24
julho 2007/ junho 2008
ano XIII/XIII

revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade

boletim do centro do pensamento antigo (unicamp)
ISSN 2178-3004

των πασας ειναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ | μηδενὶ μηδε
συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὖ κοινούς, καὶ
γονέα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὑτοῦ μήτε παῖδα γο

Πολύ, ἔφη, τοῦτο ἐκείνου μεῖζον πρὸς ἀπισ
καὶ τοῦ δυνατοῦ πέρι καὶ τοῦ ὠφελίμου.

Οὐκ οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περί γε τοῦ ὠφελί
ἀμφισβητεῖσθαι ἄν, ὡς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν κο
μὲν τὰς γυναῖκας εἶναι, κοινοὺς δὲ τοὺς παῖ
εἴπερ οἷόν τε· ἀλλ' οἶμαι περὶ τοῦ εἰ δυνατὸν
πλείστην ἂν ἀμφισβήτησιν γενέσθαι.

Περὶ ἀμφοτέρων, ἦ δ' ὅς, εὖ μάλ' ἂν ἀμφισ
τηθείη.

Λέγεις, ἦν δ' ἐγώ, λόγων σύστασιν· ἐγ
ᾤμην ἔκ γε τοῦ ἑτέρου ἀποδράσεσθαι, εἴ σοι
ξειεν ὠφέλιμον εἶναι, λοιπὸν δὲ δή μοι ἔσεσθαι
τοῦ δυνατοῦ καὶ μή.

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

Ὑφεκτέον, ἦν δ' ἐγώ, δίκην. τοσόνδε μέ
χάρισαί μοι· ἔασόν με | ἑορτάσαι, ὥσπερ οἱ ἀρ
τὴν διάνοιαν εἰώθασιν ἑστιᾶσθαι ὑφ' ἑαυτῶν,
μόνοι πορεύωνται. καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοί που,
ἐξευρεῖν τίνα τρόπον ἔσται τι ὧν ἐπιθυμοῦσι,
το παρέντες, ἵνα μὴ κάμνωσι βουλευόμενοι
τοῦ δυνατοῦ καὶ μή, θέντες ὡς ὑπάρχον εἶν

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP

Ano XII/XIII nº 24 Julho de 2007 / Junho de 2008

ISSN: 2178-3004

CPA (Centro de Estudos e Documentação Sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica) – IFCH – UNICAMP

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA / UNICAMP
www.antiguidadeonline.org

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH-UNICAMP

ISSN 2178-3004

Diretor do IFCH: Nádia Farage
Diretor Associado do IFCH: Sidney Chalhoub
Presidente de honra do CPA: José Cavalcante de Souza
Diretor do CPA: Glaydson José da Silva
Diretor - Adjunto do CPA: Hector Benoit

Editor-Responsável: Hector Benoit (UNICAMP)
Editor-Executivo: Dennys Garcia Xavier (UFU)

Comissão Editorial
Flávio Ribeiro de Oliveira (UNICAMP)
Gabriele Cornelli (UnB)
Glaydson José da Silva (UNIFESP)
Hector Benoit (UNICAMP)
Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Comissão de Redação
Adilton Luís Martins (UNICAMP)
Alexandre Marchioni Leite de Almeida (UNICAMP)
Daniel Dobrigkeit Chinellato (UNICAMP)
Humberto Zanardo Petrelli (UNICAMP)
Jonatas Rafael Avares (UNB)
Robson Gabioneta (UNICAMP)

Comissão Científica
André Leonardo Chevitarese (UFRJ)
Emilio Zaina (Universidad de Bahía Blanca)

Fernando Muniz (Universidade Federal Flumininense)
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)
JAA Torrano (USP)
José Remesal (Universidade de Barcelona)
Júlio César Magalhães de Oliveira (UEL)
Livio Rossetti (Università degli Studi di Perugia)
Luc Brisson (Universidade de Paris)
Lygia Araujo Watanabe (USP)
Maria Carolina Alves dos Santos (UNESP)
Maura Iglesias (PUC-RJ)
Maurizio Migliori (Università di Macerata)
Norberto Guarinello (USP)
Renata Senna Garrafoni (Universidade Federal do Paraná)
Richard Hingley (University of Duham)
Samuel Scolnikov (Universidade Hebraica de Jerusalém)

Projeto Gráfico: Renata Carla Atilano
Editoração Eletrônica: Wisley Francisco Aguiar (Fac. Catól. Uber.)
Imagens, Finalização e Divulgação: Setor de Publicações do IFCH
Impressão: Gráfica do IFCH-UNICAMP

Capa: trecho de *A República* de Platão

SUMÁRIO

Apresentação
Dennys Garcia XAVIER 7

Considerações sobre a música e a poesia nos Diálogos de Platão
Adriana NATRIELLI 9

Considerações acerca do problema da constituição de identidades políticas na Grécia antiga: o episódio do tiranicidas em Heródoto, Tucídides e Aristóteles
Camila da S. CONDILO 27

O 'Estado Ideal' à luz de uma evolução hitórica em Platão
Dennys Garcia XAVIER / Marcio CHAVES-TANNÚS 53

Um problema filológico: estabelecimento do texto e tradução de Sófocles, *Trachiniae*, 1-5
Flávio Ribeiro de OLIVEIRA 73

Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati
Fulvia de LUISE 81

O conceito de antiguidade tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do Norte
Julio Cesar Magalhães de OLIVEIRA 123

Parataxe e *Imagines*
Paulo MARTINS 137

Comunicados

Reports do X Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas (SBP) / VI Seminário Internacional Archai: A República de Platão. Universidade Federal de Uberlândia (UFU), 25 a 28 de agosto de 2009, Brasil.
Dennys Garcia XAVIER 175

Eleatica 2008-2009
Francesca GAMBETTI 185

Resenha

MARINCOLA, John (Ed). A Companion to Greek and Roman Historiography. Blackwell Publishing, 2007. e ISBN: 9781405102162.
Juliana Bastos MARQUES 189

Normas da Revista 193

APRESENTAÇÃO

Dennys Garcia Xavier (Editor-executivo)*

É com grande satisfação que a *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da ANTIGUIDADE* (ex-*Boletim do CPA/UNICAMP*) apresenta o seu vigésimo quarto numero. Com ele temos, em definitivo, o retorno periódico de uma publicação que, ancorada num emblemático histórico de valiosa contribuição científica, sempre contou, e conta ainda, com a inestimável confiança de colegas – do Brasil e de diversos centros internacionais de pesquisa – dedicados à História, à Literatura e à Filosofia Antigas.

Neste número o leitor da *ANTIGUIDADE* perceberá, já de início, uma sua importante reformulação editorial e operacional: de um lado, ampliamos, com um elenco de renomados estudiosos, a nossa Comissão Científica, a fim de contemplarmos as mais diversas linhas temáticas vinculadas ao estudo do momento histórico que dá nome à revista; de outro, adotamos o sistema de editoração de revistas científicas eletrônicas SEER; sistema que tornará mais

* Dennys G. Xavier. Doutor em *Storia della Filosofia* pela *Università degli Studi di Macerata* (UNIMC-Itália). Professor de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da *Universidade Federal de Uberlândia* (UFU). E-mail: dennysgx@gmail.com.

ágil, cômodo e seguro todo o procedimento de submissão de textos, de emissão de pareceres, de contato com a Equipe Editorial, de busca por material publicado na revista (por autor, edição ou título do texto) e que dará maior visibilidade ao que, desde as suas origens, garante o prestígio da revista junto a seus leitores: uma pluralidade de abordagens e leituras das mais diversas vertentes históricas, literárias e filosóficas registradas no Mundo Antigo, todas sustentadas por um eixo comum que as une em sua ínsita multiplicidade, qual seja, o rigor técnico e a *acribia* dos autores que nos confiaram os seus trabalhos.

Queremos agradecer a todos os que, direta ou indiretamente, colaboraram para mais este passo da *ANTIGUIDADE*. Agradecemos, especialmente, ao colega e amigo Hector Benoit, Editor-responsável da revista e membro-fundador do *Centro do Pensamento Antigo* (CPA/UNICAMP), cujo empenho e dedicação reforçam em nós a certeza de que a revista continuará em sua busca pela excelência acadêmica e pela divulgação de ciência de qualidade no Brasil e fora dele.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A MÚSICA E A POESIA NOS DIÁLOGOS *DE PLATÃO*

Adriana Natrielli*

Resumo: O trabalho pretende encontrar em algumas passagens dos *Diálogos* de Platão pistas sobre como, a partir da discussão de suas personagens sobre música e poesia, o filósofo deixa registrada sua filosofia, construindo sua própria concepção dela. Entretanto, como veremos, a palavra "música" nem sempre traduz corretamente o termo grego *mousike*. A presente análise de alguns trechos dos *Diálogos* irá mostrar que "música", em Platão, pode incluir, num sentido amplo, os mais variados tipos de obras artísticas e intelectuais, até mesmo a própria filosofia, de modo a ultrapassar os limites do conceito de música como acompanhamento necessário do verso e organicamente ligado a ele.
Palavras-chave: Musica, poesia, diálogo, filosofia.

MUSIC AND POETRY IN PLATO'S DIALOGUES

Abstract:This work aims to find clues in some passages of Plato´s Dialogues about how, from the discussion of its characters about music and poetry, the philosopher registered his philosophy, building his own conception of it. Nevertheless, as it will be discussed, the word "music" is not always the correct translation of the Greek term *mousike*. The present analysis will show that "music", in Plato, may broadly refer to different types of artistic and intellectual works, including philosophy, surpassing, thus, the limits of a concept of music identified as necessary accompaniment of verse, being organically linked to it.
Key-words: Music, poetry, dialogue, philosophy.

---

* Doutoranda – USP / adrinatrielli@uol.com.br.

O trabalho pretende encontrar em algumas passagens dos *Diálogos* de Platão pistas sobre como, a partir da discussão de suas personagens sobre música e poesia, o filósofo deixa registrada sua filosofia, construindo sua própria concepção dela. Entretanto, como veremos, a palavra "música" nem sempre traduz corretamente o termo grego *mousike.* A presente análise de alguns trechos dos *Diálogos* irá mostrar que "música", em Platão, pode incluir, num sentido amplo, os mais variados tipos de obras artísticas e intelectuais, até mesmo a própria filosofia, de modo a ultrapassar os limites do conceito de música como acompanhamento necessário do verso e organicamente ligado a ele.

Contudo, devemos tomar cuidado para não fazer das ideias discutidas nos textos de Platão, as ideias do próprio filósofo, do mesmo modo que não pretendemos confundir as personagens dos *Diálogos* com personagens históricas. Nesse sentido, tão pouco pensamos em sugerir a construção de uma figura de Platão "crítico de arte", tal como P. Vicaire, por exemplo, declara na introdução seu estudo *Recherches sur les Mots Designant la poésie et le Poète dans l'Oeuvre de Platon*[1]. Segundo o autor, seu trabalho serviria de base para uma tese principal que sugere a construção da figura de Platão como um crítico literário de sua época. A construção dessa figura nos parece imprópria, pois, ainda que nos textos de Platão sejam dirigidas duras críticas às obras dos poetas gregos da época, parece-nos muito difícil atribuí-las ao filósofo como se ele fosse uma espécie de "crítico de arte". Isso implicaria em deixarmos de lado todo o fato de

[1] P. Vicaire diz: "*Ce travail a été présenté comme thèse compémentaire. Sa préparation fut étroitement liée aux recherches d'une thèse principale sur Platon critique littéraire, ouvrage dans lequel il covenait de dégager les grandes lignes de ce qu'on pet appeler, sans trop forcer la vérité, l'art poétique de Platon, et d'apprécier l'attitude du philosophe à l'egard de la poésie et des poetes*". No entanto, como esse estudo tem o mérito de ser um excelente guia das passagens dos *Diálogos* nos quais se discute música e poesia, pretendemos utilizá-lo dessa forma, ainda que tenhamos outra proposta metodológica.

sua obra ser construída na forma de diálogo. Se o personagem Sócrates dirige severas críticas ao discurso poético, parece-nos um caminho muito arriscado considerá-lo porta-voz direto das ideias do próprio Platão. Por outro lado, ainda que não possamos saber ao certo qual a verdadeira atitude do filósofo com relação à poesia, parece-nos sensato pensar os *Diálogos* como a própria "arte poética" de Platão, uma forma literária sem precedentes que marcaria toda a história do pensamento ocidental com sua nova proposta da busca pela verdade: uma ponte entre poesia e filosofia.

Quanto aos termos utilizados por Platão nas passagens dos *Diálogos* nas quais há referência à poesia, é interessante observar que são empregadas palavras pertencentes a duas famílias. Enquanto palavras com a mesma raiz de *mousike* nos remetem o nome da divindade que envia a inspiração: *Mousa*; termos como *poiesis* se relacionam à raiz do verbo *poiein (*fazer), o qual acabou adquirindo, no uso corrente do tempo no qual Platão escreveu, um sentido especial, sendo muito frequentemente empregado com a significação de "compor segundo as regras da poesia". Assim, se por um lado o uso de palavras relacionadas ao termo *Mousa* revela a intenção de evidenciar a existência da ligação entre o homem e o divino, por outro, os termos formados por *poiein* tendem a encobrir qualquer possível referência ao sagrado. Cabe então a Platão dar, ou não, profundidade à noção de que a "música", assim como qualquer outra obra artística e intelectual, é um dom das Musas, dependendo do uso mais ou menos frequente ou pleno de sentido dos termos *Mousa* e *mousike*.

Tentaremos agora propor algumas consequências do emprego dos termos *mousike* e *poiesis* para a construção de uma concepção de filosofia por Platão, visto que não podemos simplesmente ignorar que a discussão de seus personagens sobre o uso do discurso ocorre dentro de uma forma própria de

registro dessas ideias. Para essa análise investigaremos a possibilidade de Platão fundar uma noção de filosofia que se apoia em duas dimensões: uma que, ao ressaltar a importância do discurso filosófico e detratar a *poiesis*, não entra na discussão se essas práticas envolvem ou não inspiração divina; e outra que, aproximando filosofia e *mousike*, admite em ambas atividades a relação entre o homem e o divino.

Sendo assim, a despeito de certos diálogos como *Íon, Fedro e Leis*, nos quais Platão emprega *Mousa* para indicar a que criação literária acontece sob a influência de uma euforia ou delírio[2], o que certamente não cabe ao exercício da filosofia, a relação entre *mousike?*e filosofia pode indicar uma permanência do conceito de perfeição, mesmo que, nesse caso, o valor da criação literária esteja mais relacionado à busca pela verdade do discurso que à beleza de versos, imagens e mitos.

Vejamos então como são empregados os termos *poiesis* e *mousike* na *República.* É interessante notar como nesse diálogo é a discussão sobre a *poiesis*, e não sobre a *mousike,* que ocupa lugar central. Temos aqui um belo

---

[2] No Ion, por exemplo, o termo Mousa designa a divindade que inspira os poetas com a imagem da cadeia de inspiração: "... É que esse dom que tu tens de falar sobre Homero, não é uma arte (techne), como disse ainda agora, mas uma força divina (teia dynamis) (...) Assim, a Musa inspira ela própria e, através desses inspirados, forma-se uma cadeia experimentando outros o entusiasmo" (533a-b) e "Com efeito, o poeta é uma coisa leve, alada, sagrada, e não pode criar antes de sentir a inspiração, de estar fora de si e de perder o uso da razão. Enquanto não receber esse Dom divino, nenhum ser humano é capaz de fazer versos ou proferir oráculos. Assim, não é pela arte que dizem tantas coisas belas sobre ao assuntos tratam, como tu sobre Homero, mas por um privilégio divino, não sendo cada um deles capaz de compor bem senão no gênero em que a Musa o possui"(534b). No Fedro observamos também a ideia de que a inspiração divina toma a forma de um delírio benéfico: "Existe uma terceira espécie de delírio: é aquele que as Musas inspiram (...) Mas quem se aproxima dos umbrais da arte poética, sem o delírio que as Musas provocam, julgando que apenas pelo raciocínio será bom poeta, sê-lo-á imperfeito, pois que a obra poética inteligente se ofusca perante aquela que nasce do delírio" e "Há dois gêneros de delírio: um nasce de uma moléstia da alma, o outro de um estado divino que nos leva além das regras habituais" Após isso, o delírio divino é classificado em quatro tipos e um deles é " o delírio poético inspirado pelas Musas" (245a).

exemplo de como Platão estabelece alguns parâmetros de sua concepção de filosofia ao mesmo tempo que detrata o discurso poético, ainda que essa contraposição não seja direta[3]. De fato, nesse diálogo a *poiesis* é censurada sistematicamente e parece não ser por acaso que Sócrates fique praticamente em silencio quanto à possibilidade dos poetas receberem algum tipo de inspiração divina.

A discussão sobre música e poesia começa, no livro II da *República,* em meio à exposição de Sócrates sobre as qualidades daqueles que deverão proteger a cidade perfeita em 374e. Ele deseja mostrar que as consequências de um ânimo unicamente a serviço da força física podem ser catastróficas, caso não se faça presente no temperamento dos guardiões uma natureza filosófica, a ser garantida por uma boa educação (376b-c). Assim, após a definição da natureza dos guardiões, os quais devem *"acrescentar ao seu temperamento fogoso uma índole filosófica (physei philosophos)..."* (375e), o diálogo prossegue discutindo a educação *(paideia)* mais adequada para cultivar esse tipo de caráter: "*a ginástica para o corpo e a música (mousike) para a alma*" (376e).[4]

Portanto, a discussão não começa diretamente atacando a poesia e a tratando como a parte da *mousike* a ser reformada. Num primeiro momento é ressaltada a importância da "música", a qual deveria trabalhar a favor de uma *physei* filosófica, sendo essencial para o aprimoramento da alma e tendo a missão de torná-la virtuosa. Essa ideia se completa no final do livro III com a conclusão de Sócrates de que os poetas, assim como todos os outros artistas, inclusive

---

[3] O antagonismo entre filosofia e poesia só será citado de modo direto no livro X da República: "Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte dessa espécie. Era a razão (logos) que a isso nos impelia. Acrescentemos ainda, para ela não nos acusar de uma tal ou qual dureza e rusticidade, que é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia" (607b).

[4] Adotamos como base para as citações da República feitas nesse trabalho a tradução de M. Helena da Rocha Pereira (Platão - A República), com algumas alterações.

os pintores, devem refletir em suas obras a imagem do caráter virtuoso: "*Mas então, só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem em seus versos a imagem do caráter bom (...) Ou devemos vigiar também outros artistas ... quer na pintura ... quer em qualquer obra de arte"* (401b). E esse caráter virtuoso se resume nos adjetivos "corajoso" e "filosófico", ao corresponder, por fim em 411e, à prática da música e da ginástica: "*Para essas duas faces da alma, a corajosa e a filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, a não ser marginalmente, mas para aquelas faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra...*".

Admitindo inicialmente que a *mousike,* tomada num sentido amplo, fosse um conjunto de atividades tão benéfico à alma quanto a filosofia que faz parte dela, Sócrates passa a fazer uma série de objeções a respeito de como a *mousike* era ensinada às crianças. É nesse contexto da obra que surge a discussão sobre a poesia, como a parte da "música" a ser reformada. Segundo a análise socrática, uma das partes da *mousike* consiste no discurso *(logos):*

> "Incluis na música os discursos *(logoi),* ou não? (...) Mas há duas espécies de discursos, uma verdadeira e outra falsa! (...) E ambas serão ensinadas, mas primeiro a falsa (...) primeiro ensinamos fábulas *(mythoi*) às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras embora contenham algumas verdades" *(376e-377a).*

No sentido proposto por essa passagem, poderíamos também incluir na "música" a filosofia como o tipo de discurso no qual existe a preocupação com a verdade. Ora, é sobre esse sentido, exatamente na contraposição com o discurso poético, que vemos Platão construir sua própria concepção de filosofia, a qual parece não excluir totalmente suas raízes "musicais". Se a definição de

poesia proposta por Sócrates consiste em uma "*mentira que contém algumas verdades",* talvez a filosofia de Platão pudesse ser definida como uma "*verdade que contém algumas mentiras*", já que, ironicamente, seu próprio método filosófico parece admiti-la ao "colocar palavras na boca de Sócrates". Nesse caso, estaríamos frente a duas possíveis noções de filosofia: uma, externa aos *Diálogos*, que é a praticada por Platão ao utilizar o diálogo como método filosófico e, outra, a filosofia proposta pelo personagem Sócrates no interior dos *Diálogos*.

Continuando ainda no livro II da *República,* com relação às histórias contadas pelos poetas, Platão faz Sócrates dizer que*,* mesmo sendo o *mythos* ou a poesia "*mentiras embora contenham algumas verdades"*, não se pretende eliminá-las por completo, pois: "a*quilo que se deve censurar antes e acima de tudo (...) é a mentira sem nobreza"* (377d). Nesse caso, se considerarmos a poesia a parte da *mousike* que contém discursos falsos e a filosofia, segundo a noção interna ao diálogo, uma possível parte que admitiria somente discursos verdadeiros, então, a filosofia "praticada" por Platão, sendo um discurso não totalmente verdadeiro, se distinguiria da poesia principalmente por sua nobreza, ou seja, por sua preocupação "moral" com a verdade.

A noção de filosofia proposta pelo diálogo passa então a ser ressaltada a partir do embate entre dois diferentes usos do discurso, um confronto entre o *logos* filosófico e a poesia, ideia que é retomada, por fim na *República*, no seguinte trecho do livro X*:*

> "Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte dessa espécie. Era a razão (logos) que a isso nos impelia. Acrescentemos ainda, para ela não nos acusar de uma tal ou qual dureza e rusticidade, que é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia" *(607b).*

De fato encontramos ao longo de todo o diálogo a preocupação de Platão em determinar as condições do discurso filosófico, principalmente no que diz respeito à busca da verdade, na medida em que possa haver esse conhecimento e o discurso seja capaz de expressá-lo. É portanto esse tipo de preocupação que irá fornecer as bases para o confronto do *logos* filosófico com as outras maneiras de uso do *logos* pretendidas tanto por poetas quanto por sofistas[5]. Tanto a técnica poética quanto a retórica utilizada pelos sofistas requerem a habilidade de falar bem o que quer que seja dito e, tendo como objetivo principal impressionar, ou seja, causar um *pathos* nos ouvintes, deixam em segundo plano aquilo que Sócrates demonstra mais prezar e o que é mais importante para a noção de filosofia proposta pelo diálogo: a nobre verdade. Ora, não há como negar que Platão começe o livro X se referindo exatamente a esse problema, como observamos na seguinte afirmação de Sócrates:

> *"...* contudo, uma espécie de dedicação e de respeito que desde a infância tenho por Homero impede-me de falar. Na verdade, parece ter sido ele o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos. Mas não se deve honrar um homem acima da verdade, e, antes pelo contrário, deve-se falar, conforme eu declarei" *(595b-c).*

A partir da definição feita por Sócrates dos tipos de discurso que se incluem na "música", Platão deixa de usar o termo *mousike*, juntamente com toda

---

[5] Essa associação entre poetas e sofistas realmente será feita por Platão no livro X: "Mas supões, ó Gláucon que se Homero fosse, na realidade, capaz de educar os homens e de os fazer melhores, como pessoa que podia não ser imitado, mas bom conhecedor dessas matérias, não criaria numerosos discípulos que o honrassem e o estimassem, ao passo que Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos ... são estimados com tal veemência... que só lhes falta que andem com eles aos ombros? (600c-d). Do mesmo modo, vemos que os sofistas também são fortemente criticados por Sócrates no livro VI, o qual, os identificando como "particulares mercenários", afirma ainda que "nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria... e chamam a isso de ciência" (493a).

referência a seus benefícios educacionais, para falar unicamente dos malefícios psíquicos e morais provocados pela poesia. Aqui, termo *poiesis* passa a ocupar lugar central no diálogo e os poetas são sistematicamente desqualificados, enquanto que nessa parte nada mais é dito sobre quanto a *mousike* pode ser importante educativamente na aquisição de qualidades intelectuais e morais, aliás, a imoralidade da poesia é fundamental no ataque.

Depois de iniciado o tema da educação pela música através do *mythos* em 376e, o termo *mousike* só volta a ser empregado em 398b, quando Sócrates começa a avaliar alguns aspectos técnicos da "música", tomada agora em sentido particular: "... *estamos em riscos de ter completado em absoluto o que se refere a discursos (logos) e histórias (mythos) na arte das Musas: o que se deve e como se deve dizer (...) Depois disto, não nos falta tratar do caráter do canto e da melodia?"* E também, somente quando a discussão a respeito dos *poietes* é deixada de lado, os autores das obras começam a ser chamados de *mousikos,* como, por exemplo, logo a seguir em 398e, quando Sócrates pergunta a Gláucon: "*Quais são então as harmonias lamentosas?Diz-me, já que és músico* (mousikos)."

Contudo, devemos observar que nesse retorno do termo *mousike* há uma mudança de sentido. No início da discussão *mousike* designava, num sentido mais amplo, um conjunto atividades culturais e artísticas, tal como sugere a ideia de que cada Musa preside uma delas. Agora, num sentido particular, *mousike* é uma parte desse conjunto, no qual o discurso não é mais tão importante quanto os elementos que para nós são essencialmente musicais, tais como ritmo e harmonia. Percebemos que aqui Platão é forçado a falar separadamente da técnica do canto e do uso de instrumentos, visto que a poesia grega é inseparável do que mais comumente chamamos hoje de "música".

Em 400d Platão volta ao sentido amplo do termo *mousike*, ao retomar o tema da educação: "*Não é então por esse motivo que, ó Gláucon, que a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais fortemente, e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado?*". Nessa parte da obra, tudo que foi dito a respeito do componente discursivo e da parte "musical" propriamente dita será agora relacionado ao "caráter da alma", ou seja, às qualidades psíquicas e morais, não só dos poetas, mas de artistas e educadores em geral, que são desejadas nos guardiões da cidade perfeita. Aqui vemos que Sócrates não fala mais somente sobre o *poietes,* mas das características do *mousikos* também em sentido amplo. Este não é mais só um músico instrumentista, mas um artista em sentido amplo que se destaca por praticar uma arte complexa na qual reina harmonia, realizando nele mesmo o equilíbrio. Contudo, ainda assim devemos reparar que, em nenhum momento na *República* Platão permite que Sócrates fale do *mousikos* como um ser inspirado. Mesmo que o termo *mousikos* carrege em si uma referência etimológica a *Mousa,* a relação entre o artista e a divindade nunca é valorizada no contexto dessa palavra. O *mousikos* na *República* não é alguém que é capaz de receber inspiração divina e transmiti-la em sua obra, assim como também não necessariamente é músico, canta ou toca algum instrumento em particular.

Vejamos, por fim, como Platão emprega o termo *Mousa* na *República.* A palavra aparece apenas sete vezes no diálogo todo[6], em três acepções diferentes e em nenhuma delas é ressaltado seu caráter de inspirar o poeta, salvo no livro VIII, quando o próprio Sócrates evoca ironicamente a Musa, parodiando Homero, antes de iniciar uma delicada exposição sobre como a timocracia se originou da aristocracia, com a pergunta:

[6] Segundo P. Vicaire,op. cit., pg. 72.

> "... queres que, tal como Homero, dirijamos uma prece as Musas para que nos digam como é que principiou a contenda[7], e que digamos que falam no altissoante estilo trágico, como se fosse realmente a sério, quando é apenas a brincar e a gracejar conosco, como se fôssemos crianças? *(545d-e).*

Numa segunda acepção, o termo *Mousa* aparece como equivalente de *mousike* em sentido metafórico, em duas ocasiões: nos livros III e X. No livro III, ao fim de um longo desenvolvimento sobre a necessidade de equilíbrio entre a música e a ginástica na educação, Sócrates diz que quem exagera na ginástica, "*sem tocar na música e na filosofia (...) nada mais faz nem convive com a Musa (...) torna-se um inimigo da razão e das Musas"* (411c-d). Nessa passagem podemos observar novamente a frequente tendência de aproximação entre *mousike* e filosofia. No livro X, com o retorno à discussão sobre a poesia, Sócrates usa a expressão "Musa aprazível", em 607a, também como equivalente do termo *mousike*. Nesse caso, ao acrescentar um epíteto moral à palavra *Mousa,* Platão possibilita a classificação da poesia numa certa escala de valores: "*Se, porém, acolheres a Musa aprazível na lírica ou na epopéia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, no lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor".*

Interessante notar que o próprio termo *mousike* também aparece somente uma vez no livro X, no entanto no mesmo sentido particular que vimos no livro III*: "...parece-me que o poeta, por meio de palavras e frases é capaz de colorir devidamente cada uma das artes sem entender delas mais do que saber imitá-las de modo que a outros tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem (...) com metro, ritmo e harmonia.. Tal é a grande sedução que estas têm,*

---

[7] A tradução de M. Helena da Rocha Pereira (Platão - A República) traz a nota de que essa é uma possível "alusão à pergunta retórica do começo da Ilíada".

por si sós Pois julgo que sabes como parecem as obras dos poetas, desnudados do colorido musical, e ditos só por si" (601a-b). No livro III, encontramos a mesma referência aos elementos técnicos que compõem a *mousike,* quando Sócrates determina que, após completar *"o que se refere a discursos e histórias nas artes das Musas... nos falta tratar do caráter do canto e da melodia*" (398b-c), o que, segundo ele, engloba "*as palavras, a harmonia e o ritmo*" (398d). A semelhança entre essas passagens reforça a ideia de que, no livro X, o termo também esteja sendo usado somente no sentido particular de "música", não se referindo ao conjunto das artes presididas pela Musa nem ao seu conteúdo discursivo (*logos*), mas unicamente a seus ornamentos formais.

Numa terceira acepção do termo *Mousa*, a grandiosidade dessa noção, como sendo a divindade que reina sobre a mais alta vida espiritual, por duas vezes recai, não sobre a poesia, mas sobre a filosofia. Na primeira passagem, Sócrates considera que a perfeição, individual ou coletiva, só pode ser alcançada através da filosofia e que o amor pelo saber poderia até mesmo ser alcançado através da inspiração divina:

> "... não há Estado, nem governo, nem sequer um indivíduo que do mesmo modo jamais possa tornar-se perfeito, antes que a esses filósofos, (...) a necessidade, saída das circunstâncias, os forcem, quer queiram quer não, a ocupar-se do Estado; ou antes que um verdadeiro amor da filosofia verdadeira, por qualquer inspiração divina, se apodere dos filhos ou dos próprios homens que estão atualmente no poder ou ocupam o sólio real..." *(499b-c)*

Sendo assim, o Estado perfeito descrito por Sócrates por todo diálogo só se realizaria de fato quando fosse governado por um, dentre os guardiões, que possuísse uma natureza filosófica e Platão chega, por fim, a ponto de identificar

a postura filosófica a ser tomada pelo governante com o próprio nome da divindade Musa:

> "... se a filósofos eminentes se deparou a necessidade de se ocuparem do governo (...) nós estamos dispostos a sustentar, a esse respeito, que existiu a dita constituição, que existe e que existirá, quando essa Musa *(a da filosofia)* se assenhorear do Estado" *(499d).*

Notamos que aqui o termo *Mousa* chega a ponto de se identificar com a noção de filosofia interna ao diálogo que imaginamos ser proposta pelo personagem de Sócrates em oposição à poesia e, nesse sentido, filosofia inspirada pela Musa seria aquela que nasce de um verdadeiro amor pelo saber.

Por fim, encontramos uma segunda passagem na qual Platão utiliza o termo *Mousa* para designar a própria atividade filosófica, novamente no livro VIII, ao fim da explicação de Sócrates sobre a causa do declínio da Timocracia: *"devido a terem descurado a verdadeira Musa, a da dialética e da filosofia e a terem tributado maior veneração à ginástica do que à música"* (548b-c).

Essas duas últimas ocorrências do termo *Mousa* reforçam, portanto, a possibilidade de que a concepção de filosofia construída por Platão seja para o filósofo um dos domínios no qual há a participação da *Mousa,* podendo assim ser chamada mesmo de "música", ou de "verdadeira música" em detrimento da atividade poética. Atribuir as qualidades da *mousike* também à filosofia talvez possa nos ajudar a entender o que Platão tem em mente ao executar seu método filosófico, materializando sua própria concepção de filosofia em seus textos.

Em suma, seria ingenuidade pensar que Platão em algum momento pudesse ter esquecido da relação entre o homem e o sagrado num diálogo tão importante quanto a *República*. É verdade que essa referência aparece, ainda

que timidamente, quando se fala de uma filosofia possivelmente inspirada pelas Musas (499d/548b). Mas a ausência da discussão sobre a inspiração divina no caso da poesia não deixa de parecer um tanto estratégica nesse diálogo. Certamente Platão não quis correr o risco de atribuir lugar de destaque à poesia, reservando suas poucas referências à relação entre o humano e divino apenas à atividade filosófica, de modo que na argumentação de Sócrates nada salvasse a prática poética .

Bibliografia

ADAM, J. – *The Republic of Plato*; Cambridge University Press, 1980.

ANNAS, J. – *Introduction à la République de Platon* (trad. Beatrice Han); Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

ATKINS, J. d – *Literary Criticism in Antiguity* (Vol. I - Greek); London, Methuem, 1952.

CHAUVET, M. E. et SAISSET. A. – *Oeuvres Complètes de Platon – Tome septième – La République ou l'Etat* (Traduction Dacier et Grou); Paris, Mariteux, 1912.

CROISET, M. – *La République de Platon*; Paris, Ed. Mellonttée, 1946.

CROSS, R. C. and WOOZEY, A. D. – *Plato's Repúblic; A Philosophical Comentary*; London, Macmillan, 1964.

COLLINGWOOD, R. G. – *The Principles of Art*; Oxford, Clarendon Press, 1971.

CORNFORD, M *The Republic of Plato* (translated with introduction and notes by); Oxford University Press, 1973.

DES PLACES, EDOUARD: *Platon – Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*, Société d'Edition Les Belles Lettres, Paris, 1970.

DETIENNE, MARCEL: *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaïque*, Préface de Pierre Vidal-Naquet, François Maspero, Paris, 1981

DIÈS, .A _____. – *Autour de Platon*; Paris, Belles Letres, 1972.

ELIAS, J. A. - *Plato's Defense of Poetry*; London, Macmillan, 1984.

FERRARI, G. – "*Plato and Poetry" in The Cambridge History of Literary Criticism*; (vol.1, Edited by G. Kennedy), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

GADAMER, H.-G. – *"Plato and the Poets"in Dialogue and Dialectic* (trad. P. Christopher Smith); New Haven, Yele University Press, 1980.

GOLDSCHMIDT, V. – "*Le Problème de la Tragédie d'après Platon*" *in Questions Platoniciennes*; Paris, J. Vrin, 1970.

_____. – *Les Dialogues de Platon; structure et méthode dialectique*; Paris, P.F.U., 1947.

GRUBE, G.M.A. – "*El Arte" in El Pensamiento de Platón* (trad. T. C. Martínez); Madrid, Editorial Gredos, 1994.

HAVELOCK, Erik – *Prefácio à Platão* (trad. E.A. Dobranzsky); Papirus, Campinas, 1996.

HACKFORTH, R. – "*The modification of plan in Plato's Republic*"; i*n Classical Quartely* vol. 7, oct. 1913.

HALL, R. W. – "*Plato's Theory of Art: A Reassessment"in* Journal of aesthetics and art criticism; vol.29, n°01, fall 1974

_____. – *The Literate Revolution en Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton University, New York, 1982.

JANAWAY, C. – *Images of Excellence – Plato's Critique of the Arts*; Oxford, Clarendon Press, 1995.

LEVIN, S. B. "*The Quarrel Between Philosophi and Poetry – A reexamination of Poetry's role in Plato's* Republic" *in The Ancient Quarrel Between Philosophi and Poetry Revisited – Plato and the Greek Literary Tradition*; Oxford University Press, 2001.

LODGE, R. C. – *Plato's Theory of Art*; London, Routledge & Kegan Paul Ltda, 1953.

MOUSTOPOULOS, E. *La Musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

NIGHTINGALE, A._W. – *"Use and Abuse of Athenian Tragedy"in Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*; New York, Cambridge University Press, 1995

PABON, J.M. y GALIANO, M.F. – *Platon – La República* (Edicion Bilingue, traduccion, notas y estudio preliminar), Madrid, Instituto de Estudos Políticos, 1949.

PAPPAS, N. – "*The poetic's arguments against Plato*" *in* The southen journal of philosophy vol. XXX n° 01, 1992.

_____. – *A República de Platão*; (trad. A. Queiroz), Lisboa, Edições 70, 1995.

PARTEE, M. H. – "*Plato's banishment of poetry"in* Journal of aesthetics and art criticism; vol.29, n°2, winter 1970

PETERS, F. E. – *Greek Philosophical Terms; A historical Lexicon;* (trad. de Beatriz R. Barbosa), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa., ?

PLATÃO – *A República* - 8° edição; (introd., trad. e not as de R. Pereira) Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1996.

_____. – *A República – Livro X* ; (Tradução, ensaio e comentário crítico de D. Lopes (dissertação de mestrado Unicamp), Campinas, 2002.

_____. – *A República* (trad. J. Guinsburg) Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1965.

_____. – *La République* (ed. Bilíngüe grego/francês, trad. Émile Chambry), Belles Lettres, Paris, 1934.

_____. – *Íon* (trad. Victor Jabouille) Ed. Inquérito, Lisboa, 1988.

_____. – *Fedro* (trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa) *in Os Pensadores* vol. III,Ed. Abril São Paulo, 1972

REINACH, THEODORE: *La Musique Grecque*, Payot, Paris, 1926.

RUTHERFORD, R. B. *The Art of Plato*; Cambridge, Harvard University Press, 1995.

SCHUHL, Pierre-Maxime – *Platon et L'art de son Temps*; Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

_____. – *"Platon et la Musique de son Temps" e "Platon et les Musées"in Études Platoniciennes*; Paris, P.U.F. , 1960.

TORRANO, J.A.A. "*Mito e Verdade em Hesiodo e Platão" in Letras Clássicas* n.2, p. 11-26, São Paulo, Humanitas, 1998.

VEYNE, PAUL – *Grecs ont-ils Cru a Leurs Mythes*?, Du Seuil, Paris, 1983.

VICAIRE, P. – *Recherches sur les Mots Designant la poésie et le Poète dans l'Oeuvre de Platon*; Paris, P.U.F. ,1964.

WIND, Edgar – "*teios e fobos (Leis II, 671D) Sobre a Filosofia da Arte de Platão*" *in A Eloquência dos Símbolos*, (trad. José L. de Melo). São Paulo, Edusp, 1997.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DO PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADES POLÍTICAS NA GRÉCIA ANTIGA: O EPISÓDIO DOS TIRANICIDAS EM HERÓDOTO, TUCÍDIDES E ARISTÓTELES

Camila da S. Condilo*

Resumo: Este artigo visa explorar o problema da formação de identidades políticas à luz da sua relação com a vida política da Atenas Clássica. Para tanto, estudamos a tradição oral sobre os tiranicidas atenienses registrada nos textos de Heródoto, Tucídides e Aristóteles.
Palavras-chave: Política; identidades; tradição oral; tiranicidas; Atenas.

REMARKS ABOUT THE MAKING OF POLITICAL IDENTITIES PROBLEM IN ANCIENT GREECE: THE EPISODE OF THE TYRANNICIDES IN HERODOTUS, THUCYDIDES AND ARISTOTLE

Abstract: This article aims to explore the issues related to the making of political identities focusing on their relationship with the Athenian political life. With this goal, we studied the oral tradition of the Athenians tyrannicides as put forth in the texts of Herodotus, Thucydides and Aristotle.
Keywords: Politics; identities; oral tradition; tyrannicides; Athens.

---

* Este artigo deriva de uma pesquisa realizada para a obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello e com o apoio da FAPESP.

Até a II Guerra Mundial as discussões sobre identidades estavam ancoradas, de uma forma geral, em teorias derivadas do romantismo – em virtude da idealização do passado da nação –, racismo – por meio da valorização de determinadas características corporais comuns de um povo –, evolucionismo e positivismo – justificando o estado de "desenvolvimento" ou "superioridade" de determinado povo em relação a outros povos. Entretanto, as ressurgências dos conflitos étnicos por volta da década de 1960 – Bálcãs, entre outros –, bem como as decorrências do processo de globalização – tais como o mercado de consumo, os meios de comunicação em massa etc. – (HALL, 1998; MALKIN, 2001), levaram a discussão sobre *identidades* a ocupar lugar privilegiado no âmbito das ciências humanas e sociais, mas em uma perspectiva diferente de sua base original.

