

των πάσας είναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ Ἰ μηδενὶ μηδ
συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐ̄ κοινοὺς, καὶ
γονέα ἐκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γ
Πολλύ, ἔφη, τοῦτο ἐκείνου μείζον πρὸς ἄπικ
καὶ τοῦ δυνατοῦ πέρι καὶ τοῦ ὠφελίμου.

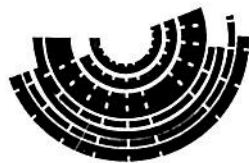
Οὐκ οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περὶ γε τοῦ ὠφελ
ἀμφισβητεῖσθαι ἄν, ὡς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν κ
μὲν τὰς γυναῖκας εἶναι, κοινοὺς δὲ τοὺς πο
εἴπερ οἶόν τε· ἀλλ' οἶμαι περὶ τοῦ εἶ δυνατὸν
πλείστην ἄν ἀμφισβήτησιν γενέσθαι.

Περὶ ἀμφοτέρων, ἦ δ' ὅς, εὖ μάλα' ἄν ἀμφι
τηθεῖη.

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

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

'Υφεκτέον, ἦν δ' ἐγώ, δίκην. τοςόνδε μ
Χάρισαί μοι· ἔασόν με Ἰ ἑορτάσαι, ὥσπερ οἱ ὁ
τὴν διάνοιαν εἰώθασιν ἐστιᾶσθαι ὑφ' ἑαυτῶν,
μόνοι πορεύωνται. καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοί που,
ἔξευρεῖν τίνα τρόπον ἔσται τι ὧν ἐπιθυμοῦσι,
το παρέντες, ἵνα μὴ κάμνωσι βουλευόμενοι



25

julho 2008/ junho 2009
ano XIII/XIV

revista de estudos
filosóficos e históricos
da antiguidade

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

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP

Ano XIII/XIV nº 25 Julho de 2008/Junho de 2009

ISSN: 2178-3004

CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO
CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) – IFCH – UNICAMP

SUMÁRIO

Apresentação	
Dennys Garcia XAVIER	7
<i>Acta Alexandrinorum</i>: Cenário de “resgate” dos documentos e algumas polêmicas historiográficas	
Joana Campos CLÍMACO	9
Apontamentos sobre o desenvolvimento da ontologia platônica	
José Lourenço PEREIRA DA SILVA	41
O Princípio que Fundamenta a Tripartição da Alma na <i>República</i> de Platão	
José Wilson da SILVA	63
Identidade divina e experiência onírica em Élio Aristides	
Lolita Guimarães GUERRA	81
A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino	
Loraine OLIVEIRA	109
Divino e humano: l’anima in Aristotele e in Platone	
Maurizio MIGLIORI	135
<i>Polis</i> e virtude em Aristóteles	
Reinaldo Sampaio PEREIRA	215
A justiça e sua imagem: contradição ou coerência nos argumentos de Trasímaco?	
Rodrigo Silva Rosal de ARAÚJO	229

**Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da
ANTIGUIDADE**

Boletim do Centro do Pensamento Antigo (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
Editorial-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)
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 Aves (UNB)
Osvaldo Cunha Neto (UNICAMP)
Robson Gabioneta (UNICAMP)

Comissão Científica

André Leonardo Chevitaresh (UFRJ)
Emilio Zaina (Universidad de Bahía Blanca)

Fernando Muniz (Universidade Federal Fluminense)
Francisco Benjamim de Souza Neto (UNICAMP)
Francisco Bravo (Universidade de Caracas)
Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)
Giovanni Casertano (Università degli Studi di Napoli)
Giuseppina Grammatico (Universidad Nacional del Chile)
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 Garraffoni (Universidade Federal do Paraná)
Richard Hingley (University of Duham)
Samuel Scolnikov (Universidade Hebraica de Jerusalém)

Projeto Gráfico: Renata Carla Atilano

Editoração: Robson Gabioneta

Editoração Eletrônica: Wisley Francisco Aguiar (Fac. Catól. Uber.)

Imagens, Finalização Capa e Miolo e Divulgação: Setor de Publicações do IFCH

Impressão: Gráfica do IFCH–UNICAMP

APRESENTAÇÃO

Dennys Garcia Xavier (Editor-executivo)*

É com grande satisfação que a *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da ANTIGUIDADE* apresenta o seu vigésimo quinto número. Com ele, damos continuidade ao processo de atualização histórica de um periódico de importância estratégica para os estudos dedicados aos mais altos registros culturais do Mundo Antigo, desenvolvidos no Brasil e nos centros internacionais de pesquisa que colaboram com a nossa Revista.

A partir deste volume a *ANTIGUIDADE* passa a ser publicada semestralmente, tanto em versão eletrônica quanto em versão impressa (a submissão de trabalhos, no entanto, continua a ser feita, exclusivamente, pelo nosso site, www.antiguidadeonline.org). Trata-se de um compromisso editorial que trará avanços em, pelo menos, dois de seus aspectos compositivos: de um lado, responderemos positivamente às exigências institucionais das agências avaliadoras de publicações científicas (um modo de buscarmos para a *ANTIGUIDADE* uma certificação pública da qual, sem dúvidas, se faz

* 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.

merecedora); de outro lado, com dois números anuais, ampliaremos um importante espaço de publicação a colegas que enviam os seus maiores esforços a estudos ligados aos três grandes eixos temáticos de sustentação da nossa Revista, quais sejam, História, Literatura e Filosofia Antigas.

Como de costume, o leitor da *ANTIGUIDADE* encontrará, também neste número, textos escritos por autores do mais alto gabarito. Estudiosos cujo prestígio científico é derivado, entre outras coisas, do fato de frequentarem a linha de frente das pesquisas em suas respectivas áreas de atuação, no país e fora dele. A pluralidade temática, invariavelmente ancorada na excelência das reflexões propostas, continua sendo uma constante em nossa Revista (motivo de orgulho para os Editores, visto refletir a confiança que investigadores de diversas áreas continuam nutrindo pela publicação).

Queremos agradecer a todos os que nos enviaram os seus trabalhos e a todos os que frequentam e divulgam a *ANTIGUIDADE*.

Uma ótima leitura!

ACTA ALEXANDRINORUM: CENÁRIO DE “RESGATE” DOS DOCUMENTOS E ALGUMAS POLÊMICAS HISTORIOGRÁFICAS

Joana Campos Clímaco*

Resumo: O presente artigo pretende apresentar e discutir algumas polêmicas historiográficas que se realizaram no cenário editorial de um conjunto textual alexandrino denominado *Acta Alexandrinorum*. Os textos foram escritos entre os sécs. II e III d.C., e narram embates de alexandrinos com os imperadores romanos, e foram divulgados aparentemente com a intenção de questionar o domínio imperial. Mas o agrupamento dos textos e sua caracterização como gênero é obra de seus editores, já que não se conhece a autoria dos textos. Deve-se ressaltar, portanto a especificidade de cada fragmento, além de seus elementos comuns.

Palavras-chave: *Acta Alexandrinorum*, Alexandria, Egito romano, papirologia.

*ACTA ALEXANDRINORUM: SCENE OF RECOVERY OF THE DOCUMENTS AND A FEW
HISTORIOGRAPHICAL CONTROVERSIES*

Abstract: The present article intends to present and discuss a few historiographical controversies that took place in the editorial context of group of Alexandrian documents named *Acta Alexandrinorum*. The texts were written between the II and III centuries and recount the disputes involving Alexandrians and the Roman emperors, and were apparently published with the intention to question the imperial control. However, the process of grouping the texts and their definition

* A autora é doutoranda em História Social na Universidade de São Paulo sob a orientação do Prof. Norberto Guarinello. O e-mail para contatos é: joanaclimaco@hotmail.com

as a gender was a work of their editors, as their authors are unknown. Therefore, the specificity of each fragment should be emphasized, along with their common elements.

Key-words: *Acta Alexandrinorum*, Alexandria, Roman Egypt, papyrology.

O objetivo do presente artigo é propor algumas considerações a respeito de textos alexandrinos produzidos no cenário imperial romano, conhecidos como *Acta Alexandrinorum*, ou Atos dos Mártires Pagãos¹. A intenção é ilustrar brevemente o contexto acadêmico de estruturação do conjunto textual alexandrino. Pretende-se discutir como a edição, publicação e divulgação de uma fonte acaba carregando muito dos ideais de seus editores, que concedem ao documento certas definições que acabam sendo relativamente cristalizadas quando a fonte é editada.

A intenção é atentar para esse primeiro momento de “resgate” do grupo de textos, enfatizando o quanto seu significado foi de certa forma produto e responsabilidade de seus editores. Esboçaremos também uma breve discussão bibliográfica a respeito de como as fontes são entendidas modernamente. Inicialmente, procuraremos delinear a complexidade do cenário em que a papirologia se desenvolveu com o fim de se compreender o processo em que as fontes foram resgatas. Em seguida, percorremos rapidamente o ambiente acadêmico em que os textos foram editados, publicados e agrupados, resultando na atual nomenclatura, *Acta Alexandrinorum*. E por fim, apresentaremos um mapeamento bibliográfico a respeito dos textos, enfatizando alguns eixos de análise pelos quais os textos foram comumente definidos na historiografia, no que se refere ao seu contexto de produção, sua autoria e suas motivações comuns.

¹ MUSURILLO, Herbert. *Acts of the Pagan Martyrs*. New York: Oxford University Press, 1954.

Antes de tratar propriamente dos textos, é interessante retomar brevemente o contexto em que sua produção se insere. Dez anos depois de sua fundação por Alexandre o Grande em 331 a.C., Alexandria torna-se capital do Egito (substituindo a antiga capital faraônica Mênfis), além de sede da nova dinastia ptolomaica. Em quase trezentos anos de governo ptolomaico, a cidade se firmou como um grande centro cosmopolita de enorme destaque cultural e comercial no Mediterrâneo. Com a expansão do poderio romano, a cidade era já considerada a segunda mais importante do mundo helenizado, justamente pela sua posição estratégica para a comercialização, e a influência cultural exercida pelo seu Museu e Biblioteca, que atraíam para a cidade elementos de grande destaque intelectual de todo o mundo mediterrâneo.

A fundação de Alexandria por uma elite helenizada e a dedicação dos primeiros ptolomeus à sua construção e embelezamento, além de concederem à cidade instituições tipicamente gregas, a caracterizam como uma espécie de *polis* dentro do Egito. Mas sua composição cosmopolita e a força da tradição egípcia mais antiga, além da cidade ser sede de uma dinastia real, já são fortes elementos que esvaziam a sua caracterização como uma cidade-estado grega². No entanto, apesar de limitado pelo poder real/macedônio, a cidade conquistou grande autonomia de decisões no período ptolomaico e a cultura grega foi constantemente reforçada e estimulada pela dinastia.

Com a derrota de Cleópatra e Marco Antônio em 31 a.C. por Augusto, a era ptolomaica chega ao fim e Alexandria entra decisivamente na esfera de influência imperial, tornando-se a capital da província romana do Egito. A princípio o poder imperial foi bem aceito no território através da aproximação romana das elites de origem grega e mais privilegiadas de Alexandria, além de uma série de

² DAVIS, Stuart. *Race-relations in Ancient Egypt: Greek, Egyptian, Hebrew, Roman*. London: Methuen & Co. Ltd., 1951, p. 48.

estratégias para manter o Egito próspero e pacífico, principalmente no séc. I d.C. No entanto, aos poucos, os alexandrinos começam a ressentir várias mudanças trazidas à cidade pelos novos líderes, principalmente a perda de sua autonomia política, já que a autoridade maior estava agora representada pela lei romana. Além disso, intensificam-se também os conflitos por *status* entre seus diversos grupos sociais, principalmente entre alexandrinos (representados pela elite grega) e judeus, já que estes começam a conquistar privilégios antes restritos àqueles. Assim, os *Acta* teriam sido produzidos nesse momento, talvez com a finalidade de criticar ou, ao menos, questionar algumas estratégias de poder romano, sempre realçando a importância de Alexandria e seus cidadãos.

Antes de tratar dos *Acta*, algumas palavras devem ser ditas a respeito da papirologia, já que tais fontes são dessa natureza. Abundantes descobertas de papiros escritos foram feitas entre o final do séc. XIX e início do XX. No entanto, pouco sabemos sobre o contexto de descoberta desses papiros, pois muitos foram resgatados por expedições clandestinas e sem controle, acabando por serem danificados e não receberem a preservação adequada, o que dificulta e torna inacessível a leitura modernamente. Além disso, muitos fragmentos foram sendo publicados separadamente e por diferentes equipes, daí a dificuldade em se saber precisamente o contexto e local de descoberta de muitos deles, pois nem todos os editores explicam todo o percurso de “resgate” dos escritos³. Por se tratar de uma ciência nova, também nos faltam estudos mais sistematizados que melhor expliquem a descoberta e sobrevivência dos papiros até os tempos modernos⁴. O campo acaba sendo então, muito inacessível e espinhoso aos

³ BAGNALL, Roger S. *Reading Papyri, Writing Ancient History*. London / New York: Routledge, 1995, p. 27.

⁴ Idem, p. 26.

que estão de fora do restrito círculo acadêmico responsável pela edição, publicação e manutenção dos papiros⁵.

Com o reinado ptolomaico e o emprego do grego como língua administrativa, ocorreu um grande aumento de instituições burocráticas que funcionavam por meio da escrita. No período romano, a língua grega era predominante em quase todos os setores, mais um fator que facilitou a expansão do poder imperial, que seria provavelmente dificultado se tivesse encontrado uma pluralidade de línguas nos lugares em que pretendia se estabelecer⁶. Apesar do letramento ser ainda restrito, com a difusão da cultura grega iniciou-se também uma era de divulgação da educação grega nos setores letrados. Assim, núcleos gregos do Egito dependiam grandemente da cultura escrita e, conseqüentemente, se manifestavam através dela, embora a oralidade predominasse em muitas esferas.

O papiro era usado no Egito desde os tempos mais remotos e tornou-se disponível para o mundo grego desde o séc. V a.C., mas com o desenvolvimento burocrático do período helenístico, a demanda do material aumentou significativamente⁷. Com os romanos, a cultura escrita atingiu seu “ápice” como forma de regulamentar e ordenar a sociedade, apesar do acesso aos textos ser ainda privilégio de poucos⁸. Além do incremento burocrático, que fez crescer a necessidade por registros escritos, a escrita começou a adquirir novas funções mais ligadas ao dia a dia da população. Apesar dos escribas ainda se encarregarem da maioria dos textos legais e administrativos, a população também

⁵ BOWMAN, Alan K. “Papyri and Roman Imperial history: 1960-75” in: *Journal of Roman Studies* 66, 1976, p. 153.

⁶ THOMPSON, Dorothy J. “Cultura escrita e poder no Egito Ptolomaico” in: BOWMAN, Alan K. e WOOLF, Greg (orgs.) *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Editora Ática, 1998, p.2

⁷ FRASER, Peter M. *Ptolomaic Alexandria I-III*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 141.

⁸ BOWMAN, Alan K. “O exército romano imperial: cartas e cultura escrita na fronteira norte” in: BOWMAN, E WOOLF, op. cit., p. 12.

começou a usar a escrita para uma variedade de propósitos. É certo que a maioria da população ainda era iletrada, mas o que caracteriza a sociedade do Egito greco-romano como uma sociedade letrada é que mesmo para aqueles que não tinham acesso à escrita, a familiaridade com a prática se expandira, pois de alguma forma eles conviviam diariamente com textos⁹.

A escrita começou a servir a propósitos mais utilitários, além de simbólicos e literários como anteriormente¹⁰. Ou seja, o que é distintivamente romano no que se refere à escrita não é apenas o seu abundante uso, já que diferentes sociedades fizeram uso da escrita por muitos milênios. O que é novo nesse momento é a disseminação da escrita para os mais variados fins, visando também questões rotineiras e não documentadas anteriormente. Peter Parson ressalta que muitos escritos de papiro preservados eram textos de rascunho, registros diários que os egípcios jogavam no lixo, mas que seu clima acabou preservando para a posteridade¹¹. Assim, sua sobrevivência é casual e não “premeditada”, daí sua significância, pois através deles podemos ter contato com setores inacessíveis em outros locais e períodos do Império¹². Claro que o que sobreviveu é apenas uma parcela mínima do que foi escrito, então permanece o dilema: até que ponto podemos considerá-los como algo típico ou exceção do período e representativo do contexto imperial?

O papiro era geralmente usado para documentos mais importantes, mas no Egito, pela disponibilidade do material, também servia a outros propósitos e

⁹ CRIBIORE, Raffaella. *Gymnastics of the mind – Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. New Jersey: Princeton University Press, 2001, p. 163.

¹⁰ WOOLF, Greg. “Literacy” in: BOWMAN, Alan K., GARNSEY, Peter e RATHBONE, Dominic (eds.) *The Cambridge Ancient History*. 2. ed., vol. 11: *The High Empire, A.D. 70- 192*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 885.

¹¹ PARSONS, Peter. “Facts from Fragments” in: *Greece & Rome* 2. 29, 1982, p. 184.

¹² *Idem*, p. 191.

era muito reaproveitado¹³. Por tal motivo, a sua abundância no Egito greco-romano se justifica pela sua intensa produção no local, pois o país era o maior exportador do material para todo o Mediterrâneo, além de seu clima seco e árido, que favoreceram a preservação dos fragmentos em escala sem paralelos se comparado a outros locais. No entanto, a maior parte dos textos sobreviventes é proveniente da *Chora* e de outras cidades do Egito. A respeito de Alexandria, as evidências são mais escassas, pela condição desfavorável à preservação de vestígios na cidade¹⁴. Assim, o que dispomos de papiros referentes à Alexandria devemos à sua preservação fora de lá. Ou seja, são relatos originários da cidade, tratando de questões que a envolvem, mas que por algum motivo alcançaram outros locais do Egito e lá foram conservados.

Para contrabalançar a escassez de papiros de Alexandria, a cidade é a mais comentada entre historiadores, biógrafos e escritores do período greco-romano, por sua importante posição como capital do Egito, além do destaque econômico e cultural já mencionado. No entanto, esses escritos são em sua maioria narrativas da história alexandrina na perspectiva dos homens de poder, oficiais do Império ou pessoas envolvidas e comprometidas de alguma forma com os romanos. Assim, a importância dos papiros se justifica por serem documentos rotineiros, que tratam de questões diárias e imediatas e, portanto, têm menos intenção de ficar para a posteridade do que relatos que são escritos

¹³ WOOLF, op. cit., p. 882.

¹⁴ Inúmeros fatores causaram a perda de vestígios da cidade: terremotos, aumento do nível do mar (grande parte da cidade antiga foi coberta pelo mar), edifícios e ocupações modernas foram construídos em cima de prováveis sítios arqueológicos. Apesar de todas as condições desfavoráveis e da perda irreversível de vestígios, muitas descobertas têm sido feitas, através de projetos de escavações subaquáticas, o que tem aumentado o otimismo dos arqueólogos ao menos quanto a descobertas futuras de vestígios materiais. Ver: FRASER, op.cit, pp. 8, 9 e 10 e EMPEREUR, Jean-Yves. “Alexandria Rising” in: Christian Jacob e François de Polignac (eds.) *Alexandria, third century BC- The knowledge of the world in a single city*. Alexandria: Harpocrates Publishing, 2000, pp. 188-205; EMPEREUR, Jean-Yves. *Alexandria rediscovered*. London: Harcover, 1998.

com tal propósito¹⁵. Reportam eventualidades e situações cotidianas dos grupos menos privilegiados e das camadas mais baixas, enfim, do homem comum. Esse é outro aspecto que torna as descobertas de papiro ainda mais importantes, pois representam os maiores achados de escritos não oficiais do período, a documentação de situações cotidianas¹⁶. Os textos que analisaremos se encaixam parcialmente nessa categoria, pois foram encontrados em meio a esses textos, no entanto, deles se diferenciam em alguns aspectos, de que trataremos a seguir.

Apesar dos textos serem de autoria do grupo alexandrino de mais distinção, cultural e politicamente, seu ideal panfletário e de desafio ao poder dominante já os diferencia dos escritos literários do período que, majoritariamente, aprovam o poder imperial. Nesse sentido, “nadam contra a corrente” da tradição literária aristocrática romana. São também textos que narram julgamentos e diálogos de cidadãos proeminentes diante do Imperador, e discutem questões sociais que envolvem a cidade num nível mais geral, diferentemente dos papiros da *Chora*, que tratam majoritariamente de questões privadas. Assim, deve-se ter o cuidado em tentar definir e entender os documentos com os quais estamos lidando, pois por sua natureza fragmentária e autoria desconhecida são bem diferentes dos escritos literários da época, e também se distinguem da grande “massa documental” de papiros encontrados no Egito.

Roger Bagnall atenta para a dificuldade de se trabalhar com textos fragmentários, pois o leitor tem que confiar no editor para uma série de informações às quais não se tem acesso. Bagnall ressalta que nem todos os editores, no processo de publicação dos textos, explicitam as partes restauradas dos documentos com notas explicativas, muitos as preenchem com informações

¹⁵ BAGNALL, op. cit., p. 9.

¹⁶ Idem, p. 27.

resultantes de suas próprias conclusões e as inserem na tradução como parte do texto original. Por tal motivo, quando o leitor tem acesso ao texto já publicado ele não tem consciência da carga de criação do editor responsável pelo texto¹⁷. Como temos fragmentos isolados de seu contexto maior e que tratam de questões pontuais, o esforço interpretativo deve ser no sentido de estabelecer a conjuntura mais imediata do documento, ou seja, tentar entender o texto por ele mesmo. Um bom ponto de partida pode ser investigar a identidade e os interesses dos envolvidos e reunir informações a respeito dos cargos e instituições citadas na narrativa. Bagnall lembra, contudo, que mesmo a definição de cargos e instituições é carregada da mediação da bibliografia anterior e também não deve ser vista como um dado objetivo¹⁸. Além disso, ainda existe uma carência na historiografia de uma maior sistematização de dados dessa natureza¹⁹. Nos papiros, muito mais é comentado sobre a vida privada dos responsáveis por certos cargos e instituições do que de seu funcionamento mais preciso²⁰. Assim, deve-se ter o cuidado para não dar um grande salto do contexto mais imediato que o documento ilustra para a resolução de questões mais gerais²¹.

Os *Acta Alexandrinorum*, também conhecidos como *Atos dos Mártires Pagãos*, ou *Atos dos Alexandrinos* são textos referentes à Alexandria nos dois primeiros séculos de domínio romano²². O que dispomos da tal literatura se restringe a alguns fragmentos de papiro, dentre os quais alguns apresentam mais de uma versão. São textos escritos em grego, em geral no verso de documentos e registros burocráticos (a maioria registros de terras) de períodos um pouco anteriores. O estado lacunar da maior parte dos textos é crítico, mas

¹⁷ Idem, p. 30.

¹⁸ Idem, p. 91.

¹⁹ BOWMAN, op. cit., 1976, p. 163.

²⁰ BAGNALL, op. cit., 1995, p. 97.

²¹ Idem, p. 40.

²² MUSURILLO, op. cit..

de alguns ainda é possível uma reconstituição e comentários. Já os escritos muito fragmentários são mais difíceis de situar e qualquer posicionamento e interpretações são arriscadas, mas mesmo assim dão pistas de conteúdo e temas tratados. Cada texto ilustra um episódio isolado e o conjunto da documentação cobre um período aproximado de duzentos anos, entre os Principados de Tibério e Cômodo.

O agrupamento dos pequenos fragmentos de papiro, resultando em sua caracterização como corpo textual intitulado *Acta Alexandrinorum* foi obra de seus editores em fins do séc. XIX e início do XX. A partir de 1895 inicia-se uma “era” de descoberta de papiros no Egito, pela *Egypt Exploration Society*. Os maiores achados foram desse mesmo ano e de 1903, em meio a pilhas de lixo de Oxyrrhynchus. A partir daí, e com descobertas mais modestas na primeira metade do século, em diversos locais do Egito, os documentos começaram a ser analisados e editados. Esse processo, devido às dificuldades da época, foi lento e os diversos escritos foram sendo disponibilizados num núcleo muito restrito de estudiosos. A partir do momento que os textos se tornaram acessíveis ao círculo acadêmico, alguns dos seus editores começaram a discutir uma possível identidade entre alguns dos documentos e levantaram a hipótese da existência de um gênero textual em meio à dispersão. Assim, o agrupamento dos *Acta*, sua definição e nomenclatura, resultando na sua caracterização atual como um conjunto documental foi obra de seus editores. Devemos ressaltar o fato de não termos tido acesso à produção dos primeiros editores, assim, por vezes nos faltam elementos para entender como tal estruturação foi feita.

Em virtude da falta de acesso à maior parte dessa produção, além da escassez de obras que tratem especificamente do tema, dependemos excessivamente da obra de Herbert Musurillo, *Acts of the Pagan Martyrs*. Em

especial no que se refere aos dados técnicos referentes ao processo de reconstituição, publicação, edição, local e data de descoberta dos textos. Musurillo se tornou uma referência obrigatória aos seus sucessores, pois geralmente quando fazem alguma menção aos *Acta*, o fazem com base no seu trabalho. Assim, sua obra o tornou o maior especialista dos papiros, pois reuniu os textos, novos e antigos, e os organizou e publicou de forma mais acessível aos estudiosos modernos²³.

Por se tratarem de documentos pouco conhecidos e de descoberta recente, mesmo com as poucas informações que temos a respeito do processo de edição dos textos, é interessante resgatar rapidamente o percurso de seus editores, que se tornaram seus maiores especialistas e comentadores, ao os agruparem e localizarem suas motivações, além de perpetuarem algumas visões referentes aos mesmos. Musurillo justifica sua inspiração em Ulrich Wilcken no prefácio, e expõe seu desejo de continuar o que seu antecessor teria iniciado pela disponibilidade de novos fragmentos naquele momento. Wilcken foi o primeiro a realizar um estudo mais sistematizado dos *Acta Alexandrinorum*, numa monografia intitulada *Zum alexandrinischen Antisemitismus* (o anti-semitismo alexandrino), publicada em 1909 (à qual infelizmente não tivemos acesso)²⁴. No contexto de edição dos outros textos (na primeira metade do século), alguns

²³ O autor revisou edições anteriores dos textos, que considerou precipitadas em muitos momentos, e propôs uma versão mais colada ao texto grego e com menos interpretações do que poderia estar presente nas lacunas, como fez seu antecessor Von Premerstein, seu alvo maior de críticas. Sua proposta para os textos é mais cuidadosa no sentido de só traduzir realmente o que faz sentido como frase. Isso é verdade para os textos já editados e publicados, a partir dos quais ele propõe uma nova tradução, edição e depois de tudo, interpretação, categorização e crítica dos textos, mencionando também a importância de seus antecessores em todas as etapas anteriores. Mas ele também sugere a edição de textos antes não trabalhados, resultado de novas descobertas da sua época. Alguns mais fragmentários e dúbios ele não traduz, mas os publica, transcreve e inclui algumas notas filológicas, baseado na edição de seus antecessores. Nesse cuidado por vezes excessivo, ele deixou de fora partes que, apesar da impossibilidade da reconstituição mais precisa, ao menos fornecem importantes pistas a respeito do conteúdo.

²⁴ Idem, p.5.

estudos foram realizados, mas no geral são interpretações elaboradas pelos editores de cada fragmento no seu contexto de publicação e lançados em formato de artigo para periódicos da época. Enfim, são estudos que tiveram uma circulação muito restrita entre os acadêmicos envolvidos no processo, daí a dificuldade de acesso a eles.

No processo editorial dos documentos, muito começou a ser debatido acerca do seu propósito, de sua natureza, expansão e circulação. Um ponto que foi muito discutido pelos editores diz respeito a sua legitimidade como fonte histórica, pois entendem que seu ideal de propaganda esvaziaria seu conteúdo histórico. Muitos comentadores viam os textos como relatos de ficção, enquanto outros atribuíram a eles completa historicidade, por serem relatos provenientes de arquivos oficiais. Wilcken foi o primeiro a sugerir que os *Acta*, embora históricos, apresentam evidências de terem sido alterados e re-trabalhados em vários aspectos, mas, apesar disso, dever-se-ia aceitar sua historicidade, independentemente de serem documentos oficiais ou não. O autor ressalta que enquanto a alguns foram acrescentados elementos literários, outros pareciam não ser absolutamente baseados nos textos originais²⁵.

Como os acadêmicos que têm os *Acta* como objeto central de estudo são, em geral, seus editores, são eles obviamente os que realizaram estudos mais elaborados a respeito da documentação. Além desses estudiosos, muitos mencionam os documentos em estudos referentes a outros temas, consequentemente o fazem geralmente em poucas palavras. No entanto, grande

²⁵ Idem, pp. 259 e 260. Alguns outros acadêmicos (citados por Musurillo) têm que ser lembrados, por serem justamente os primeiros editores dos *Acta*, responsáveis pela sua descoberta e publicação, entre o final do séc. XIX e primeira metade do séc. XX. Assim, são os responsáveis pela acessibilidade de um novo conjunto documental alexandrino, até então desconhecido pelos acadêmicos de todo o mundo, são eles: C.H. Roberts, W. Schubart, H.C. Youtie, R. Reitzenstein, G. Vitelli, M. Norsa, Anton von Premerstein, P. Jouguet, Uxkuull-Gyllenband, B. P. Grenfeld, A. S. Hunt, Theodore Reinach, Fritz Krebs, H. Lietzmann, W. Weber.

parte dos comentários que temos a respeito dos textos é originária de tais estudiosos, por isso é importante um mapeamento das visões mais comuns sobre os documentos elaboradas por tais acadêmicos. Nesse sentido, passemos agora a uma discussão a respeito das interpretações de tais editores e comentadores posteriores, com base numa ordem cronológica e temática.

No momento inicial de familiarização com os textos, como se pode observar no título da obra de Wilcken, eles foram lidos, essencialmente, como fontes de conteúdo anti-judaico. Grafton Milne (1924) sugere que nos últimos documentos, a propaganda anti-romana é mais intensa e aberta que nos primeiros, que expressam mais o sentimento anti-judaico²⁶. Stuart Jones (1926) enfatiza ainda mais o seu tom “violentamente anti-semita”²⁷. Visariam, com isso, enaltecer os líderes “nacionalistas” de Alexandria que morreram por se opor aos romanos. Milne (1928) sugere também que os *Acta* ilustrariam a fusão de interesses entre egípcios e gregos da cidade, em completa oposição aos romanos²⁸. Rostovtzeff (1937) define os textos como uma “curiosa” coleção que obteve êxito entre a população helenizada do Egito. O objetivo seria demonstrar a oposição política ao Império, e as manifestações contra o judaísmo seriam também um modo indireto de manifestar o espírito anti-romano²⁹.