A tendência contemporânea é a negação de qualquer tipo de ontologização/essencialismo no que diz respeito à questão da identidade dos grupos sociais; além do que, língua e cultura provaram não serem elementos suficientes nos processos de formação das identidades – o que não significa serem fatores negligenciáveis, desempenhando importante papel no processo contínuo de "auto-imaginação" das comunidades, segundo Schneider (2004, p.99).

Atualmente, as palavras-chave desta discussão são "construção" e "invenção". Na medida em que a identidade passou a ser vista como algo construído através do discurso falado e escrito, podemos, portanto, ressaltar com Barth que "a análise das identidades e seus princípios básicos de estruturação deve voltar-se antes para as *condições* e *processos* políticos e históricos da formação em si, do que para seu 'conteúdo cultural', qualquer que seja." (BARTH *apud* SCHNEIDER, 2004, p. 98; grifo do autor).

Reforçando este ponto, Theml (2001) argumenta que, na medida em que pertencer ou não a um grupo ou a uma sociedade é uma construção cultural e social cujo significado e forma variam no tempo e no espaço, torna-se imprescindível observar e analisar as diversas interpenetrações, a intensa circulação e as apropriações culturais, para a compreensão das estratégias implementadas na construção de identidades e alteridades[1].

Com estas questões em mente, realizei um estudo sobre o episódio dos tiranicidas atenienses, o qual foi registrado nos textos de Heródoto, Tucídides e Aristóteles, visando perceber em que medida ele pode lançar luzes ao problema da construção de uma identidade política democrática em Atenas, bem como também perceber a maneira pela qual ele incide nas negociações políticas entre os diversos grupos sociais daquela sociedade.

***

A libertação de Atenas dos tiranos era uma das estórias mais importantes da tradição democrática da *pólis* ateniense. Os tiranicidas, Harmódio e Aristogiton, mataram Hiparco, irmão de Hípias (este sucessor de Pisístrato no poder), em 514 a.C., quatro anos antes do fim da tirania em Atenas – ocorrendo o estabelecimento da democracia propriamente por volta de 508/7 a.C. com Clístenes, da família dos Alcmeônidas. Eles receberam estátuas e um culto oficial glorificando seu feito corajoso.

[1] Aqui é importante notar que a identidade de qualquer grupo social não se reduz à bipolaridade eu/outro absolutos. Desta forma, as identidades coletivas na Grécia também elas tinham várias formas de se manifestar (a genealógica, a política, civil, étnica, federativa, colonial, intra-helênica, pan-helênica etc.) (MALKIN, 2001, p.03).

No entanto, a trama tecida por Harmódio e Aristogiton para o fim da tirania, antes de uma conspiração com finalidade política tratava-se de uma querela amorosa. Dentre os vários eventos que compõem esta narrativa, se coloca a questão do por que foram justamente Harmódio e Aristogiton os agraciados com todas as honrarias desse momento tão importante da história de Atenas enquanto outras personagens, muitas vezes com ações mais efetivas neste sentido, acabaram por não ter sua contribuição reconhecida da mesma forma.

São três os documentos que registram o fato: as *Histórias* de Heródoto (documento do século V a.C.), *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides (fonte de fins do século V e início do IV a.C.), e *Constituição de Atenas* de Aristóteles (século IV a.C.). Comecemos pelo primeiro registro, Heródoto.

O relato de Heródoto sobre os tiranicidas encontra-se no livro VI das *Histórias*, e tem início no capítulo 55, quando Aristagoras vem em busca de ajuda para os jônios em sua revolta contra o rei persa, Dario. Após ter a ajuda negada por parte dos espartanos, Aristagoras busca o apoio da segunda maior potência da Grécia na época, Atenas, momento no qual Heródoto começa a retratar a situação da cidade naquele período, iniciando com a maneira pela qual os atenienses haviam se libertado de seus tiranos. A narrativa segue até o capítulo 66, quando o autor passa a tratar das reformas estabelecidas por Clístenes, esta seguindo até o capítulo 78 do mesmo livro.

Inicialmente o autor se detém no presságio de Hiparco sobre sua própria morte através de um sonho e numa longa exposição sobre a origem dos tiranicidas (indo só neste ponto do capítulo 57 ao 61). É no capítulo 62 que ele começa a narrativa do evento propriamente dito.

Hípias exercia a tirania e estava irritado com os atenienses por causa da morte de Hiparco. Os Alcmeônidas exilados na época dos Pisistrátidas, já haviam

tentado entrar em conluio com outros atenienses exilados para retornar à Atenas, mas não lograram êxito. Recorrendo a tudo contra os Pisistrátidas, eles então se puseram a serviço de Delfos para terminar a construção do templo, que até aquela época ainda não existia.

Menciona Heródoto que segundo se contava em Atenas, os Alcmeônidas, instalados em Delfos, subornaram a sacerdotisa pítia para que em todas as vezes que os espartanos viessem consultar o oráculo, fosse em caráter privado ou em missão oficial, ela os exortasse a libertar Atenas. Em virtude da exortação sempre reiterada, eles então enviaram um exército para Atenas com a missão de expulsar os Pisistrátidas, mesmo sendo estreitamente ligados a eles por laços de hospitalidade, haja vista que eles colocavam os deveres para com os deuses acima dos deveres para com os homens.

Os espartanos enviaram forças por mar, mas quando de seu desembarque, os Pisistrátidas já haviam sido informados antecipadamente do ataque, pedindo ajuda aos tessálios, com os quais haviam concluído uma aliança. Recebendo os reforços de cavalaria, organizaram uma estratégia e atacaram o acampamento inimigo, vencendo-os. Depois disto, os espartanos organizaram outra expedição, mais forte, seguindo desta vez por terra. Quando entraram em território ático derrotaram a cavalaria tessália, e o rei Cleomenes, que liderava a expedição, entrou na cidade com a colaboração dos atenienses que desejavam libertar-se, e cercou os tiranos em um recinto fortificado.

Os espartanos não teriam conseguido de modo algum destituir os Pisistrátidas, pois não consideravam a hipótese de ter de sitiá-los e pelo fato mesmo deles estarem bem providos de mantimentos e bebida. Mas por um acaso do destino, seus filhos foram capturados quando estavam sendo levados para um lugar mais seguro, o que fez com que eles se rendessem, tendo o

prazo de cinco dias para sair do território depois de terem governado a cidade por muitos anos.

Na narrativa herodotiana, o espaço dedicado às personagens de Harmódio e Aristogiton é bastante reduzido, sendo a cena roubada pela ação dos Alcmeônidas. Em virtude disto, muitos autores consideram que Heródoto privilegia a família dos Alcmeônidas por ter sido ela grande prestadora de serviços à causa democrática, de forma que supõe-se que muito do que se encontra em sua narrativa tenha vindo de fonte alcmeônida. Trabalhos mais recentes, como o de Rosalind Thomas (1990) e Sara Forsdyke (1999), no entanto, questionam esta idéia, advogando a causa de que as fontes de Heródoto eram precipuamente populares.

Independente da origem das informações e mesmo da simpatia do autor de Halicarnasso pela ilustre família ateniense, o fato é que, a despeito do papel um tanto ofuscado de Harmódio e Aristogiton em sua narrativa da libertação de Atenas, são eles, os tiranicidas, os argumentos mais persuasivos para inflamar o sentimento "patriótico" ateniense:

> *Os estrategos atenienses estavam com as opiniões divididas. Uns, alegando o número pequeno de seus soldados frente ao exército dos medos, não queriam que se travasse uma batalha; outros, dentre os quais estava Miltiades, empenhavam-se em fazê-lo. Eles estavam divididos e a opinião menos boa estava prestes a prevalecer, mas havia um décimo primeiro com direito a voto, o polemarco, escolhido mediante sorteio entre os atenienses (pois nos tempos antigos, os atenienses atribuíam ao polemarco um direito de voto igual ao dos estrategos), que era então Calímaco de Afídna. Nesse momento, Miltiades foi ao seu encontro e lhe disse:* "Depende de ti agora, Calímaco, tornar Atenas escrava ou então assegurar sua liberdade e

> deixar de si, para todo o tempo em que houver homens, uma lembrança tamanha que não deixaram nem mesmo Harmódio e Aristogiton. *Os atenienses correm hoje o maior perigo que jamais correram desde o nascimento de Atenas. Se eles se submeterem aos medos, já está decidido o que deverão sofrer quando entregues a Hípias; se, ao contrário, essa cidade triunfa, ela pode se tornar a primeira entre as cidades gregas. Vou explicar agora como isso pode se realizar, e como é precisamente a ti que cabe, nesta circunstância, a decisão soberana. [...] (HERÓDOTO, VI.109; grifo meu)*[2].

Note-se o caráter ambíguo da tirania na narrativa[3]. Declara Heródoto que:

> *Atenas estava em plena prosperidade. Não é através de um caso isolado, é de forma geral que se manifesta a excelência da igualdade: governados por tiranos, os atenienses não eram superiores na guerra a nenhum dos povos que habitavam nas redondezas; livres de seus tiranos, eles passaram de longe o primeiro lugar. [...] (HERÓDOTO, V.78).*
>
> *Expulso de Esparta, Aristagoras foi a Atenas, que havia se libertado de seus tiranos, como contaremos a seguir: depois que Hiparco, filho de Pisístrato e irmão do tirano Hípias, que teve em sonho uma visão que sua desventura tornou muito clara, foi morto por Hamódio e Aristogiton, gefireus de origem, os atenienses continuaram a viver por quatro anos*

---

[2] Todos os trechos citados das Histórias são da edição bilíngüe grego-francês das Belles Lettres, com tradução e comentários de Philippe E. Legrand. As traduções, com algumas alterações, foram feitas pela autora.

[3] O que já fomentou inúmeros trabalhos debatendo a objetividade historiográfica ou o caráter convencional da tirania na obra. Cf. GAMMIE, J. G. Herodotus on kings and tyrants: Objective historiography or conventional portraiture? In: Journal of Near Eastern Studies, vol.45, n°3, 1986, p.171-195; WATERS, K. H. Herodotos and politics. In: Greece and Rome, 2nd Ser., vol.19, n°2, 1972, p.136-150; IDEM. Herodotus on tyrants and despots. A study on objectivity. Wiesbaden: F. Steiner, 1971.

> *sob um regime tirânico,* não menos, mas ainda mais duro que o anterior. *[...] (HERÓDOTO, V.55; grifo meu).*

No entanto,

> *Partindo de Erétria, eles [Pisistrátidas] voltaram para a Ática no décimo primeiro ano e ocuparam, primeiramente, Maratona.* Como eles acampavam nesse local, seus aliados da cidade foram encontrá-los, assim como outros homens de distritos que preferiam a tirania à liberdade. *[...] (HERÓDOTO, I.62; grifo meu).*

> *[...] O povo ateniense, ludibriado, permitiu-lhe escolher trezentos homens entre os cidadãos, não para serem lanceiros, mas seus bordoeiros, pois eles escoltavam-no com bordões de madeira. Esses homens, juntamente com Pisístrato, rebelaram-se e tomaram a acrópole.* A partir de então, Pisístrato governou os atenienses, sem perturbar o exercício das magistraturas existentes, sem mudar as leis. Ele governou a cidade respeitando a constituição estabelecida e a administrou de maneira excelente *(HERÓDOTO, I.59; grifo meu).*

Até agora, então, há o esboço de um quadro um tanto confuso e contraditório. Por um lado, Heródoto enfatiza o esforço alcmeônida e, em menor proporção, a ação espartana na libertação de Atenas, mas por outro lado, são os tiranicidas que carregam o mérito do feito. Nisto, por um lado, a tirania é motivo da fraqueza de Atenas e causadora de muitos males; mas por outro lado, a questão da violência parece atenuada e ela ainda possui adeptos.

Já o relato tucidideano sobre os tiranicidas inicia-se no final do capítulo 53 do livro VI, logo após comentar a situação da investigação do crime de profanação dos mistérios eleusinos e da mutilação das Hermas, no qual Alcibíades

e alguns outros soldados eram acusados de estarem envolvidos. Declara Tucídides:

> *[...] Realmente, o povo, conhecendo por tradição que a tirania de Pisístratos e de seus filhos se havia tornado insuportável em seu período final e, além disto, que ela não fora derrubada pelo povo nem por Harmôdios, mas sim pelos lacedemônios, vivia sob constante temor de novas tentativas de aspirantes a tiranos e suspeitava de tudo (TUCÍDIDES, VI.53).*

A partir daí, o autor começa a discorrer sobre o corajoso feito de Harmódio e Aristogiton que, segundo ele, resultou de uma disputa amorosa.

O tirano Pisístrato, quando de sua morte já em idade avançada, tinha sido sucedido por Hípias na qualidade de filho mais velho e não por Hiparco como muitos supunham. Hiparco tentou seduzir sem êxito Harmódio, no auge de sua beleza juvenil, que tinha como amante Aristogiton. Harmódio denunciou Hiparco a Aristogiton, que ficou receoso de que Hiparco, pelo poder que tinha, lhe tomasse Harmódio à força, tramando imediatamente a extinção da tirania, usando do prestígio de que desfrutava. Ao mesmo tempo, após uma segunda investida fracassada, Hiparco elaborou um plano para humilhar Harmódio de forma a não deixar transparecer que ele agia por causa de sua recusa.

Em seguida, Tucídides faz uma digressão ressaltando a amenidade da administração pisistrátida em Atenas até o ocorrido, e estabelece uma discussão apontando as evidências que provam ser Hípias e não Hiparco o tirano de Atenas na época, afirmando que "Hiparcos, todavia, por haver sido a vítima, tendo-se tornado famoso por seu caso passional, ganhou a reputação de ter sido tirano." (TUCÍDIDES, VI.55). A partir de então, o relato da estória é retomado.

Afirma Tucídides que Hiparco conseguiu realizar o que pretendia, pois após convidar a irmã de Harmódio para ser portadora de cesto em uma procissão, expulsou-a sob o argumento de que sua presença não havia sido sequer cogitada, pois ela não merecia[4]. Perante a indignação de Harmódio, Aristogiton ficou ainda mais exasperado por causa dele, estando tudo já combinado para a execução do plano. Esperavam, no entanto, a festa das Panatenéias[5] para não despertarem suspeitas, pois naqueles dias os cidadãos podiam portar armas na procissão. Eles iniciariam o ataque e outros companheiros deveriam acompanhá-los, sendo o número dos conspiradores reduzido por motivo de segurança, pois acreditavam que assim que iniciassem o ato, outros se sentiriam estimulados para engajar-se nele, colaborando para a própria libertação.

No dia do festival, com tudo pronto para a execução do plano, Harmódio e Aristogiton viram um de seus cúmplices conversando familiarmente com Hípias, que se mostrava acessível a todos. Pensando terem sido denunciados e

> *[...] Desejando primeiro vingar-se, se pudessem, daquele que os humilhara e os levara assim a correr todos os riscos, avançaram como estavam para dentro das portas da cidade e se lançaram contra Híparcos no local chamado Leocórion. Caindo sobre ele com uma fúria cega, um, cheio de ódio por ciúmes, e o outro pela humilhação, golpearam-no e o mataram. Aristógiton livrou-se dos guardas por alguns momentos, correndo junto com a multidão, mas depois foi alcançado e tratado de maneira violenta, mas Harmôdios foi morto no próprio local (TUCÍDIDES, VI.57).*

---

[4] "O encargo de levar nas festas religiosas cestos contendo apetrechos para as cerimônias era uma grande distinção; conseqüentemente, a rejeição da jovem importava em grave insulto à sua família." (KURY in TUCÍDIDES, nota 34, p.388).

[5] Festividade em honra da deusa Atena, divindade protetora da cidade de Atenas.

Quando Hípias teve conhecimento do ocorrido, se dirigiu imediatamente, não ao local do acontecimento, mas ao lugar onde estavam os hoplitas na procissão, antes que estes tomassem conhecimento dos fatos. Tentando não deixar transparecer seus sentimentos a respeito da tragédia, ordenou que todos os hoplitas fossem sem suas armas num ponto indicado por ele, e foi obedecido porque eles pensavam que Hípias tinha algo a lhes dizer. Então, o tirano deu ordens a seus mercenários para que eles empunhassem as armas dos hoplitas e isolou todos os que julgava culpados, pois o habitual não era marchar com punhais nas procissões, mas apenas com lança e escudo.

A partir de então, Hípias enrijeceu seu poder e voltou os olhos para o exterior no intuito de conseguir uma aliança que lhe servisse como um refúgio seguro em caso de revolta. Depois disto, ele governaria por mais quatro anos, sendo deposto pela ação dos espartanos e dos atenienses exilados.

Este é o relato tucidideano sobre os tiranicidas. A partir dele é possível perceber que, enquanto Heródoto privilegiou o papel dos Alcmeônidas na libertação de Atenas, a presença deles em Tucídides se reduz a uma breve menção. Por sua vez, Tucídides nos fornece uma descrição mais minuciosa da participação dos tiranicidas no ocorrido, aspecto este ausente no relato herodotiano que, aliás, nem menciona a questão da afronta sofrida por Harmódio, ponto de partida de todo o processo de libertação. Resta-nos ainda uma outra versão do ocorrido.

O texto de Aristóteles sobre os tiranicidas inicia-se no capítulo XVII e segue até o capítulo XIX da sua *Constituição de Atenas*. De saída, ele comenta que Pisístrato envelheceu no poder e chama a atenção para a impossibilidade de uma relação amorosa entre o tirano e Sólon, como acreditavam alguns: “Por isso mesmo, evidentemente disparataram os que afirmam que Pisístrato era amante de Sólon e estratego na guerra contra Mégara por causa de Salamina, o

que é inadmissível por suas idades, caso se calcule o quanto cada um viveu e sob que arcontado faleceu. [...]" (ARISTÓTELES, XVII.2, 1995).

Com a morte de Pisístrato seus filhos assumiram o poder. Eram dois os filhos de sua esposa (Hípias e Hiparco) e mais outros dois de uma argiva (Iofonte e Hegesístrato, apelidado de Tessálio), mas foram Hiparco e Hípias que assenhoraram-se dos negócios da cidade por causa de sua reputação e idade, sendo que Hípias estava à frente do governo por ser o mais velho e por seus dons naturais de estadista.

Tessálio, o mais novo, de comportamento impetuoso e arrogante foi o responsável pelos infortúnios que atingiram os Pisistrátidas. Ele se apaixonou por Harmódio e, fracassando em todas as suas investidas, não conteve a raiva e passou a demonstrá-la ferozmente em todas as ocasiões, proibindo, por fim, que a irmã de Harmódio participasse como portadora de cesto na procissão sob a alegação de que ele (Harmódio) era efeminado. Furioso com o ocorrido, Harmódio, juntamente com Aristogiton, elaborou um plano[6].

Quando se iniciou a Festa das Panatenéias, eles ficaram a espreitar Hípias e, ao perceberem um dos conjurados a conversar amigavelmente com ele, imaginaram terem sido denunciados e se anteciparam em fazer algo antes de serem presos, matando Hiparco e arruinando toda a trama.

Harmódio foi morto de imediato e Aristogiton foi preso um pouco depois, sendo submetido por muito tempo a torturas. Entrementes, delatou muitos, pessoas ilustres por nascimento e amigas dos tiranos. Ao fazer isto, conforme

---

[6] A relação homossexual nesse período tem um caráter pedagógico, no qual o jovem (erômeno) seria educado por um cidadão mais experiente (erasta), sendo ele responsável por sua formação para ingressar na vida adulta e por sua inclusão social. O "amor entre iguais" era como um espelho no qual o jovem se mirava no exemplo de um homem mais velho no intuito de desenvolver plenamente sua virilidade, de maneira que, o homem que não se comportasse dentro dos padrões estabelecidos era muito mal visto pela sociedade, daí a gravidade do insulto contra Harmódio.

diziam os populares, ele visava que os Pisistrátidas incorressem em sacrilégio e ao mesmo tempo se enfraquecessem por matar pessoas inocentes e amigas. Outros testemunhos, comenta Aristóteles, dizem que ele nada forjou, apenas revelou os cúmplices.

> *[...] Por fim, não conseguindo que o matassem com tais atitudes, comprometeu-se a revelar muitos outros, e assim persuadiu Hípias a dar-lhe a mão direita como sinal de confiança; apertando-a, disse-lhe sarcasticamente estar dando a mão direita ao assassino de seu irmão, e tanto enfureceu Hípias que ele não conteve a cólera e, tomando da espada, matou-o (ARISTÓTELES, XVIII.6, 1995).*

Isso fez com que a tirania se tornasse bem mais severa, pois Hípias era desconfiado e atroz para com todos. Por volta de quatro anos depois da morte de Hiparco, Hípias foi expulso por Cleomenes, rei dos espartanos, em virtude dos insistentes oráculos emitidos para que eles acabassem com a tirania, pois os exilados, liderados pelos Alcmeônidas, não conseguiam retornar por si mesmos a Atenas, fracassando sempre.

Os Alcmeônidas empreenderam a construção do templo de Delfos. A sacerdotisa, incitada por eles, emitia sempre o mesmo oráculo, e conseguiu convencer os espartanos a empreenderem a ação, apesar deles manterem laços de hospitalidade com os Pisistrátidas. Dessa forma, os espartanos primeiro enviaram um exército por mar, sendo ele derrotado devido ao apoio tessálio aos tiranos. Enfurecidos, posteriormente, enviaram Cleomenes por terra com tropas superiores, derrotando os cavaleiros tessálios e acossando Hípias no denominado muro Pelárgico, sitiando-o com o auxílio dos atenienses. Durante o cerco, os filhos dos Pisistrátidas foram capturados em uma escapada, o que os levou a concluir um acordo, de forma que tiveram que sair da cidade em cinco dias,

depois do governo de vários anos de sua família.

É possível perceber que o relato aristotélico sobre o episódio dos tiranicidas contém alguns pontos que divergem da forma como os outros autores dispõem a estória. O primeiro deles é a existência de quatro filhos de Pisístrato; a declaração de que Hípias e Hiparco assumiram juntos a administração da cidade; e o fato mesmo de que o entrevero amoroso é desencadeado por Tessálio e não por Hiparco, além de alguns outros detalhes.

No que diz respeito à ênfase dada pelos autores nas versões do episódio, Heródoto conta a estória dos tiranicidas mas valoriza a ação alcmeônida e, num plano menor, o papel de Esparta. A este propósito, Rosalind Thomas (1990) argumenta que a família dos Alcmeônidas não foi agraciada com as honras pela libertação de Atenas pelo fato de, para isso, ter subornado a sacerdotisa do templo de Delfos, o que fazia da ação algo pouco digno de ser preservado na memória. A maldição que pesava sobre a família por causa do assassinato de suplicantes da deusa, a propósito da primeira tentativa do estabelecimento da tirania em Atenas antes de Pisístrato, por Cílon, também seria algo com peso negativo registrado na memória, segundo a autora[7]. Some-se aqui a política ambígua da família em relação aos tiranos, o que possivelmente teria originado os comentários de que eles estariam combinados com Hípias, que tentava

[7] A asylia era um recurso no qual as pessoas pediam proteção divina. Elas se dirigiam aos santuários e se colocavam como suplicantes da deusa, de forma que este ritual as tornavam invioláveis, motivo pelo qual os Alcmeônidas e algumas outras famílias se tornaram amaldiçoados – por terem violado este código. O problema da maldição que pesava sobre eles será utilizado ainda como argumento para as disputas de poder entre Clístenes e Iságoras após o fim da tirania Pisistrátida em Atenas. O rei espartano Cleomenes, aliado de Iságoras nesta disputa, reivindicará que os chamados "malditos" deixem Atenas, com o intuito de instaurar lá Iságoras como tirano. É nesse momento que Clístenes se torna líder do povo e instaura a democracia. A respeito do episódio do assassínio dos suplicantes da deusa ver Heródoto, V.70-71; Tucídides, I.126; Aristóteles, XX, 1995).

reinstalar a tirania em Atenas com apoio persa, por ocasião da batalha de Maratona, conforme mencionou Heródoto:

> *[...] Os Alcmeônidas, assim como Calias e não menos que ele, odiavam os tiranos. Estranho, então, e rejeito essa calúnia, que esses homens tenham feito um sinal levantando um escudo, eles que, durante todo o tempo em que reinaram os tiranos, viveram no exílio e que, por suas maquinações, forçaram os Pisistrátidas a deixar o poder. Assim, foram eles, em minha opinião, os libertadores de Atenas, muito mais do que Harmódio e Aristogiton. Esses dois apenas exasperaram os Pisistrátidas sobreviventes por causa do assassinato de Hiparco, sem fazer nada além disso para pôr fim à tirania. Os Alcmeônidas, ao contrário, fizeram claramente o trabalho de libertadores, se foram realmente eles que persuadiram a Pítia a recomendar aos lacedemônios a libertação de Atenas, como expus anteriormente. [...][8] (HERÓDOTO, VI.123; grifo meu).*

Sobre esse ponto comentou Francisco Murari Pires que

> *[...] as histórias dos Alcmeônidas os mostram chegados aos tiranos, não só pelas alternâncias de suas associações e dissociações com os Pisistrátidas, consoante às vicissitudes das disputas pelo poder entre as casas aristocráticas atenienses, como também pelas relações por eles mantidas com os tradicionais centros de apoio aos tiranos no mundo grego do século VI: a realeza lídia e o oráculo de Delfos[9] (PIRES* in *ARISTÓTELES, 1995, nota 2, p.193).*

[8] Note-se que nesse momento Heródoto não fala em suborno.
[9] Veja Heródoto I.60-61 e VI.125.

Já Tucídides menciona ambos, o fator Esparta e Alcmeônida, mas detém-se mais em Harmódio e Aristogiton. Aristóteles, por sua vez, partilha sua atenção com ambas as versões.

Alguns elementos poderiam explicar a motivação dos autores em adotar tal ou qual ênfase. Poder-se-ia supor, no caso de Tucídides, que ele não privilegia a atuação dos Alcmeônidas devido a uma atmosfera democrática e, portanto, de "igualdade" entre as pessoas, o que implica não privilegiar mesmo famílias ilustres – na prática política esta era a função do ostracismo, por exemplo –, e que Heródoto teria assim o feito por ter vivenciado o momento inicial de afirmação e desenvolvimento desse novo ideal político. Poder-se-ia ainda dizer que Aristóteles privilegia as duas versões por causa da maior quantidade de informações e pela maior facilidade de acesso a elas do que os dois outros autores. Mas estes argumentos são apenas suposições. Não coloco em questão aqui seu valor ou fundamento, pois isto tornaria necessária uma análise mais profunda dessa problemática nas obras de cada autor em específico, o que foge ao meu propósito. Minha preocupação aqui não é entender a particularidade do papel exercido por essa narrativa na obra de cada autor onde há seu registro, mas angariar elementos que sirvam como subsídios para a compreensão de seu significado em uma perspectiva de conjunto, de processo. Neste sentido, penso que o fator oral, característica marcante da sociedade grega antiga, talvez ofereça uma resposta mais satisfatória para a diversidade de informações e para ênfase dada pelos autores.

***

A oralidade foi o principal instrumento de comunicação do mundo grego e, basicamente, o único modo possível de realização dos textos. A palavra poética,

vocalmente transmitida, ritualizada e (re)escutada, favoreceu a migração de mitos, de temas narrativos, de formas de linguagem, de estilos, afetando as sensibilidades e as capacidades inventivas das populações que a escutava.

Segundo J. Vansina, o princípio mais importante desse processo de transmissão das narrativas, que ele chama de tradição oral, é o fato delas exercerem uma função na sociedade, entendendo por função o significado de seu conteúdo para essa mesma sociedade. Segundo o autor, esse significado abarca três planos: 1) justificação das condições existentes (sociais, políticas etc.); 2) articulação de uma identidade de grupo; 3) apresentação de um modelo ideal da forma como a sociedade deveria funcionar – sendo que estes aspectos estão imbricados um no outro. Além disto, ele observa que a narrativa é significativa para o grupo em que é contada por ter sido adaptada através das condições de mudanças históricas e sociais. Este processo de adaptação não perde as feições de suas origens, pois não ocorrem supressões no relato, apenas adições, de maneira que as variantes mais antigas permanecem, e fica(m) indício(s) do que foi suprimido quando acontece supressão de alguma parte da estória (VANSINA, 1985).

Na definição original do autor tradição oral eram "todos os testemunhos verbais que sejam declarações referentes ao passado". Em uma reformulação do conceito, em 1985, no entanto, o autor passou a enfatizar a questão da transmissão como elemento fundamental para a compreensão das tradições orais, de forma que elas não mais se caracterizavam por serem relatos sobre o passado *apenas*, mas se constituíam essencialmente por serem testemunhos transmitidos oralmente por gerações[10].

---

[10] Isso porque há uma diferença entre tradição oral e transmissão oral. Segundo Zumthor (1993, p.17), a primeira se situa na duração; a segunda, se situa no presente da performance.

Rosalind Thomas (1990) tem um contributo importante no sentido de melhor elucidar o conceito. Ela coloca a seguinte questão: Mas em qual estágio as reminiscências do passado (muitas vezes de caráter pessoal) se transformam em uma espécie de propriedade comum da sociedade ou, mais precisamente, em tradição oral?

Antes de pensar num processo evolutivo que conduz as memórias pessoais ao estatuto de memória coletiva, talvez fosse situar um pouco melhor a questão pensar estes dois aspectos de forma orgânica, de interação e conformação de um com o outro. Nele, as reminiscências pessoais não são passadas adiante sem serem alteradas em maior ou menor proporção, de acordo com as intenções dos narradores ao contarem suas estórias. Nesse processo de (re)contar, as lembranças podem ser improvisadas, gradualmente construídas e conta muitas vezes com elementos externos, de acordo também com as expectativas ou interesses dos ouvintes. Se for o caso, e havendo interesse de que a estória não seja esquecida, ela é transmitida à geração seguinte, continuando e intensificando esse processo de transmissão.

Assim, as questões postas pelo processo de transmissão dessas narrativas, justifica, em grande medida, a forma como os autores abordam a estória dos tiranicidas em seus textos e também as diferenças entre as versões. Mas, além disto, abre caminho para a compreensão da constituição de identidades dentro da perspectiva de "construção" e "invenção" mencionada anteriormente.

Schneider (2004) observa que uma vez que a nação articula sentimentos de "comunhão" entre seus membros, tal articulação deve estar intimamente associada à *mediação* ou *transmissão* de "narrativas-mestras" da nação aos seus membros. Nesse processo, o discurso nacional não se reduz a uma

expressão desses sentimentos, mas também configura um mecanismo que *cria* a nação enquanto uma comunidade. Ressalvando a questão de que o autor trabalha com a constituição de identidades políticas de nações e que este termo é um tanto problemático para se pensar a experiência sociopolítica da Grécia antiga, uma situação semelhante se coloca no caso grego, como já o demonstrou Norma Thompson (1996) no seu estudo sobre Heródoto. Apontou a autora que a construção da identidade política dos diversos grupos sociais ocorre a partir das estórias/histórias que as comunidades contam sobre si próprias. Esses discursos, definidos como sistemas formativos, interagem com um contexto mais amplo. Isto faz com que eles não sejam:

> *[...] analisados como expressões culturais singulares, mas como* referências *para determinadas condições sociais, culturais, e discursivas mais abrangentes, em cujo âmbito esses textos são produzidos. Certamente, isto é válido também, quiçá mais ainda, no caso de enunciados orais e conversações, tomados enquanto práticas discursivas (e diferenciais) cotidianas (SCHNEIDER, 2004, p.101; grifo do autor).*

Mas a questão é que essas representações discursivas *não são* e *não precisam ser* necessariamente coerentes com as práticas sociais. Demonstrou Schneider que, discorrendo sobre as relações sociais, os falantes tendem a reproduzir a armadura discursiva geral apenas porque isto é um imperativo comunicacional, de maneira que, muitas vezes, as construções discursivas obtêm sua força e prevalência justamente por causa desta possibilidade de estarem *desconectadas* de determinadas práticas e circunstâncias sociais.

Ora, a despeito do culto oficial e das honras dedicadas a Harmódio e Aristogiton, nenhum dos autores acredita que foram eles de fato que libertaram

Atenas dos tiranos[11], mas nem por isso eles deixavam de ser um dos principais símbolos estruturantes dessa identidade política ateniense[12]. Veja-se o seguinte juramento realizado por todos os cidadãos em suas reuniões para a tomada de decisões:

> *Farei morrer, pela palavra, pela ação, pelo voto e pela minha mão, se puder, aquele que derrubar a democracia ateniense ou, uma vez derrubado o regime, em seguida exercer uma magistratura, ou aquele que se levantar para apossar-se da tirania ou venha ajudar o tirano a se estabelecer. E se for um outro que o mate, eu o considerarei puro diante dos deuses e das potências divinas, como se tivesse matado um inimigo público. Mandarei vender todos os seus bens e darei metade ao assassino sem frustrá-lo em nada.* E se um cidadão morrer matando um desses traidores, ou tentando matá-lo, eu lhe serei reconhecido assim como aos seus filhos, como se fez com Harmódio e Aristogíton e à sua posteridade. *E todos os juramentos que foram feitos em Atenas, no exército ou alhures, para a ruína do povo ateniense, eu os anulo e rompo os seus laços (*apud *VIDAL-NAQUET, 2002, p.258, nota 102; grifo meu).*

Além disso, se as representações simbólicas adquirem relevância justamente por causa de seu potencial de "vacuidade" e "versatilidade" enquanto significantes, nada mais apropriado do que as glórias rendidas a Harmódio e Aristogiton, personagens envolvidas nessa "neutralidade" perante as disputas das várias casas aristocráticas pelo poder mesmo sob a democracia, e também

---

[11] Cf. Heródoto, VI.123 e Tucídides, VI.53 – citações feitas acima. "Com o domínio da situação pelo povo, Clístenes tornou-se o chefe e o líder do povo. Pois os Alcmeônidas tinham justamente sido os principais responsáveis pela expulsão dos tiranos, mantendo-se em dissensão por longo tempo." (ARISTÓTELES, XX.4, 1995).

[12] Veja Heródoto, VI.109 – citação feita acima.

pela grande rivalidade com os lacedemônios marcada na história ateniense, em especial, por causa da Guerra do Peloponeso. Referentes "vazios" e "versáteis" na medida em que podem ser preenchidos de significado, e porque são preenchidos, seja qual for o propósito de quem os enuncia, funcionam, em última instância, também como eficaz instrumento de mobilização política.

Assim, essas narrativas que formam as identidades dos grupos sociais justificam a realidade das comunidades trabalhando um plano de idealidade da mesma a partir de representações discursivas que não necessariamente precisam "ser a 'pura reflexão' das relações sociais e das práticas cotidianas para poder desempenhar a função de princípio estruturante da percepção e da interpretação." (SCHNEIDER, 2004, p.102). Em Atenas, há muito a tirania já não existia, não obstante, foi uma presença marcante no auge de sua vida política e mesmo depois. Outro exemplo dessa "versatilidade", além dos tiranicidas, é a idéia de *demos* tirano[13].

Se, por um lado, o conceito de *demos*, do ponto de vista da ideologia democrática ateniense é algo inclusivo, compreendendo todos os cidadãos, sejam eles ricos ou pobres; por outro lado, *demos*, do ponto de vista dos oligarcas[14], é um conceito exclusivo, compreendendo o conjunto de cidadãos de baixa condição. Dentro da primeira perspectiva, a inclusiva, a tirania pode ser entendida como algo positivo. Isto porque, paradoxalmente, o *demos* reivindica e assume o maior privilégio pertencente ao tirano do ponto de vista de sua imagem

[13] Nas considerações que ora seguem me baseio em Morgan (2003), especialmente em Raaflaub (in MORGAN, 2003, p.59-93).

[14] Moura (2000) observa uma diferença no uso dos termos aristocracia e oligarquia. Aristocracia tende mais a uma nobreza de sangue, enquanto oligarquia se caracterizaria por um modo de vida estilizado em relação ao restante da população, sem uma relação tão estreita com essa tradição de sangue, na qual o fator econômico teria um peso maior.

estereotipada: estar acima da lei, sendo o caso mais exemplar a sujeição dos membros da Liga de Delos por parte do império ateniense.

A segunda perspectiva parte da dicotomia elite/*demos*, na qual o *demos* pode ser pensado tanto no sentido de escravização da elite por parte do *demos* – aspecto este fortemente marcado nos textos de Xenofonte, por exemplo –, quanto no sentido inverso, isto é, no submetimento do *demos* por parte da elite. Não se alinhar com o conceito inclusivo do *demos* é representar ameaça em potencial à liberdade dos cidadãos, daí a associação da oligarquia com a tirania. Deste ponto de vista, isto é, da relação democracia = liberdade e oligarquia = tirania, qualquer atentado contra a democracia seria o mesmo que extrair a liberdade conquistada pelos atenienses com a expulsão dos tiranos.

A ameaça em potencial acabou por se efetivar por um breve período de tempo quando da guerra com Esparta (431-404 a.C.). Nesse momento, com o fim da Guerra do Peloponeso e com a derrota de Atenas, em 404 a.C., houve um vislumbre da possibilidade de instauração do "modelo espartano" em Atenas. A oligarquia, apoiada por Esparta, tomou o poder, constituindo o que ficou conhecido como a "Tirania dos Trinta", por ser formado por trinta oligarcas. Neste governo, a Liga de Delos foi dissolvida e o restante da frota ateniense foi entregue a Esparta. Teve breve duração sendo a democracia restabelecida em 403 a.C.

Dessa forma, a tirania era uma referência negativa, era apropriada retoricamente por grupos diferentes, mas a situação na prática (leia-se nas relações sociais e políticas cotidianas) destoava da forma como ela se colocava no âmbito das representações.

Assim, é possível perceber que as identidades não são estáticas; elas fazem sentido de acordo com as necessidades e objetivos dos grupos que com elas se alinham ou que delas se apropriam criando outras acepções. O significado

da identidade de um grupo ou sociedade depende, então, dos conflitos e negociações em torno dos interesses dos envolvidos, dos usos que se faz da narrativa oficial (ou das narrativas oficiais) que carrega(m) essa "identidade ideal", o que tentei mostrar em minhas considerações sobre a estória dos tiranicidas na construção de uma identidade democrática em Atenas e nos usos que os atenienses faziam dessa identidade política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I) FONTES:

ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Tradução e comentários de Francisco Murari Pires (edição bilíngüe grego-português). São Paulo: Hucitec, 1995.

_____. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HERÓDOTE. *Histoires.* Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand (edição bilíngüe grego-francês). Paris: Les Belles Lettres, 1955-1989, 9 vols.

HERÔDOTOS. *História*. Tradução e comentários de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução e comentários de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1999.

II) BIBLIOGRAFIA:

ANDREWES, Antony. *The greek tyrants*. New York: Harper e Row, 1963.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Política no mundo antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997.

FORSDYKE, Sara. Athenian democratic ideology and Herodotus' *Histories*. In: *American Journal of Philology,* 2001, vol.122, p.329-358.

_____. From aristocratic to democratic ideology and back again: The Trasybulus anecdote in Herodotus' Histories and Aristotle's Politics. In: *Classical Philology*, 1999, vol.94, n°4, p.361-372.

GAMMIE, John G. Herodotus on kings and tyrants: Objective historiography or conventional portraiture? In: *Journal of Near Eastern Studies*, 1986, vol.45, n°3, p.171-195.

HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.1-16.

HARRELL, Sarah E. King or private citizen: Fifth-century Sicilian tyrants at Olympia and Delphi. In: *Mnemosyne*, 2002, vol.LV, nº4, p. 439-464.

MALKIN, Irad. (ed.). *Ancient Percepetions of Greek ethnicity.* Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 2001, p.1-28.

MCGLEW, James F. *Tyranny and political culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

MITCHELL Lynette G.; RHODES, Peter John. *The development of the polis in archaic Greece.* London: Routledge, 1997.

MORGAN, Katherine A. (ed.). *Popular tyranny.* Sovereignty and its discontents in ancient Greece. Texas: University of Texas Press, 2003.

MOSSÉ, Claude. *La tyrannie dans la Grèce Antique.* Paris: P.U.F., 1989b (1ª edição de 1969).

MOURA, José Francisco de. *Imagens de Esparta:* Xenofonte e a ideologia oligárquica. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2000.

SCHNEIDER, Jens. Discursos simbólicos e símbolos discursivos: Considerações sobre a etnografia da identidade nacional. In: *Mana*, 2004, vol.10, n°1, p.97-129.

THEML, Neyde. Este "admirável mundo novo". In: *Phoînix*, 2001, vol.7, p.11-20.

THOMAS, Rosalind. *Oral tradition and written record in classical Athens*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990.

THOMPSON, Norma. *Herodotus and origins of the political community.* New Haven: Yale University Press, 1996.