Harold I. Bell também deve ser citado por ter sido editor de grande parte dos primeiros fragmentos encontrados. Bell não concorda em caracterizar os *Acta* como atos de martírio (o que já teria sido sugerido por editores anteriores),

²⁶ MILNE, Grafton. *A History of Egypt under Roman Rule*. London: Methuen & Co., 1924, p. 55.

²⁷ JONES, Stuart H. “Claudius and the Jewish question at Alexandria” in: *Journal of Roman Studies* 16, 1926, p.32. Stuart Davis também acredita nessa possibilidade de autoria única, pelas semelhanças entre os textos e sua construção literária. Ver: DAVIS, Stuart. *Race-relations in Ancient Egypt: Greek, Egyptian, Hebrew, Roman*. London: Methuen & Co. Ltd., 1951, p.121.

²⁸ MILNE, Grafton. “Egyptian Nationalism under Greek and Roman Rule” in: *Journal of Egyptian Archaeology* 14, 1928, p. 231.

²⁹ ROSTOVTZEFF, Michael I. *Historia Social y Económica del Império Romano*. Tomo Primeiro. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1937, p.230.

pois nem todos os textos narram eventos dessa natureza. Os temas mais constantes são considerações a respeito dos direitos dos alexandrinos e da tirania de Roma. O autor acredita que pelo estilo da escrita e da letra não se tratariam de documentos oficiais (1932)³⁰. Em um artigo posterior, Bell ressalta a semelhança dos *Acta* com os atos cristãos no que se refere ao espírito e método de composição e argumenta que onde o tom de propaganda é mais forte, o valor histórico da documentação é mais questionável (1941)³¹. A literatura teria atingido grande popularidade entre os alexandrinos por tratarem os imperadores de forma desafiante e sem temor (1948)³².

Talvez em resposta a Bell, C. Bradford Welles (1936) caracteriza os textos como uma literatura de martírio que se popularizou no início do período romano e justifica que suas raízes (a descrição dos últimos momentos de vida de homens que morreram em nome de uma causa) estão na literatura greco-romana mais antiga. Tal literatura chegou ao seu “auge” e momento mais expressivo no martírio cristão³³. Provavelmente os fragmentos pertenciam a um volume da *Historia Calamitatum* composto em Alexandria durante a perseguição de Caracala, com o objetivo de relembrar os ancestrais dos alexandrinos para servir de consolo aos problemas do momento³⁴.

Musurillo (1954) justifica a origem de sua curiosidade pelos textos por meio da leitura do texto de C. Bradford Welles, quando começou a questionar a possível relação entre os atos de martírio pagão e os relatos de martírio cristão posteriores. Grande parte de sua já citada obra é, portanto, dedicada a tal análise.

³⁰ BELL, Harold I. “The Problem of the Alexandrian Senate” in: *Aegyptus* 12, 1932, p. 176.

³¹ BELL, Harold I. “Antisemitism in Alexandria” in: *Journal of Roman Studies* 31, 1941, pp. 4, 5, 11, 12 e 14.

³² BELL, Harold I. *Egypt from Alexander the Great to the Arab conquest*. Oxford, 1948, p. 89.

³³ WELLES, Charles B. “A Yale Fragment of the Acts of Appian” in: *Transactions of the American Philological Association* 67, 1936, pp. 7 e 8.

³⁴ Idem, p.9.

Musurillo sugere a possibilidade de os primeiros terem servido de estímulo e inspiração aos segundos³⁵. No entanto, ele constata que as semelhanças se justificam mais por contextos aproximados que acabaram por gerar respostas parecidas. Ou seja, tanto alexandrinos quanto cristãos tinham recebido duro tratamento dos romanos, e tiveram que se submeter a condenações semelhantes, e, além disso, pretendiam que os episódios heróicos ficassem para a posteridade. Apesar das diferenças, Musurillo entende os *Acta* como relatos de martírio de um tipo muito peculiar, pois considera como mártir todo aquele que entrega sua vida em defesa de um ideal ou causa, não necessariamente de conotação religiosa³⁶. No que se refere ao anti-judaísmo, Musurillo pondera que ele só é observável onde os judeus são realmente citados, não deve ser, portanto, visto como um dos temas principais dos *Acta*. Na sua visão, é principalmente o rancor anti-romano, expresso através da exaltação dos “mártires alexandrinos” que caracteriza os *Acta*, algo que não encontra paralelos em outros gêneros literários e que levou historiadores a considerarem-nos como a propaganda mais violenta contra o Império³⁷.

Fergus Millar (1977) é o primeiro a enfatizar um pouco mais a importância das fontes, sobretudo no que se refere ao modo com que os diversos imperadores são retratados e, como isso serve para ilustrar o tipo de relação que estabeleceram com as elites provinciais. Millar define os *Acta* como exemplos clássicos de embaixadas e audiências nas quais os soberanos eram auxiliados pelos *amici*, e os procedimentos ocorriam na forma de trocas verbais entre os partidos e os príncipes³⁸. Mesmo que algumas narrativas sejam fictícias, a forma “pseudo-documental” em que foram construídas sugere que relatos formais de

³⁵ MUSURILLO, *op. cit.*, pp. 243 e 262.

³⁶ *Idem*, pp. 236 e 275.

³⁷ *Idem*, p.258.

audiências imperiais eram guardados. Ou seja, Millar considera os textos evidências do sistema de comunicação entre Imperador e provinciais. Mesmo que as embaixadas e petições fossem resultados de conflitos e polêmicas entre dois partidos, os discursos dos envolvidos eram sempre dirigidos ao Imperador³⁹.

Naphtali Lewis (1983) classifica os documentos como uma literatura tendenciosa de circulação clandestina, que visaria propagar o sentimento anti-judaico e o orgulho cívico dos alexandrinos, mas principalmente estimular a indignação contra os romanos. A literatura tinha como fim a leitura privada e serviria para expressar a raiva através da palavra e não da ação⁴⁰. Do mesmo modo, Barraclough (1984) ressalta nas fontes seu conteúdo de oposição ao judaísmo, ressentimento contra o domínio romano e a intenção de reforçar o orgulho da cultura grega entre os alexandrinos⁴¹. Diana Delia (1988) tem os *Acta* como uma literatura propagandística e de intenso “fervor nacionalista”, que se destinava a reforçar a solidariedade entre os alexandrinos e exaltar seus ânimos para a subversão através da denúncia e crítica aos romanos. Visava “inflamar” as paixões alexandrinas, denunciando o favorecimento dos romanos aos judeus⁴². Eleanor G. Huzar (1988) define a documentação como episódios imaginários limitados como fontes históricas, que servem, porém, para ilustrar o ambiente

³⁸ MILLAR, Fergus. *The emperor in the roman world: 31 BC – AD 337*. London: Duckworth, 1977, p.234.

³⁹ *Idem*, pp. 230, 234 e 235. Millar ressalta que pouco se sabe dos registros das audiências e de como eram feitos, mas é provável que existissem secretários encarregados dessa tarefa e que cópias fossem feitas. As audiências geralmente terminavam com um pronunciamento verbal do Imperador, geralmente auxiliado por um conselheiro.

⁴⁰ LEWIS, Naphtali. *Life in Egypt under Roman rule*. New York: Oxford University Press, 1983, p. 189.

⁴¹ BARRACLOUGH, Ray. “Philos’ politics, Roman rule and Hellenistic Judaism” in: Wolfgang Haase e Hildegard Temporini. (eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.21.1*, 1984, pp. 423 e 424.

⁴² DELIA, Diana. *Alexandria Citizenship during the Roman Principate*. Atlanta: Scholars Press, 1991, pp. 117, 118 e 288.

hostil diante dos romanos e dos colaboradores judeus. Foram provavelmente baseados em julgamentos reais, mas alterados para delatar a tirania romana e resgatar a independência alexandrina⁴³.

Ramsay Macmullen (1992) entende os *Acta* como uma documentação que evidencia o desprezo aos egípcios, ódio aos judeus, e, no geral raiva, mas também aprovação aos imperadores romanos. Acredita ainda, que o conteúdo anti-romano dos escritos tem um tom de pretensão à superioridade cultural grega. Assim, as fontes enfatizam a herança cultural helênica, através da exaltação aos “heróis” alexandrinos perseguidos pelas autoridades. Macmullen assinala ainda os aspectos em comum com os atos de martírio cristão⁴⁴. John Barclay (1996) e John Collins (2000) afirmam que nos textos os imperadores são sempre retratados se contrapondo aos alexandrinos e inclinados a favor dos judeus, pela influência “maligna” que eles exerceriam sobre os romanos. Barclay acredita que as hostilidades locais resultariam na intensificação do sentimento anti-romano⁴⁵. Collins salienta a elevada carga ficcional dos *Acta*, que impede a confiabilidade em seus detalhes, no entanto, elucidam a respeito do ambiente conflituoso em que viviam os habitantes de Alexandria⁴⁶.

Alan Bowman considera que os primeiros textos dos *Acta* têm uma base mais documental, enquanto os últimos são mais declaradamente panfletários.

⁴³ HUZAR, Eleanor G. “Alexandria ad Aegyptum in the Julio-Claudian Age” in: Wolfgang Haase e Hildegard Temporini. (eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.10.1*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988, pp. 621, 622, 636 e 666.

⁴⁴ MACMULLEN, Ramsay. *Enemies of the Roman order*. London / New York: Routledge, 1992, pp.84, 87 e 89. Macmullen desenvolve bem a idéia da resistência ao poderio romano, que se expressou das mais variadas formas. Segundo ele, “energias” hostis e favoráveis ao Império estiveram presentes desde o início da expansão imperial, e se manifestaram das mais diversas formas, ou seja, pela literatura, filosofia, retórica e religião, ver: p.242.

⁴⁵ BARCLAY, John. *Jews in the Mediterranean Diaspora - From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* Berkeley / Los Angeles/ London: University of California Press, 1996, p.72.

⁴⁶ COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Michigan: Eerdmans, 2000, pp. 141 e 142.

Bowman propõe que seus compiladores se basearam em fontes latinas e nos *commentarii* imperial para a elaboração dos escritos⁴⁷. Assim, nos primeiros o anti-semitismo é mais notável enquanto nos posteriores, os ânimos estão mais voltados contra os romanos. Ou seja, a mudança de motivações se explicaria temporalmente, pois após a revolta de 115-117 o judaísmo era uma questão “já resolvida” para os alexandrinos. Bowman salienta que o vínculo cronológico com os primeiros atos dos mártires cristãos, além da semelhança formal entre os dois gêneros, propõe algum tipo de relação entre eles. O autor pondera que os *Acta* têm alguma fundamentação factual pelos nomes de muitos envolvidos serem citados em outras fontes⁴⁸.

Em virtude da carga literária de grande parte dos fragmentos dos *Acta* e de seu ideal panfletário, vimos que muitos historiadores os negligenciam ou os desconsideram explicitamente como fontes históricas, pois acreditam que o objetivo de divulgar idéias destitui a documentação de sua historicidade. Aqui optamos por aceitar todos os relatos como documentos na medida em que são vestígios textuais de uma época, e, assim, podem ser analisados como representativos de seu contexto na medida em que repercutem almejos de indivíduos proeminentes da sociedade alexandrina. Mesmo que em alguns trechos observemos elementos mais literários, isso não é suficiente para desconsiderar a documentação. Dessa forma, sendo ou não provenientes de arquivos oficiais, e dotados ou não de acréscimos fictícios, os textos devem ser analisados como documentos históricos. E, mesmo que parcialmente, como qualquer escrito de qualquer período, são ilustrativos do ambiente de tensão social e política em

⁴⁷ BOWMAN, op. cit., 1976, p. 154. Peter Parsons também acredita nessa origem documental baseada nos *commentarii*. Os textos seriam então, a preservação da propaganda de patriotas alexandrinos que teriam lutado contra mestres romanos. PARSONS, op. cit, p. 192.

⁴⁸ BOWMAN, Alan e WOOLF, Greg. “Cultura escrita e poder no mundo antigo.” in: Bowman e Woolf (eds.), p. 12.

que foram produzidos.

No que se refere aos objetivos das fontes, podemos perceber que existe uma tradição historiográfica que define os *Acta*, inicialmente como textos de martírio, como já pontuamos acima, e posteriormente através de outros eixos, principalmente o anti-judaísmo, o seu conteúdo de oposição ao Império e exaltação da cultura grega. A maioria dos autores que tem os *Acta*, ou algum dos seus textos, como foco central de pesquisa, é anterior a Musurillo, ou seja, escreveu na primeira metade do séc. XX. Assim, ao evidenciarem na documentação aspectos de propaganda anti-judaica e anti-romana, fazem-no sob um viés contemporâneo, explicitando preocupações muito típicas do período em que escreveram, tais como, “nacionalismo”, “patriotismo” e “anti-semitismo”. Acreditamos que falar de exaltação a uma elite e sua cultura em contraposição a um poderio externo, não são aspectos suficientes para caracterizarem-na como nacionalista e nem patriótica. Exaltava-se um “elemento estrangeiro”, os gregos de Alexandria, cidade dentro do Egito, mas que não era considerada “egípcia” e nem os egípcios eram considerados seus representantes. Assim, como podemos falar em nacionalidade quando cultura, origem e etnia não são elementos necessariamente interligados?

Após Musurillo, muitos historiadores comentaram os *Acta* e ressaltaram sua importância. No entanto, geralmente citam a documentação em trabalhos referentes a outros temas. Ou seja, nenhum autor encontrado até agora tem os *Acta* como objeto central de pesquisa. Não estamos desmerecendo as reflexões dos historiadores em questão, já que eles propõem interessantes observações para o entendimento do tema. Queremos ressaltar apenas, que as vezes acabam se utilizando da documentação de modo superficial e a definindo em linhas muito gerais, além de a considerarem como fonte ilustrativa de temas que eles

pretendem realçar em suas pesquisas com outros enfoques, e referentes a contextos mais amplos. Um exemplo são os autores que trabalham com o judaísmo no mundo antigo, que tendem a definir a documentação essencialmente sob essa ótica. Ou seja, entendem os textos como evidências de anti-judaísmo em Alexandria, acabando por reduzir o seu alcance e seus objetivos a essa esfera.

Vimos que a preocupação dos acadêmicos no ambiente de edição, publicação e agrupamento dos escritos era classificar e categorizar os textos, ou seja, realçar e expor suas semelhanças. Dessa forma, os historiadores geralmente se referem aos *Acta* como um grande “bloco” ou gênero, mas deve-se ter em mente que o próprio agrupamento das fontes e sua nomenclatura são artificiais, daí as tentativas de definições gerais serem arriscadas. Por tudo isso, é visível a ausência de trabalhos que tratem especificamente da documentação, salientando a importância e a variedade de idéias que ela levanta. Não pretendemos negar a identidade entre os textos, ou entre alguns deles, mas sublinhar que qualquer tentativa de classificação ou generalização dos seus propósitos e conteúdos é arriscada, podendo desmerecer idéias e motivações aparentemente mais sutis.

Não se conhecem as autorias dos textos, e temos poucos elementos de acesso a elas, mas pela unidade de propósitos em determinados pontos, acredita-se que o conjunto seja obra de um grupo estruturado e coeso de Alexandria, que pretendia se posicionar e propagar certas causas num meio restrito. Rostovtzeff sugeriu que alguns tópicos dos *Acta* narram preocupações dos cínicos. Ou seja, os “heróis” alexandrinos seriam representantes diretos dessa filosofia, por denunciarem a tirania dos imperadores, e salientarem a nobreza e educação dos alexandrinos em oposição a dos dirigentes⁴⁹. A partir da reflexão de Rostovtzeff,

Musurillo argumenta que é visível no estilo de escrita dos *Acta* muita ressonância de escolas filosóficas e de vários gêneros literários gregos acessíveis ao círculo intelectual dos alexandrinos. No entanto, não acredita numa influência mais direta, já que os membros do Ginásio tinham tido acesso (pela tradição do Museu e da Biblioteca) a inúmeros escritos gregos antigos⁵⁰.

Musurillo propõe que o grupo ao qual se pode atribuir a autoria dos textos é a elite grega do Ginásio de Alexandria, pois em quase todos os escritos pode se notar menção e exaltação a eles⁵¹. Assim, o grupo alexandrino do Ginásio desejava se manifestar através dos relatos e fazer deles uma espécie de “cânone” de sua cultura e de seus ideais. Pierre Grimal destaca que, com a diminuição da influência dos antigos “círculos eloqüentes” diante das autoridades (como a *Boulé* anteriormente), começaram a recorrer a panfletos escritos, que visariam perpetuar idéias que teriam ação mais duradoura e a exercerem sobre um público amplo. Assim, os panfletos eram o gênero histórico que mais se prestaria à análise política, tendo começado a circular com ainda mais força dentro de Roma no Principado⁵². A nova maneira de se exprimir pode ter estimulado os alexandrinos na estruturação dos textos, já que o acesso de alguns aos círculos imperiais permitiria também acesso a esse tipo de conhecimento.

É improvável que os relatos tenham surgido de uma “livre criação” dos membros do Ginásio, pois se observa que grande parte dos documentos são mais formais e, aparentemente, baseiam-se em atas judiciais e escritos oficiais, que teriam sido alterados para atender ao ideal de propaganda. Fergus Millar sugere que muitos editos imperiais eram copiados para servirem a leituras privadas e, comumente, entravam em circulação como textos literários, principalmente

⁴⁹ ROSTOVITZ, op.cit., p. 253.

⁵⁰ MUSURILLO, op.cit., p. 270.

⁵¹ Idem, pp. 273 e 274.

⁵² GRIMAL, Pierre. O Império Romano. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 67.

aqueles que serviam a algum interesse mais visível, ou que poderiam exercer influência mais direta sobre determinados grupos⁵³.

Apesar de os escritos terem sido encontrados em diferentes locais do Egito, todos eles aludem à Alexandria. A variedade de locais em que a documentação foi encontrada é um fator que indica uma, ainda que restrita, circulação e divulgação dos textos. Propõe também um ímpeto de expandir certas idéias correntes na cidade para além dos seus limites. Mesmo que os originais tenham sido produzidos lá (e pela precária sobrevivência dos vestígios da cidade não tiveram condições de preservação), teriam sido posteriormente copiados e atingido outros locais. De alguns textos sobreviveram mais de uma versão, com leves alterações, sugerindo cópias e reedições, ou ainda, alterações dos originais. As diferentes recensões de um mesmo texto são mais um indício de que os documentos tiveram repercussão no meio em que circularam.

A expansão dos relatos por diferentes locais do Egito indica que a audiência pretendida não era exclusivamente de alexandrinos do Ginásio. Harold Bell salienta que as grandes descobertas de papiro em Oxyrrhynchus mostram que havia lá uma significativa quantidade de literatura grega disponível para o estudo, podendo ter formado na cidade um expressivo público letrado⁵⁴. Além disso, muitos alexandrinos tinham também propriedades na *Chora* e em algumas grandes cidades, principalmente no Médio Egito, como Oxyrrhynchus, Hermópolis e Arsinoé⁵⁵. Em especial no séc. II e III, a presença de alexandrinos em Oxyrrhynchus era perceptível, como também era intensa a troca comercial entre as duas cidades⁵⁶. Christopher Haas destaca que durante os três primeiros

⁵³ MILLAR, op. cit., pp. 255 e 256.

⁵⁴ BELL, op. cit., 1948, p. 81.

⁵⁵ ABD-EL-GHANI, Mohammed. "Alexandria and Middle Egypt: Some Aspects of Social and Economic Contacts under Roman Rule" in: HARRIS, William V. & RUFFINI, Giovanni (eds.) *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Leiden/ Boston: Brill, 2004, p. 169.

séculos de domínio romano no Egito era comum que magistrados alexandrinos também desempenhassem magistraturas na *Chora*⁵⁷. A presença dos textos em locais fora de Alexandria pode ser um indicio de trocas entre suas elites e as de Alexandria, talvez para reforçar a importância da cidade diante das que estavam se destacando nesse momento e denunciar numa maior escala os motivos de insatisfação ao poder romano. Ou seja, mesmo que os escritos tenham sido produzidos por um específico grupo de Alexandria, talvez o público visado fosse mais amplo e ambicionasse alcançar ao menos “simpatizantes” em outras cidades, ou ainda, deixar transparecer as insatisfações dos alexandrinos para além dos limites da cidade.

No que se refere ao ambiente de produção dos *Acta*, a análise paleográfica dos fragmentos sobreviventes indica que seu período de escrita se situa entre o final do séc. II e início do III, ou seja, alguns consideravelmente distantes dos eventos que narram, outros mais próximos. A distância cronológica entre produção dos textos e contexto narrado sugere que eles tiveram uma produção realmente posterior ou apenas uma circulação mais tardia. Rostovtzeff propõe que os textos teriam sido criados até o final do séc. II e gradualmente, sendo fragmentos resultantes de um único livro sobre os mártires alexandrinos⁵⁸. Herbert Musurillo salienta que é provável que os originais tenham sido compostos separadamente no decorrer do séc. I e II d.C., e a partir daí, foram readaptados em várias ocasiões, provavelmente para responder às exigências do contexto específico⁵⁹. Mesmo que os textos sobreviventes sejam realmente cópias de originais do séc. I, tal distância cronológica evidencia que, senão a produção, ao menos sua popularização e divulgação foram mais tardias.

⁵⁶ CRIBIORE, op.cit., p. 54.

⁵⁷ HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict* (Ancient Society and History). Baltimore/ London: The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 56.

⁵⁸ ROSTOVITZEFF, op. cit., p. 253.

Apesar das especificidades de cada relato, que não devem ser desconsideradas, a produção dos escritos por um determinado grupo, com o ideal de afirmar idéias para um mesmo público nos permite conceber os *Acta* como um conjunto coerente de documentos. Outro eixo de união dos textos é a sua intenção de estabelecer diálogos com o Império. É perceptível na documentação que os alexandrinos demonstravam uma percepção ambígua do poder romano. O dilema era: se aliariam a eles e manteriam sua posição privilegiada, mas, ao mesmo tempo, seriam condescendentes com suas formas de governar; ou encontrariam meios de se contrapor a eles, correndo o risco de ter seu *status* alterado, além de comprometer a posição proeminente do grupo. Essa “indecisão” talvez tenha sido a reação inicial dos alexandrinos ao novo poderio e diante da dúvida, o comando imperial estaria continuamente sendo cuidadosamente avaliado e observado por eles, para compreender o que dele se esperava e analisar até que ponto uma reação seria válida.

Acreditamos que essa teria sido a motivação inicial para a escrita dos *Acta Alexandrinorum*. Na documentação é notável um contexto de entendimento dúbio em relação aos novos líderes, manifestado por um coeso grupo de alexandrinos. Mas mesclavam-se a essas outras preocupações, que se revelariam aos poucos. A distinção dos alexandrinos do Ginásio, conquistada por sua educação, herança cultural e ascendência, permitiu-lhes assumir a liderança política da cidade em inúmeros momentos. Chegaram, inclusive, a preencher o “vácuo político” representado pela ausência da *Boulé* e alcançaram com isso substantivo espaço na esfera pública de Alexandria. Se no período ptolomaico tal grupo já tinha preponderância na execução de certos projetos cívicos, nesse cenário começaram a se projetar ainda mais como seus representantes políticos

⁵⁹ MUSURILLO, op. cit., p. 274.

diante dos romanos. Percebe-se nos escritos alexandrinos como tais cidadãos do Ginásio consideravam-se os “representantes naturais” da cidade, a sua liderança legítima, que não poderia ser contestada. Diante disso, resta pouca dúvida de que os tais alexandrinos foram os responsáveis pela produção e divulgação dos *Acta*.

Vemos nas fontes analisadas a tentativa de se circunscrever uma identidade alexandrina a mais restrita possível, privilégio apenas de um seletivo grupo de nativos da cidade, que dispunham da mesma herança cultural e nobre. Muito é documentado em outros escritos do período sobre os conflitos entre alexandrinos e judeus em Alexandria e os documentos aqui analisados também sugerem a existência desses problemas. O anti-judaísmo está claro em inúmeros textos, a documentação indica, entretanto, que a oposição era mais resultante de questões políticas ou cívicas, tendo pouco de conteúdo religioso e étnico. Em alguns escritos, a postura anti-judaica é mais nítida que a insatisfação em relação ao Império. No entanto, também pode ser vista como evidência de indignação referente a mudanças sociais ocorridas na cidade sob os novos dirigentes. É importante ressaltar ainda, que as críticas dos alexandrinos a romanos e judeus tinham raízes e finalidades diferentes, daí serem observáveis também paralelamente. Claro que, sendo os romanos os que ditavam as regras e pela força que representavam, a repulsa em relação a eles era ativa e desafiante, mas também respeitosa, pois as possibilidades de conquistarem posições de prestígio no Império eram consideradas. Em relação aos judeus a repulsa era mais declarada, já que eles não eram os dirigentes, daí a oposição ser vista como menos perigosa do que a aversão aberta aos romanos.

Como a romanização tinha várias formas de se impor, as formas de reagir a ela também se expressavam de formas diversas. Ou seja, apesar de os

alexandrinos terem se beneficiado com a nova liderança, eles também tinham suas formas de se manifestar e resistir, mesmo sem grandes intenções de subverter a ordenação mais ampla do poderio romano. Assim, o fato de fazer esse tipo de idéia circular por escrito demonstra a intenção desses grupos de expandir seu descontentamento e a difusão de idéias era um meio comum de revelar insatisfações. Ainda mais em Alexandria, uma cidade que fez da cultura escrita sua “força”, esse tipo de manifestação seria uma das motivações para a produção e difusão dos textos.

Falar em propaganda anti-romana não significa falar em resistência violenta. Os textos visavam, aparentemente, propagar idéias e se expandir em círculos reduzidos. Observa-se, entretanto, uma forma de “resistência textual” ao poderio romano, que mesmo que não tenha tido grande repercussão ou ideal “subversivo”, não deve ser desconsiderada. Nesse sentido, mesmo que o conteúdo dos textos tenha caráter literário, apenas o seu ideal de expandir certo tipo de idéia nesse contexto já é algo muito expressivo. O importante era destacar a situação contemporânea dos alexandrinos para, a partir daí, tentar criar uma conscientização social e política na região. Assim, mesmo que a documentação visasse demonstrar a heroicidade de alguns alexandrinos como exemplos de amor pela cidade, o intuito principal era estimular a conscientização no presente e denunciar questões atuais e problemáticas. Isso seria feito através da circulação de idéias favoráveis a tal objetivo, ou seja, trata-se de uma resistência ao poderio romano através da palavra.

Não devemos, contudo, exagerar a dimensão da popularização e o alcance dos textos, já que nos faltam elementos para tal conclusão. Acredita-se que a divulgação foi moderada e acessível a um círculo restrito, pois se tivesse sido algo realmente grandioso, teríamos ao menos alguma menção direta dos textos

em outras fontes do período ou posteriores, o que não ocorre. Ou seja, se tivesse sido uma propaganda em larga escala, teria tido alguma repercussão nos escritos da época, que resultasse ao menos em algum comentário ao “fenômeno propagandístico”.

Mas qual teria sido o ímpeto inicial para a escrita dos textos? Acreditamos que o primeiro passo para a origem dos escritos tenha surgido da mera intenção dos alexandrinos do Ginásio de reunir os registros oriundos de suas articulações com os representantes imperiais. Documentos que poderiam oportunamente, servir para questionar acontecimentos pontuais na relação da cidade com os romanos. Num segundo momento, as polêmicas com a comunidade judaica podem ter servido de estímulo para intensificar ainda mais o questionamento quanto às inovações impostas pela romanização.

É provável, então, que a documentação tenha sido resultante de uma onda de questionamento dos membros do Ginásio e fruto do ambiente de discussão que ali se formou. Ou seja, inicialmente, a escrita dos textos não teria sido algo deliberado e nem surgido de um ímpeto momentâneo. Foi derivada, portanto, do amadurecimento das reclamações e dos anseios dos alexandrinos. Embora sua divulgação tenha sido algo pensado, a aparição dos textos foi progressiva e inicialmente despreziosa.

Os cidadãos do Ginásio começaram a reunir os escritos para formar uma espécie de arquivo da cidade, e no clima de questionamento que foi ali criado, começaram a reunir tais registros e elaborar também cópias de documentos oficiais a que tinham acesso. A partir daí, começaram a utilizar tais textos, copiá-los e refiná-los para que pudessem servir para a posteridade, como uma espécie de “memorial do Ginásio alexandrino”. Fizeram isso, utilizando-se de sua vivência política e das “armas” que tinham ao seu dispor (erudição, treinamento

em retórica, dramaticidade, experiência política e bom conhecimento a respeito de Alexandria). “Sofisticavam” os relatos com base nos episódios vividos por alguns de seus membros diante de oficiais romanos, com o intuito de manifestar denúncias pontuais sobre determinadas ocorrências.

Sugere-se, entretanto, que mesmo que a escrita dos textos tenha progressivamente alcançado uma pretensão mais geral; num primeiro momento, o surgimento dos textos atenderia a fins específicos. Ou seja, o “elo” de união dos escritos seria o projeto dos alexandrinos que se configurou a longo prazo (no decorrer de dois séculos), por um mesmo grupo responsável pela liderança do Ginásio.

Acreditamos que a decisão para a divulgação da documentação de fato resultou do contexto de maior insatisfação dos alexandrinos com o Império, que se manifestou com força e ficou mais nítido entre o final do séc. II e o início do III. Nesse momento, então, seriam retomados episódios anteriores vividos por aquele grupo, para relatar seus anseios e reforçar a sua adesão, sua história e seu orgulho de pertencimento a Alexandria; sentimentos que poderiam estar fragilizados em decorrência de inúmeras imposições dos romanos e por problemas pontuais vivenciados por seus cidadãos.

A divulgação dos textos teria tido um fim geral de crítica aos romanos, embora o seu surgimento tenha sido pontual e específico. Nesse sentido, sugerimos que esse fim geral é o eixo de união dos escritos, que se configurou pouco a pouco, ou seja, é o fator que caracteriza os textos como um “grupo documental”. No entanto, não se deve esquecer das especificidades que geraram os documentos num primeiro momento e que conferem a cada um deles sua unicidade. A base que lhes deu origem foi específica, pois surgiram de episódios isolados e foram adaptados para atenderem a projetos comuns: o de servir de

crítica e contestação ao poder imperial e reforçar a identidade e unidade do grupo do Ginásio através da exaltação ao grupo e à Alexandria. Pretendia-se, com isso, uma restrita circulação para criar uma conscientização nesse meio, embora o alcance espacial dos textos tenha sido considerável, como vimos pelos diferentes locais em que os fragmentos foram encontrados.