TRABULSI, José Antonio Dabdad. Crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia arcaica. In: *Revista de História*, 1984, nº116, p.75-104.

_____. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2001a.

VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Madison, Wis : University of Wisconsin Press, 1985.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia*: O grande desvio. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WATERS, Kenneth H. Herodotos and politics. In: *Greece and Rome*, 2nd Ser., 1972, vol.19, n°2, p.136-150.

_____. *Herodotus on tyrants and despots*. A study on objectivity. Wiesbaden: F. Steiner, 1971.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*: A "literatura" medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.15-32.

O "ESTADO IDEAL" À LUZ DE UMA EVOLUÇÃO HISTÓRICA EM PLATÃO

Dennys Garcia Xavier / Marcio Chaves-Tannús*

Resumo: Para além de todas as diversas formas históricas nas quais o "Estado Ideal" platônico pode se realizar, encontra-se aquela de uma "Idéia de Estado", cujo ser repousa tanto na existência de uma estrutura cósmica metafísica quanto, em plano ontológico superior, na "Idéia de Bem". Neste artigo, sem a pretensão do tratamento exaustivo, tentaremos demonstrar como as formas de manifestação fenomênica daquela *polis* pressupõem, necessariamente, a constituição de uma norma suprema determinante – cuja existência é registrada na *tradição indireta* dedicada às doutrinas inescritas de Platão –, da qual não se pode, nem mesmo diante da fragilidade temporal das construções humanas, abrir mão.

Palavras-chave: Estado Ideal, evolução, história, princípios, alegoria.

THE "IDEAL STATE" IN THE LIGHT OF A HISTORICAL EVOLUTION IN PLATO

Abstract: Beyond all the diverse historical forms which the platonic "Ideal State" may become, there can be found an "Idea of State", whose being reclines on both the existence of a cosmical metaphysical structure and, in a superior ontological plane, in the "Idea of Good". In this article, which has no pretension of treating the subject exhaustively, we will try to demonstrate how the

* Dennys G. Xavier. Doutor em *Storia della Filosofia* pela *Università degli Studi di Macerata* (UNIMC-Itália). Professor de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da *Universidade Federal de Uberlândia* (UFU). E-mail: dennysgx@gmail.com. Marcio Chaves-Tannús. Pós-Doutorado na Unicamp. Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia da *Universidade Federal de Uberlândia* (UFU). E-mail: mctannus@ufu.br.

phenomenological manifestation of that polis necessarily presupposes the constitution of a determining supreme rule – whose existence is registered in the *indirect tradition* dedicated to the unwritten doctrines of Plato – without which it could not, even in face of the temporal fragility of human constructions, exist.
Key-words: Ideal State, evolution, history, principles, allegory.

a) Premissa metodológica: sobre os princípios supremos da realidade em Platão.

Damos por certa a existência de duas tradições comunicativas em Platão: uma *direta* (aduzida dos seus diálogos e cartas) e outra *indireta*, fixada por alguns de seus discípulos e por filósofos posteriores. Entretanto, diversamente do que parece ocorrer com praticamente todos os outros pensadores antigos cujas doutrinas foram exteriormente registradas, a *tradição indireta* de Platão não é apenas um compilado doxográfico cujo objetivo é tratar exclusivamente de conteúdos já consignados nos escritos do próprio filósofo[1]: trata-se, isso sim, de um catálogo de testemunhos e comentários sobre uma doutrina reservada a lições orais – às quais Aristóteles se refere como "doutrinas não-escritas" (*ágrapha dógmata*)[2] –, discutida e aperfeiçoada por Platão e por seus discípulos no interior da Academia e não registrada (ou registrada apenas de forma sub-reptícia e elíptica) nos seus textos. Praticamente ignorada por séculos de estudos dedicados ao ateniense, a *tradição indireta* passou a ser – após a consolidação do paradigma hermenêutico fundado pelos expoentes da *escola de Tübingen-Milão-Macerata*, e ainda que submetida a um sem-número de polêmicas – ferramenta indispensável

[1] Cfr. REALE, G. *Il "Platone Italiano" di Hans Krämer*. *In*: KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 16. Em 1963 Konrad Gaiser tornou-se o primeiro estudioso a recolher e sistematizar os diversos testemunhos que compõem a *tradição indireta* de Platão. GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1963; *Anhang: Testimonia Platonica*. *Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, pp. 441-557.
[2] *Física*, IV, 209b 11-17.

para o pesquisador que, comprometido com os critérios científicos mais elementares, não abre mão de todas as fontes legítimas de informação dedicadas ao objeto sobre o qual se debruça.

Certo que não pretendemos dar a conhecer nesta sede os fundamentos textuais da *tradição indireta*, nem explorar todas as conseqüências hermenêuticas das categorias filosóficas que dela podem ser extraídas. No entanto, por conta de necessário ajuste metodológico, interessa-nos mencionar, mesmo que em linhas gerais, o *pano de fundo categorial* e o *conteúdo de base* da filosofia não-escrita de Platão, tal como anunciados numa emblemática passagem do sexto capítulo do primeiro livro da *Metafísica* de Aristóteles (texto-base da *tradição indireta*, naturalmente). Ali, a fim de justificar sua *teoria das quatro causas* e de situá-la com relação aos seus predecessores, o Estagirita se lança ao exame da célebre *teoria das Idéias* de Platão e, ao fazê-lo, oferece ao leitor um conteúdo não facilmente detectável na tradição literária do mestre. Rumando para as considerações finais sobre o que Platão disse acerca de *causas* e *primeiros princípios*, ouvimos dele (A 6, 987 a 30 - 988 a 15):

> *[...] posto que as Formas são causas das outras coisas (*aítia tà eíde toîs állois*), Platão considerou os elementos constitutivos das Formas como os elementos de todos os seres (*stoikheîa pánton*). Como elemento material (*hýlen*) das Formas ele punha o grande e o pequeno (*tò méga kaì tò mikròn*), e como causa formal o Uno (*ousían tò hén*): de fato, considerava que as Formas e os números derivassem por participação (*katà méthexin*) do grande e do pequeno no Uno.*
>
> *[...]*
>
> *Entretanto, é peculiar a Platão o fato de ter posto no lugar do ilimitado entendido como unidade uma díade (*toû apeírou hos henòs dyáda poiêsai*), e o fato de ter concebido o ilimitado como derivado do grande e do pequeno (*tò d'ápeiron ek megálou kaì mikroû*).*

> *[...]*
> *Do que dissemos, fica claro que ele [Platão] recorreu a apenas duas causas: a formal e a material (*toû tí esti kaì/katà tḕn hýlen*). De fato, as Idéias são causas formais das outras coisas e o Uno é causa formal das Idéias (*tà gàr eídē toû tí estin aítia toîs állois, toîs d'eídesi tò hén*). E à pergunta sobre qual é a matéria (*hýlē*) que tem a função de substrato (*hypokeiménē*) do qual se predicam as Idéias – no âmbito dos sensíveis –, e do qual se predica o Uno – no âmbito das Idéias –, ele responde que é a díade, isto é, o grande e o pequeno (*tò méga kaì tò mikrón*).*

O relato de Aristóteles é inequívoco. Platão concebe a sua filosofia segundo um complexo hierárquico-ontológico derivado de dois princípios supremos causadores de toda a realidade; uma estrutura bipolar na qual o *grande-e-o-pequeno* (Díade) é elemento material tanto das Idéias quanto de todo o resto, isto é, de tudo aquilo que existe desde as esferas ontológicas supremas até o âmbito da realidade físico-sensória, enquanto que, por sua vez, o Uno é causa formal suprema que, interagindo com o princípio oposto, faz derivar, como de uma matriz, todas as coisas existentes. Deste modo, assim como as Idéias são causas formais das outras coisas, a saber, daquelas que são estritamente causadas por elas e que as sucedem, o Uno é causa formal das Idéias, sendo que ambos (as Idéias e o Uno) agem, cada um a seu modo, sobre um mesmo substrato material – que se prolonga em duplo sentido: *para o grande* e *para o pequeno*[3] –, tanto no âmbito do sensível quanto no âmbito suprafísico das Idéias[4].

---

[3] *Metafísica*, N 2, 1089 b 8-12.

[4] Sobre este ponto, em plena harmonia com o testemunho de Aristóteles, dia Simplício: "[...] Platão disse que o Uno (*hén*) e a dualidade indeterminada (*aóristón dyáda*) são princípios também no âmbito das coisas sensíveis (*aisthetón*), mas ele [Platão] pôs a dualidade indeterminada também no âmbito das coisas inteligíveis (*en toîs noetoîs*) e disse que é o indefinido (*ápeiron*); ademais, pôs o grande-e-pequeno (*méga kaì mikròn*) como princípios (*arkhàs*) [...] nos seus discursos

Assim, tudo aquilo que existe, para Platão, em última instância, *é* enquanto *unidade na multiplicidade*, ou seja, um *misto equalizado* em diversas proporções (pois que neste caso, unidade é unidade *de* alguma coisa). Isto que Krämer chama de *concepção ontológica de fundo* da filosofia platônica[5], principia com as causas supremas que *geram* o plano das Idéias (com as esferas ontológicas próprias) e estas, por sua vez, atuam como causas formais das coisas que delas decorrem, numa peculiar relação aitiológica que Aristóteles diz ser de *muitas unidades além da primeira unidade* (*pollaì monádes parà tò prôton hén*)[6]. A multiplicidade de relações aduzida da interação entre os princípios supremos, então, advém da *dualidade* de direções na qual se move a Díade; nas palavras de Aristóteles:

> *(...) ao grande e ao pequeno (*méga/mikrón*), ao muito e ao pouco (*polý/olígon*) [...], ao longo e ao curto (*makròn/braký*) [...], ao largo e ao estreito (*platý/stenón*) [...], ao alto e ao baixo (*bathý/tapeinón*) [...], e a outras espécies de relações.*[7]

Note-se que a novidade introduzida pelos relatos exteriores dos *testimonia* talvez consista exatamente numa tentativa platônica de justificação radical última da multiplicidade geral em função daqueles princípios, segundo um esquema metafísico bipolar[8]. Caso contrário, como seria possível sustentar as Idéias como

---

Sobre o Bem (*Peri Tagatou*) aos quais assistiram Aristóteles, Heraclides, Estieu e outros discípulos de Platão, os quais colocaram por escrito as coisas ditas de maneira enigmática [...].In *Arist. Phys*. 453, 22-30 Diels = Frag. 3 de KRÄMER, H. *Op. Cit*. p. 373. Sobre a relação Uno-Díade, Cfr. ainda Aristóteles, *Metafísica*, *N* 1, 1087 b 12-33.

[5] KRÄMER, H. *Op. Cit*. p. 156.

[6] *Metafísica*, *N* 2, 1089 b 10.

[7] *Metafísica N* 2, 1089 b 10-15. *Cfr*. Alexandre de Afrodisia, *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, pp. 55, 5-10 *apud* KRÄMER, H. *Op. Cit*. p. 383. *Cfr*. também, Aristóteles, *Física*, IV 2, 209 b 33-210 a.

[8] REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1997, p. 163.

plano último de fundamentação se sua multiplicidade, em esfera ontológica superior, se equivale à das coisas sensíveis que, supõe-se, devem unificar? Se, como é particularmente conhecido, a pluralidade das coisas sensíveis deve ser reduzida à unidade da Idéia correspondente, de igual maneira, a pluralidade das Idéias, neste caso, deduz-se de princípios últimos, num ulterior nível de fundação metafísica[9]. Com uma *protologia*, portanto, Platão teria podido sustentar com igual eficácia, tanto a pluralidade das coisas sensíveis quanto a das Idéias correspondentes, em uma relação de derivação

> *na qual o grau mais alto possui sempre um* prius *ôntico em relação àquele mais baixo (*proteron-husteron physei*) e na qual, para dizer com formulação platônica, o primeiro pode ser ou ser pensado sem o segundo, mas não, vice-versa, o segundo sem o primeiro (*sunanairein kai mé sunanareistai*). Tem-se, então, uma relação de dependência unilateral não reversível na qual, todavia, o plano mais alto oferece apenas condições necessárias, mas não também suficientes para o plano sucessivo.*[10]

É este o pano de fundo teorético que deve sustentar a linha argumentativa que adotaremos aqui em nossa breve análise sobre a relação trinaria Uno-Díade/ Estado Ideal/manifestação concreta do Estado. Passemos a ela.

b) Desenvolvimento histórico e narrativa mítica: as criptocitações do *Político* aos princípios supremos da realidade.

O discurso platônico sobre o processo de desenvolvimento da história está vinculado, em geral, a dois grandes eixos de sustentação[11]:

[9] *Id.* pp. 101-166.
[10] KRÄMER, H. *Op. cit.*, p. 164.
[11] GAISER, K. *La metafísica della storia in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991, pp. 49-50.

i) à forma mítica de transmissão e de representação dos eventos e fenômenos históricos;

ii) ao arcabouço factual dos mitos, isto é, àquilo que trazem de temporal, que os remete a um tradicional espectro de registros da experiência humana no mundo.

Este duplo aspecto das descrições míticas da evolução histórica registrada por Platão parece apontar, de um lado, para a efetiva impossibilidade de abarcarmos, na sua totalidade, o longo e tortuoso movimento de realização histórica da esfera das coisas em devir, sujeitas à geração e à corrupção, e, de outro, demarca um terreno próprio das Idéias, enquanto o único capaz de nos fornecer um conhecimento seguro (não-histórico, portanto) do que existe e é sempre idêntico a si mesmo. De fato, diz ele no *Timeu* (29 b 3 – d 3):

> *[...] em se tratando de uma imagem e seu modelo (*perí te eikónos kaì perì toû paradeígmatos*), é preciso reconhecer que os discursos são da mesma ordem das coisas que eles exprimem. Portanto, convém que o que é estável e firme e que se manifesta mediante a inteligência seja estável e imutável (*monímou kaì bebaíou kaì metà moû kataphanoûs monímous kaì ametaptótous*) – tanto quanto é possível e o permite sua natureza serem os discursos irrefutáveis e inabaláveis, nem mais nem menos. Mas, se apenas exprimem o que foi copiado do modelo, uma simples imagem, são, por sua vez, verossímeis e proporcionais aos primeiros. De fato, o que a essência é para a geração, a verdade é para a crença (*pròs génesin ousía, toûto pròs pístin alétheia*).*
>
> *Por esse motivo Sócrates, se depois de tantas coisas ditas a respeito dos deuses e da origem do universo não chegarmos a apresentar uma explicação exata em todas as minúcias e coerente consigo mesma,*

> *não te surpreendas. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível que as demais, recordando-nos de que eu que falo e vós, meus juízes, somos apenas homens, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil (*tòn eikóta mython*), sem pretendermos ir além.*

Em Platão, entretanto, mesmo no âmbito de uma teoria da história, subsiste um nexo estrutural que determina intrinsecamente a relação entre Idéias e fenômenos. Os dois Princípios supremos da sua metafísica – quais sejam, o Uno e a Díade Indefinida, que são, insistimos, respectivamente, o principio de ordem da estrutura harmônica e da formação de todo o Cosmos, e, por outro lado, o principio da multiplicidade e da gradação (senão mesmo da desordem) – parecem agir também nos limites da subordinada dimensão das vicissitudes históricas, o que faz do seu conhecimento algo determinante para uma minimamente adequada compreensão das narrativas míticas de conteúdo histórico.

Platão apresenta o grande mito do *Político*, por exemplo, em manifesta relação com o contexto geral da cosmologia, da ontologia e da metafísica dos Princípios, ainda que aqui, em plena harmonia com a sua teoria da comunicação filosófica – registrada na parte conclusiva do *Fedro* e no *excursus* filosófico da *Carta VII*[12] –, a sua essência e a sua sinérgica cooperação de natureza bipolar sejam descritas tão-somente de forma alusiva e, por assim dizer, por criptocitações (de modo tal, entretanto, que as referências à doutrina oral esotérica pareçam inevitáveis).

---

[12] Sobre a escritura platônica, *cfr*. SZLEZÁK, Th. A. *Platone e la scrittura della filosofia*. Traduzione di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1992, pp. 53-100; 423-492; XAVIER, D.G. *Para uma leitura alternativa de Platão*. "Educação e Filosofia", vol. 19, n.38 (jul/dez), 2005, pp. 145-157; MIGLIORI, M. *La scuola di Tubinga-Milano: Per uma nuova immagine di Platone*. "Il Cannocchiale – Rivista di Studi Filosofici", n.1 (gennaio/aprile), 1992, pp. 121-142.

A narrativa alegórica de Platão – composta por conteúdos míticos tradicionais claramente reformulados pelos efeitos filosóficos pensados para a sua *teatrografia* – começa com a apresentação da tese segundo a qual todo o cosmos, de modo alternado, em um primeiro momento e por um determinado período de tempo, é guiado por Deus e gira circularmente. Depois, abandonado e deixado a si próprio, gira, por outro período de tempo, em direção oposta (269 c 4 – d 3):

> *ESTRANGEIRO: _Escuta. Este nosso Universo, por vezes, é o próprio Deus que o guia a seu tempo enquanto se move, e o acompanha em seu giro (*autòs ho theòs sumpodegeî poreuómenon kaì synkyklei*). Outras vezes, ao contrário, o deixa livre, quando os períodos do tempo que lhe são próprios, afinal, alcançam a medida (*hótan hai períodoi toû prosékontos autôi métron eiléphosin éde khrónou*): ele, então, novamente, movendo-se por si, gira ao contrário (*autómaton eis tanantía periágetai*), visto ser vivo (*dzôion òn*) e ter tido a fortuna da inteligência (*phrónesin*) por parte daquele que lhe conferiu ordem desde os primórdios (*kat'arkhás*). E este giro inverso sobre si lhe é necessariamente próprio [...].*

Aqui, como explicação da inversão cíclica do movimento cósmico, vale sublinhar, diz-se que ele não se move autonomamente, nem é movido por um Deus em duas direções diversas, ou ainda que receba o movimento de duas divindades detentoras de entendimentos discordantes, mas que ele (cosmos), é periodicamente ora guiado por uma "causa divina" ora abandonado por ela (269 e 7 – 270 a 5). Com a momentânea ausência da tutela divina, agem no cosmos por um tempo cada vez maior e com intensidade proporcional à duração do abandono, os impulsos que derivam do corpóreo. De fato (269 d 5 – e 2),

> *ESTRANGEIRO: _O ser sempre nas mesmas relações e nas mesmas condições, e o ser sempre idêntico valem apenas para as realidades mais divinas entre todas (*toîs pánton theiotátois prosékei mónois*); a natureza do corpo não é desta ordem (*sómatos dè phýsis ou taútes tês táxeos*). O que denominamos céu e cosmos foi feito partícipe, por meio de quem os gerou (*parà toû gennésantos*), de muitas qualidades divinas; assim mesmo há também uma comunhão com o corpo (*atàr...kekoinóneké ge kaì sómatos*). Razão pela qual lhe é impossível não ser afetada pelo devir (*metabolês*) [...].*

Uma vez que a inversão da direção do movimento esteja completa, o cosmos continua a realizar uma revolução em órbita concêntrica em sentido oposto, como uma esfera que gira em torno do próprio eixo. Todavia, o movimento do corpo do mundo pouco a pouco começa a vacilar, como um pião que, enquanto gira, perde velocidade e que, por isso, não pode manter-se estável o tempo todo. A divindade, por fim, como um timoneiro que retoma o seu posto, intervém para reconstruir a regularidade do movimento cósmico e, por conseqüência, para garantir a imortalidade do Universo (270 a 2-8). Neste *Pai-Demiurgo* (273 b 1-2) do cosmos podemos entrever, como no agir do Artífice do *Timeu*, a força do mundo das Idéias e, em última instância, o Uno como causa divina de estruturação que atua por meio do *Nous*. De fato, se o *Nous* da alma do mundo vem a faltar, então, necessariamente, os influxos provenientes do corpóreo passam a prevalecer (também no *Fedro* o *Nous* é chamado de *kubernétes* da alma, 274 c 7)[13].

A desordem encontra fundamento em outro princípio originário-*disteleológico*, contraposto ao Uno-Bem, como causa de multiplicidade, de indeterminação e de ausência de ser (*Timeu*, 48 e 2 – 50 c 6). No *Político*, ao

[13] GAISER, K. *Op. cit.*, pp. 54.

que tudo indica, tal principio é expresso pela imagem "o mar infinito da desigualdade" (*tón tês anomoiótetos ápeiron ónta pónton*, 273 d 6 - e1), que age sobre a totalidade do cosmos, por assim dizer, como matéria-prima nutriz da geração que (*Timeu*, 52 d 4 – 53 a 7):

> *acolhendo em si as formas da terra e do ar, e passando por todas as modificações que se lhes seguem, mostrava-se infinitamente diversificada. E por estar cheia de forças que nem eram iguais nem equilibradas, não mostrava equilíbrio em nenhuma de suas partes (*oudèn autês isorropeîn*); oscilando irregularmente em todos os sentidos, era agitada por essas forças e, posta em movimento, por sua vez as agitava. Movimentando-se desse modo, sem pausa, separavam-se as coisas e dispersavam-se em várias direções, como ocorre com a limpeza do trigo, quando, movimentado e ventilado pelas peneiras e por outros instrumentos, as partes densas e pesadas se juntam de um lado, as partes finas e mais leves de outro [...] e, por isso, umas ocupavam um lugar e outras um lugar diferente, mesmo antes que com elas se gerasse o universo ordenado (*prìn kaì tò pân eks autôn diakosmethèn genésthai*).*

Na alma cósmica, como se pode aduzir da fraseologia típica da psicologia platônica, ao lado de *Nous* encontra-se *epithymia* (272 e 6), desejo vinculado ao corpóreo, e assim, consequentemente, a tendência ao esquecimento (*léthe*, 273 c 6), que leva à inobservância do regramento divino – isto é, ao afastamento do influxo de Uno-Bem –, condição na qual se encontra tudo aquilo que carece da presença de Deus (*Timeu*, 53 b 3-4).

O afastamento da divindade ordenadora não deve depor contra a sua natureza, que em si é boa, e não encontra fundamento em um enfraquecimento da força formadora do principio unitário. Em todo caso, se se admite que a

diferença entre os dois períodos do mundo consiste na unificação recíproca dos opostos, mais ou menos forte em um dos períodos em relação ao outro, é possível pensar que ambos os princípios estejam sempre um em oposição ao outro numa mesma relação originária de forças, também quando o mundo caminha para o que parece ser uma inevitável destruição.

O mito do *Político*, por isso, parece descrever um processo sinérgico de ritmo periódico entre princípios bipolares contrapostos – união e divisão, equilíbrio e diferença –, manifestações cósmicas sob a égide ora de Uno-Bem, ora de Díade Indeterminada. Com esta dinâmica universal, Platão poderia mesmo harmonizar a possibilidade de passagem entre estruturação formal e ausência de forma, devir e corrupção: tudo mediado por um dualismo protológico que, a nosso ver, incide de modo decisivo em sua teoria da constituição do Estado.

c) A história do Estado no tempo *versus* um Estado Ideal.

As diferentes formas da ação do principio divino no curso da história do homem estão intimamente ligadas, ao que parece, à representação platônica de um Estado Ideal. Tal Estado é descrito ou como situado num remoto tempo passado (como no *Menexeno*, no *Timeu* e no *Crítias*) ou como postulado para um tempo futuro. Para além de todas as eventuais formas históricas nas quais o Estado Ideal se realiza fenomenicamente, lembra Gaiser, encontra-se uma "Idéia de Estado", uma ordem metafísica que encontra a sua razão de ser na estrutura cosmológica das Idéias e, ulteriormente, na Idéia de Bem[14]. A *polis* "perfeita", então, enquanto tal, permanece substancialmente imutável, incorruptível e unitária e as suas realizações históricas – isto é, a sua pluridimensional

[14] *Id*. pp. 165.

realização concreta –, ao contrário, não se subtraem à prevalência unilateral de um ou outro momento da ordem ideal, o que necessariamente implica numa degeneração do seu estatuto ontológico, isto é, num seu menor "grau de ser" se comparada à estrutura ideal que lhe antecede.

No momento histórico em que está inserido, Platão não parece encontrar nenhum Estado no qual a ordem ideal se realize de alguma forma (*República*, VI, 497 a 9 – b 3):

> *ADIMANTO: _ [...] Mas quais das constituições vigentes dirias ser adequada (*prosékousan*) à filosofia?*
> *SÓCRATES: _Nenhuma – afirmei. [...] nenhuma forma política de hoje é digna da natureza do filósofo; e este é o motivo pelo qual cada uma delas se subverte e degenera.*

Não obstante isso é seu escopo demonstrar na *República* que o esforço mirado à efetiva realização do "Estado Ideal", ao menos na medida em que é realizável, possuirá sempre uma significativa chance de sucesso. A realização disto que é particularmente conhecido em plano teorético, em todo caso, depende de condições e de situações favoráveis que o homem, enquanto tal, é incapaz de determinar. A dificuldade deriva do fato de o conhecimento filosófico do verdadeiro ser e da ordem da vida se encontrar a todo o momento confrontado com uma desordem consolidada e de que tudo o que se gera no tempo é, fundamentalmente, inconstante e imperfeito.

Ainda que nas *Leis* (V-VII), Platão investigue os elementos que comprometem a realização do bom Estado naquele período tardio da história, ele não descreve nem a Idéia do Estado em si, nem a melhor forma de manifestação fenomênica do Estado Ideal (como o faz na *República*), mas esboça

uma forma análoga àquela Idéia, submetida às condições históricas tal como verificadas naquele momento (V, 739 a – 740 a). Também neste caso, sublinha Platão, o modelo ideal do Estado – deixando de lado o problema dele se encontrar em algum lugar ou se se realizará em algum momento no futuro – deve constituir a norma determinante da sua imagem concreta (*República*, VI, 499 c 7 – d 6[15]):

> *SÓCRATES: _ Então, seja que a força da necessidade tenha obrigado os filósofos mais elevados a tomar conta da cidade no infinito tempo passado, seja ainda que agora aconteça em algum posto bárbaro e longínquo, distante da nossa visão, seja que isto aconteça no futuro, estamos prontos a defender com o raciocino a seguinte tese: que a cidade de que falamos existiu, existe e existirá quando esta Musa da filosofia torna-se sua senhora (*hos gégonen he eireméne politeía kaì éstin kaì genésetaí ge hótan haúte he Moûsa póleos enkratès génetai*). De fato, nem é impossível que exista, nem afirmamos coisas impossíveis (*ou gàr adúnatos genésthai, oud'hemeîs adúnata légomen*); admitimos, entretanto, que estas não são coisas fáceis de realizar.*

O fato de Platão acenar sempre com a "encarnação" histórica do Estado no passado, parece ter motivação gnosiológica. Todavia, o estudo retrospectivo das formas de realização concreta da boa ordem política (proto-Atenas, Estados dos ancestrais) não é algo de meramente fictício. De preferência, estas formas originárias, na sua particularidade histórica e no modo pelo qual são concebidas, devem ser consideradas reais. Mesmo não sendo acessíveis à experiência, os traços essenciais da ordem estatal historicamente originária podem ser avistados, de um lado, por meio do confronto com a ordem ideal do Estado temporalmente

[15] Cfr. ainda *Leis*, V, 739 d ss.

ingênito e, por outro, na busca de elementos do conhecimento das tendências que se realizam na evolução da história. O olhar retrospectivo para a realização corpórea do Estado Ideal no passado é particularmente útil, dado que a essência da ordem se manifesta de maneira visível na sua forma temporal originária. Isto que, ao contrário, deve ser "imitado" no presente, fundamentalmente, não é aquela ordem que se realiza, mas a Idéia mesma que, agora, em diferentes condições históricas deve manifestar-se de diversos modos.

Exatamente porque a representação escrita do diálogo não é adequada ao tratamento conceitual das estruturas ideais, visto referir-se ao conhecimento da verdade e da virtude fundamentalmente de modo protréptico e/ou como recurso mnemônico, a descrição retórico-poética da condição alcançada pelo Estado Ideal no passado encontra aqui a sua justa sede. A referência a uma condição alcançada em tempos remotos estimula de modo particularmente eficaz a busca pela fundação da boa ordem estatal no presente. Na boa constituição do Estado originariamente fundado pelos ancestrais o Bem se torna visível e, na sua realização encontra-se o sustentáculo da convicção de que o Bem pode realizar-se também agora, no momento em que vivemos.

A concepção platônica do Estado Ideal, então, não é essencialmente "a-tópica", mas, no limite, "u-tópica". Suas representações míticas de conteúdo cosmológico apontam para um preciso sentido histórico-filosófico que não deve ser eliminado ou reduzido a um meio de expressão puramente formal e/ou artístico. A dimensão temporal própria do mito do *Político* é verdadeiramente fundamental para a descrição dos períodos do mundo. Para compreender adequadamente o que acontece no tempo, bem como o que se pode apreender pela experiência, Platão reconduz os fenômenos históricos às Idéias e aos Princípios *supra-temporais*, tendendo, todavia, a uma "completude dos acontecimentos históricos"

que não se atém apenas à relação entre o que acontece presentemente e as causas não sujeitas ao tempo. Está igualmente em jogo a verificação de um nexo subsistente entre o longínquo passado e o futuro, um nexo que consiste numa passagem que está para além da nossa experiência e que se põe entre o final e o novo início de um ciclo histórico. Deste modo, portanto, os mitos não servem propriamente (ou exclusivamente) à representação do mundo do ser supremo e transcendente das Idéias, pois descrevem ainda a dimensão do que se gera e se corrompe; e isto, fundamentalmente, porque tal dimensão, em seu complexo, não é acessível à investigação empírica, particularmente por causa das extraordinárias grandezas temporais que comporta.

Os mitos filosóficos que são próprios de Platão respondem a uma necessidade protréptico-psicagógica de estimulo à reflexão ulterior sobre o Bem. Isto não significa, entretanto, que a representação histórica de Platão tenha apenas caráter não-científico (convicção sustentada por uma frágil contraposição, fundada numa estrutura de análise de memória cartesiana de tipo *aut...aut*, entre investigação *mito-poética* e outra científica). Parece-nos forçoso reconhecer que a reflexão platônica sobre a história está imersa numa ampla rede metafísica do real. O fato, entretanto, de Platão frequentemente lidar de modo pouco criterioso com eventos históricos e que os interprete em perspectiva teleológica e parcialmente instrumentalizada não significa, necessariamente, que o método crítico-indutivo, próprio do historiador, lhe seja estranho. Ele talvez queira demonstrar mais simplesmente como se deve atribuir ao empírico tão-somente um significado provisório, quando o que está em jogo é o caminho que leva à verdade. Assim, no registro da história, ciência e perspectiva poética não se excluem mutuamente, mas se completam.

A descrição platônica dos processos histórico-temporais, em suma, não é apenas uma ilustração sistemática, de natureza meramente imaginativa, de

relações ontológicas detentoras de valor universal sem alguma impostação tipicamente humana. Parece-lhe historicamente necessário que o mais alto conhecimento teorético tenha, notadamente em época de progressiva decadência da vida política, a função de impelir o Estado para o melhor, partindo do conhecimento de princípios normativos superiores; sem que isso implique na crença ingênua de simples transposição entre aquele plano normativo e os eventos históricos em sua manifestação concreta.

BIBLIOGRAFIA

I. Textos-base de Aristóteles e Platão.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução e notas de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 2002.

_____. *Metafísica*. Edição bilíngüe estabelecida por Giovanni Reale (com tradução para o português de Marcelo Perine). São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford, 1892-1906 (com várias edições).

I.I. Bibliografia secundária.

CHERNISS, Harold. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley-Los Angeles, 1945.

GAISER, Konrad. *La dottrina non scritta di Platone*: Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

_____. *La metafisica della storia in Platone*. Vita e Pensiero, Milano, 1988.

_____. *Platons ungeschriebene Lehre*. (Trad. Italiana) *Testimonia Platonica: Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1998.

KRÄMER, Hans. *Platone e i fondamenti della metafisica.* Introduzione e traduzione di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

_____. *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*. Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991.

PARENTE, M.I. *Testimonia Platonica I. In*: *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie IX, vol, X, fasciculo 4, 1997.

_____. *Criteri e metodi per una nuova raccolta delle testimonianze sugli* "AGRAPHA PLATONICA". Rivista di storia della filosofia. Nº 1, Anno L, Nuova Serie, 1995, pp. 73-87.

PERINE, Marcelo. *O significado de "Sungramma" na interpretação da escola platônica de Tübingen*. Síntese Revista de Filosofia. Nº 99, (2004), p.p. 5-12.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

_____. *Metafísica de Aristóteles: Ensaio introdutório*, Vol 1, São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

_____. *Metafísica de Aristóteles: Sumário e Comentários*, Vol 3, São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

SCHLEIRMACHER, F. D. E. *Platons Werke*, Berlim 1804-1828. Tradução da Introdução geral para o português de Georg Otte. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

SZLEZÁK, T. A. *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico.* Introduzione e traduzione di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

Artigo recebido em maio de 2007.

Artigo aprovado em junho de 2007.

O "Estado Ideal" à luz de uma evolução histórica em Platão

UM PROBLEMA FILOLÓGICO: ESTABELECIMENTO DO TEXTO E TRADUÇÃO DE SÓFOCLES, *TRACHINIAE*, 1-5[1]

Flávio Ribeiro de Oliveira

Resumo: Neste artigo discuto a escolha entre a lição ἐκμάθοις (adotada pela maioria dos editores) e a lição ἐκμάθοι (*Parisinus Graecus 2712*) no verso 2 das *Traquínias* de Sófocles.
Palavra-chave: Sófocles, *As Traquínias*, estabelecimento do texto

"UN PROBLÈME PHILOLOGIQUE: ÉTABLISSEMENT DU TEXTE ET TRADUCTION DE SOPHOCLE, *TRACHINIAE* 1-5"

Resumee: Dans cet article je discute le choix entre la leçon ἐκμάθοις (adoptée par la plus grande partie des éditeurs) et la leçon ἐκμάθοι (*Parisinus Graecus 2712*) dans le deuxième vers des *Trachiniennes* de Sophocle.
Mots-clés: Sophocle, *Les Trachiniennes*, établissement du texte

Meu propósito neste artigo é analisar os versos 1 – 5 das *Traquínias* de Sófocles e discutir a escolha entre a lição ἐκμάθοις (adotada pela maioria dos editores) e a lição ἐκμάθοι (*Parisinus Graecus 2712*) no verso 2.

---

* Professor do IEL-Unicamp

[1] Este artigo é uma pequena parte, modificada e ampliada, da pesquisa desenvolvida em 2008 no Centre Léon Robin de Recherches sur la Pensée Antique (Sorbonne/ ENS/ CNRS), sob a hospitalidade acadêmica de Barbara Cassin e com bolsa de pós-doutorado da Capes. O trabalho completo (*As Traquínias de Sófocles: Apresentação, Tradução e Comentário Filológico de Flávio Ribeiro de Oliveira*) será publicado pela Editora da Unicamp (Campinas, Brasil).

O *tópos* de que se serve Sófocles nos cinco primeiros versos das *Traquínias* nos faz pensar nas célebres palavras que disse Sólon a Creso, em Heródoto I, 32: como resposta à pergunta sobre quem seria o mais feliz dos homens, Sólon menciona Telo de Atenas e, em seguida, Cléobis e Bíton – todos já estavam mortos, depois de ter levado uma vida feliz. Creso protesta, pois esperava que Sólon dissesse que ele, Creso, era o mais feliz dos homens; Sólon então lhe responde: ἐκεῖνο δὲ τὸ εἴρεό με, οὔκω σε ἐγὼ λέγω, πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι ("o que me perguntaste, não o digo antes de saber que terminaste bem tua vida")[2].

A propósito deste passo das *Traquínias* e de sua relação com a sentença de Sólon, o escoliasta comenta, bem ingenuamente, que ὁ τρόπος ἀναχρονισμός· μεταγενέστερος γὰρ ὁ Σόλων ("a figura é um anacronismo, pois Sólon é de geração posterior [à de Dejanira]"). Boissonade (*Notul. in Trach.* I) menciona uma observação que teria feito Jean-Louis Guez de Balzac para rebater esse tipo de crítica: embora Dejanira fosse mais velha do que Sólon, ela era mais jovem do que a filosofia proverbial.

O verso 2 dessa passagem apresenta ao filólogo um difícil problema de estabelecimento de texto: embora as principais edições modernas tragam a lição ἐκμάθοις[3], há manuscritos (o mais importante dos quais é o *Parisinus Graecus 2712*, do século XIII) que têm a variante ἐκμάθοι, terceira pessoa do singular, o que implicaria o seguinte sentido (tomando-se como sujeito τις – o

---

[2] Não podemos afirmar que tenha havido necessariamente influência direta de Heródoto sobre Sófocles: a datação das *Traquínias* é muito difícil. O fato é que tanto Heródoto nas *Histórias* como Sófocles nos primeiros versos das *Traquínias* remetem a uma mesma tradição proverbial, atribuída a Sólon.

[3] Com ἐκμάτοις, o sentido dos três primeiros versos seria: "há uma sentença surgida há muito entre os homens, de que, antes que um homem morra, tu não podes saber se sua vida é boa ou se é ruim".

mesmo de θάνῃ): "há uma sentença surgida há muito entre os homens, de que um mortal, antes de morrer, não pode saber se sua vida é boa ou se é ruim". Bothe objeta que *si* τις *intelligatur, minus elegans* e, do mesmo modo, Brunck afirma que *secunda persona ... elegantiter ponitur* – contudo, trata-se de juízos subjetivos a respeito do que seria mais elegante (pessoalmente, não vejo por que uma construção seria menos elegante do que a outra). E mesmo de se concedesse, *for the sake of the argument*, que uma construção é, de fato, mais elegante do que a outra, pode-se ainda objetar o seguinte: Sófocles fazia *sempre* suas personagens se expressarem do modo "mais elegante" possível? A "elegância" da frase é sempre um critério decisivo na escolha entre lições divergentes? Parece-me que esse ponto deveria ser demonstrado com argumentos sólidos – e ainda não foi.

Tem razão Wunder quando afirma que ἐκμάθοις *in optimis libris est* – podemos, todavia, alegar que nem todas as lições dos *optimi libri* são *optimae*: o argumento de Wunder não é decisivo; eventualmente se encontram boas variantes em manuscritos que não estão entre os melhores.

De fato, a decisão entre as duas lições não é simples. Temos, com a lição ἐκμάθοις, aquele velho *tópos* do pensamento grego, de que alguém só pode dizer se um homem é feliz ou não depois que ele morreu – pois enquanto estiver vivo pode sobrevir alguma catástrofe (cf., por exemplo, além da passagem de Heródoto mencionada acima, os versos finais do *Édipo Rei*[4], de Sófocles). Contudo, podemos aduzir argumentos fortes também em favor de ἐκμάθοι: se lermos ἐκμάθοι, não se altera o ponto essencial do *tópos* (neste caso, seria a própria pessoa que só se poderia considerar feliz após o término de sua vida) e

---

[4] ὥστε θνητὸν ὄντ' ἐκείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν
ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδέν' ὀλβίζειν, πρὶν ἂν
τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθών.

ainda, segundo o princípio filológico interno da *lectio difficilior*[5], esta variante seria preferível, pois com ela a estrutura gramatical da passagem é mais complexa, menos evidente.

Além disso, do ponto de vista retórico, o contraste com a situação da própria Dejanira também favorece a lição ἐκμάθοι: com efeito, nos versos 4 e 5 Dejanira continua sua elocução, afirmando que com ela é diferente, pois, antes de morrer, já sabe que sua vida é ruim. A oposição "normalmente *um homem*, antes de morrer, não pode saber se *ele mesmo* é feliz ou infeliz / *eu*, ao contrário, já sei que *eu mesma* sou infeliz, mesmo antes de morrer" é mais simétrica e mais coerente, do ponto de vista da estrutura argumentativa, do que a oposição "*tu* não podes saber se *um homem* é feliz ou infeliz antes que ele morra / *eu*, ao contrário, já sei que *eu mesma* sou infeliz, mesmo antes de morrer".