Todos os elementos ressaltados acima concedem a tais escritos alexandrinos um grande valor histórico, pois mesmo que alguns dos relatos tenham sido deliberadamente elaborados, ou, no limite, relatem episódios ilusórios e fictícios, os anseios e o “motor” para sua produção são de grande significação. Nesse sentido, os pequenos fragmentos de papiro iluminam diversos pontos a respeito de questões cívicas de Alexandria e permitem investigar as polêmicas vivenciadas pelos seus cidadãos e diferentes grupos sociais no contexto de sujeição ao Império.

Referências Bibliográficas

- ABD-EL-GHANI, Mohammed. “Alexandria and Middle Egypt: Some Aspects of Social and Economic Contacts under Roman Rule” in: HARRIS, William V. & RUFFINI, Giovanni (eds.) *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Leiden/ Boston: Brill, 2004. Pp. 161-178.
- BAGNALL, Roger S. *Reading Papyri, Writing Ancient History*. London / New York: Routledge, 1995.
- BARCLAY, John. *Jews in the Mediterranean Diaspora - From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* Berkeley / Los Angeles/ London: University of California Press, 1996.
- BARRACLOUGH, Ray. “Philos’ politics, Roman rule and Hellenistic Judaism” in: Wolfgang Haase e Hildegard Temporini. (eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.21.1, 1984. Pp. 417-553.

- BELL, Harold I. "The Problem of the Alexandrian Senate" in: *Aegyptus* 12, 1932. Pp. 173-184.
- _____. "Antisemitism in Alexandria" in: *Journal of Roman Studies* 31, 1941. Pp. 1-19.
- _____. *Egypt from Alexander the Great to the Arab conquest*. Oxford: Clarendon Press, 1948.
- BOWMAN, Alan K. "Papyri and Roman Imperial history: 1960-75" in: *Journal of Roman Studies* 66, 1976. Pp. 153-73.
- BOWMAN, Alan K. e WOOLF, Greg (orgs.) *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Michigan: Eerdmans, 2000.
- CRIBIORE, Raffaella. *Gymnastics of the mind – Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- DAVIS, Stuart. *Race-relations in Ancient Egypt: Greek, Egyptian, Hebrew, Roman*. London: Methuen & Co. Ltd., 1951.
- DELIA, Diana. *Alexandria Citizenship during the Roman Principate*. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- EMPEREUR, Jean-Yves. *Alexandria rediscovered*. London: Harcover, 1998.
- _____. "Alexandria Rising" in: Christian Jacob e François de Polignac (eds.) *Alexandria, third century BC- The knowledge of the world in a single city*. Alexandria: Harpocrates Publishing, 2000, pp. 188-205.
- FRASER, Peter M. *Ptolomaic Alexandria I-III*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict (Ancient Society and History)*. Baltimore/ London: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- HUZAR, Eleanor G. "Alexandria ad Aegyptum in the Julio-Claudian Age" in: Wolfgang Haase e Hildegard Temporini. (eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.10.1. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988, pp. Pp. 619-668.

- JONES, Stuart H. “Claudius and the Jewish question at Alexandria” in: *Journal of Roman Studies* 16, 1926. Pp. 17-35.
- LEWIS, Naphtali. *Life in Egypt under Roman rule*. New York: Oxford University Press, 1983.
- MACMULLEN, Ramsay. *Enemies of the Roman order*. London / New York: Routledge, 1992.
- MILLAR, Fergus. *The emperor in the roman world: 31 BC – AD 337*. London: Duckworth, 1977.
- MILNE, Grafton. *A History of Egypt under Roman Rule*. London: Methuen & Co., 1924.
- _____. “Egyptian Nationalism under Greek and Roman Rule” in: *Journal of Egyptian Archaeology* 14, 1928, p. Pp. 702-742.
- MUSURILLO, Herbert. *Acts of the Pagan Martyrs*. New York: Oxford University Press, 1954.
- PARSONS, Peter. “Facts from Fragments” in: *Greece & Rome* 2. 29, 1982. Pp. 184- 195.
- ROSTOVITZ, Michael I. *Historia Social y Econômica del Império Romano*. Tomo Primeiro. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1937.
- WELLES, Charles B. “A Yale Fragment of the Acts of Appian” in: *Transactions of the American Philological Association* 67, 1936. Pp. 7-23.
- WOOLF, Greg. “Literacy” in: BOWMAN, Alan K., GARNSEY, Peter e RATHBONE, Dominic (eds.) *The Cambridge Ancient History*. 2. ed., vol. 11: The High Empire, A.D. 70- 192. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Pp. 875-897.

Artigo recebido em abril de 2008.

Artigo aprovado em junho de 2008.

APONTAMENTOS SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA ONTOLOGIA PLATÔNICA

José Lourenço Pereira da Silva

Resumo: A influência da teoria do Ser de Parmênides conduziu Platão a uma teoria das Formas demasiadamente austera, uma teoria que levou a metafísica de Platão a *aporia*. O *Parmênides* mostra essa vulnerabilidade na teoria de Platão. A fim de revisar sua doutrina, Platão realiza uma espécie de terapia em sua ontologia revendo uma de suas principais fontes: o eleatismo. Começando no *Parmênides* e continuando no *Sofista*, Platão crítica sua herança eleática para salvar a hipótese das Formas. Cada Forma era antes um ser e uma unidade à maneira parmenideana, mas a reconsideração da noção de ser tornou possível as Formas se misturarem – isto é, serem capazes de participação mútua – em virtude do que cada Forma é ao mesmo tempo una e múltipla.

Palavras-chave: Formas – ser – participação – *Parmênides* – *Sofista*

NOTES ABOUT THE DEVELOPMENT OF PLATONIC ONTOLOGY

Abstract: The influence of Parmenides' theory of Being led Plato to a theory of Forms that was too austere, a theory that led Plato's metaphysics to *aporia*. This vulnerability is evident in Plato's *Parmenides*. In order to revise his theory, Plato performs a kind of therapy upon his ontology, by reviewing one of his main sources: the eleatism. Beginning in the *Parmenides* and continuing in the *Sophist*, Plato criticizes his eleatic legacy to save his doctrine of Forms. Whereas formerly each Form was a being and a unity in a parmenidean manner, the reconsideration of the notion

*Professor da Universidade Federal de Santa Maria

of being makes it possible for the Forms to blend – that is, to be capable of reciprocal participation – in virtue of which each Form is, at once, one and many.

Keywords: Forms – being – participation – *Parmenides* – *Sophist*

Introdução

Costuma-se chamar teoria das Idéias ou Formas de Platão a crença difundida pelos diálogos na existência de entidades invisíveis, incorpóreas, eternas e imutáveis dotadas de natureza própria. Ontologicamente independente, seja das coisas sensíveis, seja de nosso pensamento a seu respeito, cada Forma ou Idéia (*eidos, idea*) seria a “essência comum” de uma multiplicidade de particulares sensíveis designados pelo mesmo nome, ou ainda a qualidade compartilhada por coisas distintas em virtude da qual estas coisas exibem um caráter comum nele se unificando. Assim, por exemplo, é por causa da Forma do belo, “o belo em si”, que diversos entes são belos, por causa do “justo em si” várias ações ou indivíduos são justos, devido ao “igual em si” algumas coisas são entre si iguais, devendo haver Idéias também para objetos concretos: cama, lançadeira etc. Cada Forma seria, pois, a unidade a que está subsumida certa multiplicidade. Como *paradigma*, ela seria, por excelência, a sua qualidade própria, e como tal designada primariamente; enquanto que seus exemplares sensíveis teriam esta qualidade de modo derivado, seja por *participação*, seja pela *presença* da Forma, e só por homonímia chamados pelo nome da Idéia correspondente. Uma vez que as Formas não são suscetíveis das alterações verificadas nos entes sensíveis, mas mantêm-se em sua identidade própria, dizemos que elas *são*, nessa condição constituindo-se no objeto da *ciência*; das coisas sensíveis, em contrapartida, dizemos que *devém* e que sobre elas podemos ter apenas *opinião*. E enquanto pelo corpo nos relacionamos com os objetos da *doxa*, com nossa alma, que é

imortal e familiar às Formas, *reconhecemos* as entidades inteligíveis, delas obtendo a *episteme*.

Por sinédoque essa doutrina tem sido considerada, mais ou menos justificadamente, a filosofia de Platão. De fato, a hipótese das Formas inteligíveis aparece nos diálogos como tentativa de solução para diversos tipos de problemas, além do ontológico, também o epistemológico e o ético-político. Ou seja, postulando a existência das *eide*, o Sócrates platônico tentou explicar como as coisas empíricas adquirem ou perdem as suas qualidades (como e por que elas mudam), assim como pretendeu estabelecer critérios fixos para pautar a valoração ética e estética, o conhecimento e a linguagem¹.

Um fato intrigante que se observa estudando-se a teoria das Formas é que não foram oferecidos argumentos formais para a existência de tais entidades inteligíveis. Provavelmente, diversos fatores levaram à concepção das Formas imutáveis. A opinião comum é que Platão teria julgado que se vários objetos empíricos apresentam um mesmo atributo *F*, seria preciso supor a existência de um *F* em si, mais real que as coisas *Fs*, em virtude do qual todos os *Fs* são *F*; solidária a essa opinião é a consideração de ordem semântica – muito difundida – conforme a qual Platão partira da crença de que um termo geral, aplicado a diversos objetos, deve ser especialmente verdadeiro de um dado indivíduo, e sendo assim cada termo geral deve também funcionar como nome próprio de uma entidade abstrata. Outro fator freqüentemente apontado concerne à observação das contradições que afetam os entes sensíveis: para Platão, o fato de algo ser *F* e não-*F* – *F* em determinado momento, não *F* em outro; ou *F* em determinada relação e não *F* em outra – implicaria a realidade de um *F* fixo, a Forma *F*, a qual sob todos os aspectos e sempre é *F*. Todas essas interpretações

¹ Sobre o alcance da teoria das Idéias, veja-se o clássico artigo de Harold Cherniss (1936).

são, certamente, defensáveis, sobretudo quando se focaliza esta ou aquela passagem dos diálogos. Entretanto, parece que a razão mais forte para Platão colocar as Formas – entidades de um domínio supra-sensível disponível somente ao pensamento – foi a fidelidade à determinada noção de ser, qual seja, o ser como realidade última ou natureza essencial das coisas, noção que parece ter sido, em certo sentido, compartilhada por quase todos os filósofos desde as primeiras especulações sobre a *physis*, mas que foi pela primeira vez tomada como tema por Parmênides, que, focalizando o conceito de ser, mediante uma lógica inexorável estabeleceu a identidade, a imutabilidade e a unidade como critérios de ser. A hipótese das Formas foi uma tentativa de satisfazer as exigências do ser parmenideano e, ao mesmo tempo, dar conta do mundo das aparências, de seu estatuto ontológico e epistemológico, introduzindo a hipótese da participação do sensível no inteligível.

Duas questões fundamentais se impõem: de que modo compreender a natureza da Forma e como justificar a participação entre as Formas e os fenômenos. Questões intrinsecamente ligadas, que geraram problemas desconcertantes para os quais o próprio Platão, em uma espécie de autocrítica, voltou a atenção nas obras tardias, particularmente a partir do *Parmênides*. Objeções a essa teoria são expostas na primeira parte dessa obra, e as soluções são sugeridas na segunda parte, cujos resultados o *Sofista* retoma e desenvolve. No *Sofista*, a definição do ser e a hipótese da participação mútua das Formas reformulam a ontologia exposta por Sócrates em diálogos como *República* e *Fédon*. Sem perder a unidade – porquanto, na obra de Platão, não desaparece a distinção ontológica entre as Formas e seus participantes sensíveis, nem é rejeitada a causalidade daquelas sobre estes – a hipótese das Formas é revisada. Um aspecto crucial desta revisão consiste fundamentalmente na modificação

da concepção do ser herdada do eleatismo, da qual derivavam as duas características mais fortes que descreviam a Forma platônica: a unidade e a identidade. São principalmente esses dois aspectos que são reconsiderados para livrar a doutrina das inconsistências apontadas no *Parmênides*. E o *Sofista* é a obra consagrada a explicitar essa revisão.

A questão “o que é x”, ser real e aparência

De quantas influências Platão tenha recebido na formulação da hipótese das Formas, foi uma das iniciais e principais a busca de Sócrates pela definição de valores éticos. Contrapondo-se ao convencionalismo e ao relativismo sofísticos, o Sócrates histórico parece ter acreditado que os nomes descritivos de noções éticas (justiça, coragem, piedade, bondade) refeririam a valores absolutos que poderiam ser conhecidos. Em sua concepção, seria possível pôr fim à confusão que se cria em torno dos termos morais e, assim, estabelecer os juízos corretos que norteiam a vida moralmente reta, desde que fosse adquirido o *conhecimento* da natureza expressa por tais palavras, isto é, se descobrisse *o que é*, por exemplo, a coragem, a temperança, a virtude, etc. Essa crença socrática é atestada por várias fontes, entre elas os diálogos que Platão teria escrito em uma fase inicial de sua carreira. Com efeito, ao pôr, nos diálogos da juventude, a questão “o que é x?” (no lugar de x estando um termo moral), o Sócrates platônico buscava a *forma* comum desta ou daquela virtude, ou seja, aquilo que é o mesmo em todos os casos, digamos, da piedade ou da coragem (*Eutifron*, 6d; *Laques*, 191e). A busca de Sócrates era por *essências (ousiai)*. É importante destacar que, em Platão, *ousia* é simplesmente o nome abstrato correspondente a *ainai*. A *ousia* de alguma coisa é *o-que-é* essa coisa, a sua “maneira de ser

própria”², sua singularidade ou especificidade. Tal concepção implica a unicidade e inalterabilidade daquilo que *realmente* ou *essencialmente* é. De fato, inquirindo por definições, o personagem Sócrates deixa claro que não pode haver senão uma única essência de X, embora X possa ser predicado de numerosas coisas. Assim, por exemplo, as ações e os tipos de ações piedosas são múltiplos e variados, no entanto *o que é o pio* tem que ser um *eidos* único, uma qualidade singular e idêntica nos diversos casos de piedade. Em resumo, na questão “o que é x?” está em jogo a noção de ser (de origem parmenideana) em que se baseia a hipótese das Formas.

Se há dúvida quanto à propriedade em falar de Formas inteligíveis nos primeiros diálogos, o caso é outro em relação aos diálogos considerados da fase intermediária. Em diálogos como *Fédon* e *República*, Platão expôs uma ontologia em que tenta salvaguardar o caráter do ser consignado por Parmênides nas Formas unas e imutáveis, as quais seriam o “verdadeiro ser” ou o “ser real” por oposição às coisas sensíveis caracterizadas pela contrariedade, mutabilidade e multiplicidade.