Em janeiro de 2009, no âmbito do seminário "Anthropologie des Poétiques Grecques" organizados por Claude Calame no Centre Louis Gernet (École des Hautes Études en Sciences Sociales), apresentei um trabalho em que discutia alguns problemas de estabelecimento e interpretação do texto das *Traquínias* – entre os quais, o problema da escolha entre as variantes ἐκμάθοι e ἐκμάθοις no verso 2. Analisando essa questão com Calame e com os participantes de seu seminário, foi aventada uma possível objeção à lição ἐκμάθοι: normalmente, em sentenças gnômicas que ocorrem nos prólogos de Sófocles, emprega-se a segunda pessoa do singular, e não a terceira. Contudo, insisto na superioridade de ἐκμάθοι: do ponto de vista do ensinamento gnômico, neste passo seria relevante

[5] Quando há duas ou mais lições que fazem sentido e que são métrica e gramaticalmente possíveis, é mais provável que a lição mais difícil seja a original (pois no processo de cópias dos manuscritos o fenômeno de simplificação de um texto difícil é muito mais freqüente do que o fenômeno de substituição de um texto fácil por um mais difícil).

a sentença "tu não podes saber se *tu* és feliz ou não antes de morrer"[6] (ou então "um homem não pode saber se *ele mesmo* é feliz ou não antes de morrer", como proponho), e não "tu não podes saber se um homem é feliz ou não antes de ele morrer". Aqui, o que é gnômico, universal, é a questão da felicidade ou não de um homem antes que sua vida termine, e não o fato de outra pessoa o saber ou não (essa é uma questão secundária, marginal ao ponto importante). Ora, na passagem que analisamos, temos indiscutivelmente uma terceira pessoa do singular na frase πρὶν ἂν θάνῃ τις: a lição θάνῃ é aceita unanimemente pelos editores modernos. E mesmo se se adotasse uma das variantes mais fracas (θάνει ε θάνοι), não se alteraria o fato de que esse verbo está na terceira do singular e de que seu sujeito é τις (que é indiscutível: aparece em todos os manuscritos). O que nos leva de volta à proposta de dois verbos na terceira pessoa do singular, com o mesmo sujeito – que é o único modo de se conservar, no texto, o paralelismo com a situação concreta de Dejanira. A comparação que Dejanira estabelece *só é efetiva se lermos ἐκμάθοι*.

O argumento de que seria absurdo um homem avaliar sua própria vida depois de morrer (por exemplo, Dindorf: *nam ἐκμάθοι si scripsisset, ita locutus fuisset quasi mortui ipsi de uita ab se transacta iudicium facerent*) não procede, pois o pensamento religioso grego podia aceitar a idéia de termos alguma forma de consciência após a morte – tanto que, no canto XI da *Odisséia*, o fantasma de Aquiles pode tecer considerações sobre o valor da vida e comparar a situação dos vivos com a dos mortos (versos 488 sqq.)[7]

---

[6] Mas é impossível, a partir dos manuscritos conhecidos, chegar a essa leitura, qualquer que seja a escolha entre as variantes.

[7] μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Como disse acima, as principais edições modernas adotam a lição ἐκμάθοις. Dentre as edições antigas mais importantes, a de Musgrave adota ἐκμάθοι. Também Seidl defende a leitura ἐκμάθοι (*neminem ante quam mortuus sit uitam sua recte cognoscere*). Johnson traz ἐκμάθοι e traduz: *sermo sane uetus est inter homines passim / "neminem uitam posse perdiscere mortalium, prius / quam moriatur, bonane an mala sit cuiquam"*.

Dentre os tradutores, mencionemos De Rochefort que, em sua bela tradução francesa do século XVIII, verte: "*c'est une maxime reçue depuis longtemps parmi les hommes, que personne, avant la dernière heure, ne peut savoir si sa vie a été heureuse ou malheureuse*". Ezra Pound, sempre mais preocupado com a poesia do que com a filologia, também lê ἐκμάθοι e traduz*: "no man knows his luck 'till he's dead*".

Conclusão

As duas variantes em questão são boas e podem ser defendidas com argumentos sólidos. A escolha de uma delas não é fácil. Na obrigação de decidir entre uma das lições, os seguintes motivos me levaram a optar por ἐκμάθοι: 1) é *lectio difficilior*; 2) o paralelo rigoroso com a situação de Dejanira só se estabelece se lermos ἐκμάθοι. Eis, portanto, o texto que adoto e sua tradução:

ΔΗΙΑΝΕΙΡΑ
Λόγος μὲν ἔστ' ἀρχαῖος ἀνθρώπων φανεὶς[8]

[8] Wunder explica equivocadamente a expressão λόγος ... φανείς: *de forma loquendi* φανείς *ἐστι, quae non multum differt significatu a perfecto πέφανται*. Bothe interpreta e traduz de forma correta: *est quidem sermo hominum, olim exortus*. Jebb explica a construção: ἀρχαῖος *goes adverbially with φανείς: "put forth of old"*. A expressão λόγος ... ἀρχαῖος não traz maiores dificuldades: é bem interpretada, por exemplo, por Musgrave: *dictum antiquum*.

ὡς οὐκ ἂν αἰῶν' ἐκμάθοι βροτῶν, πρὶν ἂν
θάνῃ τις, οὔτ' εἰ χρηστὸς οὔτ' εἴ τῳ κακός·
ἐγὼ δὲ τὸν ἐμόν[9], καὶ πρὶν εἰς Ἅιδου μολεῖν,
ἔξοιδ' ἔχουσα δυστυχῆ τε καὶ βαρύν

DEJANIRA
Ditado antigo dos homens
diz que antes de morrer nenhum mortal
pode saber se tem bom fado ou mau;
mas eu o meu bem sei, mesmo antes de ir ao Hades:
meu fado é desafortunado e grave.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

BOTHE, F. H. – *Sophoclis Tragoediae*. Leipzig, 1828.
BRUNCK, R. F. P. – *Sophoclis Tragoediae Septem*. Strasbourg, 1786.
DE ROCHEFORT, M. – *Théâtre de Sophocle.* Paris, 1788.
DINDORF, G. – *Sophoclis Tragoediae Superstites et Perditarum Fragmenta.* Oxford, 1860.
JOHNSON, Th. – *αἱ τοῦ Σοφοκλέους τραγῳδίαι ἕπτα*. Eton, 1775.
MUSGRAVE, S. – *Σοφοκλέους – αἱ ἕπτα τραγῳδίαι*. Oxford, 1800.
PALEY, F. A. – *Sophocles, with English Notes.* London, 1880.
POUND, E. – *Sophocles – Women of Trachis*. London, Faber & Faber, s/d.
WUNDER, E. – *Sophoclis Tragoediae*. Gotha & Erfurt, 1836.

[9] τὸν ἐμόν é enfático e não, como pretende Paley, "*redundans*".

CURARSI DELL'ANIMA INTERA: ESERCIZI AVANZATI[1]

FULVIA DE LUISE[2]

Abstract: Il saggio contiene uno studio dei motivi che portano il Socrate della *Repubblica* a rilanciare il tema della "cura di sé" in rapporto all'immortalità dell'anima nel libro X, dopo aver dichiarato conclusa la ricerca della giustizia e realizzato il *paradeigma* della città perfettamente buona, alla fine del IX. Lo sfondo della mia analisi è costituito sia dal dibattito internazionale sulla strategia interna al grande dialogo (dibattito che ha evidenziato i termini di una possibile frattura tra il corpo organico dei primi nove libri e l'"appendice" del X, apparsa a molti studiosi non necessaria e discordante con la prospettiva etica e politica precedentemente delineata), sia dal problematico rapporto tra i differenti modelli di cura dell'anima (e di anima) presenti nel *Fedone* e nella *Repubblica* (riassumibile nel contrasto tra l'ideale purezza dell'anima "sola con se stessa" del *Fedone* e la politicità conflittuale dell'anima della *Repubblica*). L'analisi parte dal grande avvertimento contenuto nel mito di Er (e rivolto da Socrate a Glaucone) sulla necessità di prolungare la cura dell'anima, mirando a guidarla oltre la morte nelle sue successive scelte di vita. Si sviluppa poi nell'approfondimento della strategia discorsiva adottata da Socrate, in vista di un'imputazione di responsabilità totale all'individuo sul controllo delle sue intenzioni. Infine, attraverso il confronto con alcuni celebri passaggi del libro IX sulla necessità di depurare i sogni tirannici con opportuni esercizi, giunge all'ipotesi che il progetto di cura prolungata dell'anima del libro X rappresenti un organico completamento della costruzione della *kallipolis*. Da questa prospettiva è possibile rileggere diversamente anche i rapporti tra *Fedone* e *Repubblica* sull'anima e la prescrizione della "cura di sé".

Parole-chiave: Socrate, politica, cura di sé, immortalità, anima.

---

[1] Rielaborazione del testo originalmente presentato al Seminario annuale degli Antichisti, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, 5-7 giugno 2008.

[2] Università degli studi di Trento, Italia.

Fulvia de Luise

TAKING CARE OF THE WHOLE SOUL: ADVANCED EXERCISES

Abstract: This essay studies the reasons that encourage Socrates, in *Republic* 10, to discuss again the question of the "care of the self" in relation to the immortality of the soul, significantly after the quest for justice has been declared as completed, at the end of Book 9, outlining a *paradeigma* of the perfectly good city. My analysis' background is represented both by the international debate on the internal strategy to the entire dialogue (debate that has underlined the possibility of a fracture between an organic section made of Books 1 to 9 and an 'appendix' represented by Book 10, which has appeared to many scholars unnecessary and discordant with the previously outlined ethico-political perspective), and by the complex relationship between different models of care of the soul, as well as different models of the soul itself, presented in *Phaedo* and *Republic*: this last contrast can be summarised in the clash between the ideal of purity of the soul "in herself alone" depicted in *Phaedo* and the conflictual inner politics of the *Republic*'s model of the soul. This study starts by analysing the strong warning given, within the myth of Er, to Glaucon by Socrates, on the necessity to continue the care of the soul in view of her destiny after death, guiding her to make the best choice of the next life. Afterwards, my analysis looks at the discursive strategy employed by Socrates, in order to be able to show how the ultimate aim of his discourse is to give complete responsibility to the individual about controlling his intentions. Lastly, through a comparison with some well-known passages from Book 9 on the necessity to purify dreams from any tyrannical trait with appropriate exercises, I outline the hypothesis that the project of long-term care of the soul of Book 10 represents an organic completion of the construction of *kallipolis*. From this perspective, it is also possible to read differently the relationship between *Phaedo* and *Republic* on the soul and on the prescriptions regarding the "care of the soul".
Keywords: Socrates, politics, care of the self, immortality, soul.

1. Il rilancio della cura di sé

Non può non stupire l'insistenza, l'enfasi (apparsa a molti fuori luogo), con cui il tema della "cura di sé" viene rilanciato a metà del libro X della *Repubblica*.

Megas agon, una «grande gara», «grande più di quanto sembri», dice Socrate a Glaucone (*Resp*. X, 608b4-5), sottolineando lo sforzo richiesto per diventare un uomo degno (*chrestos*).

Ha appena finito di spiegare come per «i migliori di noi» (*beltistoi hemon*) sia pericoloso anche soltanto esporsi all'onda emotiva di una lettura omerica o di uno spettacolo teatrale, il cui contagio potrebbe guastare (*lobasthai*) il risultato di un lungo lavoro su se stessi (605c-d). La debolezza della «costituzione» dell'anima (la *politeia* interiore, come viene chiamata)[3] è una sorta di spia rossa che si accende in più punti di questo X libro, che sembra scritto per seminare dubbi, per far serpeggiare l'inquietudine tra i bravi costruttori della *kallipolis*, città *en logois* è vero, ma data per già pronta e abitabile alla fine del libro IX.

Perché questi timori aggiuntivi, questi supplementi di avvertenze e di indagini, dopo un lavoro di fondazione razionale della giustizia così brillantemente concluso? Mi limito qui a richiamare il tono di allarme della critica alla *mimesis*, nella prima metà del X libro, che, alla luce degli argomenti di cui mi occuperò, appare come la punta di un iceberg, la parte in un certo senso più leggera di un avvertimento che deve toccare nel profondo la sicurezza degli interlocutori di Socrate, continuamente tirati in gioco dalla formula «i migliori di noi».

Tornando al testo, ci troviamo poco dopo davanti a un'enunciazione sconcertante:

> "Che cosa potrebbe esservi di grande", dissi io, "almeno in un tempo breve? Perché tutto questo tempo che va dall'infanzia alla vecchiezza sembra in qualche modo breve rispetto alla sua totalità".
> "Proprio niente" disse.

[3] Cfr. *Resp*. X 605b6, dove Socrate sostiene che «il poeta imitatore produce una cattiva costituzione dell'anima individuale di ciascuno (*kaken politeian idia hekastou te psyche*), ma anche 608b1, dove si avverte chi ascolta la poesia di «stare in guardia, temendo per la propria costituzione interiore» (*peri tes en hauto politeias*). Lo stesso timore viene espresso in IX 591e1, a proposito delle minacce che vengono dai desideri nascosti e dei turbamenti che possono derivare da ricchezze e onori: la prescrizione è di salvaguardare l'equilibrio dell'anima tenendo d'occhio «*ten en hauto politeian*».

> "E allora? Pensi che una cosa immortale debba seriamente occuparsi di questo tempo così ridotto ma non della sua totalità?" (*Resp*. X, 608c6-11, trad. M. Vegetti)

Il rilancio della cura di sé, così enfatico e retorico nello stile da gran finale, con il richiamo alle più grandi ricompense (*megista epicheira*)[4] della virtù, si va ad appoggiare ad una motivazione insospettabile, nel contesto della *Repubblica*: sarebbe assurdo curarsi di sé per il tempo che va «dall'infanzia alla vecchiaia» (qualcosa di insignificante rispetto all'eternità), senza pensare alla cura dovuta all'anima per tutto il corso del suo tempo.

Una volta enunciata la tesi che connette la cura di sé alla lunga vita dell'anima, lo scenario che si apre sembra di tale ampiezza da far apparire irrisorio tutto ciò di cui ci si è fino a quel momento occupati: il tempo di un'esistenza come quello politico in cui si svolge la vita di una città, tempi della stessa scala, in cui si colloca lo spazio comune di alcune generazioni di individui, che possono, come Socrate e i suoi compagni, perfino progettare una *kallipolis*, ragionando a partire dal proprio tempo.

Mutando scala, Socrate prende le distanze da quell'area di autonomia in cui il discorso di fondazione razionale della giustizia ha potuto svolgersi, assumendo come esclusivo riferimento la *polis* e il suo bene, l'*eudaimonia* dell'insieme come intero: uno *holon*, cioè un sistema autosufficiente e autoreferenziale (IV, 420b-c). Lì, nel libro IV, la risposta alla domanda di Glaucone sulla felicità individuale dei giusti era stata studiata in relazione alla loro appartenenza politica, al loro essere cittadini anche nella struttura interiore dei loro desideri, nella forma educata dei loro piaceri. L'immortalità, con tutto il suo seguito di attese, timori e speranze del dopo-vita, non poteva avere alcun ruolo,

[4] *Resp.* X 618c1.

anzi *doveva* essere esclusa dal discorso per guadagnare il punto di vista del radicamento nella vita sociale, dove per un greco si compie pienamente la realizzazione di un uomo e dove, dal punto di vista di *questo* Socrate, si pratica la giustizia come virtù di sistema, canone di cittadinanza che non rimanda a niente che sia fuori dalla *polis*.

Così, la reimmissione del tema dell'immortalità, un ritorno a sorpresa per gli interlocutori di Socrate,[5] sembra a prima vista una violazione dell'ordine del discorso, un inesplicabile ridimensionamento dell'importanza della costruzione civile di sé.

È certo significativo che il passaggio evochi quasi un ritorno al distacco filosofico del *Fedone*, così nettamente contrapposto alla politicità costruttiva della *Repubblica*. Proprio su questo punto, cioè sulle implicazioni dell'immortalità dell'anima per la cura di sé, le analogie tra i due dialoghi (*Repubblica*, 608c6-11; *Fedone*, 107c1-108 a4) sono talmente forti che non si può non tenerne conto nel valutare le più macroscopiche divergenze tra i due contesti.

Confrontiamo il passaggio citato di *Repubblica* X con *Fedone* 107c1-d4.

> "Ebbene, o amici, questo, se non altro, sarà bene sia chiaro nella mente: che, se l'anima è immortale, ella avrà bisogno della nostra cura; né solo per questo spazio di tempo che chiamiamo vita, ma per sempre; e che oramai, dopo quel che s'è detto, anche il pericolo, a chi non ne abbia cura, dovrà apparire assai grave. Infatti, se la morte fosse una liberazione da ogni cosa, gran fortuna sarebbe per i malvagi,

[5] Cfr. *Resp.* X 608d2-5, dove si svolge uno scambio di battute fulminante tra Socrate e Glaucone, a proposito dell'immortalità: "Non ti sei reso conto (*esthesai*) che la nostra anima è immortale e non perisce mai? E lui fissandomi meravigliato disse: Io no, per Zeus!". Il testo sottolinea con ogni cura che un simile pensiero è del tutto fuori dell'orizzonte di interessi di Glaucone, uomo della *polis* e dell'onore. L'argomento era stato d'altronde implicitamente escluso dalla ricerca della giustizia insieme con i miti e i timori legati alla concezione religiosa dell'aldilà.

> morendo, sentirsi liberi non solo del corpo, ma, nello stesso momento, insieme con l'anima, anche della loro propria malvagità. Ma ora che l'anima ci si è rivelata immortale, nessuno scampo ella potrà avere dai mali né alcuna salvezza, se non in quanto divenga il più possibile virtuosa e intelligente. Perché nient'altro l'anima ha con sé, andando nell'Ade, all'infuori della sua cultura e della sua educazione, che è ciò appunto, come dicono, che grandemente giova o nuoce a chi muore, sùbito al principio del suo viaggio nell'al di là" (trad. di M. Valgimigli, rivista da B. Centrone).

Ritroviamo qui il nesso tra dimostrazione dell'immortalità dell'anima e necessità di prolungarne la cura per tutto il tempo della sua lunga vita, al di là della singola esistenza. Una seconda affinità di strategia tra i due contesti dialogici è costituita dal fatto che l'esigenza di prolungamento della cura si collega all'immortalità vista dal suo lato negativo, cioè dal punto di vista dell'anima ingiusta: qui, nel *Fedone*, Socrate sottolinea che le sarà impossibile liberarsi di sé con la morte *insieme al proprio male*; nel X libro della *Repubblica* l'argomento si rovescia in una singolare prova che l'anima è immortale, *proprio in quanto non soccombe al suo proprio male* (608d-610e)[6].

Vorrei per il momento lasciare da parte la questione del perché di questa mossa e soffermarmi sul come essa viene condotta a termine. Anche sul confronto tra i due scenari, sugli elementi di evidente simmetria di questo snodo problematico (cura di sé prolungata a causa dell'immortalità, avvertenze di pericolo in relazione ai passaggi tra vita e vita, bagaglio dell'anima nel viaggio attraverso la morte) vorrei tornare brevemente più avanti.

---

[6] Cfr. in particolare, l'osservazione conclusiva di Glaucone in 610d-e: "l'ingiustizia non sembrerà davvero una cosa così terribile, se risulterà mortale per chi l'ha contratta: sarebbe infatti la liberazione dai suoi mali (*apallage kakon*)". L'espressione ricorre in *Fedone* 107c7-8: "*tou pantos apallage*".

Come si sviluppa l'indicazione di spostare lo sguardo all'intero dell'anima, per avere di lei una cura integrale adeguata? Il primo e più evidente percorso ci porta con il mito di Er a seguire l'anima nel tempo oltre la vita, attraverso un numero imprecisato di vite,[7] mettendo a fuoco il momento (che si ripete sicuramente più volte) in cui si tratta per lei di scegliere una nuova forma di esistenza, perché molto della salvezza di un'anima dipende da tale scelta.

Noto di passaggio che la continuità della vita dell'anima è il presupposto di senso del discorso: se la sua identità dovesse interamente perdersi nei passaggi tra le vite, come potrebbe interessare il suo destino a Glaucone, o a qualunque altro interlocutore in carne e ossa possiamo immaginare? Che senso avrebbe salvare il racconto di Er perché possa a sua volta salvarci (X, 621b8-c2)? È anche bene precisare, però, che la tesi dell'immortalità dell'anima non contiene di per sé la garanzia della conservazione dell'identità degli individui storici concreti, legati ad un complesso psico-fisico e psico-sociale. Combinata con la metensomatosi, essa può costituire anzi la più seria minaccia alla fondazione dell'identità individuale, che sembrerebbe ridursi ad abito provvisorio per un'entità non meglio definita (un demone, come nella tradizione orfico-pitagorica?).

Per salvare l'ipotesi di un'identità individuale dell'anima (di cui sarebbe significativo discutere la cura in vista dell'immortalità), bisogna supporre la continuità delle sue strutture caratteriali, resa evidentemente problematica dalla cesura di molte morti e dalla novità di formazione di ciascuna vita. La partita si

[7] Sul numero di vite a disposizione dell'anima e soprattutto sul fatto che esse siano o no di numero limitato, ci sono differenze, ma non divergenze tra i dialoghi: *Repubblica* X non precisa il numero e prevede soltanto un'uscita definitiva, con punizione eterna, per il tiranno. *Fedro* fissa a dieci il numero massimo di vite (10.000 anni) di cui un'anima può disporre per purificarsi, con la possibilità per le anime filosofiche di ridurre solo a tre vite, ottimamente spese, il percorso. *Fedone* si concentra sul nesso purificazione-liberazione definitiva dal corpo, sostenendo che non è lecito giungere "alla natura degli dèi" per chi non sia stato filosofo (82b10-c1); e accoglie dalla rappresentazione mitica popolare l'idea che le anime malvagie o non interamente purificate restino "appesantite" nell'ambito del visibile come fantasmi, reincarnandosi ancora (81c-d).

gioca quindi esclusivamente su quel che resta dopo l'oblio che cancella ogni traccia cosciente della precedente esistenza (oblio necessario all'autonomia morale dell'anima).[8]

Precisato dunque che, parlando di anima, abbiamo a che fare evidentemente con un altro tipo di individualità, rispetto all'unità psico-fisica degli individui coscienti di sé,[9] è chiaro che il mito attira l'attenzione sul nesso che lega i due livelli di identità, allo scopo di affidare al soggetto che si cura di sé qualcosa di più grande di quel se stesso che conosce (o che crede di conoscere).

Mi soffermerò ora sul passaggio (*Repubblica* X, 617d6-620b3) che mi sembra il più denso di indicazioni dell'intero mito su questo punto: esso include l'avvertimento dell'araldo in nome di Lachesi alle anime, con il commento interpretativo di Socrate, e la descrizione di alcuni casi di scelta. Dal più

---

[8] L'esigenza di salvaguardare la novità e l'autonomia della scelta morale nella nuova vita impone l'oblio della precedente e dei relativi premi o punizioni già ricevuti, insieme alla certezza di un giudizio nell'aldilà. Questo è in parziale contrasto con l'esigenza di conservare traccia della visione eidetica pre-esistenziale che garantisce la conoscenza con la reminiscenza. Su questo problema,Vegetti fissa un importante criterio di distinzione tra istanza morale e istanza teoretica, sostenendo che, nella configurazione che Platone dà alla memoria dell'anima., vengono a confliggere due esigenze: la prima, «di ordine gnoseologico», richiede che «le anime conservino un ricordo, pure offuscato, della verità vista nell'aldilà», per rendere possibile una forma di conoscenza indipendente dai sensi, attraverso la reminiscenza; la seconda, di «ordine etico», richiede che «le anime bevano l'acqua dell'oblio, perché, se potessero ricordare le vicende oltreterrene, non ci sarebbero più ingiusti dopo la rinascita, e comunque i giusti lo sarebbero non per scelta morale, ma per calcolo di interesse» (M. Vegetti, *Athanatizein. Strategie di immortalità nel pensiero greco*, in P. Venditti (a cura di), *La filosofia e le emozioni*, Firenze 2003, pp. 121-135, in particolare pp.128-129), ora anche in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin 2007, pp.165-177.

[9] Il tema della lunga vita dell'anima richiama, da un lato, il concetto orfico-pitagorico di anima-demone, dall'altro la prospettiva plotiniana della discesa dell'anima nei corpi e del collegamento con la sua parte non discesa (cfr. Plotino, *Enn.*, IV, 8). Qui, come in altri importanti luoghi platonici, l'ipotesi dell'immortalità coniugata a quella della metensomatosi appare soprattutto come un prolungamento dell'esperienza etica realizzata dall'individuo: dilatata verso il passato per ciò che appare condizionante nel carattere, verso il futuro per ciò che le scelte attuali potrebbero ulteriormente determinare. L'impegno teorico di Platone verso prospettive metafisiche appare ridotto (anche per effetto della forma mitica utilizzata su questi temi); l'effetto voluto sembra essere innanzitutto il rafforzamento della responsabilità etica dell'individuo verso se stesso.

problematico di essi (anima che scende dal cielo dei giusti e sceglie una vita da tiranno) trarrò lo spunto per proporre un secondo percorso, una deviazione per scoprire un altro senso nella prescrizione di curarsi dell'anima intera: seguire l'anima in profondità oltre la coscienza, usando il sogno per comprendere la morte, attraverso una rete di indizi suggerita dal testo platonico. Sarà questo l'oggetto della seconda parte della mia analisi, in cui utilizzerò il passo iniziale del libro IX, per un'analisi allargata delle motivazioni inconsce, che riguarda, secondo la mia tesi interpretativa, tanto l'identità psico-fisica di un individuo concreto, quanto l'identità transindividuale dell'anima nel tempo.

2. La visione di Er: un messaggio inquietante

La visione di Er si trasmette in un denso messaggio, che ha in Socrate non soltanto un latore, ma un attivo commentatore. Se il tessuto simbolico e una parte dei fatti che costituiscono la rappresentazione spettacolare del mito restano inesplicati, l'intervento ermeneutico di Socrate insiste sul punto di maggior interesse pratico: quale tipo di sapere potrà guidare l'anima a salvare se stessa dal rischio di degradazione? Assumendo la sottolineatura socratica del «rischio» (*kindynos*), come luogo di centratura e di maggiore permeabilità all'analisi del testo, cercherò ora di isolare gli elementi più significativi della visione, offerta, attraverso Socrate, dal valoroso Er ai valorosi fondatori della *kallipolis*.

In primo piano abbiamo il banditore di Lachesi, che enuncia una legge proveniente da Necessità. Il vocativo con cui si rivolge alle anime in attesa di reincarnazione è un ossimoro: *psychai ephemeroi* (617d6-7), anime effimere, ovvero anime immortali definite «di un sol giorno».[10] Ciò circoscrive il senso

[10] Inconcepibile alla lettera, il concetto espresso con la formula *psychai ephemeroi* costringe a pensare insieme le anime (immortali) e gli individui (effimeri). Lo sottolinea efficacemente S.

dell'avvertimento: ci si rivolge a loro per quanto esse sono legate alla vita effimera, confinata nel tempo della *genesis* ed esposta alla morte; proprio in quel punto, mentre stanno per immergersi di nuovo nell'esistenza, esse devono sapere quanto lì si decide del loro destino nell'immortalità. Che siano immortali, nella loro interezza, in ogni momento, è stato stabilito poco avanti nel testo, con la prova che fa perno sul male proprio dell'anima: l'ingiustizia assoluta, ha sostenuto Socrate, non uccide, ma rende iperattivo e insonne (*zotikos* e *agrypnos*) il tiranno (610e2-3), l'uomo che ha a disposizione il peggior tipo di anima. Come si è visto, anche attraverso il confronto con il passo del *Fedone*, è proprio questo il motivo per cui è necessario insistere su una cura di sé profonda e prolungata: in gioco non sembra esserci la conquista dell'immortalità, ma la possibilità che l'anima acquisisca una forma di vita interamente pura, in modo tale che nessuna caduta nell'esistenza sia più possibile o necessaria al suo *training*.

3. Scegliere il proprio demone

Al problematico vocativo che chiama in causa l'individualità delle «anime effimere», segue la perentoria, ma ambigua formula *ouch'hymas daimon lexetai, all'hymeis daimona airesesthe* (617e1): «non sarà un demone a scegliere voi, ma voi sceglierete il demone». La precisazione, di rilevante significato per il valore di prescrizione etica del racconto, interviene su un immaginario mitico

---

Halliwell (*The Life- and- Death Journey of the Soul: Myth of Er*, in *The Cambridge Companion of Plato's Republic*, edited by G.R.F. Ferrari, Cambridge 2007, pp.445-473), alle pagine 461-462 del saggio, notando, oltre al carattere ossimorico della formula, anche la frequente oscillazione nei riferimenti pronominali al femminile (per le anime) e al maschile (per gli individui). Seguendo la sua lettura del passaggio, «The interest of this observation is more than linguistic. It reflects the way in which the myth juxtaposes, or rather superimposes, two models of the soul: that of a notionally disembodied set of capacities for ethical reasoning, desire, and emotion and that of self-conscious identity of a person, built around memory of, and continuity with, a personal history. More radically, we might say that it seems to fuse together immortal and mortal» (p.462).

pluricodificato. In un'accezione che possiamo considerare ben presente nel substrato culturale comune (almeno per persone di un certo livello, quali sono gli interlocutori di Socrate), il *daimon* è il carattere individuale che fa da guida nel corso dell'esistenza: come recita proverbialmente il detto di Eraclito (*fr*. 119), «Per l'uomo il carattere (*ethos*) è il suo demone (*daimon*)».[11] Ma di che natura è il rapporto che lega l'individuo al suo carattere, demonicamente trascinatore? E a che cosa mira la precisazione platonica, esplicitamente correttiva?

Su questo punto, può essere interessante proseguire il confronto con il *Fedone*. Nel passo che segue immediatamente quello già citato, il demone compare con riferimento alla sorte,[12] e resta imprecisato il rapporto di determinazione da parte dell'individuo; qui si sottolinea che esso non viene assegnato, ma scelto dall'individuo stesso. Chiara l'intenzione di attribuire al soggetto l'intera responsabilità delle scelte morali che compirà nel corso della vita, evitando che esse possano essere in parte imputate a predisposizioni casuali del carattere (per es. tendenze aggressive o mansuete), di cui l'individuo non si assume la responsabilità. Nella psicologia poetica della tradizione epico-tragica, esse appaiono vincolanti, talvolta trascinanti in modo rovinoso. Che cosa vuol dire rivendicarle qui come volute dal soggetto? L'implicazione più immediata è un'imputazione di identità senza residui: ciascun individuo sa, o dovrebbe sapere,

---

[11] Sull'importanza del tema in Eraclito, cfr. B. Centrone, *Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima*, in R. Bruschi (a cura di), *Gli irraggiungibili confini*, Pisa 2007, pp.131-149. Centrone sottolinea il nesso carattere-*daimon*, trasmesso come fondamentale antecedente all'elaborazione socratico-platonica, e il fatto che l'imperativo alla cura dell'anima è in Eraclito, a differenza che in Platone, «valido in assoluto, a prescindere dalla sua mortalità o immortalità» (p.148).

[12] Cfr. 107d: «il suo demone, quello che lo ha avuto in sorte in vita, lo conduce in un certo luogo». Non è necessario leggervi una dipendenza dell'individuo dal caso, in netta antitesi con l'affermazione dell'araldo di *Repubblica* X. Benché sia parso ad una parte degli interpreti che il passo parli di un'assegnazione casuale e incontrollabile del demone all'individuo, in realtà il testo dice che è il demone a ricevere in sorte l'individuo, senza precisare che cosa determini questa attribuzione.

che ogni aspetto di sé gli appartiene, compreso ciò che gli viene d'istinto e lo trascina ad agire in un certo modo, *come se* si trattasse di una forza aliena. Non è un "altro" in lui a farlo agire (dio o passione caratteriale che sia), ma qualcosa che emerge da ciò che lui già è e vuole essere.

L'opposizione alla psicologia poetica, popolata di forze e presenze deresponsabilizzanti, non potrebbe essere più esplicita. In un contesto mitico-religioso come quello greco, Platone sembra far valere, con una diversa modalità, un problema da teodicea leibniziana: scagionare Dio del male compiuto dagli uomini. Nell'ambito della *Repubblica*, la questione della responsabilità individuale nel determinare il proprio destino è già stata posta come difesa d'ufficio della divinità nella "teologia razionale" del II libro (379a-c), dove Socrate ha sostenuto che il dio è causa solo del bene. Qui, l'attribuzione all'individuo della completa responsabilità di se stesso potrebbe avere anche un'altra motivazione: attenuare alcuni problemi di tenuta "politica" del sistema. Molti nodi sensibili della costruzione platonica (antropologia differenziata, limitata educabilità degli uomini, condizionamento negativo nelle città reali) e perfino la fondamentale regola di giustizia della *kallipolis*, il «fare le cose proprie», che lega ciascuno ai suoi limiti, potrebbero suscitare problemi di iniquità. Fino a che punto la differenza di qualità, capacità, funzioni, può definirsi giusta, dal punto di vista del merito o delle colpe soggettive reali? Il rimando all'antropologia differenziata lascia perplessi perché pone un fattore non modificabile (la natura) a sbarrare la strada alle possibilità di evoluzione morale degli individui (benché essi qui godano della positiva e avvolgente atmosfera educativa della città giusta). Fuori dalla *kallipolis*, poi, il rilievo negativo delle influenze ambientali diventa quasi insuperabile (di qui, l'attribuzione a Socrate di un carattere eccezionale, il ricorso alla *theia moira*):[13] quanto possono essere

[13] Cfr. *Resp*. VI 496c, dove Socrate si autoesclude dal novero di coloro che sono una speranza per la filosofia, perché in lui agisce il "segno demonico" concesso a pochissimi. Cfr. anche

ritenuti responsabili gli individui di ciò che diventano, se le nature di bassa o mediocre qualità si trasformano in uomini giusti solo nella *kallipolis*, mentre perfino le nature filosofiche si perdono in contesti malsani? Anche nel caso migliore, essi appaiono doppiamente condizionati da ciò che hanno avuto in sorte, cioè un carattere naturale e una forma di vita in cui la libertà di scegliere riceve un orientamento decisivo dall'educazione (di qui, la limitata autonomia morale dei giusti della *kallipolis*, che sono la stragrande maggioranza dei cittadini).

Platone sembra in sostanza impegnato a conciliare responsabilità morale e giustizia di sistema. Perché tutti possano essere considerati responsabili di se stessi, il demone del carattere deve apparire il risultato di una scelta dell'anima, che resta ignota all'individuo, ma è nondimeno rivelatrice di ciò che egli è, volontariamente e realmente. La reincarnazione può servire a pareggiare i conti sul piano delle opportunità reali di diventare buoni, spesso seriamente minacciate nel contesto di una vita.

4. Forme di vita e scelte di virtù

Le implicazioni della scelta evidenziano nuovi paradossi nel rapporto tra forme di vita e possibilità di vivere secondo virtù. L'araldo prosegue con un'ulteriore indicazione sull'importanza del momento per l'anima. Il passo 617e2 recita: *haireisto bion ho synestai ex ananches*: «scelga la forma di vita cui sarà poi legato per necessità». Al *daimon* corrisponde dunque una determinata forma di vita, che è l'oggetto della scelta vera e propria (scelta la vita, si riceve il demone,

492e-493a, dove Socrate sostiene che non c'è mai stato e mai ci sarà un carattere umano tale da volgersi alla virtù in ambiente corrotto, mentre un carattere divino è meglio tenerlo fuori dal discorso, perché in quel caso sarebbe il dio a operare il salvataggio. Sul pessimismo sociologico e antropologico di questi passaggi, cfr. F. de Luise-G. Farinetti, *Il filosofo selvatico*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. IV, libro V, Napoli 2003, pp. cit. pp. 217-251.

sembrerebbe).[14] Con un'ulteriore correzione rispetto allo schema della psicologia tradizionale, Platone assegna la priorità al *bios* rispetto al carattere, suggerendo che è il complesso di fattori che costituiscono una vita (ambiente, posizione, educazione, opportunità) a forgiare le predisposizioni di base del carattere-*daimon*, che conducono poi il soggetto a propendere per determinate scelte. Con ciò si ammette che l'ambiente e il carattere renderanno a ciascuno più facile o più difficile agire moralmente; ma si fa ricadere *a monte* la responsabilità sul soggetto-anima, che avrebbe scelto di vivere proprio quella vita. Sottolineo il ruolo strategico dello schema della reincarnazione nella costruzione platonica: senza metensomatosi sarebbe impossibile e iniquo responsabilizzare il soggetto-individuo per quelle predisposizioni che un certo tipo di vita gli immette nel carattere o di quello che un certo ambiente gli rende più facile o difficile fare; una sola vita, in quanto unica *chance*, è evidentemente discriminante per chi nasce difettoso e/o in ambienti malsani. Il ricorso a questo modello, riconfermato in tutti i contesti significativi per la questione[15] sembra meditato da Platone come soluzione ottimale per allontanare la casualità della sorte dalle anime, se non dagli individui, sciogliendole dai vincoli necessitanti di un solo determinato contesto. Il modello orfico-pitagorico della metensomatosi, opportunamente modificato, sembra così offrire una soluzione altamente razionale ai dilemmi della giustizia, parzialmente

[14] È vero che la prima enunciazione di scelta riguardava il demone, ma essa non è rappresentata nell'azione. In polemica con la psicologia deresponsabilizzante della tradizione mitico-religiosa, Platone mette in primo piano il fatto che il demone non è qualcosa che capita di avere in sorte, facendo poi seguire una spiegazione che associa il demone alla scelta del *bios*.

[15] *Fedone*, *Repubblica*, *Fedro*, dove compaiono in veste mitica proiezioni del tema della giustizia nell'aldilà. Solo nel *Gorgia* si parla del giudizio dei morti senza accenni alla metensomatosi, che però non è esclusa: l'accento è semplicemente posto sul singolo giudizio conclusivo di una vita e sulla necessità che esso avvenga prescindendo dalle influenze dell'ambiente, i panni sociali.; l'esigenza di valutare l'anima soltanto, per quello che è diventata attraverso l'esperienza, sembra del tutto compatibile con la possibilità di altri percorsi.

risolti nello *holon* politico della *kallipolis*, ma in modo difettoso considerando in assoluto il rapporto individui-virtù. L'accessibilità del bene ha ora più porte per l'individuo-anima.

Si può giungere così ad una dichiarazione impegnativa, per l'alta legge di Necessità, di cui l'araldo è banditore: *Arete de adespoton*, «La virtù non ha padroni» (617e3). *Ma in ogni caso*, insiste il testo platonico, non è impossibile appropriarsi della virtù poiché essa non appartiene a una vita, ma alle scelte che l'individuo compie all'interno di essa, tributandole o no gli onori che le sono dovuti. Questo è ovviamente il presupposto per ascrivere al soggetto il merito (o la colpa) della scelta morale, che non sarebbe tale se fosse obbligata. Ma non dimentichiamo che le condizioni in cui le concrete scelte morali di fatto avvengono sono profondamente dissimili in relazione alla forma di vita e al carattere-*daimon* che ci si ritrova ad avere (anche questi, tuttavia, da riconoscere come effetti di una scelta). Dunque, Platone colloca la responsabilità della scelta ad un doppio livello: 1) quello assolutamente determinante in ultima istanza, che spetta a un individuo di fronte a un dilemma morale, in cui egli acquista il merito o la colpa, indipendentemente dalle condizioni in cui si trova a vivere e ad essere; 2) quello ascrivibile a scelte pregresse dell'anima, che l'hanno portata (attraverso molti atti concreti di scelta e più vite) a diventare quello che attualmente è e che condiziona (ma non determina) le sue scelte.

La doppia linea difensiva può trovare quindi sbocco nella formula perentoria *Theos anaitios* (617e5): la divinità (in forma indeterminata) non è responsabile. Si conclude così la teodicea platonica, discorso assolutorio per la divinità e per il Fato, cominciato nella critica ai poeti mitologi nel libro II (379a-c) e qui ricondotto al suo asse principale: una strategia di riforma educativa. Che nessuno pensi di attribuire il male ad altri che a se stesso, alle sue scelte e a ciò che esse lo

fanno diventare. Le due fondamentali obiezioni alla tesi della libertà di scelta del soggetto (condizionamento dell'indole e/o dell'ambiente, entrambi ricevuti in sorte) sono minimizzate tramite lo schema della reincarnazione, qui rielaborato ad hoc per servire allo scopo di caricare sul soggetto una quota schiacciante di libertà: è vero che non tutte le scelte gli appartengono, se guardiamo all'identità psico-fisica dell'individuo concreto e alla sua coscienza di sé; ma se accettiamo che la macro-identità dell'anima si costituisca attraverso più vite, è come se egli ricevesse in eredità un se stesso più ampio di quel che crede, di cui non può rifiutare nulla come estraneo. Lei vive in lui, l'individualità disincarnata dell'anima sovrasta e condiziona dall'interno l'identità individuale psico-fisica; se non c'è modo di sfuggirle, bisogna accettare di essere lei per intero e applicare a questa identità l'imperativo di conoscere e controllare se stessi.

5. Modelli di vita e valore dell'anima

Il racconto di Er dà ora spazio ad una visione tragi-comica delle condizioni della scelta (617e6-618b6), da cui risulta l'impossibilità di tener conto realmente dell'ampiezza dei fattori in gioco, ma anche una sottile consolazione: quale che sia la forma di vita, sempre in qualche modo viziata da costrizioni, ciò che conta è la capacità dell'anima di essere presente a se stessa nel momento in cui dovrà mostrare la sua virtù. Si gettano le sorti e questo determina un ordine di scelta, che renderà più ampia o più ristretta la gamma delle possibilità effettive. L'ordine di scelta sembra rappresentare il fatto che, in ogni mondo possibile, esiste un numero finito di ruoli e posizioni disponibili, il che rende ogni scelta, per chi entra in gioco, sempre limitata dalle scelte altrui. È un fatto sociale che la competizione per ottenere i ruoli ritenuti migliori lasci degli esclusi; tuttavia qui si limita il potere condizionante di questo fatto, suggerendo che, in ogni situazione data,

ciascuno scelga comunque, tra i ruoli disponibili, quello che sente più desiderabile per sé, in quanto non è mai vincolato ad un'unica possibilità. Sulle possibilità residuali, ma non nulle, insiste il passo 619b: «anche chi si presenta ultimo, purché scelga con senno e viva con regola, può disporre di una vita amabile, non cattiva. Il primo non sottovaluti la scelta, l'ultimo non si scoraggi». Platone allenta solo un poco, ad ogni passaggio, i vincoli della necessità, per salvaguardare la libertà marginale dell'anima ad ogni momento del percorso; ma nello stesso tempo prepara la messa a fuoco sul carattere determinante della scelta di *bios*.

I «modelli di vita» (*ta ton bion paradeigmata*) sparsi per terra dall'araldo sono descritti sommariamente per tipi contrapposti (vite di animali o umane; tirannidi fortunate o sfortunate e altri tipi di vite illustri, accanto a vite oscure o di donne). Essi si rivelano subito combinazioni di fattori, ciascuno dei quali conferisce una quota di valore (apparente o reale) alla vita, rendendola più o meno preferibile. L'effetto complessivo della mescolanza è difficile da valutare in modo ponderato, cioè misurando analiticamente e facendo poi una sintesi:[16] chi può realmente portare fino in fondo il calcolo delle implicazioni di ogni singolo elemento, combinato con gli altri, nella vita futura?[17] Su tutto incide naturalmente l'inganno dell'apparenza, che conferisce attraenza e pregi spesso ben lontani dal valore reale delle cose. Beni e mali comunque si mescolano, producendo un algoritmo

---

[16] Cfr. da 618c6 *analogizomenon*, calcolando, a 618d6 *syllogisamenon*, tirando le somme. Sul'importanza dell'uso di un linguaggio tipico del procedimento dialettico per caratterizzare il ruolo di Socrate, come interprete del significato filosofico-morale del mito, cfr. S. Halliwell, *op. cit*. pp.454-455.

[17] Per trovare un'analogia in tema di calcolo morale, bisogna pensare alla proposta di Socrate nel *Protagora* (356a-357b): lì una somma algebrica dei piaceri e dei dolori derivanti dalle alternative in gioco veniva indicata come metodo di risoluzione razionale dell'incertezza, ma si rendeva evidente la difficoltà del calcolo preventivo; qui si lascia intendere che incalcolabile è l'effetto dei fattori presenti in una vita nel disporre l'anima alla virtù. La possibilità di accostare i due contesti sta esclusivamente nell'idea che per valutare la preferibilità di una scelta sia necessario calcolarne le implicazioni sul corso della vita intera; la seconda analogia sta nell'estrema difficoltà del calcolo, che rimanda evidentemente alla necessità di usare criteri discriminanti più selettivi.

che deve essere valutato nei suoi potenziali effetti sull'anima. Di fatto, ogni anima sceglie in forma intuitiva, usando in qualche modo un criterio sintetico, rivelatore di ciò che conta di più nelle sue aspettative di vita.

Di grande rilievo è il passaggio 618b2-4: «non c'era però un ordine di valore dell'anima (*psyches taxis*) perché essa diventava necessariamente diversa secondo la scelta di vita compiuta». Il valore dell'anima non è dunque oggetto di scelta, ma il risultato delle scelte che essa compirà in quanto soggetto attivo.[18] Non si sceglie una vita da filosofi,[19] ma lo si diventa scegliendo a più riprese la virtù. Ricapitolando il calcolo su più vite, se l'identità dell'anima si sviluppa attraverso la condotta nell'esistenza e ciò che si riceve come dotazione di partenza può essere modificato dalle scelte attuali, quanto della qualità dell'anima è già determinato dalle vite precedenti, visto che l'esperienza la rende diversa? Il racconto di Er sembra precipitare verso il punto in cui il valore acquisito da un'anima si mette alla prova, cercando di garantire la trasmissione al se stesso della prossima vita delle condizioni per poter continuare a cercare la virtù. Qui si trovano, a mio parere, i più importanti indizi per sostenere il carattere unitario dell'esperienza di sé dell'anima, attraverso vite differenti.

---

[18] Sull'identificazione platonica del "sé" con la parte attiva dell'anima, cioè con il soggetto che dice "io" ed è in grado di formulare giudizi ed esercitare un controllo, ha insistito Foucault negli ultimi lavori dedicati alla costruzione della soggettività nel mondo antico. Le riflessioni dell'ultimo Foucault configurano la cura di sé nel mondo greco come sistema di pratiche indirizzate alla fondazione dell'autonomia del soggetto (diversamente rispetto alla successiva riflessione etica cristiana). Sulla peculiarità del contributo platonico, cfr. in particolare l'analisi svolta nella lezione del 13 gennaio 1982, prima ora, al Collège de France (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. Milano 2003, pp.36-55), dove il tema è sviluppato a partire da alcuni passaggi dell'*Alcibiade I*. Ad una prospettiva dello stesso tipo si ispira A. Brancacci, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in G. Giannantoni (a cura di), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, pp.279-301. Sul carattere attivo della coscienza di sé anche nella prospettiva della reminiscenza, cfr. ancora A. Brancacci, *Coscienza e reminiscenza. Dall'Apologia al Menone*, in M. Migliori-L. Napolitano Valditara-A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007, pp.1-9.

[19] Cfr. G.R.F. Ferrari, *Le mythe d'Er*, in M. Dixsaut (a cura di), *Ètudes sur la* République *de Platon*, 2. *De la science, du bien et des mythes*, Paris 2005, pp.283-296.

6. Il rischio di deficit nella cura di sé e l'acquisizione profonda di criteri-valore

Entha de, hos eoiken, o phile Glaukon, ho pas kindynos anthropo: «E sta proprio lì, a quanto pare, amico Glaucone, tutto il rischio per un uomo; e soprattutto per questo occorre prendersi cura che ognuno di noi, trascurando le altre conoscenze, ricerchi e apprenda questa sola conoscenza» (618b7-8). Comincia così, con un messaggio *ad hominem* in forte rilievo, il commento socratico al racconto di Er. Il testo scivola quasi inavvertitamente dai *relata verba* alla lezione morale del maestro. Bisogna capire – dice Socrate – che il mito parla di un momento realmente decisivo, un momento che richiede preparazione e attenzione: si tratta del passaggio che collega tra loro le vite (cioè alla morte, se guardiamo le cose dal lato umano; alla scelta della nuova vita, se ragioniamo nella logica del mito), cui bisogna giungere con un chiaro sapere in mente che metta in grado di giudicare. Questo sapere, accuratamente distinto dagli altri, che in questo frangente sono dichiarati trascurabili, consiste nel saper valutare «se si è in grado di apprendere e di trovare chi farà di noi un uomo capace, per il suo sapere, di discernere la vita degna da quella malvagia». In termini ancora più precisi: «ciascuno di noi, trascurando gli altri saperi, deve farsi *zetetes* e *mathetes* di quell'unico sapere che potrebbe permettergli di *mathein* ed *exeurein* chi lo renderà *dynatos* (capace) e *epistemon* (competente) nel distinguere la vita onesta e quella malvagia e nello scegliere sempre e ovunque la migliore di quelle possibili». Non può sfuggire il carattere fortemente "socratico" di questo passaggio, con l'accento posto sulla consapevolezza zetetica del cercare (*zetein, exeurein)* e sull'esigenza dialogica di trovare qualcuno capace di far maturare le proprie

potenzialità di sapere;[20] neppure può sfuggire l'istanza di conservare con maggiore cura, rispetto agli altri saperi, proprio questo che permette di ricominciare da capo la ricerca,[21] collocandolo, sembra, attraverso una cura particolarmente attenta, in un luogo dell'anima così riparato da conservarsi integro oltre la soglia della morte, per agire nell'interregno tra le vite.

7. Un sapere sui generis

Se l'insieme delle indicazioni sembra portarci nell'area che Platone riserva alla reminiscenza, le caratteristiche di questo sapere appaiono però ben distinte da quelle oggettive dei modelli eidetici.[22] Si tratta comunque di un sapere di secondo livello, che istituisce le condizioni per poter pensare e giudicare, nel contesto di una vita in cui non si avrà memoria di ciò che è stato precedentemente appreso; esso risulta però da una pratica di cura specifica, che l'individuo è invitato a dedicare con attenzione alla sua esperienza, per trarne una competenza intuitiva da usare in ogni contesto di scelta.

---

[20] Su questa esigenza e la sua priorità nella psicologia platonica, cfr. Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris 1973 (pp.69-90, *Le maître introuvable*): Brès insiste sulla impossibilità di trasmettere la virtù al di fuori della «frequentazione vivente di un maestro» e sulla ricorrente denuncia in Platone della difficoltà a trovarlo, soprattutto nei «padri» (da cui la valorizzazione della figura dell'amante e forse una prospettiva di autoeducazione); richiama il vocabolario della *synousia-syneimi-syggignomai* (*Gorgia* 515b; *Protagora* 316c; *Cratilo* 403d; *Menone* 91e), che si potrebbe accostare a quello della coscienza (*syneidesis*, *syngignoskein*, *synnoia*: dall'idea di condivisione esclusiva di un sapere con qualcuno a quella della condivisione solo con se stessi).

[21] Cfr. A. Brancacci, *op. cit.* 1997 e 2007, sulla peculiarità del sapere di sé rispetto al sapere e sulla sua funzionalità nella ricerca conoscitiva.

[22] Cfr. A. Brancacci, *op. cit.* 2007, sul ruolo del sapere di sé nell'attivazione della reminiscenza. Rispetto al caso del *Menone*, analizzato dallo studioso, qui viene situata nella dimensione inconscia (dove è latente il fondo mnestico dei modelli eidetici) anche una parte del sapere di sé, che continuerebbe a svolgere un ruolo attivo nella dimensione di inconsapevolezza della nuova vita. In questo caso, la sua funzione consisterebbe nel mantenere il legame con la pregressa volontà di cercare, determinando una sorta di consapevolezza istintiva nell'identificare un maestro di dialogo: esattamente ciò che occorre per aiutare il risveglio della coscienza sopita e un rapido recupero delle attitudini sommerse.

Qual è il senso della prescrizione di curarsi *solo* di questo sapere per l'individuo che riceve l'avvertimento? Rivolgendosi direttamente al «caro Glaucone», Socrate dà un segnale preciso al lettore sul tipo di persona che deve preoccuparsene.[23] Ma se il consiglio è di acquisire e conservare una chiara competenza di giudizio, perché Socrate non può presupporre che questo sia ovvio per chi è stato interlocutore fondamentale nella costruzione della città giusta? Perché la cognizione etico-politica della giustizia, appena acquisita con la *homologia* del dialogo, non dovrebbe bastare a fargli superare con questo sapere la soglia della morte? Il problema non è l'oblio *post mortem*: al momento della scelta di cui Socrate parla, l'anima, secondo il mito, ha ancora con sé la memoria della vita passata, saperi e abiti acquisiti. Ma il criterio con cui sceglierà quella futura sembra dipendere da qualche aspetto della coscienza di sé, in grado di agire in uno stato di sospensione del contesto civile, quale è l'interregno tra vita e vita. Sarà questo aspetto interamente autonomo della coscienza a decidere, in quella terra di nessuno che è la morte; la scelta avrà allora a che fare con ciò che l'anima è e desidera continuare ad essere, ovvero con la sua identità e le sue motivazioni più profonde.

Il punto cruciale da fissare, in quello che appare un vero esercizio di concentrazione, è chiaramente indicato in 618c6-e4: non c'è altro criterio per valutare la bontà di una forma di *bios*, nel calcolo rapido dei fattori in gioco, che l'effetto che essi potrebbero avere «per la virtù della vita» (*pros areten biou*), ovvero per l'influenza che essi avranno sull'anima.[24] Dato che la possibilità di una

---

[23] Cfr. S. Halliwell, *op. cit*., pp.471-472, che sottolinea l'aspetto allocutivo del discorso di Socrate e le caratteristiche specifiche di questi interlocutori.

[24] Andrebbero considerati singolarmente, e poi in concorso tra loro, tutti i fattori che si collocano per natura intorno a lei o l'influenzano come acquisizioni dell'educazione (618d3-4: *panta ta toiauta ton physei peri psychen onton kai ton epikteton*, «tutte quelle cose di quelle che sono per natura intorno all'anima e di quelle acquisite»)

valutazione analitica ponderata è esclusa dalla rapidità della scelta, il colpo d'occhio dell'anima deve essere un vero condensato di esperienza e lucidità di giudizio. Criterio fondamentale, da conservare in ogni giudizio, è quel sapere che rende capaci di scegliere (*dynaton einai*), avendo da un lato ben chiaro a che cosa la propria anima è sensibile (cioè la sua natura e ciò che può orientarla a una vita peggiore o migliore); dall'altro che cosa distingue una vita buona da una cattiva (cioè «chiamando peggiore quella che la porterà a diventare più ingiusta, migliore quella che la renderà più giusta»). Questa opinione sul significato del meglio e del peggio per l'anima modella la cura di sé su un unico parametro: l'acquisizione del valore-giustizia. E questa è l'opinione da conservare «forte come l'acciaio» (*adamantinos*)[25] andando verso l'Ade (618e4-619a2). Questa la salvaguardia da scelte infelici, come quella di considerare migliore vita quella di un tiranno. Si richiede dunque un *sapere di sé*, in un doppio significato: saper vedere la propria natura; sapere che cosa si deve sempre volere, che è in ogni caso il progresso verso la giustizia, il perfezionamento di sé in ordine a questo valore. Si tratta quindi di un sapere che riguarda l'orientamento centrale della volontà, e che include cognizione e giudizio di valore, conoscenza e disciplina di sé.

Se eviterà di gettarsi verso le tirannidi e altre prassi dello stesso tipo, l'uomo può diventare massimamente felice, *eudaimonestatos*, conclude Socrate (619a3-b1). Al cuore del rischio sembra situarsi la possibilità di una decisione del tutto inopinata: tra l'estrema degradazione morale del tiranno e l'estrema felicità dell'uomo giusto non c'è che l'attimo di una scelta, in cui si condensa il sapere di cui l'anima dispone in quel momento della sua esperienza. Che cosa

[25] Il termine *adamantinos* era stato usato nel secondo libro (360b6) per caratterizzare il tipo di fermezza che dovrebbe possedere un uomo giusto per resistere alla tentazione dell'anello di Gige.

la spingerà verso uno dei due poli? La possibilità di una catastrofe interna sembra solo teorica, ma è esattamente ciò che si realizza nell'esempio sconcertante dell'anima giusta che si precipita sulla «maggiore tirannide», come se da sempre aspettasse una simile occasione e non le paresse vero di essere per una volta la prima a scegliere.[26]

8. Tipi di scelta e esperienze di vita

Prima di esaminare la scelta sconsiderata dell'anima che viene dal cielo, vediamo quali criteri vengono seguiti negli altri casi osservati: i tipi ordinari per lo più decidono *kata synetheian tou proterou biou* (620a2-3) cioè secondo il costume acquisito nella vita precedente. Ciò non significa del tutto in continuità, poiché spesso l'esperienza insegna a scegliere in opposizione a quanto si è vissuto: tra i casi citati, in evidenza quelli di abbandono della forma umana, di cui due per sfiducia verso gli uomini (Aiace e Agamennone), uno per odio verso le donne (Orfeo), altri invece in continuità semplice con il proprio carattere e attitudine prevalente. Un caso interessante è quello degli animali musicali, che comprende Orfeo-cigno-misogino e Tamira-usignolo, l'unico per cui la visione cita anche un caso di "ritorno", da cigno a uomo. Tra i molti spunti che è possibile cogliere in questa carrellata di esempi, vorrei segnalare quello che mi sembra il dato comune: tutte le anime scelgono elaborando la propria esperienza di vita e conservando il proprio carattere; la possibilità di scegliere una forma animale appare in questo senso doppiamente significativa, perché da un lato evidenzia la continuità delle

[26] "Er disse che quello cui toccava la prima sorte si precipitò a scegliere la maggiore tirannide"(619b7-9). "Era questi uno di coloro che venivano dal cielo, e nella vita precedente aveva vissuto in una costituzione ben ordinata, partecipando alla virtù per un'abitudine priva di filosofia. E si può dire che tra coloro che si lasciavano prender da simili scelte non erano in minor numero quelli che venivano dal cielo, perché erano *ponon agymnastous*" (619c6-d5).

disposizioni emotive in ciascun tipo di anima, dall'altro segnala la difficoltà a mantenere l'impegno della forma umana per tutto il tempo lungo dell'immersione esistenziale. Diventare animali, abbandonandosi senza troppi pensieri alla propria passione dominante, appare come una pausa, una condizione di riposo, che non modifica i tratti caratteriali dell'anima, restando comunque una scelta reversibile. Non sono dunque le componenti emotive in sé e neppure l'abbandono alle passioni a perdere l'anima, ma la qualità di esse: tra animali mansueti (*emera*) e selvaggi (*agria*) (620d4), tra quelli capaci solo di fare imitazioni ridicole dell'uomo, come la scimmia-Tersite,[27] e quelli capaci di produrre musica celeste come il cigno e l'usignolo, Platone mantiene chiaramente la differenza. Nello stesso senso mi sembra vadano passi analoghi del *Fedro* e del *Fedone*.[28] Dunque, conservazione del sedimentato dell'esperienza nel carattere, la cui costruzione progressiva, attraverso svolte e momenti di inerzia, cadute e redenzioni possibili,

---

[27] Per l'immagine della scimmia come animale che imita in modo ridicolo la forma umana, tra Aristotele e Galeno, cfr. M. Vegetti, *Tra Edipo e Euclide*, Milano 1983, cap. III, *L'animale ridicolo*, pp.59-70.

[28] Sulle reincarnazioni animali, *Fedro* e *Fedone* offrono indicazioni compatibili. In *Fedro* 248c8-d2, nell'ambito dell'enunciazione della legge di Adrastea, si dice che la legge vuole che quest'anima non si trapianti in alcuna natura ferina durante la prima generazione per il buon motivo che quest'anima ha visto almeno qualcosa delle idee e per questo merita la forma umana, come prima possibilità (un'anima è dunque innanzitutto un uomo, responsabile di sé perché, almeno nella prima esperienza, dispone della presenza latente delle idee per disciplinare il pensiero e l'azione); poi c'è il passo 249b3-5, dove si dice che allo scadere del millennio un'anima può passare alla vita ferina e l'anima di una bestia, che fu un uomo, può ritornare in un uomo. Quindi, la vita animale non è necessariamente lo stadio terminale, né per il *Fedro*, né per la *Repubblica* (solo il tiranno lo è) e non c'è contraddizione tra i due dialoghi, perché la possibilità è contemplata nei due sensi in entrambi i contesti. La qualità morale degli animali risulta essere una proiezione di quello che essi erano da uomini, in qualche modo espressione della continuità motivazionale e della conformità a se stessa dell'anima. Per un Trasimaco-lupo, in qualunque ordine di successione, non ci sono forse speranze. Nel *Fedone* (81e5-82b8) il bestiario dei caratteri nei passaggi uomo-animale (e viceversa) è molto preciso nel fissare i termini della continuità caratteriale: asini e bestie simili saranno quelli dediti a gozzoviglie e eccessi vari (tra cui *hybreis*, ma senza menzione di aggressività); lupi, sparvieri e nibbi quelli che prediligono ingiustizie, tirannidi e rapine (*adikias*, *tyrannidas* e *apragas*), mentre coloro che coltivarono la virtù comune (*demotike*) e politica (*politike*), per quanto *aneu philosophias te kai nou* (cognizione di pensiero) saranno

fa maturare una condizione interiore, che include forme intuitive di sapere e, insieme agli impulsi, un orientamento di fondo della volontà, solo in parte trasparente alla coscienza. L'identità dell'anima platonica sembra così formarsi nell'azione, attraverso l'uso di uno e poi più corpi, di una e poi più forme di vita, senza restarne prigioniera. Il problema è capire quale sarà la forma definitiva che essa porta con sé: se Platone ci dà motivo per considerarla un'individualità o se è più logico pensare che la forma finale (almeno quella più desiderabile) consista in un sapere filosofico del tutto privo degli aspetti soggettivi dell'individualità.

So che molti interpreti tendono oggi ad escludere che Platone abbia mai attribuito all'anima immortale un carattere personale. Molto efficacemente di recente Fronterotta ha applicato all'anima platonica la domanda di Nagel che «effetto fa essere un pipistrello?», per concludere che non è possibile parlare di individualità prescindendo dall'unità psico-fisica che la identifica.[29] Credo però che ci siano buoni motivi per non includere un presupposto di questo tipo nella

---

eudaimonestatoi (come i bravi cittadini della *kallipolis*); essi potranno tornare nella forma "politica e mansueta" che ebbero da uomini, come api, vespe e formiche, o da tali incarnazioni animali ritrovare la forma umana generando uomini dotati di misura (*andras metrious*).

[29] F. Fronterotta (*Che effetto fa essere un pipistrello*, in *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, cit., pp.89-108) si è espresso contro ogni ipotesi di individualità dell'anima. Lo studioso ritiene di poter escludere, principalmente sulla base del *Timeo*, che Platone abbia mai attribuito all'anima immortale "un carattere in qualche senso personale"; secondo Fronterotta tutto lascerebbe invece concludere che "la parte più autentica di quel che noi siamo è, secondo Platone, proprio quella che, identificandosi con una struttura noetica che consta del possesso in atto degli universali, risulta di fatto aliena da ogni forma di coscienza individuale ed estranea alla dimensione del "sé"". Con ciò la posizione di Platone sull'immortalità dell'anima risulterebbe in linea con il libro III del *De anima* di Aristotele e con la tradizione araba (Averroè) ed ebraica (Maimonide e Gersonide), secondo cui è immortale solo "la totalità oggettiva dei pensieri", mentre l'individualità, espressione di un determinato complesso psico-fisico, non può che essere mortale. Ciò sarebbe, a parere dello studioso, il frutto di un'evoluzione, che, a partire dalla visione metafisica dell'anima del *Fedone*, giunge a visualizzare una concezione psico-fisiologica dell'anima, sempre più legata al corpo (cfr. in particolare pp.101-105). Secondo Fronterotta per sapere "che effetto fa essere un pipistrello" (con riferimento alla nota immagine dell' "esternista" Putnam dei "cervelli in una vasca" (1981), e all'altrettanto celebre immagine dell' "internista" Nagel *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?* (1974) in relazione al fatto di essere un certo tipo di soggetto, un'identità

lettura del testo, chiedendosi, per esempio (per rimanere nel linguaggio dei filosofi della mente), se, stando a Platone, è possibile o necessario, dopo essere stati un pipistrello, continuare a pensare da pipistrelli.

Questa ricerca si muove in effetti su un'ipotesi di lavoro opposta, raccogliendo, al livello della *Repubblica* e dei dialoghi in cui si parla del destino delle anime in relazione alla loro condotta in vita, i segnali platonici che vanno nel senso della conservazione dell'individualità dell'anima (ben distinta dall'individualità psicofisica dei soggetti concreti, portatori di coscienza e memoria delle loro vite).

9. La scelta dell'anima venuta dal cielo

«Er disse che quello cui toccava la prima sorte si precipitò a scegliere la maggiore tirannide» (619b7-9) […] «Era questi uno di coloro che venivano dal cielo, e nella vita precedente aveva vissuto in una costituzione ben ordinata, partecipando alla virtù per un'abitudine priva di filosofia. E si può dire che tra coloro che si lasciavano prender da simili scelte non erano in minor numero quelli che venivano dal cielo, perché erano inesperti di sofferenze (*ponon agymnastous*). Invece la maggior parte di coloro che provenivano dalla terra, in quanto avevano patito loro stessi (*peponekota*) e avevano visto gli altri soffrire non facevano le loro scelte con troppa fretta» (619c6-d5).

Qual è mai la ragione per cui l'anima che viene dal cielo, e nella vita precedente è stata un uomo giusto, secondo il costume, ma senza amore per il

---

psico-fisica) bisogna avere un corpo da pipistrello e una mente che ne elabora i segnali. Ma si potrebbe rispondere che, dopo essere stati un pipistrello, si continua a pensare da pipistrelli, cioè secondo i criteri elaborati nell'esperienza da pipistrello: come un cieco che aveva una volta la vista e continua a "vedere", parlando di come stanno le cose; qui, come un uomo che ha sofferto e gioito con altri uomini e, dopo aver riflettuto su fatti e situazioni, sa che cos'è per un uomo il valore della giustizia.

sapere (*ethei aneu philosophian*), sceglie la maggiore tirannide? Non abbiamo motivo di pensare che sia per pura spensieratezza o per amore del cambiamento (le altre anime scelgono elaborando l'esperienza vissuta, non ignorandola), né che l'esperienza della giustizia sia stata in sé negativa (chi ha sperimentato la giustizia in terra e poi il periodo di giusto premio in cielo non ha motivi di lamentarsi; se non fosse così, dovremmo dire che essa non è neppure un bene minore, secondo la classificazione dei beni di Glaucone,[30] ma un male in sé). Tenendo presente l'enfasi su ciò che le anime dovrebbero tenere in mente e il fatto che tutte mostrano di aver elaborato sinteticamente la loro esperienza, bisogna capire da dove quest'anima fa scaturire il criterio per compiere una nuova scelta, per misurare il valore di una nuova vita.

La spiegazione che sia la punizione a fare la differenza tra l'anima che viene dal cielo e quelle che vengono dalla terra porterebbe ad aspettarsi che *di solito* le scelte siano *inverse* (secondo un modello paradossale dello schema premio-punizione, che ignora il rinforzo positivo); ma, oltre a non corrispondere a ciò che il testo dice, pare in sé assurda e non conclusiva: la punizione dà a chi la subisce un deterrente, un motivo negativo per astenersi da qualcosa che altrimenti si vorrebbe fare, non la motivazione positiva a farla. Che cosa spiega allora l'insorgere di un improvviso e potente desiderio di tirannide nell'anima, tale da sovrastare ogni altro criterio? Le anime hanno qui ancora memoria del loro

[30] Cfr. *Resp.* II, 357b4-358a9. Richiami linguistici e concettuali ci portano a confrontare i due passi: nella classificazione dei beni di Glaucone, troviamo l'idea che la giustizia sia da collocare nella classe degli *epipona*, gli esercizi faticosi e penosi in sé, ma giovevoli, come l'attività atletica (*gymnazesthai*); termini equivalenti ricorrono nella formula *ponon agymnastous* che caratterizza le anime venute dal cielo; quelle venute dalla terra hanno invece subito una pena (*peponekotas*) ma non vale per loro la formula inversa per l'attività di esercizio (forse una spia per il doppio senso, attivo e passivo, in cui la parola *ponos* può essere usata e che il testo platonico sembra applicare in modi diversi ai due tipi di anime).

precedente costume. Se la scelta tirannica implica un desiderio di *pleonexia*, questa spinta è evidentemente presente da *prima* e resistente anche *dopo* aver trascorso una vita educata e giusta, in cui *non* sono emerse motivazioni di quel genere. Se quest'anima vuole di più di ciò che una vita giusta le ha dato, questo vuol dire due cose: 1) che non ha interiorizzato profondamente il criterio per distinguere una vita buona da una cattiva, su cui l'araldo ha tanto insistito sopra; 2) che racchiude in sé un desiderio più potente della sua abitudine a comportarsi in modo misurato.

10. Motivazioni profonde di una scelta inconsulta

Vediamo le indicazioni in chiaro che il testo ci dà: «per stoltezza e avidità aveva fatto la scelta senza esaminarne a sufficienza tutti gli aspetti» (619b8-c1) […] «non incolpava se stesso per questi mali, ma la fortuna e i demoni e ogni cosa salvo se stesso» (619c5-6). La scelta della «maggiore tirannide» viene fatta 1) per stoltezza o sventatezza (*aphrosyne*), 2) avidità (*laimargia*) e 3) per frettolosità nell'indagine delle implicazioni di una vita da tiranno. Il primo motivo indica la mancanza di un criterio saldo di giudizio morale; il secondo indica la presenza di un desiderio specifico connesso alla *pleonexia*. Si può ipotizzare già qui che si tratti di un desiderio inconsapevole e irriflesso, tenuto sotto controllo nel comportamento precedente e ignoto al soggetto stesso (se la sua precedente buona condotta non è stata soltanto una finzione, egli credeva di essere un uomo interamente giusto). La fretta è poi in due modi un indicatore di inconsapevolezza: dal lato della coscienza pregressa, dove coincide con la mancanza di ponderazione, segnala l'incoscienza del significato delle proprie disposizioni (se l'individuo non ha saputo riconoscere a prima vista le possibili implicazioni delittuose del suo desiderio di dominio, vuol dire che non conosce la

natura di quel desiderio, che non ne ha mai fatto esperienza piena e cosciente nella vita precedente); dal lato della coscienza futura, segnala l'inganno di un vissuto interiore di innocenza, per cui la colpa verrà poi attribuita ad altri fattori, diversi dalla volontà (come in un fenomeno di negazione in psicoanalisi: il soggetto dirà di non aver mai voluto il male che la vita lo spingerà a commettere, si sentirà costretto dalla sorte, dalle circostanze, non riconoscerà come suoi gli impulsi che lo fanno agire). Nella folle inconsapevolezza dell'anima che sceglie una vita da tiranno c'è la cecità dei personaggi tragici rispetto al proprio destino. Lo segnala con precisione Halliwell, richiamando alcuni luoghi della critica platonica alla poesia nella prima parte del libro X e collegando ai modelli negativi di un Tieste o di un Edipo anche l'instabilità (*metameleia*) dell'anima tirannica, descritta in IX 577e.[31] L'anima stolta del futuro tiranno, dice Halliwell, è «undone by his own ignorance», rovinata dalla sua ignoranza, nella scelta di una vita di cui non ha compreso le implicazioni; e c'è un tocco di «cosmic irony» nello spettacolo offerto dalla sua rabbiosa disperazione, nella sua incapacità di incolpare se stessa per il proprio male. All'interno della penetrante analisi dello studioso, emerge un punto di particolare importanza per gli obiettivi e il metodo seguiti in questo studio: Halliwell sottolinea che la condizione interiore di quest'anima, che spiega il motivo della sua scelta, esemplifica certamente «the point made twice at the

[31] Cfr. S Halliwell, *op. cit.*, pp.450-451: «On realizing the "destiny" (*heimarmene*) that follows from its choice, this soul collapses in a self-pity exhibited by profuse wailing and breast beating. Those gestures are precisely reminiscent of the description of tragic heroes earlier in book 10 (605d); they are also linked to book 9's claim that the tyrannical soul is especially susceptible to "regret", *metameleia* (577e), an emotion symptomatic of the internal psychic conflict of injustice (352a). Undone by his own ignorance into picking a life that condemns him to eat his own children (a horror that pointledly recalls the experience of Thiestes, subject of several known tragedies) the future tyrant indulges in a display of self-exculpation that is almost parodic of a tragic figure – Oedipus, let us say – who indignantly externalize responsibility for his fate. The myth, in other words, echoes the psychological tones of tragedy in order to negate them with the force of a a kind of cosmic irony»

start of book 9 (571b-572b) that the lawless desires that flourish in the tyrannical soul are present in *every* soul».[32] A suo parere, il carattere estremo, paradossale, di questo esempio (rispetto a quello della caduta delle anime nel mito del *Fedro*) non solo conferma la corruttibilità delle nature buone, ma mostra l'inefficacia di una visione celeste goduta per mille anni, spingendo gli interpreti ad una lettura pessimistica degli esiti ultimi della ricerca platonica.[33] Condividendo pienamente la scelta metodologica di considerare congiunti i due contesti, nel prosieguo dell'analisi cercherò di mostrare che, la strategia platonica, proprio attraverso il rimando alla latente psicologia tirannica e alla sua possibile terapia, non appare affatto senza sbocco.

Tornando al confronto tra quelli che vengono dal cielo (impuniti e ignari di sé) e quelli che vengono dalla terra (puniti e consapevoli delle implicazioni, o almeno delle conseguenze dei loro desideri), è chiaro che a fare la differenza non sta soltanto il potere deterrente della pena, ma anche il livello di consapevolezza che essi hanno di se stessi. Nulla dice che l'anima punita sia diventata più buona, ma il timore della pena, che la rende più prudente nella scelta, si accompagna necessariamente alla coscienza del desiderio vissuto e dell'errore che esso ha causato. L'anima "giusta" non ha questa esperienza di sé, ma la sua scelta inconsulta parla per lei, dissolvendo l'apparenza e l'autoinganno: con la sua incongruità, essa semplicemente rivela l'esistenza di una dimensione operativa dell'anima nascosta alla coscienza dove si attiva l'impulso di un desiderio di dominio che non viene riconosciuto per quello che è dal soggetto che pensa e agisce in quel momento. Il disorientamento del lettore di fronte all'anomalia del caso è senza dubbio un effetto voluto, che corrisponde sulla scena drammatica all'esigenza di lanciare un forte segnale d'allarme e di pericolo, rivolto, *ad hominem*,

[32] S. Halliwell, *op. cit.*, p.451.
[33] S. Halliwell, *op. cit.*, p.452.

agli interlocutori di Socrate: caro Glaucone, quell'anima giusta che non sa quali desideri si porta dentro potresti essere tu.

11. L'inconscio tirannico dei migliori di noi. Un passaggio indietro a *Repubblica IX*

Prima di ragionare sul senso operativo dell'avvertimento contenuto nella visione, circa il *kindynos* segnalato dall'araldo e confermato dagli incidenti di percorso delle anime "giuste", vorrei dare un supporto più forte all'ipotesi della presenza inconscia di motivazioni tiranniche nella scelta rivelatrice. Risalirei perciò ai noti passi, in parte già richiamati, del libro IX (571b-d) dove quel tipo di motivazioni viene presentato da Socrate in modo accuratamente distinto e, per così dire, "terminale", in un senso su cui tornerò tra poco. Immediatamente, il testo ci dice che quel tipo di motivazioni viene respinto, nella dinamica psichica dell'uomo civile, nell'area più estrema e meno visibile della mente, ai margini della vita cosciente.

Il passo segnala non soltanto l'esistenza dei desideri *paranomoi*, che spingono il soggetto a mettersi al di sopra della legge, ma la loro presenza ordinaria nella dimensione inconscia di ogni tipo di individuo: l'azione repressiva della legge e quella educativa dei «desideri migliori» (*beltionon epithymion*) li costringono infatti a non rivelarsi apertamente, facendo sì che nelle persone ben educate essi si rivelino solo nei sogni. Quanto di essi resti attivo sotto la soglia della coscienza dipende dalla forza degli elementi di contrasto interno: da «ciò che vi è in essa di razionale, socievole e adatto al comando» (*hoson logistikon kai hemeron kai archon*, 571c4). La loro azione, può essere più o meno efficace (può far allontanare, o soltanto indebolire quei desideri, o, nel caso peggiore, lasciarli persistere numerosi sotto la soglia della coscienza. Ma sicuramente

questo complesso di componenti interiori volte al meglio (irriducibile ad una asettica ragione teoretica) vede attenuarsi il suo potere nel sonno: si allenta la guardia della coscienza sull'azione (un allentamento "freudiano" sia delle istanze censorie, sia dei desideri perfezionisti, che potremmo avvicinare, con le dovute cautele, da un lato all'istanza repressiva del *Super Io*, dall'altro a quella sublimante e perfezionista dell'*Io ideale*)[34] e l'immaginazione resta libera di giocare con i desideri.

È qui, sulla soglia del sogno irresponsabile, che si affacciano anche quei moventi dell'anima, accuratamente separati, nella classificazione socratica, da tutti i tipi di piacere in qualche modo compatibili con una buona coscienza

---

[34] L'analisi della dialettica onirica desideri/censura contenuta nel libro IX della *Repubblica*, è uno degli aspetti più penetranti della psicologia platonica, senza dubbio il più importante precedente filosofico dell'analisi freudiana. L'influenza del modello platonico sull'elaborazione di Freud è ormai da tempo oggetto di importanti studi, sia nella prospettiva più accertabile e documentata dei riferimenti diretti (in questo senso, definitivi sono i risultati di G. Santas, *Plato and Freud. Two Theories of love*, Oxford 1988, trad. it. Bologna 1990) sia in quella generalmente più rischiosa dell'analisi degli effetti teorici (la *Wirkungsgeschichte*), che in questo caso ha prodotto risultati di grande forza dimostrativa, attraverso il metodo del confronto punto a punto sul piano delle strategie costruttive e del linguaggio. In una prospettiva più generale è importante il saggio di Y. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, Torino 2006, che dedica pagine interessanti alle "ascendenze platoniche" del modello del sogno come appagamento allucinatorio del desiderio (pp.73-77). L'analogia strutturale Platone–Freud sul piano della dinamica psichica è stata dimostrata efficacemente in relazione al libro IV da M. Stella nel saggio *Freud e la Repubblica: l'anima, la società, la gerarchia* (in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. III, libro IV , Napoli 2001, pp.287-336), mentre un'ampia analisi degli aspetti degenerativi del desiderio e delle strategie di controllo nel libro IX, è stata svolta da M. Solinas in *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo* (in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. VI, libri VIII-IX, Napoli 2005, pp.471-498). A quest'ultimo studioso si deve ora il bel libro *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*, Firenze 2008, che sostiene in modo inoppugnabile la corrispondenza di alcune fondamentali scoperte freudiane nello studio dei fenomeni legati alla costruzione civile della psiche (con particolare riferimento alla dinamica inconscio-coscienza, desiderio- rimozione e sogno-trasgressione) con la potente analisi platonica del libro IX. La sua precisa disamina dei passi platonici scongiura d'altra parte il rischio di proiezioni freudiane all'indietro, pervenendo ad una lettura del valore "psicoanalitico" dell'analisi platonica nella sua originaria autonomia. Di particolare interesse per la tesi che si intende sostenere con il presente studio, la conclusione cui Solinas perviene sulla complessità della strategia platonica di controllo e gestione dei desideri: «Dalla rilettura del testo emerge dunque che Platone risulta aver delineato quattro fondamentali strategie

(compresi quelli «non necessari» che animano il disordine della mente dell'uomo democratico); piaceri inconfessabili, che solo il tiranno ha l'ardire di portare fuori dai sogni. In quanto desideri *paranomoi*, essi sono realmente lo stadio di degradazione "terminale" dell'anima perché non rappresentano semplicemente l'espansione della sua parte appetitiva, ma si connotano come il rovesciamento della sua funzionalità essenziale, che è quella di dar vita a un ordine. Desiderando l'illegalità, l'anima intera si rinserra in un io rimpicciolito e potentissimo nel suo delirio, ponendosi contro ogni tipo di ordine, separandosi in solitudine dal mondo e da ogni parte rimasta sana di sé; l'eros solipsistico del tiranno è l'antitesi negativa dell'eros poietico, generatore e costruttore politico che vediamo all'opera nel filosofo, tra *Simposio*, *Repubblica* e *Fedro*).

Da sottolineare è che Socrate parla di tutti, senza eccezioni: i desideri *paranomoi* sorgono in ognuno (*engignesthai panti*) (571b5), anzi, come il testo ribadisce, «in ognuno, anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati, è senza dubbio presente una forma di desideri terribile, selvaggia e illegale, che si manifesta chiaramente appunto nel sonno» (572b2-5).