Algumas passagens muito visitadas dos diálogos médios nos fornecem pistas para compreender o sentido de “ser real” ou “verdadeiro ser” no qual Platão fala das Idéias. Em *República* 475e-480a, Sócrates diferencia dois grupos de homens: os amantes da sabedoria e os amantes dos espetáculos; os primeiros são capazes de apreender o ser e a verdade de uma Forma (o Belo, por exemplo) em suas múltiplas manifestações; os últimos se atêm apenas às aparências; aqueles têm ciência, estes opinião. Sócrates se dedica, então, a traçar a distinção entre *episteme* e *doxa* e seus respectivos objetos. Numa argumentação onde, nitidamente, a doutrina de Parmênides reverbera, o protagonista da *República*

² Cf. Dixsaut (1991).

parte da relação entre pensar e ser. Quem conhece, conhece alguma coisa (*gignoskei ti*, 476e9); alguma coisa que é (*on*), pois uma coisa que não é (*me on ti*) não se pode conhecer. Constatado isso, é postulado o seguinte princípio: “o que é absolutamente (*to men pantelos on*) é absolutamente cognoscível; por outro lado, o que não é de modo algum é totalmente incognoscível” (477a3-4). Mas, contra Parmênides, o autor da *República* abre a possibilidade para uma classe intermediária entre o ser e o não-ser. Se há alguma coisa que é e não é, a mesma estaria situada na posição intermédia entre “o que é puramente” e o absoluto não-ser (477a6-7). De vez que o conhecimento (*gnosis*) concerne ao ser e a ignorância (*agnosia*) ao não-ser, deve haver um estado cognitivo intermediário entre a ignorância e a ciência, o qual, por seu turno, corresponderá à realidade intermediária; esse estado é a opinião. Conhecimento e opinião são, pois, faculdades intelectuais distintas, cada qual com sua própria potência e, conseqüentemente, diferentes objetos. A ciência, por definição infalível, conhece o ser como é (*gnonai hos esti to on*, 477b10-11; *to on gnonai hos echei*, 478a6). A opinião, em contrapartida, não pode versar sobre o Ser, do contrário se confundiria com a ciência, nem sobre o não-ser, que desprovido de toda qualidade não é nada. Mais obscura do que a ciência e mais clara do que a ignorância, a *doxa* está a meio caminho entre uma e outra, tendo por objeto as aparências, um misto de ser e não-ser. Assim, enquanto a ciência tem por domínio o ser, ou seja, a realidade que se preserva em sua identidade própria, o domínio da opinião é o das coisas assinaladas pela contrariedade: os objetos da *doxa* não mais são que não são, por isso mesmo residem entre o puro ser e o puro não-ser. O que quer que se possa dizer delas, em algum sentido se lhes aplica o contrário. Como Sócrates exemplifica, as mesmas coisas tangíveis *aparecem*, de certo modo, belas e feias, o dobro e a metade, leves e pesadas. Em suma, para

qualquer termo *F* que possamos predicar dos particulares sensíveis, há algum sentido em que eles também podem ser chamados não-*F*.

Nessa seção da *República* é iniludível o compromisso de Platão com manter a rígida concepção parmenideana do ser. Ser total (*pantelos on*) e ser puro (*eilikrinos on*) significam, em última análise, a mesma coisa. Foram no contexto da metafísica do período médio expressões empregadas para se referir com exclusividade “àquilo que é” propriamente dito, *ousia, to on*: as Formas. Ser plenamente e puramente é não admitir ser visto como não sendo. O ser a pleno título não permite alterar-se sob quaisquer aspectos, mas se conserva sempre na identidade consigo mesmo. Em hipótese alguma recebe a qualidade contrária a sua natureza. Aliás, concebido como sem mistura e auto-idêntico, um ser real deve ser alienado de quaisquer outros atributos que lhe sejam extrínsecos. Trata-se, pois, do tipo de ser que, como pretendia Parmênides, é para ser considerado somente em si mesmo.

A superioridade ontológica de certa classe de entes foi também sugerida no *Fédon*. Nesse diálogo, as Formas foram primeiramente introduzidas para apoiar a demonstração da imortalidade da alma. Na sua última conversação, entre outras coisas, Sócrates quis mostrar que sua vida já fora, num certo sentido, um processo de mortificação, pois a vida dedicada à filosofia é uma espécie de morte. De fato, a morte, como então definida, nada mais seria do que a separação da alma e do corpo. Ora, o verdadeiro filósofo busca evadir-se o tanto quanto possível do corpo para adquirir a sabedoria; e tanto mais a alma é capaz de alcançar o ser e a verdade quanto mais isolada em si mesma, liberta do corpo e dos sentidos. Os objetos desta sabedoria, que somente a alma é capaz de atingir com o exercício de sua faculdade de raciocinar (65c2), são as Formas, por exemplo, o Justo em si, o Belo, o Bem, a Grandeza, a Saúde e, de modo

geral, “a *ousia* e a essência de cada coisa” (65d13-14). O que é “o mais verdadeiro” é dado captar apenas com o pensamento puro (*eilikrinei tei dianoiai*), isso por intermédio do que justamente o homem conhece cada uma das realidades “em si e por si” e em sua pureza. A inacessibilidade por via da percepção sensível e o máximo grau de veracidade são características categóricas da *ousia* que a destacam das coisas em devir. Ainda no *Fédon*, Sócrates ressaltará outras características. Em 78c segs. é sublinhado o caráter estático das Idéias em contraposição à instabilidade das coisas do mundo sensível. O objetivo nessa seção é encontrar algo que seja imperecível e de modo algum sujeito à alteração, a fim de que a alma, assimilada a esse tipo de realidade, possa ser ela também incorruptível. Os objetos suscetíveis de contrair e deixar de ter propriedades são os por natureza compostos (*ta syntheta*); ao contrário, o que é incomposto (*to asynthetaton*) jamais sofre mudança, mas “se mantém sempre idêntico a si mesmo”. Desse último gênero de ser, Sócrates declara:

Essa realidade em si, cujo ser definimos nas nossas perguntas e respostas, é sempre imutável e idêntica a si mesma ou, pelo contrário, varia de momento para momento? O Igual em si, o Belo em si, enfim, a essência de tudo quanto é por si mesmo, o ser, será de pensar que comporte qualquer tipo de mudança? Ou, pelo contrário, cada uma dessas coisas que é, na absoluta simplicidade e identidade do seu ser, se mantém constante e igual a si mesma, jamais comportando, sob qualquer aspecto, qualquer variação que seja? (*Fédon*, 78d1-7. Trad. M. T. Schiappa de Azevedo, modificada).

Difícilmente Platão poderia ser mais parmenideano descrevendo o ser. A austeridade da concepção do ser de Platão, no tempo em que escreve o *Fédon*, é semelhante à manifestada pelo filósofo de Eléia. De fato, o passo acima citado evidencia, inequivocamente, que a noção de ser de ambos os pensadores, se

não é a mesma, é quando menos muito aproximada. Em primeiro lugar, nota-se a mesma crença na íntima conexão entre o ser e o *logos*. O ser é o correlato do discurso; ou seja, ele é a natureza essencial expressa pelo discurso que define algo, ou ainda, o referente da resposta apropriada à questão “o que é”. Nessa lógica, o ser é entendido enquanto a natureza ou a essência de algo e, desse modo, deve manter sempre sua auto-identidade, pois a natureza de uma coisa é precisamente aquilo que nela não muda. No Fragmento 8 do poema de Parmênides, o ser é caracterizado como ingênito (*ageneton*), indestrutível (*anolethron*), de um único gênero (*mounogenes*). Platão, por sua vez, descreve o ser real – o modo de ser das Formas – como sendo, necessariamente, *incomposto* (*asyntheton*) e *uniforme* (*monoeides*)³. Trata-se de duas noções intimamente associadas que põem graves dificuldades ao leitor dos diálogos. Na compreensão mais natural, ser incomposto é ser desprovido de partes constituintes. E, conforme explica o próprio Sócrates, no *Fédon*, não estão sujeitas ao devir as entidades que não possuem partes; pois se devir (como parece compreendido) consiste na composição e decomposição, obviamente só sofre o devir aquilo que é composto. Desse modo, por oposição às coisas sensíveis constituídas de diversas propriedades que elas adquirem e voltam a perder com o tempo e de acordo com as distintas relações em que se mantém, a Forma detém um caráter singular – a sua essência – que se mostra o mesmo a todo tempo e em quaisquer relações. É isso, provavelmente, que significa ser *monoeides*. Efetivamente, quando no *Banquete* 210e-211a se descreve a Idéia de Belo como *monoeides*, o sentido é que o Belo em si é sempre belo. Não se passa com ele que seja de uma maneira belo e de outra feio, belo num momento

³ Comparações entre os atributos do ser no Fr. 8 de Parmênides com os atributos da Forma platônica foram minuciosamente desenvolvidas por Friedrich Solmsen (1971) e John A. Palmer (1999, pp. 3-5).

e em outro não, belo em relação a uma coisa, mas feio em relação a outra, belo aqui mas feio ali, belo a uma pessoa mas feio a outra.

Mas quanto às coisas sensíveis participantes das Formas? Tais coisas se encontram em condições opostas às das Formas na medida em estão a meio caminho entre o ser e o não-ser. Elas estão em constante devir e são apenas aparências. Para Platão, as coisas sensíveis são desprovidas da sua própria razão de ser e, portanto, completamente dependentes das Formas a que se relacionam, destas Formas recebendo suas qualidades e devendo-lhes a possível cognoscibilidade. Porque sensíveis as coisas do mundo físico não são o objeto do verdadeiro conhecimento, mas da sensação (*aisthesis*) e da opinião. Confinados a uma inferioridade ontológica, os entes sensíveis se revelam *menos seres* e *menos reais* que as Idéias – reduzidos à classe de simples aparência ou simulacro (*eidolon*) no plano do aparecer (*phainesthai*). Enfim, é característica definidora dos entes empíricos a compresença de opostos, isto é, a variação que se observa a respeito de um objeto x que, sob um aspecto, é F , e não- F sob outro aspecto. Característica, aliás, que leva a conceber as Formas, esta que parece ser a função dos sensíveis no processo do conhecimento, ou seja, reportar às Formas.

Revisão da teoria das Formas: *Parmênides* parte I e *Sofista*

Claro está que, em sua ontologia, Platão distinguiu dois tipos de seres (*duo eide ton onton, Fédon 79a6*): os seres reais (simples) e as coisas sensíveis, os quais estão em íntima associação, como a causa e seu efeito. A relação entre estes dois tipos de coisas pôs graves dificuldades. Com efeito, um dos axiomas da doutrina metafísica de Platão é, justamente, a hipótese da participação (*methexis*) do sensível no inteligível. Mas de que modo ocorre tal

relação, Platão não esclareceu, deixando margem a várias interpretações e desentendimentos, como o *chorismos* de Aristóteles. O problema da participação foi tratado detidamente na primeira parte do *Parmênides*, formulando o personagem Parmênides cinco ou seis objeções que parecem demolir a teoria das Formas como conhecida a partir da *República* e do *Fédon*. Não examinarei, aqui, cada uma destas objeções; para o meu propósito, é suficiente determos apenas a uma delas.

Na segunda objeção, Parmênides indaga a natureza da participação. Na apresentação prévia que Sócrates fizera da hipótese das Formas, a relação participativa foi entendida como um “tomar parte”, um evento no qual as coisas sensíveis são *metabonta* das Formas inteligíveis, isto é, compartilham das qualidades das Formas, bem como delas têm o nome (130e6). Por exemplo, por participar da Semelhança, as coisas se tornam semelhantes, da Grandeza, grande e assim por diante. Pois bem, haja vista que muitas coisas participam de uma Idéia, Parmênides quis saber de que maneira acontece essa participação: se é em toda a Idéia ou se em parte dela que cada particular participa⁴. Eis aí um dilema. Qualquer que seja o lado escolhido, as conseqüências são ruinosas para teoria de Sócrates. Se se aceita a primeira alternativa, sendo uma e a mesma (*hen ... on kai tauton*, 131b1), a Forma estaria inteira ao mesmo tempo em muitos indivíduos separados, e assim ela estaria separada de si mesma (131b2); se se escolhe a segunda, a Forma, que é *una* (*hen*), se dividirá em partes, e portanto não será mais *una*, a unidade incomposta da teoria de Sócrates. Mesmo o recurso à comparação da Forma ao dia, que sendo um e o mesmo, está simultaneamente em vários lugares, não auxilia Sócrates a se livrar do primeiro membro do dilema. Equiparando o dia a uma vela de navio

⁴ *Parmênides*, 131a4-6.

recobrando muitos homens, e assim já sugerindo que é como 'um sobre muitos' (*hen epi pollois*, 131b9) que as Formas se relacionam com as coisas, Parmênides reconduz Sócrates direto ao segundo membro do dilema. Será apenas uma parte da vela que estará sobre cada um e não o seu todo. Se a participação for em parte da Forma, não seria mais necessário afirmar que a Forma como o todo deva estar presente em uma multiplicidade de objetos distintos; mas isso ao custo de uma divisibilidade essencial da Forma. E dessa eventual divisibilidade, Parmênides deduz uma série de *reductiones*. As partes da Grandeza não mais serão grandes, já que haverão de ser pequenas em relação ao todo; as partes da Igualdade não serão mais iguais à Igualdade, pois serão menores que a Igualdade como um todo, e a Pequenez será maior que as suas partes, uma vez abarcá-las todas. Sócrates acaba por reconhecer a enorme dificuldade em explicar a participação dos particulares nas Formas. Cedendo ao argumento de Parmênides, admite que, se a Forma é divisível não pode ser una, vale dizer, que a Forma não pode ser una e múltipla ao mesmo tempo.

Como nota Rickless, Sócrates não pode escapar ao dilema senão recusando-se a aceitar a validade de alguns passos no raciocínio ou a rejeitar ao menos uma das suposições implícitas ou explícitas do argumento. A sugestão de Rickless afigura-se apropriada. A melhor aposta de Sócrates seria negar a suposição implícita de que o ser divisível de F é incompatível com o seu ser um. Afinal de contas, em discurso anterior (129c-d) ele já admitira de si mesmo que era múltiplo, porque divisível em partes, e também uno, um homem entre sete. Sendo assim, dado haver coisas que são divisíveis e unas, F não poderia ser uma delas? Para Sócrates a resposta deve ser negativa. Pois em seu discurso insistiu (a) que ter muitas partes é suficiente para ser múltiplo, (b) que a propriedade de ser múltiplo e a propriedade de ser uno são contrárias, e (c) que

nenhuma Forma pode ter propriedades contrárias. Dado que F é uma Forma e que a divisibilidade implica ter muitas partes, segue-se de (a), (b), e (c) que F não pode ser divisível e uno. Mas, segundo Rickless, o resultado aporético indica que existe alguma assunção falsa na teoria das Formas que a torna viciada, a mesma que faz falsa a explicação da participação como compartilhamento⁵.

O *Sofista* expõe os esclarecimentos que sanam as dificuldades apontadas pela primeira parte do *Parmênides* na teoria. Para provar que, à semelhança dos objetos sensíveis, as Formas inteligíveis estão também sujeitas à compresença de opostos, que uma Forma pode ser una e múltipla, Platão traz a lume a hipótese da mútua participação das Formas. Essa hipótese tem como pressuposto a reconsideração da noção de ser, o que lançará luz sobre a noção contrária, isto é, o não-ser. No famoso parricídio de Parmênides, no *Sofista*, o Estrangeiro de Eléia procurou demonstrar como é possível que o que é não seja, e o que não é seja. Foi por mitigar e flexibilizar a noção de ser, herdada de Parmênides, que se tornou possível conceber o não-ser, não mais como o contrário do ser, mas como o que se manifesta nas oposições entre os seres. Mas afinal o que é o ser para que o não-ser seja concebível sem contradição?