---

di gestione dei desideri non-necessari – al di là della loro soddisfazione reale -: due negative, una mista e una positiva. Il desiderio risulta essere: 1) «distrutto»; 2) «represso e messo in schiavitù»; 2) «represso ed educato» e quindi «allontanato;»; 4) «persuaso ed educato» e «addomesticato». Dunque, l'indeterminata «repressione» dei desideri fuorilegge, che conduce alla loro esplicita permanenza, in catene, *oppure* al loro totale allontanamento, in verità *non è esattamente* una medesima operazione repressiva […], ma rimanda a *due strategie* differenti. In un caso il desiderio viene esclusivamente represso e incatenato, nell'altro, nel quale il desiderio viene «represso ed educato», risulta infine essere «allontanato» (559b). […] Nevralgico resta ad ogni modo l'approccio platonico che anticipa uno dei pilastri su cui Freud ha costruito l'edificio psicanalitico: la condanna emessa da Platone nei confronti di quella strategia repressiva che, anziché persuadere e educare il desiderio, lo riduce in catene, permettendo così, come mostra l'analisi dei processi onirici, la sua proliferazione; esattamente lo stesso si può dire della rimozione freudiana» (pp.41-43). Ciò fornisce un argomento interessante per la tesi che di qui in avanti Platone si impegni alla definizione di una strategia educativa non repressiva, un'istanza cui potrebbero rispondere sia la prescrizione di esercizi di auto-persuasione prima del sonno, nel IX libro, sia la proposta, nel X, di una cura di sé prolungata.

Si tratta di una rivelazione destabilizzante per la sicurezza della coscienza dei "giusti". Socrate si rivolge appunto a quei pochi che sono, come Glaucone, assolutamente certi del valore delle loro intenzioni morali, nonché della loro onestà intellettuale, tanto da avvertire con chiarezza le minacce provenienti dall'esterno, dai ragionamenti (alla Trasimaco) ascoltati che vanno a intaccare il loro *status* di persone perbene; tanto da richiedere l'aiuto di Socrate per riconfermare a se stessi il valore della giustizia. Tanto più sicuri di sé ora, una volta ottenuta una razionale convinzione che rinsalda in loro il legame di appartenenza con la *polis*. Ma ecco che vengono risospinti ad indagare più profondamente in se stessi. Traggo da qui, dalla qualità degli interlocutori di Socrate, la convinzione che questo avvertimento riguardi la possibilità di estendere ulteriormente il controllo, perché l'appropriazione della giustizia sia permanente. Se si trattasse di individui mediocri, il sospetto e il rischio di motivazioni inconfessate al dominio sarebbero meno forti. Non siamo di fronte a persone che potrebbero somigliare ad api o a formiche, ma ad individui molto dotati che hanno la forza per rappresentare una seria minaccia se le loro motivazioni profonde non verranno definitivamente purificate.

12. Esercizi avanzati di controllo interiore: nuove frontiere della cura di sé?

Il testo del IX libro prosegue dando una chiara indicazione degli esercizi da svolgere per acquistare il controllo della dimensione inconscia, che resta relativamente libera dalle pressioni della coscienza civilizzata durante il sonno. La strategia socratica si presenta contemporaneamente come un rafforzamento della parte migliore dell'anima e un indebolimento delle parti da cui proviene la minaccia, attraverso una pratica di equilibratura marcatamente unitaria, orientata

a produrre un effetto progressivo globale sulla personalità: la parte pensante potrà raggiungere un grado superiore di purezza/efficacia e allontanare la pressione dei desideri irrazionali, dando una moderata soddisfazione a quelli legati a bisogni fisici e sedando con il ragionamento la parte dello *thymoeides*. Tutto ciò prima del sonno, ogni sera, perché l'anima non si addormenti in uno stato aggressivo. Non si tratta, sembra, di uccidere queste parti o di estirparle dall'anima, ma di soddisfarle per quanto nei loro desideri c'è di giusto, di orientarle correttamente col pensiero. Gli esercizi prescritti si muovono all'interno della strategia di legittimazione comprensiva che si completa più avanti nel libro IX con il pieno riconoscimento di verità e adeguatezza dei desideri propri di ogni tipo di uomo:[35] un risultato conseguito con il programma di civilizzazione della coscienza esposto nel libro IV.

La mia tesi è che qui, nel libro IX, si enuncino i termini di un programma più complesso, che completa e rafforza l'efficacia del programma politico della *kallipolis*, intervenendo sugli individui che dovrebbero dirigere l'esperimento. Alla luce dell'indagine in corso nei libri VIII e IX sulle cause della degenerazione dei regimi, di cui Platone addita la radice nell'inadeguatezza morale delle classi dirigenti, si giustifica un intervento mirato alla difesa previdente e avanzata della *politeia* interiore. Ai migliori si rivolge dunque un programma che prevede esercizi individuali di base e di rinforzo, cominciando a far intravedere, attraverso l'igiene del sonno, una parte di *training* più avanzata:[36] si tratta di portare sotto il controllo

[35] Cfr. in particolare *Resp*. IX 586d4-587a6, dove Socrate conclude, con una certa solennità, il processo di legittimazione, attribuendo il massimo di verità all'anima intera (*apases tes psyches*) e il massimo di "comprensività" alla sua parte filosofica, nell'assegnare a ciascuna parte i piaceri propri. Ho sostenuto la tesi di una completa redenzione dei desideri prevalenti nei diversi tipi umani, purché ordinati in un contesto civile di relazioni e in un ordine "giusto" di priorità, nel saggio *I piaceri giusti*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol VI, *op. cit.*, pp.539-591.

[36] Un indizio della presenza di questa idea e della reticenza a comunicarla, stando ancora dentro ilimiti prescritti alla costruzione laica della città giusta, è la rapida chiusura dell'excursus

della coscienza e armonizzare *ogni* contenuto psichico, fino a snidare la bestia racchiusa nell'inconscio. Si tratta di umanizzare l'uomo, armonizzando definitivamente tutte le sue componenti; così si potrebbe dire, pensando all'animale composito della fine del libro IX (589b).[37]

Non si può non segnalare il punto che impedisce di attribuire a Platone una vera teoria dell'inconscio, comparabile con quella freudiana: manca sicuramente in Platone un'ipotesi eziologica, che indichi l'origine dei desideri inammissibili e celati alla coscienza; essi vengono semplicemente registrati e misurati sul rovescio dei grandi tabù civili. La mancanza di una spiegazione che dica come essi si formino nell'ambito dell'esperienza psichica lascia ombre sulla

---

sull'inconscio, con annessi esercizi di igiene del sonno: «parlando di queste cose siamo andati troppo lontano» (572b). In una diversa prospettiva, la necessità di completare il percorso di progresso interiore con esercizi supplementari è sostenuta da Cürsgen nel suo bel libro dedicato ai miti platonici della *Repubblica* e alla loro lettura nella tradizione neoplatonica (D. Cürsgen, *Die Rationalität des Mythischen: der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin-New York 2002). Cürsgen colloca gli esercizi di perfezionamento nello spazio tra una vita e l'altra, laddove il mito racconta la fatica delle anime nell'estenuante percorso che le porta, stanche e accaldate, al luogo della visione e della scelta esistenziale: solo grazie a un duro allenamento, esse «dominano con la ragione, il coraggio e la temperanza, la parte desiderante dell'anima nel bere [l'acqua della dimenticanza] e conservano così abbastanza sapere per poter trasferire queste virtù nella loro nuova vita» («Sie beherrschen durch Vernunft, Tapferkeit und Besonnenheit irhen begehrenden Seelenteil beim Trank und erhalten sich dadurch genug Wissen, um diese Tugenden in ihrem neuen Leben fortführen zu können»); solo così esse avranno «la possibilità di imparare ad ogni stazione della loro peregrinazione» («die Möglichkeit, auf jeder Station irher Wanderung zu lernen»), cioè a conservare il sapere della virtù dopo ogni vita, realizzando una forma di «apprendimento non passivo» («das Lernen nicht als passive Aufnahme»). Anche per seguire questa interpretazione, che colloca l'esercizio nello spazio frapposto tra le diverse "stazioni" esistenziali, è necessario supporre che il testo platonico contenga allusioni a pratiche di controllo situate nella dimensione dell'inconscio, in questo caso non in relazione al sogno, ma alla morte e al passaggio ad altra forma di esistenza. Non è necessario invece appoggiarsi, come sembra fare qui Cürsgen, al passaggio 621a-b («ma quelle che non erano salvate dall'intelligenza ne bevevano oltremisura»), probabilmente una glossa interpolata al testo platonico: il problema non è conservare più o meno ricordi e conoscenze utili alla reminiscenza, ma trattenere un modo profondo di essere virtuosi, rafforzato dagli esercizi, da trasferire nella nuova vita.

[37] Cfr. M. Schofield, *Plato*, Oxford 2006, pp.270-271, per il tema del controllo della bestia e dell'umanizzazione dell'uomo, suggeriti dall'immagine del mostro chimerico.

natura umana e sui motivi della presenza in essa dell'attrazione per il male (sempre rappresentato dalla *pleonexia*). Ciò non toglie che una teoria fenomenologica dell'inconscio ci sia, appoggiata sull'evidenza dei sogni, sulle motivazioni attive in particolari circostanze, ma generalmente nascoste agli agenti, stessi prima che se ne osservino gli effetti. Nulla di più credo si possa attribuire a Platone se non una rilevazione di esistenza del doppio fondo della coscienza e una strategia di controllo consigliabile: la cura di sé prolungata, appunto, corredata da esercizi di *training* autoterapeutico e da un'ipotesi sulla dimensione extra-esistenziale che permetterebbe di far tornare meglio i conti con il destino umano.

Veicolo di questa strategia di recupero a sé dell'anima intera è innanzitutto il dubbio su se stessi, un dubbio che deve investire lo stato superficiale di innocenza della coscienza civilizzata; poi l'esercizio, che spinge l'analisi dello stato d'animo presente fino a raggiungere gli strati emozionali più profondi, puntando a colonizzare la terra straniera dei sogni, e riconoscendola innanzitutto come propria: una lunga, quotidiana cura per rintracciare ciò che è opaco alla coscienza, una battaglia di inseguimento («grande gara» davvero) della parte più oscura e sfuggente di sé, un'incursione del logos nel rifugio del sogno che è così simile alla morte (sicuramente alla morte dell'io civile). Così il pensiero diverrà divinatorio: l'anima vedrà attraverso il tempo come gli indovini, perché non sarà più vincolata al manifestarsi o al celarsi delle emozioni: saprà di sé per l'interezza del suo essere nel tempo.[38] L'effetto di verità di questa trasparenza nel rapporto con se stessi si manifesterà poi nei sogni, dove le visioni saranno «in contatto con la verità» e diventeranno «le meno contrarie alle leggi» (572a9).

[38] Per il tema dell'essere divinatori di sé stessi, emblematico è il passo del *Fedro* (229e-230a) in cui Socrate pone la priorità di conoscere se stessi, prima di potersi occupare di decifrare la verità dei miti. Qui la divinazione giunge come conquista dell'individuo impegnato a controllare se stesso nell'interezza della sua anima. Anche a Glauco, personaggio mitico con cui l'anima viene paragonata

Meta del processo avviato con l'esercizio prescritto è una forma di coscienza indicata dall'espressione *eis synnoian autos hauto aphikomenos* (571d9-e1), dove *synnoia* è lo stato cui il soggetto giunge, una condizione di intensa lucidità. Il termine appartiene all'area concettuale della *syneidesis*,[39] approfonditamente indagata da Antonia Cancrini, di cui qui mi limito a riprendere alcuni risultati. L'esperienza della coscienza viene rappresentata da quest'area di termini (*syneidenai*, *syggignoskein*, *syneidesis*, *synnoia*, con o senza *heauto*) come un condividere un sapere in forma esclusiva (per esempio con un gruppo selezionato di persone), che poi diventa un con-sapere solo con se stessi. Cancrini sottolinea l'aspetto di meditazione profonda, di concentrazione in se stessi, suggerito dall'uso di *synnoia* in questo passo platonico: il soggetto raggiunge uno stato di «intima riflessione su se stesso» (p. 100-101). È importante sottolineare che la meta viene raggiunta con una pratica precisa di cura di sé,[40] che consiste in un esercizio quotidiano di autocoscienza; la *synnoia* è perciò uno stato di piena consapevolezza e trasparenza a se stessi, che include non solo il controllo ma la purificazione delle proprie motivazioni.

Possiamo a questo punto provare a unificare i due contesti, seguendo l'indicazione della via dell'inconscio, esplicita in *Resp*. IX, suggerita dall'analisi

---

per spiegare il lavoro di purificazione che dovrà compiere, viene attribuita una capacità profetica, ottenuta dopo la sua metamorfosi marina.

[39] A. Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, Roma 1970. Per la discussione del significato specifico del termine, con riferimento al dibattito sull'elaborazione del concetto di coscienza, da Jaeger a Snell e a Classen, cfr. in particolare pp. 23-39. Per l'uso di *synnoia* in Platone, pp.100-103.

[40] La ricostruzione della presenza del tema "socratico" in Platone parte dal passo 21b dell'*Apologia*, in cui Socrate contraddice il responso del dio sulla sua sapienza dichiarando la sua certezza di non sapere (*ego gar de oute mega oute smikron xynoida emauto sophos on*, "per parte mia infatti io con-so con me stesso di non essere sapiente né molto né poco"). Per l'interpretazione in questo senso del passo, cfr. ancora A. Cancrini, *op. cit.*, pp.87-90, che sottolinea l'irriducibilità di questa forma di «sapienza umana». Prima di lei aveva sottolineato, in questo passo, la resistenza dell'«abito critico» di Socrate, come sapere proprio inalterabile, G. Giannantoni, *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, Roma 1963, p.177. Un'importante ripresa dell'argomento è nel

motivazionale della scelta inesplicabile in *Resp*. X.

Gli esercizi per il sonno sembrano contenere lo stesso avvertimento che Socrate dà a Glaucone in vista della preparazione alla morte: in entrambi i casi si tratta di aprire le porte a una dimensione dell'esperienza preclusa alla coscienza (sonno/morte); in entrambi i casi il timore (il *kindynos* per l'anima), è che si affaccino, dalla parte di sé che il soggetto non conosce, motivazioni ad agire che sconvolgeranno la coscienza. La direzione indicata con gli esercizi di meditazione in *Resp.* IX è del tutto consona con gli avvertimenti di *Resp.* X: da un lato, l'impegno quotidiano a rettificare e a depurare da emozioni violente lo stato dell'anima, prima di abbandonarsi al sonno; dall'altro la vigilanza per l'intera vita sulla *politeia* interiore e l'invito alla concentrazione progressiva sul modo per diventare più giusti (l'unico sapere di cui valga la pena prendersi cura), prima di attraversare la soglia tra vita, morte e vita.

La simmetria può forse valere in modo ancora più preciso se intendiamo il racconto di Er riportato da Socrate come una prescrizione a compiere esercizi più avanzati di purificazione. Un indizio per procedere in questo senso mi sembra venga offerto dalla formula *ponon agymnastous*, applicata alle anime belle e dissennate, venute dal cielo: potrebbe significare che non avevano messo alla prova se stesse «non essendosi esercitate nelle fatiche». Se è così, il valore salvifico del racconto di Er si attiva con l'inquietudine sollevata dal caso (in Glaucone e in «ciascuno di noi») e si completa con una prescrizione pratica: come evitare di cadere in errori simili? Facendo saltare il diaframma della buona coscienza e imparando a scovare, dietro la disciplina dei pensieri dell'identità civile, i desideri inconsci, dove in tutti si annida la *pleonexia*. Nessuno può sentirsi

---

già citato saggio di A. Brancacci (1997), che in particolare sostiene la piena distinguibilità e positività di quel sapere dalla sua riduzione in negativo (non sapere di sapere), proposta da Vlastos (cfr. pp.292-298).

sicuro di se stesso se non ha sperimentato le fatiche di questa ginnastica, un esercizio avanzato di cura di sé.

13. Il personaggio Socrate tra *Fedone* e *Repubblica*

C'è un ultimo aspetto che mi sembra interessante notare. Adottando questo schema interpretativo diventa più facile ricomporre le indicazioni alla cura dell'anima intera della *Repubblica* e del *Fedone*. Mi limito a suggerire qualche possibilità. In *Resp*. IX 572a2-3, a completamento del discorso sulla *synnoia*, compare la formula *ea auto kath'auto monon katharon*, sola in se stessa nella sua purezza, che corrisponde a quella ossessivamente ripetuta nel *Fedone* per indicare il profondo desiderio di separazione dell'anima dal corpo; qui essa serve ad indicare la condizione di tranquillo esercizio del pensiero guadagnato dall'anima individuale per poter sognare cose buone e giuste. Tenendo fermo l'obiettivo della *katharsis*, la differenza tra i due contesti sembra più legata alle forme e ai livelli delle pratiche di purificazioni che a modificazioni teoriche sostanziali: nel *Fedone*, il punto di vista è quello di un Socrate perdente sul piano sociale, ma ormai sublime rappresentante dell'autonomia di un'anima filosofica al culmine del suo percorso di perfezionamento, che si porta dietro nell'ultima tappa solo ciò che gli occorre per trovare la strada giusta lungo il percorso dell'Ade. Riprendiamo il passaggio del *Fedone* già visto, completando la citazione.

> "Perché nient'altro l'anima ha con sé, andando nell'Ade, all'infuori della sua cultura e della sua educazione, che è ciò appunto, come dicono, che grandemente giova o nuoce a chi muore, sùbito al principio del suo viaggio nell'aldilà. E si dice così: che dunque, appena uno cessa di vivere, il suo dèmone, quello che lo ha avuto in sorte durante la vita, lo conduce in un certo luogo; quando poi, quelli che sono stati lì radunati,

> si siano lasciati giudicare, allora bisogna che di lì passino nell'Ade, e per guida hanno appunto colui al quale è stato assegnato di condurre le anime da questo luogo nell'Ade. E, dopo subìta laggiù quella sorte che debbono subire e aspettato quel tempo che devono aspettare, un'altra guida li riconduce qua; e questo avviene entro molti e lunghi periodi di tempo. E la strada non è come dice il Tèlefo di Eschilo: "la semplice via conduce all'Ade" egli dice; e invece a me pare che non sia né semplice né una sola; altrimenti non servirebbero guide; e nessuno mai si sbaglierebbe per andare in alcun luogo, se la strada fosse una sola. In realtà pare ci siano molte biforcazioni e trivi" (*Fedone* 107 d-108a).

Nel finale della *Repubblica*, un Socrate vincente sul piano della proposta politica può volgersi indietro a segnalare le tappe intermedie del percorso a chi è già consapevole del valore sociale della giustizia, ma deve imparare a collocarlo più profondamente in se stesso. La responsabilità totale verso le proprie azioni rimanda a un compito ininterrotto di conoscenza delle più remote motivazioni interiori, al fine di una cura integrale di sé che deve occupare in ogni momento il posto di guardia dell'anima. Pensato per chi dovrà occupare posti di comando, il percorso di esercizi avanzati è un modello per chi non voglia mai mentire a se stesso e affrontare lucidamente le sue nascoste mostruosità, prima di pensare di modellarsi secondo parametri esteriori di armonia. Solo così – questo sembra il messaggio congiunto del Socrate del *Fedone* e della *Repubblica* – si potrà "capitalizzare" l'armonia interiore e portarla con sé, nella non semplice via che conduce, attraverso le trappole dell'esistenza, a una possibile liberazione dell'anima dal «proprio male».

Artigo recebido em maio de 2007.
Artigo aprovado em julho de 2007.

O CONCEITO DE ANTIGUIDADE TARDIA E AS TRANSFORMAÇÕES DA CIDADE ANTIGA: O CASO DA ÁFRICA DO NORTE*

JULIO CESAR MAGALHÃES DE OLIVEIRA**

Resumo: A emergência da Antiguidade Tardia como um campo de estudos autônomo constitui uma das maiores revoluções historiográficas da segunda metade do século XX, ainda que suas fronteiras e fundamentos estejam longe de serem consensuais. Este artigo discute a gênese do conceito de Antiguidade Tardia e questiona o valor heurístico de sua concepção como um período longo, distinto e autônomo, avaliando a sua pertinência a partir do caso particular da história urbana da África do Norte.
Palavras-chave: Antiguidade Tardia (historiografia) – África do Norte – história urbana

THE CONCEPT OF LATE ANTIQUITY AND THE TRANSFORMATIONS OF THE ANCIENT CITY: THE CASE OF NORTH AFRICA

Abstract: The rise of Late Antiquity as an autonomous domain for historical research constitutes one of the major revolutions in the historiography of the second half of the 20th century, even though the frontiers and foundations of this period remain far from consensual. This paper discusses the genesis of the concept of Late Antiquity and questions the heuristic value of the

---

* Comunicação apresentada no IX Colóquio Internacional do Centro do Pensamento Antigo (CPA/ IFCH/ Unicamp), em 16 de agosto de 2007.
** Doutor em História Antiga pela Université Paris X Nanterre; pesquisador associado ao Núcleo de Estudos Estratégicos da Universidade Estadual de Campinas (NEE/Unicamp).

conception of a long, distinctive period that stands on its own, analyzing their significance through the particular case of the urban history of North Africa.
Key-words: Late Antiquity (historiography) – North Africa – urban history

A divisão da História da humanidade em grandes períodos não é um dado da própria História, mas faz parte da reflexão historiográfica, das questões que os historiadores, em certo momento, consideram mais relevantes para a compreensão do passado. Nos últimos quarenta anos, a emergência de uma concepção de Antiguidade Tardia como um período autônomo e distinto, entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média, constituiu uma revolução historiográfica importantíssima, ainda que as fronteiras e os fundamentos dessa periodização estejam longe de serem consensuais. A emancipação desse período intermédio está certamente ligada às inquietações de nosso próprio tempo e, em particular, à rejeição de todo ideal tido como clássico ou de validade universal. Contudo, a pertinência de uma periodização deve ser avaliada, antes de tudo, por seu valor heurístico e, nesse sentido, a questão que devemos nos colocar é em que medida essa concepção de uma Antiguidade Tardia longa, distinta e autônoma, abrangendo pelo menos os séculos III a VIII, nos permite realmente compreender as transformações fundamentais das sociedades antigas rumo a formas medievais. Neste artigo, eu gostaria de avaliar a pertinência dessa concepção para a compreensão da história urbana da África do Norte, não sem antes evocar, ainda que brevemente, a história do conceito e os debates historiográficos atuais.

O conceito de Antiguidade Tardia foi formulado originalmente no final do século XIX e no início do XX, nos campos da História da Arte e da História das Religiões, em oposição à ideia renascentista e iluminista de uma decadência multissecular da civilização romana[1]. Nos anos 50 e 60 do século XX, a crítica

[1] Sobre a história do conceito, ver Liebeschuetz, 2004.

ao conceito de decadência foi consolidada na historiografia graças à influência de Henri-Irénée Marrou, na França, de Santo Mazzarino, na Itália, e de Arnold Jones, na Grã-Bretanha, que procuraram demonstrar como o Império Romano, longe de sucumbir à crise do século III, se renovou a partir da Tetrarquia, dando origem a uma civilização original e extremamente rica. A crítica desses autores à ideia de decadência implicava, porém, pouco mais que uma reabilitação do período até então descrito, de maneira pejorativa, como o Baixo Império, sem, no entanto, negar as rupturas do século V, no Ocidente, e do século VII, no Oriente. Na verdade, o conceito moderno de Antiguidade Tardia, como um período longo, distinto e autônomo, englobando os últimos séculos da Antiguidade e os primeiros da Idade Média, seria difundido apenas a partir da publicação, em 1971, de *The World of Late Antiquity*, de Peter Brown[2].

Brown elaborou uma definição de Antigüidade Tardia como um período distinto na história do Mediterrâneo, durante o qual um mundo novo e extraordinariamente criativo se desenvolvera a partir de uma dupla revolução, social e espiritual. Esse bloco temporal extenso, que iria, em princípio, dos últimos decênios do século II até o século VIII, é caracterizado, antes de tudo, pela lenta passagem de uma mentalidade identitária cívica a uma mentalidade identitária religiosa. Privilegiando a história cultural e religiosa em suas dimensões sociais e mentais, Brown, seus colegas e discípulos, têm insistido na importância das transformações lentas para a definição do período: trata-se, sobretudo, de analisar o impacto das religiões emergentes (o cristianismo e o islamismo) sobre as concepções e os comportamentos pessoais e coletivos[3]. Nessa perspectiva, as mudanças políticas, como a queda do Império do Ocidente e a conquista

---

[2] Brown, 1971.

[3] Sobre a obra de Peter Brown, ver Inglebert, 2005. Sobre os temas privilegiados por sua escola, ver Bowersock, Brown e Grabar, 1999.

árabe, são minimizadas e as fronteiras da Antiguidade Tardia são progressivamente alargadas para abarcar, segundo alguns autores, até o século X.

O caráter eminentemente anglo-saxão dessa escola, que dominou os estudos sobre a Antigüidade Tardia até os anos 1990, explica-se, em parte, pela reação que ela promoveu contra a divisão tradicional dos estudos históricos no mundo anglófono entre *Classics* e *Modern*, esta última área incluindo num só bloco o Império tardio, a Idade Média e época moderna. O próprio Brown descreveu seus trabalhos como uma verdadeira "guerrilha" contra esse ideal de estudos clássicos que relegava aos "tempos modernos" tudo o que não pertencesse aos melhores autores da melhor época[4]. A ampla aceitação das propostas dessa escola se deve, porém, igualmente a outros fatores. A valorização dos aspectos positivos dessa longa Antiguidade Tardia e o interesse dominante pelas transformações culturais, mais do que pela dissolução das estruturas políticas, refletem a influência de uma perspectiva multiétnica que emerge com a descolonização e o ceticismo crescente sobre a capacidade transformadora da política (ou pelo menos da política institucional) que caracteriza a segunda metade do século XX.

Nos últimos anos, porém, diversos autores têm criticado as concepções dessa escola por considerarem que ela minimiza indevidamente as rupturas e ignora as estruturas políticas, econômicas e sociais. No mundo anglo-saxão, o marco dessa reação foi a publicação, em 2001, do livro de Wolfgang Liebeschuetz, *The Decline and Fall of the Roman City*, título provocador e deliberadamente gibboniano que dá bem a medida de seu projeto[5]. Contudo, o verdadeiro divisor de águas nesse debate foi o ataque em regra de Andrea Giardina à escola de

[4] Brown, 1997.
[5] Liebeschuetz, 2001.

Brown no artigo "Esplosione di Tardoantico", publicado em 1999 na revista italiana *Studi Storici* [6]. Giardina critica a exaltação da "modernidade" da Antiguidade Tardia nos autores dessa escola e a valorização excessiva de seus aspectos positivos, o que conduz à recusa de qualquer mudança considerada negativa. Enfatiza a incoerência do alargamento progressivo das fronteiras dessa época, que acaba levando à perda de toda unidade interna. Opõe-se à obsessão deliberadamente reivindicada por esses autores de ignorar o impacto da queda do Império do Ocidente, ressaltando como o "grande evento", longe de ser um epifenômeno, pode ser visto como um acelerador de mudanças. Por fim, preconiza o retorno ao estudo das estruturas, da morfologia da sociedade, como única forma de avaliarmos a importância das transformações.

O debate atual tem sido cada vez mais polarizado entre essas duas tendências, que refletem pontos de vista diferentes, embora não necessariamente incompatíveis, na medida em que tanto as continuidades como as rupturas podem ser verificadas, conforme se busque no período em questão as raízes do novo ou o fim do antigo. Contudo, o desafio lançado por Giardina não pode ser ignorado, pois não se pode caracterizar todo um período apenas em função das transformações culturais, sem ter em conta a morfologia da sociedade. De fato, é sempre possível identificar continuidades isoladas, mas quando se passa dos elementos particulares a uma visão geral do contexto histórico, e em primeiro lugar às metamorfoses do urbanismo, então a importância das descontinuidades torna-se evidente[7]. Parece-me que este é sem sombra de dúvida o caso da história urbana da África do Norte no período, como veremos a seguir.

Vamos então retomar as linhas gerais das transformações da vida urbana na África do Norte, de sua anexação ao Império Romano até sua conquista

[6] Giardina, 1999.
[7] Giardina, 1999, p.176.

pelos árabes. A urbanização dessa região que conhecemos como o Magreb é um fenômeno bastante antigo, que remonta, para o litoral, até a colonização fenícia, tendo se desenvolvido, ao longo do primeiro milênio a.C., nos territórios controlados por Cartago e, depois, pelos reis númidas. No momento da constituição da província romana da *Africa nova*, no final do período republicano, a paisagem da África do Norte já estava, portanto, dominada por vilarejos e cidades, embora a maior parte das aglomerações urbanas do interior devesse se desenvolver apenas durante o Império. Contudo, apesar dessa urbanização precoce, até o primeiro século da nossa era, as cidades africanas ainda eram em geral pouco povoadas e não dispunham de uma decoração monumental importante ou de uma infra-estrutura urbana desenvolvida. Mesmo em Cartago, uma das três maiores cidades do Império no século IV, as escavações levadas a cabo a partir dos anos 1970 revelaram um urbanismo de início bastante modesto. Com efeito, no primeiro século da nossa era, a nova colônia romana, construída sobre as ruínas da cidade púnica, estava ainda longe de ocupar toda a área compreendida mais tarde pela muralha de Teodósio II. Apesar dos importantes trabalhos de construção de um centro monumental sobre a colina de Byrsa desde a época de Augusto, a cidade durante muito tempo seria ainda dotada de uma infra-estrutura precária, uma vez que o abastecimento de água pelos aquedutos, o calçamento das ruas e a rede de esgotos seriam implantados somente na segunda metade do século II. De fato, é apenas a partir do período Antonino-Severiano (ou seja, entre o final do século II e os começos do século III) que Cartago se tornou uma metrópole rica, extensa e bem povoada, dotada de uma infra-estrutura urbana importante e de todos os monumentos característicos de uma cidade romana. Essa mesma tendência se repete, na verdade, em muitas outras cidades africanas que a Arqueologia nos permite

conhecer, com uma monumentalidade modesta, uma infra-estrutura precária e uma extensão limitada da área urbana no século I d.C., ao que se segue um crescimento e uma prosperidade espetaculares culminando na segunda metade do século II e no primeiro quarto do século III. No século IV, tanto em Cartago como nas demais cidades, não se constata nenhuma regressão do urbanismo: ao contrário, até o começo do século V, os monumentos públicos são em geral bem mantidos pelas autoridades e é apenas por essa época que a maioria das cidades africanas atinge sua máxima densidade e sua maior extensão[8].

Essa evolução das cidades africanas está intimamente ligada à revolução provocada pela implantação nessas províncias, após sua anexação ao Império, de uma verdadeira economia de exportação. A integração da África do Norte no sistema econômico imperial provocou uma transformação radical no mundo rural da região, com a intervenção de colonizadores, a sedentarização de muitos grupos nômades e a destruição das propriedades comunais aldeãs[9]. A partir do final do século I de nossa era, assiste-se na região à passagem de uma agricultura de subsistência associada ao pastoreio a uma agricultura intensiva e destinada à exportação, praticada em propriedades individuais (imperiais ou particulares), num sistema dinâmico de locatários e meeiros. De fato, as prospecções arqueológicas dos últimos trinta anos no território das antigas províncias da Tripolitânia à Numídia têm revelado uma diversificação gradual das formas de assentamento rural, um aumento espetacular da ocupação do solo e um incremento das unidades produtivas a partir do século II, culminando nos séculos III e IV[10]. O aumento espetacular da produção do azeite para exportação, em

[8] Sobre a evolução das cidades na África romana, ver Mattingly e Hitchner, 1995, pp.179-187 e Lepelley, 2005. Sobre as escavações conduzidas em Cartago pelas equipes internacionais da Unesco, ver Ennabli, 1992; Mattingly e Hitchner, 1995, pp.180-183, e Gros, 2000.
[9] Fentress, 2006.
[10] Mattingly e Hitchner, 1995, pp.189-196.

particular, pode ser demonstrado tanto pela multiplicação das prensas no campo, como pela distribuição das ânforas africanas em todo o Mediterrâneo[11]. O crescimento da economia agrícola, os incentivos concedidos aos transportadores dos produtos requisitados pelo fisco e as oportunidades de comercialização num mercado supra-regional acabaram, também, por incentivar outras produções, como a cerâmica fina de mesa, que domina, no século IV todos os mercados ocidentais. A redução das pastagens devido à expansão das áreas cultivadas implicou a substituição do pastoreio tradicional pela criação intensiva de ovinos, através da transumância a longa distância, favorecendo, em muitas regiões, uma produção em larga escala de tecidos[12]. As facilidades para exportação nos portos africanos também incentivaram a exploração dos recursos marítimos para a extração da púrpura de moluscos e para a produção de conservas e molhos de peixe, como mostram os mais de cinquenta sítios do período romano dedicados a essas atividades atualmente identificados no litoral tunisiano[13]. Nesse contexto de expansão econômica, do final do século II ao início do século V, as cidades não poderiam deixar, em maior ou menor medida, de serem beneficiadas: as elites urbanas, enriquecidas com as exportações de produtos agrícolas, podiam investir maciçamente em luxuosas mansões e em edifícios públicos, enquanto a plebe urbana se beneficiava da expansão das atividades artesanais, do comércio e dos serviços. Este é o caso, sobretudo, das cidades litorâneas como Leptiminus e Meninx, que se viram então cercadas de extensos bairros artesanais, mas também de muitas cidades do interior, como Timgad, que desenvolveram um importante artesanato têxtil, valorizando a economia pastoril da região[14].

---

[11] Mattingly, 1988.
[12] Fentress, 2006, p.29. Cf. Wilson, 2001, para a região de Timgad.
[13] Slim et al. 2004.
[14] Wilson, 2002.

Dada a estreita relação identificada entre a integração da África à economia imperial e o desenvolvimento das cidades, devemos agora nos perguntar qual o destino do urbanismo e da economia urbana na região após sua conquista pelos Vândalos[15]. Ora, a partir das primeiras décadas do século V, as cidades africanas conhecem mudanças significativas nas formas tradicionais do urbanismo, com a perda de importância do fórum em benefício do complexo episcopal, o abandono de alguns lugares de espetáculo e a conversão de muitos edifícios públicos em igrejas. Constata-se uma menor regulamentação da malha urbana pelas autoridades municipais, com a ocupação de ruas e de outros espaços públicos por casebres, lojas e oficinas. Mas, apesar disso, as escavações em Cartago e em outros sítios urbanos não mostram nenhuma diminuição da área habitada. Com a reconquista bizantina, no segundo quarto do século VI, inúmeros trabalhos de construção são empreendidos em diversas cidades. Em geral, trata-se da edificação de igrejas e fortificações, mas em Cartago verificam-se também restaurações das ruas e dos edifícios de habitação, além de importantes trabalhos de reconstrução dos portos. A organização dessas cidades, porém, havia-se modificado em profundidade, já que não se organizavam mais em torno do fórum, mas da fortaleza e das igrejas. Pode-se, portanto, afirmar que, por essa época, as formas tradicionais de vida cívica haviam desaparecido, mas não, certamente, a vida urbana em si.

Do século V ao século VI, não se constata também nenhum declínio abrupto da economia africana. A parte das exportações africanas no comércio mediterrâneo continuou importante, mas o volume da produção parece declinar progressivamente, a julgar pela quantidade e pela distribuição dos fragmentos

[15] Sobre a evolução do urbanismo na África nos períodos vândalo e bizantino, ver Liebeschuetz, 2001, pp.97-102 e Lepelley, 2006.

de ânforas e de cerâmica fina originárias da região nos diversos sítios do Mediterrâneo. A produção urbana também não desaparece, mas se reorganiza, com a transferência para o centro urbano de artesanatos poluentes, outrora relegados à periferia da cidade, como a produção de cerâmica, a metalurgia e a extração da púrpura de moluscos, que se verifica em sítios como Leptiminus e Meninx.

Se a queda do Império do Ocidente não provocou o colapso imediato da economia africana, o desaparecimento da economia integrada do período imperial havia deixado as cidades e a produção urbana particularmente vulneráveis[16]. No século VII, enfim, o colapso sobrevém. Uma regressão brutal da ocupação do solo e da produção agrícola para exportação pode ser constatada em muitas regiões. Na região de Kasserine, por exemplo, a produção intensiva do período imperial dá lugar, por essa época, a um retorno ao nomadismo pastoril. Em Leptiminus, Meninx e outros sítios urbanos, as produções artesanais desaparecem e com elas, é possível constatar um retorno da população para o campo. Às vésperas da conquista árabe, em toda a África, a ocupação urbana havia sido sensivelmente reduzida. As cidades são ruralizadas e empobrecidas, quando não desaparecem pura e simplesmente, como é o caso de Meninx, Leptiminus e Timgad[17].

A África, como já disse Claude Lepelley[18], oferece às duas vertentes de estudos sobre a Antiguidade Tardia que se confrontam atualmente um exemplo paroxístico, com uma imensa prosperidade no século IV e um declínio abrupto no século VII. Mas a contradição é apenas aparente. A meu ver, a história urbana da África do Norte parece antes solapar os pressupostos da definição

[16] Cf. Ward-Perkins 2005.
[17] Cf. Wilson, 2002; Lepelley, 2006.
[18] Lepelley, 2006, p.14.

longa de Antiguidade Tardia. O progresso ininterrupto entre os séculos II e IV questiona o pressuposto de uma *autonomia* da Antiguidade Tardia em relação ao período clássico. A diferença entre o urbanismo do período imperial tardio e aquele que se segue à conquista vândala parece também justificar a distinção estabelecida recentemente pelo próprio Brown e aceita por Liebeschuetz entre uma Antiguidade Tardia primeira e uma Antigüidade Tardia "tardia", o que nos permite, porém, questionar a suposta *unidade* desse longo período. Por fim, o colapso do século VII marca uma drástica ruptura que só podemos descrever em termos de *declínio e queda*.

Do meu ponto de vista (que é também o que foi expresso por Giardina[19]), a Antiguidade Tardia não deveria ser outra coisa senão a *última* Antiguidade, aquela parte da Antiguidade que, embora dotada de características próprias, conserva ainda formas antigas. Mas qualquer que seja a definição que adotemos, nenhuma interpretação de conjunto das transformações do período deveria prescindir de uma abordagem global que leve em conta não só as ideias, mas também a materialidade da existência e as condições de vida da maioria da população.

Referências Bibliográficas

BOWERSOCK, Glen W.; BROWN, Peter e GRABAR, Oleg (eds. 1999), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge.

BROWN, Peter (1971). *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres (2ª ed. aumentada: *The World of Late Antiquity AD 150-750*. Nova Iorque, 1989).

BROWN, Peter *et al.* (1997). *The World of Late Antiquity Revisited.* In: *Symbolae Osloenses*, 72.

[19] Giardina, 1999, p.170.

ENNABLI, A. (ed. 1992), *Pour Sauver Carthage. Exploration et conservation de la cité punique, romaine et byzantine*. Paris/Tunis.

FENTRESS, Elizabeth (2006). "Romanizing the Berbers", *Past and Present*, 190, pp. 3-33.

GIARDINA, Andrea (1999). "Esplosione di tardoantico", *Studi Storici*, 40/1, pp. 157-180.

GROS, Pierre (2000). "Carthage romaine: résurrection d'une capitale". In: C. Nicolet, R. Ilbert e J.-C. Depaule (eds.), *Mégapoles méditerranéennes: géographie urbaine rétrospective*, Paris/Roma : École française de Rome, pp. 534-544.

INGLEBERT, Hervé (2005). "Peter Brown". In: Véronique Sales (ed.), *Os Historiadores*; [tradução de Telma Costa]. Lisboa: Teorema, pp. 415-433.

LEPELLEY, Claude (2005). "Deux ruptures dans l'histoire de l'Afrique romaine: les Flaviens et les Vandales", *PALLAS: Revue interuniversitaire d'Études Antiques*, 68, pp. 49-62.

LEPELLEY, Claude (2006). "La cité africaine tardive, de l'apogée du IVe siècle à l'effondrement du VIIe siècle". In: Jens-Uwe Krause e Christian Witschel (org.), *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel?* Aketen des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003 (Historia-Einzelschrift, 190). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 13-31.

LIEBESCHUETZ, Wolfgang (2001). *The Decline and Fall of the Roman City*. Oxford: Oxford University Press.

LIEBESCHUETZ, Wolfgang (2004). "The birth of late Antiquity", *Antiquité Tardive*, 12, pp. 253-261.

MATTINGLY, David (1988). "Oil for Export? A Comparison of Libyan, Spanish and Tunisian Oil Production in the Roman Empire", *Journal of Roman Archaeology*, 1, pp. 33-56.

MATTINGLY, David e HITCHNER, R. Bruce (1995). "Roman Africa: An Archaeological Review", *Journal of Roman Studies*, 85, pp. 165-213.

SLIM, H.; TROUSSET, P.; PASKOFF, R. e OUESLATI, A. (2004). *Le littoral de la Tunisie. Étude géologique et historique*. Paris.

WARD-PERKINS, Bryan (2005). *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford: Oxford University Press.