A análise de Nestor Cordero é judiciosa e o sigo nesta questão. No *Sofista*, realizando uma revisão histórico-crítica das ontologias então conhecidas, o Estrangeiro apresentou a definição do ser. Aqueles que se ocuparam em determinar o número e a natureza do ser cometeram o erro de assimilar o ser a realidades particulares. Todos os filósofos apresentaram um princípio, ou princípios, enquanto ser real das coisas, e descreveram seja a qualidade seja a quantidade destes princípios. O que Platão quis mostrar, no *Sofista*, foi que é impossível definir o ser segundo critérios que fazem dele um objeto⁶. Examinando

⁵ Cf. Rickless (1998).

⁶ Cf. Cordero (1993, p. 41).

a doutrina que dizia que o ser era muitos, a que propalava o ser como um, as que identificavam o ser seja ao corpo seja a Formas inteligíveis⁷, o Estrangeiro não encontrou uma definição do ser, mas ao menos descobriu que o ser se revela como um *triton*, que não é isso nem aquilo, mas *razão de ser* disso e daquilo (da unidade, do quente-frio, dos átomos, das Formas). Afinal, o que é que faz com que alguma coisa seja? Numa palavra, o que é o ser? Como observa Nestor Cordero, para definir o ser, Platão realiza uma *epokhé*. Suprime de um ente todas as suas propriedades, até chegar ao limite último além do qual nada haveria, isto é, a coisa não existiria mais. Esse mínimo seria a realidade da coisa, que o Estrangeiro define como o poder de agir ou sofrer uma ação. “O que possui um poder (*dynamis*) qualquer ou para agir (*poiein*) sobre não importa o quê, ou para sofrer (*pathein*) uma ação ... é um ser real (*ontos einaî*)” (247e). Enquanto *dynamis*, o ser não pode mais ser identificado a um tipo particular de ente com suas qualidades específicas; é uma potência, “um tipo de tensão, de energia, uma linha que coloca em relação os entes que, sem esta linha, não existiriam”⁸. O advérbio *ontos*, que Platão sempre reservou para designar o ser real, agora se estende a todas as coisas na medida em que possuem o poder que faz de um ente um ente. “Agir-sofrer” são maneiras de se colocar em relação. Então, compreende-se por que, na seqüência do diálogo, a fórmula “poder de agir e sofrer” seja substituída pela fórmula “potência de comunhão” (*dynamis koinonias*). O ser é a potência de comunicação. Essa definição é, pois, o que explica a participação das Formas, seja entre si, seja com seus participantes sensíveis. As Formas são naturalmente dotadas da capacidade de comunicar; Nestor Cordero dirá “o ser da Forma consiste em comunicar”⁹. E, desse modo,

⁷ Cf. *Sofista*, 242b-249d.

⁸ Cf. Cordero (1993, p. 48).

⁹ Cordero (2000, p. 37). Grifo do autor.

fica completamente desprovida de sentido a asserção do *chorismos* entre o sensível e o inteligível, se a separação for entendida da maneira exposta na primeira parte do *Parmênides* e desenvolvida pela crítica aristotélica a Platão, ou seja, que, sendo as Formas “supra-coisas”, estariam fisicamente separadas das coisas¹⁰.

Realizada essa “reforma” na concepção do ser, o Estrangeiro pôde avançar a teoria da comunhão dos gêneros com a qual explica como pode uma mesma coisa ser una e múltipla, como pode um ente receber vários predicados. Deduzindo a existência de cinco gêneros supremos (*megista gene*), o Ser, o Mesmo, o Outro, o Movimento e o Repouso, o Estrangeiro apresenta as relações possíveis entre eles como paradigma das relações entre os seres. Há uma comunidade ordenada dos gêneros, na qual uns se comunicam com todos, outros só com alguns, havendo aqueles que perpassando todos é causa de união, e outros que, atravessando o conjunto, é causa da divisão. Para ilustrar essa capacidade de comunicação entre os gêneros, foi escolhida a Forma Movimento como modelo. O exame que o Estrangeiro desenvolve é, em parte, a resolução que tem a oferecer para os problemas concernentes ao não-ser. Os gêneros Ser, Mesmo e Outro se constituem em Idéias-vogais, ou gêneros ubíquos, fatores das relações entre as coisas; os gêneros Movimento e Repouso configuram-se como Idéias-consoantes, pois não se combinam com tudo, já se excluem mutuamente. Considerando, então, o Movimento, o Estrangeiro passa a explorar as relações desse com os demais.

¹⁰ Cf. Movia (1994, pp. 260-261), que considera a refutação do *chorismos* a mais importante conquista da crítica aos amigos das Formas.

(a) o Movimento é completamente diferente do Repouso (255e11-12), portanto o Movimento não é Repouso; mas o Movimento é porque participa do Ser (256a1).

(b) o Movimento é outro que o Mesmo; mas podemos dizer que ele é o mesmo e não o mesmo, porque não o afirmamos da mesma maneira (256a11-12): dizemos que o Movimento é o mesmo em virtude de sua participação no Mesmo em relação a si mesmo (256b1), e que não é o mesmo por causa de sua comunhão com o Outro (256b2-3), sendo correto designá-lo “não mesmo” (*ou tauton*, 256b4).

(c) o Movimento não é outro, mas de certa maneira é outro (256c7) – o Movimento é diferente do Outro, mas participa do Outro em relação a x, y, z, etc.

(d) o Movimento é diferente do Ser, portanto é realmente não-ser e é ser (256d8-9), uma vez que participa do Ser.

As relações entre os gêneros supremos descritas pelo Estrangeiro podem ser expressas em linguagem ordinária nos quatro seguintes pares de proposições, que à primeira vista parecem contraditórias – exceto o primeiro par – mas que são todas, na realidade, verdadeiras e consistentes, porque a explicação ontológica da qual elas foram derivadas não contém contradição.

(1) Movimento não é repouso

(2) Movimento é

(3) Movimento não é o mesmo

(4) Movimento é o mesmo

(5) Movimento não é outro

(6) Movimento é outro

(7) Movimento não é ser

(8) Movimento é ser.

O que se mostrou acerca do Movimento estende-se a todas as Formas. Elas participam do Ser e do Outro em relação à Forma do Ser, por isso é lícito dizer que, ao mesmo tempo, elas são e não são. O múltiplo ser de uma Forma e seu não-ser quantitativamente ilimitado não devem mais colocar dificuldades depois de estabelecidas as premissas do caráter *pros allo* do Ser e da existência do não-ser. Cada Forma é todas as outras Formas das quais participa em virtude de sua participação no Ser; e cada qual *não é* nenhuma daquelas inumeráveis Formas em relação às quais participa do Outro devido a sua participação no não-ser.

A verdade para todas as Formas vale, naturalmente, para a Forma de Ser. No que concerne ao Ser em si (*to on auto*), esse deve ser considerado diferente dos outros gêneros. Assim, na proporção em que os outros são, o Ser não é, haja vista não ser os outros, mas é um em si (*hen ... auto estin*, 257a5) em contraste com o qual os incontáveis outros, por sua vez, não são. E nisso não deve haver nada de embaraçoso, porquanto a natureza dos gêneros mantém comunhão recíproca¹¹. O Estrangeiro mostrou, atingindo assim seu escopo, o sentido em que o Ser ele mesmo não é¹².

¹¹ *Sofista* 257a4-9.

¹² Paul Seligman (1974, p. 77) observa que distintamente dos casos das outras Formas, o Estrangeiro não afirma acerca do Ser que "o Ser ao mesmo tempo é e não é"; de outro modo,

Nesse sentido, Platão tem refutado Parmênides. Pela participação das Formas explica não só como o não-ser pode ser, mas também, e por consequência, de que modo uma Idéia é ao mesmo tempo una e múltipla. Uma porque mesmo nas relações com as outras Formas, conserva sua natureza própria imutável e eterna; múltipla porque nas mesmas relações recebe diversas propriedades, sendo tantas coisas quantas sua natureza não é. Na *gigantomachia peri tes ousias*, o Platão do *Sofista* foi mais generoso. Não escolhe uma coisa em detrimento de outra, mas argumenta para a coexistência harmoniosa do que se move e do imutável, da unidade e da multiplicidade, da identidade e da diferença, do ser e do não-ser no seio mesmo das coisas que apreendemos com a razão. O mundo das aparências reproduziria as estruturas ideais.

Referências Bibliográficas

- PLATÃO. *Opera Completa con testo greco*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papito. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di G. Giannantoni. Roma: Laterza.
- _____. *Parmênides*. Tradução, introdução e notas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio, Loyola, 2003.
- _____. *Le Sophiste*. Tradução, introdução e notas por Nestor Cordero. Paris: GF-Flamarion, 1993.

compara o não-ser do Ser com o seu "ser em em si". Não é fácil perceber, destaca Seligman, a que o Estrangeiro se refere: se à participação do Ser no Mesmo em relação a si mesmo, ou se à participação do Ser em si mesmo, ou se a ambas as coisas. Seligman defende a primeira alternativa, porque ela envolve a mútua implicação entre a "mesmidade" em relação a si e a diferença em relação aos outros. Além disso, ela leva a inferir que Ser e não-ser são similarmente relacionados como a "mesmidade" e a "diferença". Para alguma coisa participar do Ser, deve ser algo específico, uma natureza própria, e, sendo essa natureza, deve ser diferente de um indefinido número de outros, daí deve "não ser" aqueles outros. Participar do Ser implica participar do não-ser, e vice-versa. Ser e não-ser não são "os mais opostos um ao outro", mas noções complementares que se implicam mutuamente.

- ACKRILL, John. SUMPLOKH EIDWN. In: VLASTOS, G. (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchor Books, 1971.
- BENOIT, Hector. *Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das Temporalidades, I; A odisséia dialógica de Platão: as aventuras e desventuras da dialética socrática, II; A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte, III; A odisséia dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária, IV*. Tese de Livre-docência. Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- CHERNISS, Harold. The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. *The American Journal of Philology*, v. 57, n. 4, pp. 445-456, 1936. Reimpresso em ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- CORDERO, Nestor. La participation comme être de la Forme dans le Sophiste. In: _____. (org.). *Ontologie et dialogue, mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: Vrin, 2000.
- DIXSAUT, Monique. *Ousia, eidos et idea* dans le Phédon. *Revue Philosophique*, n. 4, pp. 479-500, 1991.
- IGLÉSIAS, M. *A Relação entre o Não Ser como Negativo e o Não Ser como Falso no Sofista de Platão*. *O que nos faz pensar*, n. 11, pp. 5-44, Abril de 1997.
- PRADEAU, J-F. (org.). *Platon, les formes intelligibles – sur la forme intelligible et la participation dans le dialogues platoniciens*. Paris: PUF, 2001.
- MOVIA, Giancarlo. *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- O'BRIEN, D. *Le Non-Être: deux Études sur le Sophiste de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- PALMER, John A. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- RICKLESS, Samuel. How Parmenides Saved the Theory of Forms. *Philosophical Review*, v. 107, n. 4, pp. 501-554, 1998.

Apontamentos sobre o desenvolvimento da ontologia platônica

- SCOLNICOV, S. Le parricide déguisé: Platon contre l'antiplatonisme parméniézien. In: DIXSAUT, M. (org.). *Contre Platon*. Tomo II. Paris: Vrin, 1995.
- SELIGMAN, Paul. *Being and Not-Being – an introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- SOLMSEN, Friedrich. Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's *Symposium*. *American Journal of Philology*, v. 92, n.1, pp. 62-70, 1971.
- SOUZA, Eliane C. de. *Discurso e Ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- WEDBERG, A. The theory of Ideas. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchor Books, 1971.

Artigo recebido em janeiro de 2008.

Artigo aprovado em março de 2008.

O PRINCÍPIO QUE FUNDAMENTA A TRIPARTIÇÃO DA ALMA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

José Wilson da Silva*

Resumo: Pretendo tratar do princípio que governa a tripartição da alma na *República* de Platão, ou melhor, o argumento necessário para fundamentar uma psique tripartite. Sabemos que Platão recorre ao *Princípio de Não-Contradição* para fundamentar a partição da alma, porém, não existe um argumento evidente que justifique uma tripartição. Entre as teses apresentadas por especialistas, trabalharei a que estabelece uma simetria entre a teoria do conhecimento platônica com sua teoria moral, a saber: a ciência é própria do elemento racional e a opinião dos irracionais (quando verdadeira, é própria do elemento irascível; quando falsa, do concupiscente); logo, tem-se uma alma tripartite. Reconheço existir problemas nesta interpretação, o que me faz apresentar uma hipótese interpretativa: a simetria entre as três formas de bens apresentada no início do Livro II com os elementos da alma.

Palavras-chave: Platão, República, Alma, Ética Antiga, Psicologia Moral.

THE PRINCIPLE UNDERLYING THE TRIPARTITION OF THE SOUL IN THE REPUBLIC OF PLATO

Abstract: I intend to discuss the principle that governs the tripartition of the soul in the Republic of Plato or, rather, the necessary argument to justify a tripartite soul. We know that Plato turns to the Principle of Non-Contradiction to substantiate the partition of the soul. However, there is no

*Ocupação e vinculação profissional atual: Professor Substituto da Universidade Estadual Paulista (UNESP) em Marília-SP, onde ministra as cadeiras de História da Filosofia Antiga e Tutoria III. Qualificação acadêmica e instituição: Doutorando em filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Endereço: Av. Jaguaré, 297 apto. 34. São Paulo, SP. Cep: 05346-000. E-mail: jwilsons@usp.br.

obvious argument that justifies a tripartition. Among the thesis presented by specialists, I will focus on the one that establishes a symmetry between the Platonic theory of knowledge with his moral theory, namely: science is proper for the rational element and the opinion of the irrational ones (when true, is proper of the spirited element; when it is false, of the concupiscent one); hence, we have a tripartite soul. I recognize that there are problems in this interpretation, and that is the motivation for my interpretative hypothesis: the symmetry between the three forms of goods presented at the beginning of Book II with the elements of the soul.

Keywords: Plato, Republic, Soul, Ancient Ethics, Moral Psychology.

Com a argumentação presente no Livro IV da *República* acerca da tripartição da alma, Platão apresenta três fontes distintas de impulsos para a ação, que têm a sua origem em cada um dos elementos da alma – estabelecendo, ao que tudo indica, que o conflito ocorre entre estes distintos impulsos. O argumento inicia-se com a seguinte passagem na qual Platão já de alguma forma apresenta estas três fontes: “mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira quando somos impulsionados” (*Rep.* 436a-b).¹ Para estabelecer a necessidade de uma partição da alma, Platão recorre ao *Princípio de Não-Contradição*² presente na passagem 436b: “É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma de suas partes e relativamente à mesma coisa. Por conseqüência,

¹ Neste texto faço uso da tradução portuguesa *A República*, por Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian.