WILSON, Andrew (2001). "Timgad and Textile Production". In: D. J. Mattingly e J. Salmon (eds.), *Economies beyond Agriculture in the Classical World*. Londres/Nova Iorque, pp. 271-296.

WILSON, Andrew (2002). "Urban production in the Roman world: the view form North Africa". In: *Papers of the British School at Rome*, 70, pp. 231-273.

Artigo recebido em abril de 2007.
Artigo aprovado em junho de 2007.

PARATAXE E *IMAGINES*[1]

Paulo Martins*

Resumo: O presente artigo visa a discutir o conceito de parataxe, que foi largamente utilizado por estudiosos da História da Arte e da Literatura para definir a estrutura dispositiva de algumas obras da Antigüidade greco-romana. Porém, o termo, sincronicamente tomado, é estranho ao período, configurando certo anacronismo. Seu uso sistemático, assim, nos leva, erradamente, a crer que a parataxe pertence ao vocabulário teórico da poesia, da pintura, da gramática ou da retórica, o que é inconsistente. Contudo, o mesmo uso seria autorizado, se houvesse entre os modernos consenso sobre o significado, o que não ocorre. Dessa forma, se, de um lado, a teorização antiga – gramatical, poética ou retórica – não nos dá a chave do uso e, de outro, a modernidade não colabora com a precisão de sentido, a aplicação do conceito gera dúvidas na hermenêutica do objeto analisado. Nosso intuito, portanto, é delimitar o conceito modernamente e aplicá-lo na observação de algumas imagens da Antigüidade.
Palavras-Chave: Iconografia; Retórica; Lingüística, Parataxe, Hipotaxe.

PARATAXIS AND *IMAGINES*

Abstract: This paper discusses the concept of parataxis that was widely used by scholars of History of Art and Literature to define the dispositive structure of works of Classical Antiquity.

---

[1] Acuso aqui meus agradecimentos ao amigo e colega de Academia João Angelo Oliva Neto pela leitura crítica atenta e criteriosa.
* Professor da Graduação em Letras, área de Língua e Literatura Latina e do Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

However, "parataxis", synchronously taken, is unknown at that period, so that it can be considered anachronism. In this way, its systematic use misleads us to believe that the "parataxis" belongs to rhetoric, poetic, grammatical and painting technical vocabulary, is inconsistent. But, its use would be authorized if, among the scholars, were a consensus about the meaning. This does not occur. So, if, on the one hand, ancient theory (grammatical, poetic, panting or rhetoric) does not give us the key for the use and, on the other hand, the modern theory does not help us have to get the precise meaning of the term, the application of concept produces misunderstandings about the hermeneutic of analyzed object. The objective of this paper, hence, is to outline the parataxis modern concept and to apply it in analysis of some Antiquity images.
Key-words: parataxis; hypotaxis; iconography; rhetoric; linguistics.

I. Status Quaestionis

O termo parataxe (do grego: παράταξις) na Antigüidade nunca esteve relacionado ao vocabulário gramático-retórico-poético nem ao iconográfico; sua utilização restringiu-se fundamentalmente a conceitos, não rara vez, concernentes à guerra, à arte de guerrear a estratégia. Nesse sentido, encontra-se em Tucídides, Plutarco, Políbio, Isócrates ou mesmo na tradução grega do *Velho Testamento* (a *Septuaginta, a Bíblia dos Setenta*)[2].

Etimologicamente, contudo, não haveria o menor problema em utilizá-lo fora do jargão militar, uma vez que já em Teofrasto (1964)[3] e Epicteto por Arriano (1965)[4] o termo não pertence ao mesmo campo semântico e simplesmente refere-se a uma posição, ou melhor, a uma τάξις, ou *dispositio*, de algum objeto

[2] TUCÍDIDES, 5,11: (διὰ τὸ μὴ ἐκ παρατάξεως); POLÍBIO, 1,40,1 (ἐν ταῖς προγεγενημέναις παρατάξεσιν) e 15,12,3 (ἐν τῷ μεταξὺ χωρίῳ τῶν παρατάξεων); PLUTARCO, *Cimon*, 8 (φιλονικίας οὔσης καὶ παρατάξεως τῶν θεατῶν); Isócrates, 10, 53 (Αὐτοὶ γὰρ πολὺ μείζω καὶ δεινοτέραν ἐποιήσαντο παράταξιν τῆς πρὸς Γίγαντας αὐτοῖς γενομένης) e NÚMEROS, 31,14 (ἐκ φυλῆς, δώδεκα χιλιάδες, ἐνωπλισμένοι εἰς παράταξιν).

[3] *CP*, 1,6: ὥσπερ γὰρ γῇ χρῆται <θατέρῳ> τὰ ἐμφυτευόμενα καὶ φυτεία δέ τις καὶ ὁ ἐνοφθαλμισμός, οὐ μόνον παράταξις.

[4] *Dissertationes ab Arriano Digestae*, p. 306.

posto ao lado de outro, independente, pois, da contexto bélico. O termo, desse modo, fixou-se no estrito senso da etimologia, i.é, παρά, preposição, "junto a", "lado a lado", e τάξις substantivo, derivado do verbo τάσσω, cujos significados mais comuns são "arranjar", "dispor".

Na tradução latina de Teofrasto, o termo usado foi *appositio*, o que nos levaria a crer que lá a parataxe implicaria mais do que simples "disposição", mas estaria implícito na palavra certo juízo ou intencionalidade, uma vez que pelo *Oxford Latin Dictionary* de Glare (2005) *appositio* significa "a ação de comparar", a "comparação". Isto é, a *appositio*, mais que significar *contigüidade* dos termos, significa transferência de *qualidades* substantivas de um termo a outro e implica, portanto, critério de seleção do enunciador em relação ao enunciado, mediado pelo juízo. Contudo, para a mesma passagem em grego o *Greek English Lexicon*, de Liddell and Scott (1977), abona *placing side by side,* o que torna equivocada, ou ao menos discutível, a tradução latina do texto de Teofrasto.

O termo *appositio*, por seu turno, em Quintiliano é assim utilizado: *Tertium genus, ex iis quae extrinsecus adducuntur in causam, Graeci uocant παράδειγμα, quo nomine et generaliter usi sunt in omni similium* ***adpositione*** *et specialiter in iis quae rerum gestarum auctoritate nituntur*[5].

É comum em análises iconográficas modernas (e Bandinelli é referência) cujo objeto são produtos imagéticos da Antigüidade greco-romana, mesopotâmica e egípcia mencionar-se uma possível parataxe como principio de τάξις dos elementos figurados. Entretanto, como vimos, não foi a teorização retórico-poética-gramatical da Antigüidade que nos forneceu o conceito, de modo que pudéssemos fixar algum principio ou meio de invenção: apesar de não nos coibir o uso, não no-lo autoriza tampouco. Estamos, pois, diante de um anacronismo *em termos*.

---

[5] QUINTILIANO, 5, 11, 1.

Por outro lado, é quase certo que a palavra tenha sido emprestada do vocabulário lingüístico que se desenvolveu a partir do último quartel do século XIX, como nos induz a crer o *Oxford English Dictionary* (1933): no verbete "*parataxis*" aduz textos de 1842, 1883 e 1888, que dizem respeito ao conceito; ou ainda na gramática do dialeto homérico de Monro[6], datada de 1891, editada pela Oxford.

O conceito foi também amplamente aplicado às obras homéricas como característica de certo tipo de elocução "não orgânica", isto é, não caracterizada pela unidade ou pela dependência dos enunciados, como observa J. Tate (1937) ao comentar o livro B. A. Van Groningen *Paratactische compositie in de oudste Grieksche literatuur* (1937): *The 'pre-classical method of composition was not organic or hipotatic but paratatic. The 'parts' tend to be autonomous, and the 'whole' is not genuine whole but 'dossier'*. Sob o mesmo ponto de vista Notopoulus (1949) afirma: *Plato and Aristotle have fathered the concept of organic unity which ultimately arose in pre-Socratic philosophy and Hippocratic medicine. In view of the Homeric oral poetry is this criterion valid? A survey of the literature up to the middle of the fifth century reveals various degrees of unity involved, but indicates the predominant type is a paratatic and inorganic flexible unity as observed in the Homeric poems. Parataxis of style, and of structure began with the oral poetry and influenced the structure of the post-Homeric literature, even if it was written literature.*

Ao observarmos os textos de lingüística e as gramáticas de grego e de latim, veremos que não há consenso quanto à conceituação de parataxe, o que seria fundamental, visto que a transposição para análises iconográficas é voga; essa carência, portanto, instaura imprecisão, falta de rigor terminológico.

---

[6] Monro, D. B. – *A Grammar of the Homeric Dialect*, p. 428.

Nosso trabalho visa, assim, a conceituar a parataxe lingüística e a partir da conceituação, delimitar que nome os gramáticos e retores da Antigüidade possivelmente deram ao mecanismo lingüístico hoje chamado "parataxe". Delimitado e conceituado o termo vamos transpô-lo à análise de algumas imagens helenísticas, romanas e mesopotâmicas, e também de figuras cuja característica seja o misto.

II. Parataxe e Lingüística

Há na bibliografia lingüística pelo menos três correntes que classificam e conceituam parataxe de três maneiras distintas. Segundo a primeira, parataxe é sinônimo de "coordenação", sem especificar, obviamente, dada simplicidade da análise, se há ou não há o síndeto; Lá consta também que o antônimo[7] do termo é hipotaxe (ou subordinação).

Fica claro que tal conceituação não considera a parataxe na língua grega nem tampouco na latina, uma vez que ambas se aplicam à subordinação. Na língua grega ocorre parataxe no desenvolvimento das interjeições rumo à hipotaxe (Ἀλλ᾽ εἴ μοί τι πίθοιο· τὸ κεν πολὺ κέρδιον εἴη)[8] e isso quer dizer que a partícula εἴ em Homero ainda não é conjunção subordinativa condicional, mas tão-somente interjeição que introduz oração hipotática. Na língua latina ocorre por exemplo

---

[7] Cf. Abraham, W. – *Diccionario de Terminologia Lingüistica*. Actual; CARRETER, F.L. – *Diccionario de Termino Filologicos*; GAYNOR. F. et alii – *A Dictionary of Linguistics* e SPRINGHETTI, A. – *Lexicon Linguisticae et Philologiae*.

[8] Cf. Homero apud RAGON, E. – *Grammaire Grecque*. p.189: *"La subordination s'est développée à partir des procedes suivants: 1º Juxtaposition de deux propositions d'abord autonomes (parataxe), senties ensuite comme dépendant l'une de l'autre. Ainsi: (...) "ei", interjection introduisant un souhait ou un regret (291-292), explique sans doute l'emploi de ei comme conjonction conditionelle".*

em *uolo facias*[9] como marca de linguagem familiar e mesmo arcaica, na qual não é necessária a presença da conjunção subordinativa substantiva, também chamada "completiva", e "integrante".

Outra posição, diametralmente oposta à primeira, só considera parataxe relação de dependência entre dois elementos subordinados sem conectivo subordinativo: recusa, assim, o conceito de coordenação ou de enumeração sem síndeto, como é o caso do famoso adágio *uini, uidi, uinci*.

Mounin (1974) fundamenta essa postura: "Numa parataxe, há duas frases sintaticamente independentes em relação de subordinação implícita graças ao emprego de uma curva melódica comum que dispensa o uso de conjunção: *Eu devo partir: Estou atrasado.* O fato é que a queda melódica caracteriza somente *atraso*, em lugar de *partir e atraso*, como se produziria se as duas frases fossem mantidas separadas, e acabou por unir as duas frases numa relação de dependência que se revelaria na hipotaxe pelo emprego da conjunção *visto que*"[10].

É claro que tanto a primeira possibilidade como a segunda limitam o conceito, quando é certo que o mecanismo lingüístico vai muito além dessas conceituações. O fundamento da terceira descrição – mais precisa, porque não é excludente e procura conciliar posições – é retirar a parataxe do âmbito restrito da sintaxe e circunscrevê-la ao âmbito de fusão dos elementos constitutivos da composição. Essa tendência nos informa que a parataxe é a relação entre proposições, frases, sintagmas nos quais não está explícito o conectivo de subordinação ou de coordenação, que marcam a dependência ou a independência entre elas. Vale lembrar: no primeiro caso há dependência semântica e sintática, e no segundo há independência sintática e dependência semântica. Alguns

[9] Cf. Ernout, a. et Thomas, F. – *Syntaxe Latine.* p.251.
[10] Mounin, G. – *Dictionaire de la linguistique.* p.248.

autores chamam "justaposição" este processo. O *Oxford English Dictionary* traz: *The placing of propositions or clauses one after another, without indicating by conecting words the relation (of co-ordination or subordination) between them*[11].

Em língua portuguesa – e isso não é restritivo – Evanildo Bechara acertadamente atenta para que a justaposição, parataxe, "é um processo de ligação de orações, e não uma natureza sintática que se pode pôr ao lado da coordenação e subordinação (...). Por outro lado, a justaposição ocorre entre orações independentes e dependentes, entre coordenadas e subordinadas, o que não nos permite aceitar a lição da NGB que só consideram sindéticas (em nossa nomenclatura corresponde a conectivas) e assindéticas (em nossa nomenclatura, a justapostas) as coordenadas."[12] Corrobora a lição de Bechara, Othon Garcia que nos diz que a nomenclatura gramatical brasileira ao tratar do período ignorou tanto a justaposição, como a correlação[13].

Noutro sentido, por sua vez, convém salientar que a parataxe também ocorre no âmbito interno das palavras; assim, poderíamos dizer que se aproxima da parassíntese[14] e da aglutinação[15]. Mattoso Câmara, apesar de afirmar que parataxe é sinônimo de coordenação, observa por outro viés que essa estrutura "é a construção em que os termos se ordenam numa seqüência e não ficam conjugados num sintagma. Cada termo vale por si e sua soma[16] dá a significação global em que as significações dos constituintes entram ordenadamente lado a lado"[17]. Como, por exemplo na palavra "auriverde".

---

[11] *Oxford English Dictionary* – Volumen III.
[12] Bechara, E. – Moderna Gramática Portuguesa. p.221.
[13] Garcia, O. M. – *Comunicação em Prosa Moderna.* p.16.
[14] Cf. Cunha, C. et Cintra, L. – *Nova gramática do Português Contenporâneo.* p.101.
[15] Bechara, E. *op.cit.*, p.170.
[16] Talvez melhor do que soma seria pensar numa relação de contigüidade.
[17] Mattoso Câmara Jr., J. – *Dicionário de Filologia e Gramática* p. 94/5.

Podemos concluir, portanto, que parataxe separa aquilo que a subordinação e a coordenação unem, transformando as proposições, usando os termos de Morier[18], em construções paralelas, independentes ou justapostas. Enfim, esta construção consiste num processo de ligação que encadeia frases, termos, sem explicitar por meio de partículas coordenativas e subordinativas a relação de dependência ou independência existente entre elas.

É certo que tal mecanismo lingüístico sempre existiu; porém menos certo é se alguma vez na Antigüidade greco-latina, um gramático, quem sabe bizantino, o classificasse ou delimitasse, dando-lhe o nome "parataxe"; ou ainda, se outro gramático, agora latino, quiçá companheiro de Quintiliano, lhe desse nome. Se isso em algum tempo ocorreu, as areias do deserto africano ou as estantes perdidas de uma biblioteca igualmente perdida não nos legaram o "presente", pois, como falamos, nada há que ligue o nome "parataxe" a algum fenômeno lingüístico e muito menos há, no vocabulário latino, palavra que possa traduzir-lhe o significado, como erroneamente nos faz crer *O Dicionário Aurélio*, quando dá o sentido de "justaposição", propondo: "do latim *juxtapositu*". Um detalhe: *iuxtapositio* não ocorre em latim como nos informa *A Latin Dictionary* de *Lewis and Short* (1987), o *Oxford Latin Dictionary* de Glare (2005) *o Dictionnaire Français de Felix Gaffiot* (1934), o que é corroborado pelo *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2001) ao propor a etimologia do termo: "just(a)- + *posição*; ver *-por*; f.hist. 1619 *juxtaposição*, 1858 *justaposição*". Assim, o termo em português e, provavelmente, nas demais línguas neolatinas, não é anterior ao século XVII.

Definitivamente, há que se conviver com o anacronismo do termo para qualquer tipo de análise que o relacione com qualquer obra literária ou iconográfica anterior ao século XIX, para o caso da parataxe, e, ao século XVII, para *justaposição*.

---

[18] Cf. Morier, H. – Dictionaire de Poétique et de Rhétorique. p. 641.

III. Parataxe e Iconografia

Independentemente do anacronismo do termo, a precisão e pertinência que alcança são notórias, como percebemos ao analisamos a arte – bem entendido a téchne – dos mosaicos que tanto proliferou durante o helenismo greco-romano, e também a arte que despontou na Mesopotâmia antes do século VI a.C. Dignas de observação são também as imagens cujos objetos imitados são seres bestiais. A circulação delas inclui as estepes russas, a *puszta* da Europa Central e largas regiões da Ásia menor, de modo que ocupam lugar de destaque no imaginário antigo. Entretanto, para que possamos notar a sutileza da composição paratática nessas artes, é necessário antes que observemos o que não está inserido neste tipo de relação de elementos figurados, isto é, é fundamental que examinemos iconografias em que a subordinação e a coordenação estejam explícitas por meio de conectivos.

Tomemos uma imagem do século IX, "Os trabalhos dos meses", extraída das *Notices Astronomiques*, que retrata "as semeaduras de primavera, trabalho de alqueive em julho, corte de feno, colheita, semeadura do trigo de inverno e vindimas alternando-se com os trabalhos nas áreas incultas, caça com gavião, caça ao javali e a preparação do porco"[19].

Nessa imagem, é evidente a contigüidade, um conectivo coordenativo explícito que estabelece a seqüência dos elementos figurados, os homens no trabalho, que, por sua vez, se encontram em relação de subordinação se se analisarem os quadros constitutivos isoladamente. A coordenação explícita por conectivo muita vez relaciona-se com a função *docere* do discurso, já que une algo abstrato – aqui, os meses – a algo concreto, nesse caso, o trabalho. Tal tipo de figuração deve ser lida na mesma chave do discurso verbal didático de

[19] VEYNE, P. (org.) – *História da Vida Privada v.1,* p. 423.

Hesíodo n'*Os Trabalhos e os dias*, ou ainda, nas *Geórgicas* de Virgílio ou n'*Os Fastos* de Ovídio. Nesse sentido, por ensinar, a figuração de imediato explicita uma relação de associação contígua, além da associação com o discurso verbal que relaciona diretamente a imagem ao mês em que ocorrem certas atividades laborais.

Figura 1 – *Notices Astronomiques* – *Österreichische National Bibliotheke*, Viena.

Essa mesma relação pode ser observada no mosaico "As estações e motivos nilóticos", encontrado em Zliten, Tripolitania (figura 2). Antes, no entanto, vale ressaltar que, diferentemente do caso anterior, que é pintura, o mosaico, ou o *opus tessalatum* ou o *opus vermiculatum* ou os *emblemata*, constitui forma singular de figuração, uma vez que, sob o ponto de vista do meio de imitação, é construída a partir de uma unidade, a *tessara*, pequenas pedras de mármore colorido, que dispostas em conjunto, produzem a imitação. O mosaico, portanto, assemelha-se à língua porquanto é constituído de partes destituídas de significado que, ao unir-se num todo, produzem sentido. Poder-se-ia dizer que o mosaico, entre as artes visuais, talvez, seja aquela que mais se aproxime da língua. Quanto à descrição deste *emblema*, verificam-se diversas atividades e produtos (pesca, caça, peixes e aves), dispostas em quadros laterais que "cercam" o quadro central, geometricamente disposto em cruz com imagens divinas, a personificação das estações, associadas decerto à fartura e à riqueza do Nilo. Tais divindades, por estar cercadas dos produtos da natureza que garantem sobrevivência, significam também em registro geográfico (norte, sul, leste e oeste) a mesma fartura. A conexão coordenativa aditiva entre as partes do todo nesse, portanto, caso também é explícita. Ela também pode ser verificada além do conteúdo (*res*) e ser detectada na forma (*uerba*) pela *dispositio* geométrica bem marcada dos quadros.

Em outra direção, examinemos o mosaico helenístico "Patos, galinhas d'água e rãs" (figura 3), hoje, no Museu Nacional de Arqueologia de Nápoles:

Figura 2 – *As estações e motivos nilóticos* – Museu Arqueológico Nacional, Tripoli, Líbia

Figura 3 – *Patos, Galinhas d'água e Rãs* – Museu Nacional de Arqueologia, Nápoles

Esse mosaico, sem dúvida, foi elaborado em bases essencialmente subordinativas. A conexão de dependência entre os elementos é clara: Patos, galinhas d'água e rãs não estão unidos em relação de enumerativa ou aditiva, mas interagem, relacionam-se, dependem uns dos outros: os *dois patos* acima e à esquerda entreolham-se; *outro*, que está à esquerda e abaixo, observa *uma rã* sobre uma planta aquática; o batráquio, por sua vez, é instigado, incitado *pela ave* que se fixa abaixo e à direita; acima dela *as galinhas d'água* parecem cortejar-se – a proximidade entre elas assim denuncia. Dessa forma, está estabelecida entre eles a subordinação e, noutro viés, está evidente também o conectivo subordinativo: "vida no lago". Diferentemente da figura anterior (2), esse mosaico está muito ligado à função *delectare* do discurso. Não há nele preocupação propedêutica e, sim, figurativa da vida lacustre de acordo com a maior precisão possível, sob o prisma de certa *perspicuitas*, isto é certa clareza, do discurso imagético, entendendo-se tal clareza como uma das *uirtutes elocutionis*.

A mesma preocupação do artífice podemos encontrar nos mosaicos "O triunfo de Baco" (figura 4) de Susa do século II ou III, e outro de Pompéia, que retrata os "Bastidores" do teatro religioso (figura 5)[20].

No primeiro, observa-se o cortejo em cujo plano central figura-se *Baco*, secundado por seu séqüito, para não dizer sua coorte. Lateral e superiormente, vêem-se as *vides*, *patos* e a figura dos *Cupidos* (acima e ao lado). Todos os elementos do mosaico, assim, articulam-se em função da divindade e convergem quanto ao conteúdo (*res*) para a centralidade temática:

---

[20] *id. ib.*, pp.189 e 211.

Figura 4 – *O triunfo de Baco – centro de um mosaico (270x220cm)* – Museu de Susa (*Hadrumentum*), Tunísia.

Já, no segundo (figura 5), atores/ músicos estão se preparando para uma apresentação teatral, possivelmente uma comédia, se atentamente observarmos *as três máscaras* que estão figuradas à direita e abaixo. No plano central, *um músico* aplica-se a tocar o *diaulos*. *Um ator* está sentado e prepara-se para colocar a máscara que está no chão. *Três escravos* procuram auxiliar *três atores* envolvidos com suas indumentárias. Esse mosaico figura cena curiosamente privada, se pensarmos que a encenação, a ὄψις dessa comédia, é por excelência e essência a atividade pública. Fato é que na imagem todos os figurados interagem, ocorrendo, pois, o mesmo tipo de subordinação apontada na imagem 4, isto é, subordinação explícita entre os elementos da figuração.

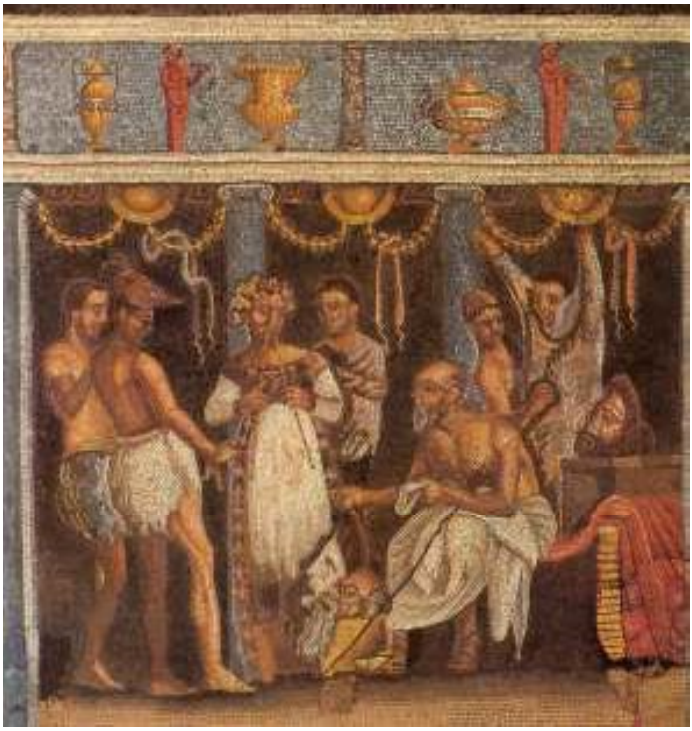

Figura 5 – *Bastidores do teatro religioso* – Museu Nacional de Arqueologia, Nápoles

Observemos a contrapartida figurativa das imagens anteriores, um mosaico de Pompéia do século II a.C. (Museu Nacional de Arquelologia de Nápoles): "Criaturas Marítimas" (figura 6):

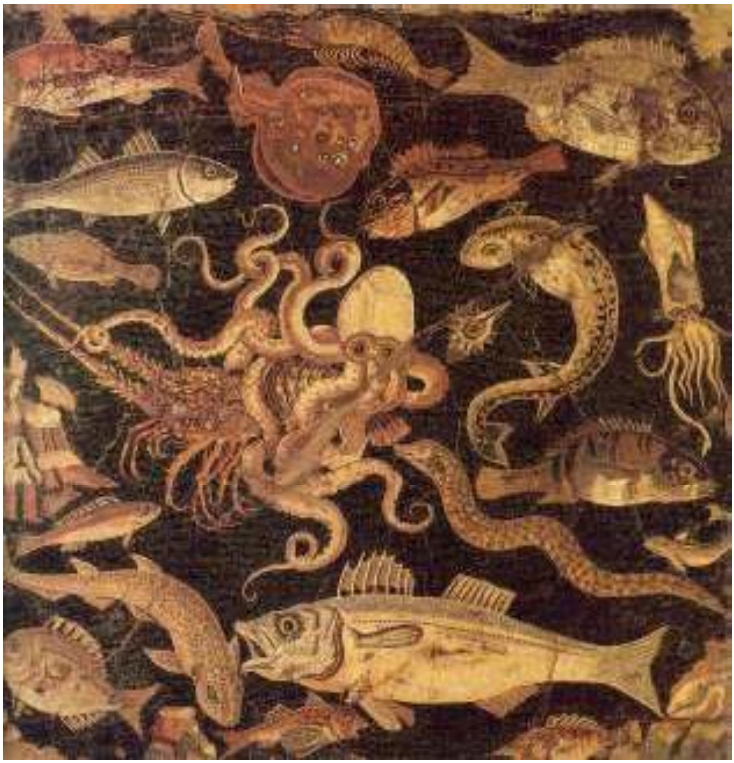

Figura 6 – *Criaturas Marítimas* – Museu Nacional de Arqueologia, Nápoles

Notamos diferenças claras em relação às figuras anteriores; percebemos que há um sentido coordenativo e enumerativo semelhante à figura 1, mas que há também uma subordinação que está presente nas figuras 2, 3, 4 e 5; contudo a relação entre as figuras marítimas é implícita. Assim, há carência de conectivos, tanto subordinativos, como coordenativos. Os animais marinhos são figurados como que independentes entre si, produzindo uma aparente desordem, ou

mesmo, certa confusão entre os elementos registrados; entretanto, há algo que os une em relação subordinativa – animais marítimos – e algo que os une em relação coordenativa: quais animais marítimos. Essa figuração é essencialmente paratática e, destarte, enquadra-se a um tempo nas funções *delectare* e *docere.* O mosaico acaba, assim, por *permouere.*

Outra característica do mosaico é o acúmulo, em registro amplificador, que vez por outra – muito além da τάξις, da contigüidade ou da vizinhança, logo, da parataxe – imprime superposição (ou sobreposição), como a das figuras centrais do mosaico: *o polvo e a lagosta*. Vale dizer que a sobreposição pertence ao campo semântico da *appositio*. A *imago*, nesse sentido, parece prototípica, para não dizer canônica, sob o prisma paratático do *opus tessalatum*.

IV. Parataxe e Misto

Observando a definição que Mattoso Câmara dá de parataxe: "Na coordenação, cada termo vale por si e a sua soma dá a significação global em que as significações dos termos constituintes entram ordenadamente lado a lado; ex.: auriverde 'parte cor de ouro, parte verde'; luso-brasileiro 'parte português, parte brasileiro'", podemos associá-la ao misto compositivo.

O misto nada mais é do que a disposição de diversas características existentes na natureza num só elemento, dado absolutamente comum no mito grego, no mito romano e nas outras mitologias "euro-asiáticas". Na *Odisséia* (12, 148-249), por exemplo, encontramos as sirenes; na *Eneida* (2, 199-227), a descrição da serpente-monstruosa no episódio de Laocoonte. Tais seres levaram seguramente ao enunciado metafórico-mostruoso de Horácio na epistola *Ad Pisones* logo em nos primeiros versos: *Humano capiti seruicem pictor equinam/*

/ iungere si uelit et uarias indueere plumas// undique conlatis membris, ut turpiter atrum// desinat in piscem mulier formosa superne,//spectatum admissi risum tenatis, amici?[21]

A figuração bestial na Antigüidade e o foco de convergência de suas figuras recebem de Kossovitch (2000) avaliação histórica e geográfica muito pertinente: "É só após a destruição de Urartu[22] e, a seguir, da Assíria, que aparecem motivos puramente gregos nos kurgans[23] citas: sendo ambos recém-chegados à área pôntica, os Gregos surgem com a figuração dita "arcaica", sob muitos aspectos indissociável da mesopotâmica em sentido amplo, ao passo que os Citas, substituindo os sumérios antes vagantes em região não muito afastada do Ponto, trazem para as proximidades bestiário vizinho do destes, que o exemplificam com os monstros admiráveis dos chamados 'Bronzes do Luristão[24]', que emulam os seres geometrizados do célebre achado, revelador dos Citas, dito 'Tesouro

---

[21] Horace - *Epítres*. p.202 (vv.1-5). Cf. MARTINHO, M. dos Santos. "O *monstrum* da Arte Poética de Horácio". In: *Letras Clássicas*, 2000, nº4, p.191-265

[22] [nota incluída por nós ao texto de Kossovitch] Urartu (Assírio Urarmu, Urartiano Biainili) foi um antigo reino que existiu por volta do ano 860 a.C., na era do bronze tardia, após o reino dos Nairi, até 585 a.C.. O Reino de Urartu localizava-se no planalto montanhoso entre a Ásia menor, Mesopotâmia e as montanhas do Cáucaso, mais tarde conhecido como Planalto da Armênia, e tinha como centro o Lago Van, atualmente na Turquia. O nome corresponde ao bíblico Ararat.

[23] [nota incluída por nós ao texto de Kossovitch] A hipótese Kurgan foi introduzida por Marija Gimbutas em 1956 para combinar a arqueologia e a lingüística na localização das origens dos povos falantes de proto-indo-europeu (PIE). Ela temporariamente chamou o conjunto de culturas em questão de "Kurgan", palavra russo de origem turca para mamoa ou monte funerário, comuns no sul da Rússia e na Ucrânia e sua difusão pela Europa.

[24] [nota incluída por nós ao texto de Kossovitch] Os primeiros exemplos das artes decorativas persas remontam ao final do VII milênio a.C. e consistem em desenhos de animais e figuras femininas modeladas em argila. Iniciado em fins do segundo milênio e com um desenvolvimento cronológico que alcança até meados do primeiro milênio, teve lugar em toda a região montanhosa ao sul do Cáspio e em Luristão um importante florescimento dos trabalhos em bronze fundido. Foram feitas grandes quantidades de arneses, arreios e rédeas para os cavalos, além de machados e objetos votivos, refletindo, todos eles, um complexo estilo criado com base na combinação de partes de animais com criaturas fantásticas de variadas e estranhas formas. Durante o período aquemênida, as artes decorativas passaram a ser empregadas nos artigos de luxo, como ornamentos e vasilhas de ouro e prata, jarros de pedra e jóias trabalhadas. A

de Ziwiyeh[25]'. Assim, tanto a referência aos antecedentes sedentários, – animalismo articulado nas cidades sumérias –, quanto a que distingue os nômades, – entrelaço, misto, heteróclito, monstro –, impedem consideração que mumifique estilisticamente os Citas, excetuando-se, decerto, tal ou qual subconjunto de bestiário, como cervo, pantera, íbex, cuja geometria, retomada em tempos de Art-Déco, é singular. Não é preciso alegar naturalidades, natividades, nacionalidades citas ou gregas na consideração das figurações em contato, não sendo tampouco requerido adiantar-se alguma originalidade ou originariedade para as duas, uma vez que, admitindo-se convergentes as diversas figurações gregas, também as citas, em que se pese a extensão estepária, dilatada entre os extremos vazios da puszta[26] do Danúbio e do deserto de Ordos, convergem como modos que articulam a diversidade figurativa exposta nas tumbas da área pôntica e da siberiano-mongólica"[27].

Tomemos, por exemplo, as Sirenes (ou Sereias), forjadas a partir da fantasia mítica, mais especificamente a partir de sua disposição anímica, que pode nos fazer ver com os olhos da mente. Esses seres bestializados podem ser construídos a partir da parataxe de dois elementos: mulher/ peixe e mulher/ pássaro. Mulher / pássaro é o tipo de figuração encontrado em Homero e em

---

produção de tecidos foi uma importante indústria do período sassânida. Os desenhos incluíam sobretudo motivos animais, vegetais e de caça dispostos de forma simétrica, situados dentro de medalhões.

[25] [nota incluída por nós ao texto de Kossovitch] *The castle at Ziwiyeh which has been ruined through digging for archaeological purposes, was an ancient and strong building situated on the top of a mount above the wide Ziwiyeh Cave, Iran. It is located in an altitude of 1,835 m above sea level in Kurdistan province of Iran on the south of Orumieh Lake. Artefacts found there belong to the 9th century BC (belonging to Medes era) and have been kept in some museums. A large golden necklace with some mythical animals engraved on it is one of the most famous things found in the area*.

[26] [nota incluída por nós ao texto de Kossovitch] Nome dado às estepes da atual Hungria.

[27] Kossovitch, Leon – "Vertentes de figures: o planalto iraniano". In: *Tiraz*, 2. 2005. p.101.

outros poetas antigos, como Ovídio nas *Metamorfoses*[28] (figuras 7, 8 e 9). Mulher/ peixe é mais afeita à tradição, sem, contudo, ser apresentada em registro antigo na cultura material.

Lindas cantoras, suas habilidades e qualidades atraíam os tripulantes dos navios que passavam pelas proximidades da ilha de Capri, fazendo as naus colidir contra as penhas e afundar. Na passagem homérica citada, Ulisses consengue salvar-se, pois que pôs cera nos ouvidos dos marinheiros e amarrou-se ao mastro do navio, para poder ouvi-las sem aproximar-se.

Note-se que a sereia, como misto paratático, transfere sua condição de pássaro à atividade que a caracteriza, isto é, o canto. Tranfere também sua condição de mulher ao "encanto" de beleza. Por outro lado, o fato de ser uma figura mista outrossim tem efeito, que é ser assustadora e terrível. Assim, as características independentes de sua figuração geral têm função, como aquela que advém da sua forma completa. Além do mais, sua forma (*uerbum*), ao produzir efeitos, ou melhor, afecções, por transferência de sentido insere-a no âmbito da elocução, no campo da metáfora e da metonímia.

---

[28] Ovídio – *Metamorfoses*, V, 551-563: *Hic tamen indicio poenam linguaque videri/ commeruisse potest; vobis, Acheloides, unde/ pluma pedesque avium, cum virginis ora geratis? /an quia, cum legeret vernos Proserpina flores, /in comitum numero, doctae Sirenes, eratis? /quam postquam toto frustra quaesistis in orbe, /protinus, et vestram sentirent aequora curam, /posse super fluctus alarum insistere remis /optastis facilesque deos habuistis et artus /vidistis vestros subitis flavescere pennis. /ne tamen ille canor mulcendas natus ad aures /tantaque dos oris linguae deperderet usum, /virginei vultus et vox humana remansit.*

Figura 7 – Vaso de figuras vermelhas – BM 440 – *Ulisses e as Sirenes* – Museu Britânico, Londres

Figura 8 – Sirene de Canosa em terra cota entre 340-300 a. C. — Museu Arqueológico de Madri

Convém alertar que Horácio, ao associar a idéia de misto à obra, para estabelecer que ela devia ser una e simples nos moldes da mais decorosa escola aristotélica, não fez nenhuma restrição à figuração do misto como poderia pensar um leitor mais incauto. Desse modo, o artífice, tanto na pintura, na estatuária, na téchne das *tessarae*, como também nas letras, poderá lançar mão da feitura do misto se assim quiser, desde que não se afaste do imperativo de unidade. Da mesma maneira que Horácio exemplificou a figura "monstruosa",

unindo cabeça humana a pescoço de cavalo e membro de animais diversos, aplicando depois penas diversas, dispondo enfim todos estes elementos lado a lado, assim também o artesão mesopotâmico elaborou seu "misto paratático" (figuras 9 e 10), em um detalhe do *Portal de Isthar*[29] de 604-562 a.C. na Babilônia[30]: um quadrúpede com pés de ave, escamas, cabeça de réptil, o dragão de *Marduk*, bom exemplo de disposição contígua, associada ao *ornatus* da elocução que ultrapassa o caráter acessório e se impõe como *argumentatio*: *Marduk, Marduque*

Figura 9 – *Detalhe do portal Isthar – Dragão* (Mushussu[31]) *de Marduk* – Babilônia

[29] Ishtar é a deusa dos acádios, herança dos seus antecessores sumérios, cognata da deusa Asterote dos filisteus, de Isis dos egipcios, Inanna dos sumérios e da Astarte dos Gregos.

[30] "Na antiga Mesopotâmia também havia essa associação de dragões com o mal e o caos. Os dragões dos mitos sumérios, por exemplo, frequentemente cometiam grandes crimes, e por isso acabavam punidos pelos deuses - como Zu, um deus-dragão sumeriano das tempestades, que em certa ocasião teria roubado as pedras onde estavam escritas as leis do universo, e por tal crime acabou sendo morto pelo deus-sol Ninurta. E no Enuma Elish, épico babilônico que conta a criação do mundo, também há uma forte presença de dragões, sobretudo na figura de Tiamat. No mito, Tiamat (apontada por diversos autores como uma personificação do oceano) e seu consorte mitológico Apsu (considerado como uma personificação das águas doces sob a terra) se unem e dão a luz aos diversos deuses mesopotâmicos. Apsu, no entanto, não conseguia descansar na presença de seus rebentos, e decide destruí-los, mas é morto por Ea, um de seus filhos. Para vingar-se, Tiamat cria um exército de monstros, entre os quais 11 que são considerados dragões, e prepara um ataque contra os jovens deuses." Cf. Wiki.

[31] Cf.: http://www.geocities.com/TimesSquare/Labyrinth/2398/oocinfo/primer/snake.html:"*The snake-dragon (with horns, snake's body and neck, lion's forelegs and bird's hindlegs) is*

Figura 10 – *Visão geral do Portal de Isthar*[32] – Pergamon Museen, Berlin

represented from the Akkadian Period down to the Hellenistic period as a symbol of various gods or as a generally magically protective hybrid not associated specifically with any deity. By comparing the figure depicted on the gates and processional way at Babylon with the description of the building operations given by King Nebuchadnezzar II (reigned 604-562 BC), it has been possible to identify with certainty the creature's Akkadian name as mushussu, "Furious snake'. There are complex mythologies and divine associations surrounding the creature. The mushussu was originally an attendant on Ninazu, the city god of Esnunna. It was 'inherited' by the god Tispak when he replaced Ninazu as city god in the Akkadian or early Old Babylonian Period, and in Lagas became associated with Ninazu's son Ningiszida. Possibly after Hammurabi's conquest of Esnunna, the creature was transferred to the new Babylonian national god, Marduk, and later to Nabu. The conquest of Babylon by the Assyrian king Sennacherib (reigned 704-681 BC) brought the motif to Assyria, normally as the beast of the state god Assur. On Sennacherib's rock reliefs at Maltai, however, the creature accompanies three different gods, Assur, Ellil (Enlil) and another god, most likely Nabu."

[32] Cf. http://www.epp.ch/travauxapprentis/Berlin/sites/site/antiquites_pr_orientales.htm: *Construite au temps de Nabuchodonosor II (604 à 562 avant J.-C.), la porte d'Isthar est un monument incontournable au Pergamon Museum. Reconstruite et rehaussée, elle était le passage ou le roi rentrait triomphalement dans la ville après une campagne militaire. Principale entrée de la cité, elle occupait une place stratégique. Imposante et majestueuse, il s'agissait*

ou Merodaque[33] (figura 11) é a principal divindade do panteão babilônico, cujas atividades se ligam à vitória que obteve sobre o caos, simbolizado pelos dragões. Sua liderança leva os deuses a ser os senhores da ordem, τάξις do universo, criando céu e terra: elementos metonímicos e metafóricos de ave e de réptil, essênciais à condição do dragão. Assim, tendo sido o dragão de *Mushussu* subjugado por *Marduk*, o deus torna-se o guardião e símbolo de poder. A elevação da Babilônia à capital das cidades do Eufrates, sob *Hamurabi* no século 23

---

d'une réelle forteresse. avec ses doubles murs d'enceinte. La porte principale était vouée à la déesse Isthar (Déesse de l'Amour et de la Beauté). Elle mesurait 23 mètres de haut et 48 mètres de long. C'est la « Deutsche Orient Gesellschaft », incitée par Guillaume II, qui a confié à Koldewey (architecte) de redonner vie à la porte d'Isthar, restée pendant des siècles dans l'oubli. Suite aux fouilles entreprises par des archéologues allemands, elle a revu le jour. *Totalement démontée pour le transport jusqu'à Berlin, elle a été reconstruite dans des dimensions plus réduites qu'à l'origine. Cette porte comprend plus de 150 figures de dragons et de taureaux dessinées ou sculptées en relief. Le côté externe du portail est recouvert de faïence bleue et le sommet de tuiles bleues.Tous les murs sont décorés de fabuleux dragons-serpents, de lions et de taureaux. Ces animaux sont de couleur blanche, jaune et bleue. Les reliefs et le fond de briques teintées en bleu nuit mettent particulièrement en valeur ces bêtes féroces. Cette porte ouvrait l'accès à la Grande Voie Royale. Les murs décorés d'une soixantaine de lions blancs à crinière et la route entièrement pavée de dalles de calcaire menaient à la Tour de Babel et au temple de Mardouk, le Dieu suprême, patron de Babylone. Durant le Nouvel An, on portait en procession les effigies des dieux tout au long de l'allée.La Voie processionnelle de 20 à 24 mètres de large et d'une longueur de plus de 800 mètres comprenait une voie centrale réservée à la circulation et des trottoirs situés de chaque côté pour les piétons.* [20/08/2005]. "*A* ***Porta de Ishtar*** *foi o oitavo portal da cidade de Babilônia. Foi construída por volta de 575 AC por ordem do rei Nabucodonosor II no lado norte da cidade.Dedicado à deusa babilônica Ishtar, o portal foi construído em fileiras de azulejos azuis brilhantes mesclados com faixas de baixo-relevo ilustrando sirrushs (dragões) e auroques.O teto e as portas foram feitos em cedro, de acordo com a placa dedicatória. Através do portal corria o caminho procissional lineado por paredes cobertas por leões em tijolos envidraçados (aproximadamente 120 deles). Estátuas de divindades eram conduzidas através do portal durante as procissões uma vez por ano durante a celebração do Ano Novo. Originalmente o portal foi considerado uma das Sete Maravilhas do Mundo Antigo, sendo substituído pelo Farol de Alexandria algumas centenas de anos a frente. A reconstrução da Porta de Ishtar e da via procissional foi feita no Museu Pergamon em Berlim utilizando o material escavado por Robert Koldewey, tendo sido finalizada em 1930. Inclui também a placa de inscrição. Possui uma altura de 14 metros e extensão de 30 metros. A escavação se deu entre 1902-1914, durante esse tempo foram descobertos 15 metros até a fundação do portal."* Cf. Wiki.

[33] Cf.: Isaías 39:1; Jeremias 50:2; II Reis 25:27

a.C., consolida a importância do deus. Curiosamente, a vitória de *Marduk* sobre o dragão consolida sua figuração associada ao próprio misto, posto em disposição subordinada em relação ao deus:

Figura 11 – *Marduk* e o dragão (*sirrush)*

Por seu turno, o misto romano Cobra *Glykon* (figura 12), considerado a reencarnação de Asclépio[34], cujo culto, segundo Bandinelli (1988), era praticado na Dácia, em Mésio e na própria Roma à época de Antonino Pio, é outro bom exemplo de disposição paratática.

A lenda e o culto de *Glykon* adquirem certa força em Roma por ocasião de uma grande epidemia que assolou a cidade no segundo século de nossa era. Quanto à origem dessa representação, parece ter sido criada por um Alexandre,

[34] Herói da Ilíada, conhecido por suas habilidades médicas, mais tarde elevado à condição de deus da medicina.

apadrinhado pelo procônsul da Ásia, Rutiliano, que tomara como esposa a filha daquele. Este Alexandre serviu-se de uma cobra domesticada e cedeu-lhe uma cabeça de humana e crina de cavalo. Tal representação assemelha-se à hipóstase – realidade permanente – de *Kun*, deus criador da mitologia egípcia tardia, cuja representação é uma serpente com cabeça de leão.

Figura 12 – Cobra Glykon em bronze – Museu da Anatólia, Ancara

Curiosamente, a figuração de Glykon, de acordo com o culto, opera *argumentatio* coerciva (*permouere*) já que o *monstrum* serve como elemento que atua *contra naturam*, natureza essa observada na própria existência das epidemias e miasmas. Assim, contra a natureza das pestes, são compostas duas imagens cujas forças são complementares: a do leão, que é externa, e a da cobra, que é invasiva.

Thot, divindade egípcia, cujo culto principal era em *Hermópolis Magna*[35], capital do Alto Egito, era patrono da ciência e inventor da escrita hieroglífica, considerado demiurgo do universo pelo uso da palavra. Figurado com corpo humano e cabeça de íbis – logo, um misto paratático – (Figuras 13 e 14), está presente na cena da psicostasia[36]. Ensinou a escrita aos habitantes de *Kernit*, consentindo que passassem da pré-história à civilização:

Ou ainda:

Figura 13 – Thot com cabeça de íbis – Louvre, Paris

[35] Hermópolis Magna foi uma cidade do Antigo Egipto, cujas ruínas estão situadas a cerca de cinquenta quilómetros a sul de Mínia, perto da moderna cidade de Mallaui.Os Egípcios chamavam a esta cidade Khmunu, o que significa "A cidade dos oito deuses", numa alusão aos oitos deuses que integravam uma cosmogonia desenvolvida na localidade, que se denomina de Ogdóade. Actualmente o local é designado em árabe como El-Achmunein, nome derivado do egípcio Khmunu.

[36] Psicostasia é o nome atribuído a uma cena comum representada no Livro dos Mortos que retrata a cerimónia de pesagem do coração do defunto no tribunal do deus Osíris.

Figura 14 – Thot e o Escriba – Louvre, Paris

O cálamo de Thot codifica o tempo, registra os anais da dupla região, escreve a história e a lenda, abre as estradas do mundo do além e dissimula grandes segredos por trás dos símbolos. Esse deus assume a aparência da íbis

Figura 15 – Babuíno de Thot (EA 20869) – Museu Britânico, Londres

branca e preta e da símia hamadríade, ou ainda, do babuíno: Foi assimilado pelos gregos a Hermes e pelos latinos a Mercúrio. Na época helenística, foi proposto como Hermes Trimegisto, havendo larga fortuna e *copia rerum* nos escritos doutrinários, nomeados a partir do nome do deus, e assim chamados "herméticos".

Já o "Hermes-Thot" da casa Farnesina (figura 15), figurado acima do torso de Augusto, comprova, segundo Bandinelli[37], o influxo de cultos místicos em Roma, importados aos egípcios e aquemênidas desde antes do século II a.C.. A curiosidade dessa imagem, além daquela que nos interessa – a *dispositio* dos seus elementos, o deus misto – é a relação em símile com o *princeps*, que opera transferência de atributos do primeiro ao segundo elemento da figuração (Hermes-Thot a Augusto).

Além disso, Hermes-Thot em si mesmo é o caso típico de sincretismo religioso, logo de uma parataxe religiosa – se é que isso seja possível – já que une duas vertentes divinas: a greco-romana e a egípcia. Se, de um lado, tem-se o deus das passagens, das mensagens, das trocas e mercadorias, de outro, encontra-se o deus da escrita, dos mistérios e das decifrações e, portanto, também das trocas, das transferências e das metáforas:

---

[37] BANDINELLI, R. B.- *Roma: Arte Romana nel Centro del Potere,* p. 162.

Figura 16 – *Otaviano como Hermes – Thot* - Museu Nacional, Roma

Vale atestar que essa representação de Hermes-Thot (figura 20) não guarda semelhança alguma com o deus egípcio originário, aproximando-se mais de outro ser bestial – a esfinge – que, como misto paratático, também poderia ser observada neste texto. Isso se torna mais evidente quando observamos outras figurações de Hermes-Thot (figuras 16 e 17) nas quais a característica de misto paratático não se verifica:

Figura 17 – Vaso de Perfume – Hermes-Thot (Br 2938) – Louvre, Paris.

A última *imago* de misto observada é a Quimera, cuja representação mais insigne ou mais típica talvez seja a de Arezzo, hoje no Museu Arqueológico de Florença. Tem origem etrusca, ou simplesmente toscana, que imprime, sob ponto de vista da elocução, um caráter *durior*, de acordo com Quintiliano 12,10.

Figura 18 – Hermes-Thot – Szepmuveszeti Muzeum, Budapeste

A Quimera é figura mista, mítica e mistica que, a despeito de certa *variatio* operada em outras *imagines*, é posta à luz como um ser cuja cabeça e corpo são de leão, e que tem ainda outras duas cabeças, uma de dragão, outra de cabra. (Talvez trate-se do íbex, tão comum conforme as vertentes de imagens propostas por Kossovitch, como vimos). Outras Quimeras, por seu turno, às vezes são registradas imageticamente com duas cabeças ou até mesmo uma única cabeça de leão, e ainda com corpo de cabra e cauda de serpente, possuindo certa habilidade, que é de lançar fogo pelas ventas.

Curiosamente, no caso desse misto paratático, há a adesão de seu caráter monstruoso ao léxico, isto é, por ser monstruoso ou, simplesmente, não ser observada no mundo natural, o termo quimera por contigüidade semântica passa a designar o resultado de certa disposição anímica, registrada por Aristóteles no *De Anima, Livro III*: a fantasia ou a imaginação. Assim, a quimera deixaria de designar apenas o ser misto ou monstruoso e passaria ser o resultado de toda e qualquer operação imaginativa não constante do mundo natural.

Remonta ao século VII a.C. na Anatólia, região que assiste ao desfilar dos hititas, frígios, assírios e lídios até a chegada de Ciro, o que torna impossível, pois, atribuir sua origem a uma dessas civilizações especificamente, o que vai ao encontro da tese da convergência das vertentes figurativas do planalto iraniano. Já a filiação mítica é divergente, pois que, ora é fruto de Equidana (mulher/serpente) e de Tífon (o ar em sua vertente furiosa), ora propõe-se que seria a filha da Hidra de Lerna e do Leão de Neméia, ligando-se, assim, ao mito hercúleo, versão essa que atribui sua morte a Belerofonte, montando Pégaso.

Figura 26 – Quimera em Prato de figuras vermelhas da Apúlia, Louvre, Paris

O misto ou o *monstrum* paratático, seja ele a Sereia (Sirene), o dragão de Marduk, a Glykon, o Thot ou Hermes-Thot ou a Quimera, produz o efeito paratático do acúmulo, da adição bem definada por Mattoso Câmara. Soma-se a isso o caráter não-natural da estrutura, que repercute em chave mítica e hiperbólica: suas ações extrapolando, pois, o limite da natureza, imprimem efeitos de sentido como o espanto, o assombro, adimiração, estupefação de carga produtiva do ponto de vista da *argumentatio*. Assim sendo, o misto, essencialmente objetivado por uma *dispositio* necessária, articula-se como função e finalidade discursiva sob a rubrica do *permouere*. Ademais, naturalmente representa *exemplum* figurativo de certa *virtus elocutionis*: o *ornatus*, cuja finalidade, muito além do *delectare*, opera o termo, o fim do *fastidium*, do *taedium*, pois afinal é *mirabile*.

V. Conclusões

A despeito do anacronismo do termo, sob o aspecto filológico, estético, retórico ou poético, a parataxe pode, sim, referendar e pautar certas condições e categorias de leitura de imagens antigas. Contudo, sua utilização inadvertida, isto é, sem delimitação teórica específica, pode produzir equívocos, da mesma maneira que, quando operada em seu campo de aplicação própria – a lingüística –, também provoca ruído, pelo simples motivo de não ser lá também conceito absolutamente definido e fixado, seja pela tradição, seja por certa corrente teórica.

Assim, "parataxe", como conceito, deve vir acompanhado de especificação e esclarecimento, pois, de um lado, pode significar certo procedimento sintático-morfológico no estudo das línguas clássicas, como grego e latim, e de outro, é bem definido, sob outro matiz, na lingüística moderna.

A utilização do termo/ conceito pelos historiadores da arte deve então ser vista com extrema cautela, pois provoca, senão ambigüidade, ao menos incerteza, que esperamos ter em certa medida inibido.

Bibliografia

ABRAHAM, W. – *Diccionario de la Terminologia Lingüística.* Madrid.1961.
BANDINELLI, R. B. – *Roma; Arte Romana nel centro del Podere.* Milano. 1988.
BECHARA, E. – *Moderna Gramática Portuguesa.* São Paulo. 1972.
BIBLIA SACRA – *Iusta Vulgatam Clementinam*. Matriti. 1959.
BIBLIA DE JERUSALÉM – São Paulo: Edições Paulinas.1986.
CARRETER, F.L. – *Diccionario de Términos Filológicos.* Madrid. 1974.
CUNHA, C. et CINTRA,L. – *Nova Gramática do Português Contemporâneo.* Rio de Janeiro. 1965.

DUBOIS, J. et ALII – *Dictionnaire de Linguistique.* Paris. 1973

EPICTETUS – *Dissertationes ab Arriano Digestae.* Stutgardiae. 1965.

ERNOUT, A. et MEILLET, A. – *Dictionaire Etimoligique de la Langue Latine.* Paris. 1967.

ERNOUT, A. et THOMAS, F. – *Syntaxe Latine.* Paris. 1951.

FARIA, E. – *Dicionário Latim – Português.* Rio de Janeiro. 1969.

_____ – *Gramática Superior da Língua Latina.* Rio de Janeiro. 1954.

GAFFIOT, F. – *Dictionnaire Latin- Français*. Paris. 1934.

GAYNOR, F. et alii – *Dictionary of Linguistics.* New York.1954.

GARCIA, O. M. – *Comunicação em Prosa Moderna* .Rio de Janeiro.1981.

GRIMAL, P. – *Dicionário da Mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2000.

HORACE – *Epitres.* Paris. 1989.

ISOCRATES – *Orations v.* iii. *Helen.* London. 1959.

JOTA, Z. dos S. – *Dicionário de Lingüística.* Rio de Janeiro.

KOSSOVITCH, Leon – "Vertentes de figures: o planalto iraniano". In: *Tiraz*, 2. 2005. pp. 98-142.

LAUSBERG, H. – *Elementos de Retórica Literária.* Lisboa. 1972.

LEWIS, C.T. et SHORT, C. – *A Latin Dictionary.* Oxford. 1987.

LIDDELL, H. G. et SCOTT, R. – *A Greek-English Lexicon.* Oxford.1977.

MARTINHO, M. dos Santos. "O *monstrum* da Arte Poética de Horácio". In: *Letras Clássicas*, 2000, 4, pp.191-265

MATTOSO CÂMARA Jr., J. – *Dicionário de Filologia e Gramática.* Rio de Janeiro. 1964.

MEILLET, A. et VENDRYES, J. – *Traité de Grammaire Compareé des Langues Classiques.* Paris. 1927.

MONRO, D. B. – *A Grammar of the Homeric Dialect.* Oxford. 1881.

MORIER, H. – *Dictionaire de Poetique et de Rhétorique.* Paris.1961.

MOUNIN, G. – *Dictionaire de la Linguistique.* Paris. 1974.

NOTOPOULOS, JAMES A. – "Parataxis in Homer: A new approch to Homeric Literary Criticism". In: *TPAPA*, 80. 1949. pp. 1-23.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY – V. III. Oxford. 1933.
GLARE, P.G.W. (ORG.) – *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: at Clarendon Press. 2006.
PLUTARCH – *Lives v.ii.* London. 1959.
POLYBIUS – *The Histories v.*1 *and 5* . London. 1960 and 1954.
QUINTILIAN – *Institutio Oratoria. Books IV-VI.* Cambridge: Loeb Classical Library. 1995.
RAGON, E. – *Grammaire grecque.* Paris. 1982.
RIEMANN, O. – *Syntaxe Latlne.* Paris. 1927.
SPRINGHETTI, A. – *Lexicon Linguisticae* et *Philologiae.* Roma.1962.
TATE, J. – "Paratatic composition in the oldest greek". In: *Classical Review*, 51,5. Oxford: Oxford University Press.1937. pp. 174-5.
THEOPHRASTUS – *Opera*. Frankfurt. 1964.
THUCYDIDIS – *Historiae* tomus posterior. Oxonii.1956.
VEYNE, P. – *História* da *Vida Privada* v. *1.* São Paulo. 1990.
WEBSTER'S NEW WORLD DICTIONARY OF AMERICAN LANGUAGE- New York. 1959.
Title: Parataxis and *Imagines*

RESENHA*

MARINCOLA, John (Ed). *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Blackwell Publishing, 2007. e ISBN: 9781405102162.

A recente coleção *Blackwell Companions to the Ancient World*, que conta no começo de 2009 com 23 volumes publicados, vem se juntar às outras coleções de ensaios introdutórios publicadas por editoras britânicas nas últimas décadas, em especial a *Oxford Companions* e a *Cambridge Companions to Literature and Classics*. Vemos assim uma tendência consolidada no mercado editorial britânico por esse formato, tendo em vista um amplo público-alvo que consiste em estudantes de graduação, pós-graduação, professores, pesquisadores e mesmo o público erudito em geral. O propósito de tais coleções é apresentar, através de ensaios escritos por eminentes especialistas, uma visão sumarizada e uma análise geral das questões principais concernentes ao assunto em pauta para cada volume da coleção, servindo como porta de entrada para outras abordagens mais avançadas e específicas. Sendo assim, cada ensaio geralmente termina com uma conclusão e sugestões de leitura, não há notas de rodapé e as citações das fontes originais estão traduzidas - sem requerer, portanto, conhecimento prévio de grego ou latim pelo leitor.

---

* Resenha feita por Juliana Bastos Marques, Pós-doutoranda em historiografia latina pela FFLCH – USP. E-mail: jbastos@usp.br.

Este volume é editado por John Marincola, professor da Florida State University e autor de alguns dos estudos mais significativos sobre historiografia antiga publicados nos últimos anos, incluindo o livro *Authority and Tradition in Ancient Historiography* (1997). Dentre os contribuidores, nomes como Catherine Darbo-Pechanski, Christina S. Kraus, A. J. Woodman, Alain Gowing, Mary Jaeger, Christopher Pelling, D. S. Levene, A. B. Bosworth e o recentemente falecido Frank Walbank atestam a qualidade das contribuições individuais, num total de 57 ensaios. De fato, o que se destaca no livro à primeira vista é seu grande tamanho, num total de 764 páginas, fazendo deste volume um dos maiores da coleção. Porém – e este é um dos seus maiores, ainda que poucos, problemas –, a escolha da editora de compilar o livro com este tamanho em dois volumes de capa dura leva a um aumento significativo em seu custo, que é de 350 dólares. Tal valor nos faz pensar em uma edição voltada para a aquisição por bibliotecas, como é o caso da editora Brill, mas, sendo assim, como se justifica a elegante e cara caixa que acomoda os dois livros, e que certamente não vai para a estante? Alguns dos outros volumes da coleção, como o *Latin Literature*, já estão disponíveis em edição de capa mole, mais barata e acessível; portanto, é de se esperar por uma edição em *paperback* em um futuro próximo.

O conteúdo do livro, no entanto, é em sua maior parte irrepreensível. Cinco diferentes partes dividem o tema: a primeira trata dos contextos gerais da produção historiográfica na Antiguidade, suas origens e seu desenvolvimento como gênero literário específico. Destacam-se os ensaios de Catherine Darbo-Pechanski sobre a origem da historiografia grega e o polêmico capítulo de A. J. Woodman sobre a recepção dos textos antigos pelo leitor atual, onde o autor defende a necessidade do conhecimento do grego e do latim como ferramentas indispensáveis para a compreensão dos autores antigos. A segunda parte remete

ao debate iniciado por Felix Jacoby no século XIX e retomado por Charles Fornara e pelo próprio John Marincola no fim do séc. XX, e trata dos subgêneros da historiografia, como as histórias universais, locais, as monografias de guerra, as autobiografias, as epítomes e também das especificidades locais dos historiadores gregos e latinos. Já no segundo livro, a terceira parte é a mais extensa e específica, tratando de recortes temáticos relacionados a historiadores antigos individuais. Já que não se trata de introduções gerais sobre cada autor, talvez esta parte esteja um pouco além do conceito dos *Companions*, mesmo sendo os ensaios pequenos (por volta de cinco páginas cada). Porém, o leitor que procurar essas abordagens pontuais não irá se arrepender. Destacam-se nesta parte os ensaios de Leone Porciani, sobre os discursos em Tucídides, de Frank Walbank, sobre a fortuna (*tyche)* em Políbio, de Ellen O'Gorman, sobre a política no estilo de Salústio, de Alan Gowing sobre Veleio Patérculo e de David Rohrbacher sobre as digressões romanas de Amiano Marcelino. A quarta parte está voltada para a relação entre historiografia e outros gêneros, como a tragédia, a épica e a etnografia; inclui-se aí também a biografia, muitas vezes erroneamente tratada como um subgênero historiográfico. Por fim, a quinta e última parte contém um único ensaio sobre a historiografia produzida na Antiguidade tardia, 250-650 d.C., e aparece como um epílogo da obra.

Trata-se, portanto, de uma obra bastante completa, abrangente e necessária, refletindo os novos rumos dos estudos atuais sobre a historiografia antiga. Espera-se apenas que uma edição mais acessível seja publicada em breve.

Artigo recebido em abril de 2007.
Artigo aprovado em abril de 2007.

Reports do X Simpósio Internacional da *Sociedade Brasileira de Platonistas* (SBP) / VI Seminário Internacional *Archai*: A *República* de Platão. Universidade Federal de Uberlândia (UFU), 25 a 28 de agosto de 2009, Brasil.

Dennys Garcia Xavier[1]

A *Sociedade Brasileira de Platonistas* (SBP) e o *Grupo Archai: as origens do pensamento ocidental* organizaram, mais uma vez em conjunto, outra edição dos seus encontros internacionais, ambos já consolidados no calendário científico brasileiro: o *X Simpósio Internacional da SBP* e o *VI Seminário Internacional Archai*, com o tema A *República* de Platão.

O evento – que contou com a presença de alguns dos mais destacados estudiosos em nível nacional e internacional – foi, pela primeira vez, realizado na *Universidade Federal de Uberlândia* (UFU): um expressivo passo rumo à descentralização dos grandes eventos científicos relacionados à História da Filosofia Antiga no Brasil e uma iniciativa que interligou, numa grande rede de colaboração e intercâmbio acadêmico, o interior de Minas Gerais a diversos

---

[1] Doutor em *Storia della Filosofia* pela *Università degli Studi di Macerata* (Itália/CAPES). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

centros de pesquisa brasileiros e estrangeiros dedicados àquele momento da História do pensamento filosófico.

O tema escolhido para o Simpósio evidencia e reforça a importância estratégica da ocasião para os estudos platônicos: "A *República* de Platão", obra por muitos considerada a mais importante do filósofo ateniense e um dos textos de maior impacto em toda a história da cultura do Ocidente; síntese magistral cuja construção define, de modo emblemático, o extraordinário poder especulativo e a atividade de escritor de Platão.

Um evento desta dimensão tem, invariavelmente, forte e decisivo impacto sobre os programas de pós-graduação que direta ou indiretamente participam dele (e, por via de consequência, sobre os cursos de graduação que, em geral, os precedem na preparação técnico-filosófica dos alunos). Vários pesquisadores brasileiros contaram, em muitos casos pela primeira vez, com a real possibilidade de estabelecer contato acadêmico com estudiosos que se encontram na linha de frente da produção científica na área, preparando iniciativas conjuntas e processos de colaboração fundamentais para o aperfeiçoamento de suas habilidades formativas: elementos indispensáveis para o avanço da pesquisa científica de alto nível no Brasil.

É preciso destacar que o evento serviu como preparação aos estudiosos brasileiros que representarão o país no próximo Simpósio da *International Plato Society* (IPS) – da qual a SBP é membro institucional –, em Tókio (Japão), no ano de 2010.

Dois dos mais importantes nomes do evento – Maurizio Migliori e Thomas Robinson – dedicaram, generosamente, *reports* sobre ele. Os textos, que apresentamos em seguida, se encontram também na página eletrônica da *International Plato Society* (www.platosociety.org).

***Report 1* – Maurizio Migliori.**[2]

Se esiste ancora il mito del sud del mondo e/o delle realtà latino-americane come luogo di un (magari simpatico e divertente) disordine, la perfetta organizzazione dell'ottimo convegno che si è svolto a Uberlandia dovrebbe bastare a smentirlo in modo netto. Merito certo degli organizzatori, in primo luogo dei proff. Dennys Garcia Xavier (Università di Uberlandia) e Gabriele Cornelli (Università di Brasilia), che sono anche riusciti ad interessare un discreto numero di enti che hanno sostenuto e promosso questa iniziativa. Parte del merito va poi distribuito al gruppo di giovani studenti che hanno curato con grande generosità ed efficienza tutte le questioni tecniche.

È stato così possibile consentire ad un numero molto elevato di docenti e di studiosi di confrontarsi in un dibattito serrato su alcuni degli aspetti più rilevanti di uno dei massimi dialoghi platonici.

In effetti, uno dei pregi maggiori di questo convegno è stato lo spazio che si è riservato *sempre* al dibattito. I lavori prevedevano infatti due sessioni intervallate dal coffe break alla mattina, e due sessioni con due coffe break nel tardo pomeriggio (con conclusione ben dopo le 21). In sintesi, abbiamo avuto 28 conferenze; inoltre nel primo pomeriggio di ogni giornata si sono svolte le comunicazioni, che sono state 48.

Le relazioni delle conferenze erano state tutte già consegnate scritte e messe a disposizione dei partecipanti, a volte anche in forma non cartacea, ma con proiezione del testo, spesso in traduzione, in modo da superare nei limiti del possibile i problemi "linguistici". Di conseguenza, i tempi sono stati *sempre*

---

[2] Diretor e professor de Departamento de Filosofia da *Università degli Studi di Macerata*, Itália. Representante Europeu no *Executive Committee* da *International Plato Society* (2001-2007).

rispettati e ogni sessione ha avuto uno spazio di circa trenta minuti per la discussione.

Il secondo pregio di questa iniziativa da sottolineare è la varietà dei partecipanti. Ovviamente erano presenti molti professori delle università brasiliane, ma anche diversi rappresentanti di quelle latine americane, come F. Bravo, dell'Un. di Caracas, R. Gutierrez, della Un. di Lima, G. Marcos de Pinotti, dell'Un. di Buenos Aires); molto apprezzata, ovviamente, la presenza di T. Robinson, dell'Un. di Toronto, e il "vivace" contributo della pattuglia abbastanza numerosa degli italiani (G. Casertano dell'Un. di Napoli, F. de Luise, dell'Un. di Trento, M. Migliori, dell'Un. di Macerata, F. Trabattoni, dell'Un. di Milano, con l'aggiunta di due giovani, C. Vassallo, dell'Università di Napoli, e T. Lynch, dell'Università di Trento).

Il dibattito è stato, di conseguenza, molto vario e interessante e in alcuni momenti anche "vivace", ma sempre estremamente corretto.

Impossibile tentare di dire i temi che sono stati affrontati, tanti e tali sono stati i contributi. La ricchezza del testo oggetto del convegno e l'evidente impegno dei partecipanti ha infatti permesso di spaziare dalle questioni formali, sulla struttura del dialogo, a quelle etico-politiche, che sono state certamente le più trattate, a quelle estetiche fino alle questioni ontologiche, oggetto di alcune rilevanti riflessioni.

Basta scorrere l'elenco dei titoli per rendersene conto:

Maurizio Migliori (Università degli Studi di Macerata, Itália): L'unità della *Repubblica* come esempio della natura particolare della scrittura platonica.

Rachel Gazolla (PUC-SP): A tirania na *República*: um outro em si mesmo.

Marcelo Perine (PUC-SP): A cidade criada segundo a natureza.

Christian Vassallo (Università degli Studi di Napoli "Federico II", Itália): *LEKTEON* e *AKOUSTEON* in *RESP.* II. Fonti, strategie dialogiche, antropologia estetica.

Tosca Lynch (Università degli Studi di Trento, Itália): Tendere le *corde* dell'anima: aspetti tecnico-musicali e riflessi psicologici in *Resp*. III.

Roberto Bolzani (USP): Glauco, guardião do *lógos*.

Gabriele Cornelli (UnB): Refundar a Cidade: do projeto filosófico-político das cidades pitagóricas à utopia projetual da *República* de Platão.

Fernando Rey Puente (UFMG): Contradição, analogia e conhecimento (*Rep.* VII 522C – 526C).

Dennys Garcia Xavier (UFU): *Epékeina tês ousias*: o Uno-Bem na *República* de Platão.

José Gabriel Trindade Santos (UFPB): Implicações do argumento contra os "amadores de espetáculos" (R. V 476a *ad fin*.).

Giovanni Casertano (Universitá degli Studi di Napoli "Federico II", Itália): O bem e a linha.

Graciela Marcos de Pinotti (Universidad de Buenos Aires, Argentina): Platón frente al problema de la eficacia de la verdad. Modos de falsedad verbal según *República* II.

Fulvia de Luise (Università degli Studi di Trento, Itália): La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della Kallipolis.

Miriam Campolina Peixoto (UFMG): Demócrito e Platão: o papel da alma no cuidado do corpo.

Delmar Cardoso (FAJE): Repensando a tripartição da alma: reflexões a partir de *República* IV.

Adriano Machado Ribeiro (USP): A persuasão de Sócrates.

Francisco Bravo (Universidad Central de Venezuela): De las escalas del ser y el conocer a la escala del placer, en la *República* de Platón.

JAA Torrano (USP): A noção mítica de Theós, 'Deus(es)', na *República* de Platão.

Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano, Itália): Quante tesi sostiene Trasimaco nel libro I della *Repubblica*?

Maura Iglésias (PUC-RJ): A unidade do livro X e sua ligação com os demais livros da *República*.

Rubens Garcia Nunes Sobrinho (UFU): Cosmologia e causalidade: o mito de Er.

Fernando Muniz (UFF): Platão e a Arte: a *República*.

Anastácio Borges de Araújo (UFPE): Os sentidos de "mais forte" na *República* de Platão.

Eliane Christina de Souza (UFSCAR): Unidade, complexidade e *lógos*.

Gérson Pereira Filho (PUC-Poços de Caldas): Pontos e contrapontos na filosofia política de *República* e *Leis*.

Thomas Robinson (University of Toronto, Canadá). Is justice enough to produce *eudaemonia*? Some thoughts on a central issue in the *Republic*.

Raúl Gutierrez (Pontificia Universidad Católica del Peru): "El mismo *logos* es válido para lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y todas las Ideas": *República* 476 a 4-5.

Marcelo Pimenta (UFMG): Ver e saber na *República*.

Gli organizzatori hanno già preannunciato la "circolare" con le norme per la stampa. Si vogliono infatti stampare in modo abbastanza rapido gli Atti del convegno, in modo da metterli a disposizione degli studiosi.

L'occasione è stata sfruttata anche per le questioni organizzative, connesse alle attività e alle decisioni dell'Società Brasiliana dei Platonismi. Inoltre si è ripetutamente ricordato ai partecipanti l'importanza di iscriversi alla IPS e di partecipare al prossimo Symposium di Tokio.

***Report 2* – Thomas M. Robinson.**[3]

With support from - among other sources - The International Plato Society, a combined conference comprising the Tenth International Symposium of the Brazilian Plato Society and the Sixth International Seminar '*Archai*' took place at the Santa Monica campus of the *Federal University of Uberlandia*, Uberlandia, Brazil, from August 25 to 28, 2009. The theme of the conference was 'The *Republic* of Plato'.

It was the first time that I personally had attended a meeting of either

[3] Professor Emérito de Filosofia pela *University of Toronto*. Ex-Presidente da *International Plato Society*.

Society, and I was much impressed with the intellectual vitality that marked the occasion. Twenty eight scholars, from Brazil, Argentina, Canada, Italy, Peru and Venezuela were present (the number from Italy, it must be said, was remarkable), and care was taken to avoid concurrent sessions, so that each and every paper had a chance of being heard and commented on by every scholar present at the conference who wished to hear it. Reasonable time was also made available for discussion of each paper.

The meeting followed the example of the IPS in its expectation that – within obvious limits – the language of one's choice be used in both the lectures and the discussion. This meant in practice that Portuguese, Italian and Spanish were used at all times as the natural languages of communication.

Days were organized such that four papers were read, and commented on, each morning, and five more in the late afternoon. This allowed time, in the middle of the afternoon, for the many students present at the conference to read papers too, which they did with enthusiasm – some forty eight of them! Of course this meant that, given the constraints of time, sessions were on this occasion concurrent. But it was a memorable thing to see students attending a conference in such numbers, and so engaged with ideas; and one came away with high expectations for the future of Greek philosophy studies in Brazil if a significant number of those of them present at this conference finish up playing a part in them.

The same thing, indeed, can reasonably be said about the current status of Greek philosophy studies in Brazil, if this particular meeting is any indication of the way things are, as I am myself convinced it is. At all times one felt the dynamic leadership of the current president of the Brazilian Plato Society,

Professor Gabriele Cornelli, and the calm and competent guiding hand of the conference organizer, Professor Dennys Garcia Xavier, and one looks to both of them to make very strong contributions to Greek Philosophy studies in Brazil over the next many years.

Artigo recebido em março de 2007.
Artigo aprovado em março de 2007.

ELEATICA 2008-2009

Francesca Gambetti*

From January 15 to 18, 2009, the yearly *Eleatica*-Symposium organized under the scientific supervision of Livio Rossetti took place at the Alario Foundation in Ascea (Salerno-Italy), close to the ruins of ancient *Hyele*/*Elea*. The conference was held by Jonathan Barnes (Université Paris IV-Sorbonne), who spoke on *Zeno and the Infinite*. In truly Eleatic style he tackled Zeno's paradoxes in a paradoxical way, maintaining the following three points: 1) if we want to understand Zeno's paradoxes we can rely only on physics, 2) mathematics is therefore not able to solve these paradoxes; 3) from a general logical viewpoint it is not true that Zeno uses the term "infinite" as if it were the name of a number.

In the first lecture on *Zeno and Physics* the first paradox was examined: Zeno, philosopher without philosophy, became famous for having discovered the dialectical genre in order to help his teacher Parmenides. Proclus maintains that these dialectical arguments were forty in number, but we have a detailed account only for six or seven of them, while we can conjecture another five or six. The paradox is a statement which is against the general opinion and the common sense, being nevertheless true. Unlike the Stoic paradox, which should be

* Doutora em Filosofia pela Università Roma Tre. Secretária da Società Filosofica Romana e membro da Secretaria da Società Filosofica Italiana.

considered as "an odd statement" (e.g. only the sage is rich), Zeno's paradox is a *logos* starting from apparently shared considerations and reaching conclusions which are formally contradictory (i.e. the existing things have both a finite and an infinite number, are tiny and huge, moving and not moving). Usually, Aristotle refers in a wrong way to these contradictory conclusions providing two juxtaposed clear-cut arguments, as he quotes only one part of the argument (i. e. things are not moving), that is the part he wants to point out as a sophism or even a paralogism. However, Barnes is not interested in a historical or philological account of the paradoxes. He prefers to gain a theoretical perspective which enables him to consider Zeno as a philosopher dealing with basic issues such as movement, space, time, and infinite. Scholars generally assume that infinite is a technical, complex, and intrinsically paradoxical concept. On the contrary, Barnes holds that Zeno's infinite is not technical, nor complex, nor intrinsically paradoxical. It is not technical in the same sense by which we mean the notion of "transfinite numbers", but it deals with our general idea of infinite; it is not complex because it is a concept that we already have at the age of eight or nine, when we learn that the series of the natural numbers is infinite, or when we think that the eternal life is an infinite series of tomorrows. Above all, it is not paradoxical because Zeno was perfectly aware that what is paradoxical owes this feature to particular ways of describing things: i. e. the series of the natural numbers is infinite exactly as the series of the even numbers included in it.

In his second lecture on *Zeno and Mathematics* Barnes tried to demonstrate that Zeno did not have an ingenuous or wrong idea of the mathematical infinite, and that his arguments were directed at solving the difficulties of the mathematicians of his time, or else of philosophical theories which aimed at assimilating physical bodies to numbers. His model is physical and not

mathematical, as most scholars believe (such as the distinguished mathematician Imre Toth, who was present at the lecture and animated a very interesting debate). Contemporary mathematics cannot refute Zeno's paradoxes (as has been tried with the sum of convergent series), as these deal with physical bodies. By principle, they cannot be refuted by atomism either, because the atom of Leucippus and Democritus is a logical truth produced by thought, and not a contingent truth we can have experience of.

In his third lecture on *Zeno and Logic* Barnes tried to save Zeno's arguments from an overall logical viewpoint. In fact, some scholars criticized him from a purely theoretical viewpoint without even considering the possible errors he did in physics and mathematics. They accused him of using the term "infinite" as if it were the name of a number. Barnes, on contrary, holds that the concept of the infinite, on which every other paradox is based, does not at all entail a number. He argues that when the term "infinite" is used to answer the question "how many things are these?" it means that it is not possible to ascribe a number to the amount considered (e.g. to the whole of the natural numbers).

As in the previous years, the discussions were enlivened by well known scholars from all over the world, such as G. Casertano, N.-L. Cordero, S. Nonvel Pieri, L. Palumbo, L. Rossetti, M. Wesoly, as well as by a large Brazilian group including M. Campolina Peixoto, G. Cornelli, R. Gazolla, and M. Perine.

Together with Serge Mouravieff, Anna Jellamo, Scott Austin, and Dmitri Panchenko most of them animated the *Winter School – Not just Eleatics*, an additional event that took place just before *ELEATICA*, from January 8th to 14th. Under the guide of Livio Rossetti, scholars, teachers and students discussed a large number of issues concerning the research on Presocratic thought, such as

the criteria through which the testimonies can be used more extensively beneath the fragments, these early thinkers can be differentiated from the members of the poetic and the religious tradition, and their cultural identity can thus be reconsidered. Very interesting was also the presentation of the huge project *Presocratics online* which S. Mouravieff leads together with an équipe. Its aim is to put on the web all the fragments and testimonies on the Presocratics with translations in three modern languages and a complete bibliography.

Many other events took place beside *ELEATICA* and the *Winter School*: the opening of the multimedial exhibition on the classical civilization *Vision of time – Time vision*, promoted by the Alario Foundation with the Universities of Salerno and Calabria and other institutions; the presentation of the *Zeno Prize*, addressed to students of secondary school which will provide explicative models of Zeno's paradoxes; the award of the *Eleatica Prize* for the best graduate thesis on Eleatic thought (which went to a student of Giovanni Casertano); the bestowal of the honorary citizenship of Elea-Velia to Nestor-Louis Cordero and Livio Rossetti, both of which contributed to the growth of the research on Eleatic thought; last but not least, the publication of two books closely linked to all of these events: N.-L. Cordero *et al.*, *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?* (Academia Verlag, Sankt Augustin), and L. Rossetti, *I sophoi di Velia: Parmenide e Zenone* (Levante, Bari), a beautiful booklet containing an interesting iconographic appendix by F. De Martino, useful both for secondary school students and visitors of the excavations of *Hyele*.

Artigo recebido em março de 2007.
Artigo aprovado em março de 2007.

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE
BOLETIM DO CPA/UNICAMP

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 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 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
Rua Cora Coralina s/n°
Cidade Universitária 'Zeferino Vaz' – Barão Geraldo
CEP 13.083-896 – Campinas – SP
E-mail: antiguidade@antiguidadeonline.org
Website: www.antiguidadeonline.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
Rua Cora Carolina s/n°
Campinas – São Paulo – Brasil
CEP: 13083-896
FAX: (55) 0XX 19-3289-3327

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.