² Não entrarei em detalhes quanto à discussão de que o princípio neste caso é de opostos ou de contradição. Esse problema divide a opinião de especialistas: Annas (1991, p.137) diz que “he is concerned with opposites in a very broad sense, not just contradictories” – assim como Bobonich (1994) e Irwin (1995). Já Adam (1963, p.246) pensa o contrário *tautón-háma* “is the earliest explicit statement in Greek literature of maxim of Contradiction”.

se descobrirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só elemento, mas mais”.³

Decorre daqui uma argumentação que examinará três espécies de conflitos baseados no princípio básico de busca e fuga que, por sua vez, define pares de classes de “opostos” para os estados mentais conflituosos. Neste caso, são notados dois movimentos da alma:⁴ um que vai à busca da satisfação de um desejo, e um outro que vai à direção contrária. Estes dois movimentos são tratados por Platão na passagem 437b-c, o primeiro se dá da seguinte forma: “ter sede e ter fome, e os apetites de um modo geral, e bem assim o desejar e o querer – tudo isto, não o incluirias na classe que acabamos de referir? Por exemplo, não dirás sempre que a alma do que deseja procura o objeto dos seus desejos, ou chama a si o que queria que lhe sucedesse, ou ainda, na medida em que queria que qualquer coisa lhe fosse dada, faz sinal de assentimento, em resposta a si mesma, como a si mesma, como se alguém a interrogasse, na sua procura de o obter?”. Aqui, é apresentado um tipo de movimento da alma que vai à busca ou persegue um determinado objeto, representando, desta forma, um tipo de grupo que compreende o “desejar”, o “querer”, o “almejar” presentes na alma de um indivíduo. O segundo é da seguinte forma: “não incluiremos o não querer e não consentir nem desejar entre o rejeitar, repelir de si e tudo o mais que é contrário aos anteriores?”. Aqui, é apresentado um tipo de movimento que vai à direção oposta ao objeto desejado, daquele representado pelo ato de fugir ao objeto, pelo ato de repeli-lo e pelo ato de rejeitá-lo, que caracteriza, por fim, o segundo grupo de movimentos da alma que compreende o “não desejar”, o

³ Além desta passagem citada temos 436e e 439b sobre o *PNC* e que as considero como expressões simétricas ao *PNC* presente na passagem 602e do Livro X: “afirmamos que é impossível que a mesma pessoa tenha, ao mesmo tempo, opiniões contrárias sobre os mesmos objetos”.

⁴ Cf. *Leis X*, 897 a, onde os movimentos da alma são o desejar, refletir, prevenir, deliberar, opinião verdadeira ou falsa, prazer ou dor etc.

“não querer”, o “não almejar”. Com isto em vista e tomando por base o *PNC*, um mesmo elemento não pode ao mesmo tempo e em relação ao mesmo objeto possuir estes dois movimentos. Portanto, é necessário que sejam elementos distintos na alma de qualquer indivíduo racional.

Logo em seguida, Platão analisa os três elementos presentes na alma sem recorrer a nenhuma argumentação que valide esta tripartição. O procedimento é dado da seguinte forma, um determinado objeto X é desejado por um indivíduo (o que compreende o grupo que vai a procura ou busca do seu objeto de desejo), este mesmo indivíduo, ao mesmo tempo, apresenta um tipo de repulsa pelo mesmo objeto X (o que compreende o outro grupo que realiza o movimento oposto de repulsa ou fuga do mesmo), desta forma estabelecendo dois elementos em conflito e, por conseguinte, distintos. Com isto, alguns tipos de desejos, como os apetites, que compreendem o elemento concupiscente, podem ser a causa de um tipo de repulsa que tem a sua origem devida a um processo de raciocínio, ou de um determinado cálculo de causas e efeitos. Assim, apresenta-se um outro tipo de elemento distinto do concupiscente, o racional (*Rep.* 439d). Da mesma forma, um objeto desejado pelo elemento concupiscente pode ser causa de repulsa de um outro elemento distinto tanto do concupiscente mesmo quanto do elemento racional. Platão, para representar este tipo de conflito, faz uso do exemplo de Leôncio que se irrita consigo mesmo ao querer observar alguns cadáveres (*Rep.* 439e6-440a6). O irritar-se é um tipo de atividade psíquica distinta da apetitiva, mas, como foi demonstrado, já existe um elemento distinto do concupiscente, o elemento racional. Assim, é possível que tal atividade pertença ao elemento racional. Por isso, é necessário verificar se esta atividade é devida ao elemento racional ou trata-se de um terceiro distinto dos dois já tratados. Platão dá três exemplos de que existe, além da parte concupiscente e

racional, um terceiro elemento: o primeiro é que todas as pessoas, desde criança, estão cheias de irascibilidade – algumas até mesmo nunca desenvolvem seu elemento racional (*Rep.* 441a-b); o segundo é que os animais selvagens são dotados de irascibilidade, mas não de razão (*Rep.* 441b); o terceiro é que existem pessoas que se irritam *sem razão* (*Rep.* 441c). Este elemento é o *thymoeidés*, irascível.

O que resulta desta argumentação é que o *PNC* apenas possibilita uma partição da alma, e não uma tripartição. Não se encontra, pelo menos não de maneira clara, uma exposição platônica que justifique uma alma tripartite. Essa foi a preocupação de grande parte dos comentadores, despertada pelo problema da analogia da cidade e da alma descrita em 368d ss. Problema que é tema de grandes debates acerca da interpretação da *República*, iniciado, pelo que se conta,⁵ com o artigo de Cornford.⁶ O que podemos tomar como nota é que, em geral, as explicações por parte dos especialistas para a alma tripartite em Platão assume dois vieses: aqueles que pensam que a alma é uma imagem das três classes da cidade,⁷ e aqueles que pensam que o filósofo considera que a cidade, por sua vez, é um reflexo ampliado do indivíduo.⁸ Em nenhuma destas interpretações existe um raciocínio que nos dê a explicação racional para a tripartição seja da alma seja da cidade enquanto são a própria causa da tripartição,

⁵ Leroux (2005, 123): “cette analogie a été beaucoup discutée dans l’histoire de l’interprétation de la *République*, et les interprètes se rangent, depuis le grand article de F. M. Cornford en 1912, dans deux positions qu’on pourrait qualifier de complémentaires”.

⁶ Cornford (1912).

⁷ Leroux (2005, 139).

⁸ Para L. Robin, isto implicaria a supremacia do todo, da cidade, sobre o indivíduo, posto que “l’individu est réellement une image réduite de l’ensemble auquel il appartient”; W. Jaeger (*Paidéia*, ed. cit., p.751) discorda dessa posição, afirmando que “é na teoria das partes da alma que desemboca a investigação do problema do que é justo. O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos vêem a medula da *República* platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a ‘imagem reflexa ampliada’ da alma e da sua estrutura reflexiva”.

isto é, ao afirmar que é por conta da cidade ser tripartida⁹ que a alma o é também ou, o contrário disso, que por indivíduo estar no centro da investigação platônica, a cidade só tem sua vez se for um reflexo desse indivíduo¹⁰ deixa em aberto a própria explicação que demonstre o porquê da primeira tripartição. Não considero essa forma de explicação própria de “um filósofo que trabalha independentemente por direta análise introspectiva” – para usar as palavras de Cornford.

Entre as interpretações recentes, a que parece mais promissora¹¹ é a defendida pelo prof. Marco Zingano.¹² De acordo com ele, a parte racional está sempre voltada para a verdade e seus desejos se referem ao verdadeiro bem; as outras duas partes se ligam apenas ao que *parece ser* um bem, ou seja, ao que é aparente. Isso o permite assumir que Platão aplicou à teoria da ação uma divisão que havia estabelecido em sua teoria do conhecimento, a saber, a divisão entre (a) o saber, que é sempre verdadeiro, e (b) a opinião, que, por sua vez, pode ser (b1) verdadeira ou (b2) falsa. Ao que parece, de acordo com este especialista, Platão estabeleceu o conflito com base na divisão entre o que é

⁹ Cornford chega a afirmar que a tripartição da alma foi uma invenção platônica para poder estabelecer a analogia com a cidade já tripartite. Por considerar como uma invenção ele afirma: “the new and peculiar feature of this psychology is the invention of the part called to *thymoeides*, intermediate between Reason and Desire (...) this view of the genesis of his triple psychology will become more probable, if we can show that the scheme is artificial and false, and not such as a philosopher working independently by direct introspective analysis would be likely to reach”. Quanto à analogia ele diz: “By this train of thought Plato was led from the division of the State and its three departmental virtues to the similar division of the individual soul” (1912, p. 259).

¹⁰ Esta é a interpretação que levou alguns, após o artigo de Vlastos (1968), a pensar que os habitantes de uma cidade justa são necessariamente justos. Assumir esta interpretação leva à conseqüências absurdas como observa Williams (pp.158-160): se para uma cidade ser justa seus elementos devem ser justos, e para ser justo, cada elemento deve exercer sua função, logo, a cidade deve ter um elemento logístico, “thymoeídico” e “epithymético”. Como se sabe a maior parte da cidade é exatamente as classes não filosóficas, ou seja, a cidade é formada por uma grande maioria injusta.

¹¹ Considero também muito promissor o artigo de Burnyeat, o qual me sirvo assaz. Mas considero não existir uma explicação satisfatória para a tripartição da alma.

¹² Zingano (2008).

real e o que é aparente e, desta forma, distinguiu as três partes da alma, de tal modo que uma sempre se encontra na verdade (a parte racional); ao passo que as outras duas estão ligadas ao domínio das aparências: "a parte irascível reside, *na maior parte das vezes*, na verdade, geralmente acompanhando a razão (correspondendo, portanto, à opinião verdadeira); ao passo que, a parte apetitiva, *na maior parte das vezes*, enloda-se no falso (correspondendo, portanto, à opinião falsa)" ¹³ – grifos meus. Tal interpretação apresenta dois problemas fundamentais: 1) cada parte teria uma certa cognoscibilidade, o que força a considerar que cada elemento seria um homúnculo, ou seja, um agente individual. O que decorre que a alma teria subdivisões, podendo até mesmo estender-se ao infinito;¹⁴ e 2) ao assumir que *na maior parte das vezes* um elemento tem opinião verdadeira e o outro falsa significa dizer que tanto um quanto outro terão a capacidade de ter uma ou outra, o que não é suficiente para determinar uma divisão entre estas partes.

Apresento uma hipótese interpretativa: a fundamentação da tripartição, penso, encontra-se numa relação simétrica entre os tipos de bens apresentados no início do Livro II (357b-d) e os elementos da alma. O que pretendo defender é que o bem relacionado com o elemento concupiscente é aquele que não é perseguido por si mesmo, mas por suas conseqüências, o bem relacionado com o elemento irascível é aquele que é perseguido por si mesmo e por suas conseqüências, e o bem relacionado com o elemento racional é aquele que é perseguido unicamente por si mesmo.

Para justificar tal hipótese, preciso demonstrar que: 1) todos os elementos da alma podem ser guiados – não necessariamente – para o bem, onde encontro

¹³ Zingano (2008, p.64).

¹⁴ Tese defendida por Bobonich (1994), Annas (1991), Irwin (1995).

sua explicação na discussão da teoria da função própria (*érgon*) no Livro I;¹⁵ e 2) a busca deste bem é justificada pela natureza carecente de todo homem.

De acordo com a teoria da função própria, cada elemento da alma tem uma função ou atividade específica, ao desempenharem bem a sua função, produzem respectivamente um tipo de bem. Significa dizer que, de acordo com Platão em *Rep. I*, toda função, quando é bem desempenhada, acarreta em uma virtude específica. Sabemos que na lista das virtudes cardinais, cada elemento tem uma virtude correspondente; logo, a sabedoria é do racional, a temperança do concupiscente e a coragem do irascível. Ora, qual é essa atividade específica de cada elemento da alma? Sabemos que, para Platão, o homem é um ser carente, não é auto-suficiente, ou melhor, tem necessidades.¹⁶ A atividade de cada elemento é uma busca ao objeto do qual o homem tem necessidade. Portanto, todo ser humano tem três necessidades fundamentais que correspondem às três atividades ou funções da alma. Quando estas três atividades estão equilibradas, temos uma excelente atividade da alma como um todo, logo, temos a justiça interna.

Quais são, portanto, os objetos que correspondem a cada elemento da alma? As virtudes de cada elemento são a sabedoria, a temperança e a coragem. Um indivíduo é corajoso quando “o irascível preserva ou salvaguarda, em meio a penas e prazeres, as ordens ou instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não” 442 b-c. Ele é sábio “quando aquela pequena parte de si mesmo, a qual governa seu interior e fornece as instruções e possui a ciência do que convém a cada um em particular e a todos comumente dos três elementos”, 442c. Temperante “devido à amizade e concórdia entre estes elementos, quando

¹⁵ Em 353 a, Sócrates apresenta a definição de função própria: “a função de cada coisa não era aquilo que ela executava, ou só ela, ou melhor do que as outras”.

¹⁶ O que Platão assume em 369b: “Ora – disse eu – uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa”.

o governante e governados concordam em que é a racional que deve governar e não se revoltam contra ele”, 442 c-d. Em 430 c, Platão afirma que a temperança é um tipo de ordenação e domínio de certos prazeres e desejos, e tal domínio significa que no homem temperante a sua melhor parte domina a pior. Para Platão, a melhor parte é a racional, a pior é a irracional (que tanto pode ser o elemento irascível quanto o concupiscente), mas os certos prazeres e desejos que ele tem por referências são os que correspondem aos seguintes objetos tratados na passagem 580 d-e: “quanto à terceira, devido a variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designamo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamamos-lhe concupiscente, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha”. Em suma, tudo aquilo que é concernente às necessidades do corpo diz respeito à função do elemento concupiscente. A necessidade representada pelo objeto que o elemento irascível tem por função buscar, que é inúmeras vezes tratada por Platão ao falar desta parte da alma, pode ser resumida em uma única palavra: a salvaguarda (*sôteria*). É esta necessidade do homem que o faz buscar honra, vitória, status social etc, seja de forma virtuosa ou viciosa. A parte racional tem como seus objetos determinados por Platão nas seguintes passagens: “mas, realmente, quanto à parte pela qual aprendemos, é evidente para toda a gente que toda ela tende sempre para o conhecimento da verdade, e que é de todas aquela a que menos importam as riquezas e a fama” (*Rep.* 581b), e também em 585b-c: “destas duas espécies, qual te parece então que participa mais da existência pura, a espécie a que pertence o pão, a bebida, a comida e toda a casta de alimentos, ou a da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e de todas as virtudes em geral? Julga nesta base: aquilo que está estritamente ligado ao imutável, imortal e verdadeiro, e que tem, ele mesmo,

essa natureza, e se origina num sujeito semelhante, parece-te ter mais realidade do que está adstrito ao mutável e mortal, que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito dessa qualidade?”. Concluo, portanto, que o elemento racional visa sempre o imutável, o que permanece sempre o mesmo.

O que resta estabelecer neste momento, penso, é a relação entre as funções da alma, seus objetos e os bens que produzem. A função concupiscente, naquilo que lhe é mais evidente e forte, é uma relação do agente com as exigências do seu próprio corpo. O que move os seres é a satisfação de suas primeiras e maiores carências (*Rep.* 369d), pois os homens não são auto-suficientes. À primeira vista, o objetivo do elemento concupiscente cumpre uma função completamente individual, ela apenas pretende satisfazer as exigências impostas pelo corpo.

Dada a sua natureza de carente, o homem está imerso em um mundo repleto de seres tão carentes quanto ele mesmo. A disputa, a luta, a guerra parece ser uma conseqüência inevitável, pois, se todos os seres são guiados pela satisfação destas necessidades, em um dado momento, por existirem outros seres carentes, os homens terão a necessidade de disputar pelos objetos que os satisfazem.¹⁷ Um mundo mergulhado em um tipo de organização desta natureza obriga o homem a procurar meios que assegurem a satisfação de sua primeira e maior carência e sua própria segurança perante os outros homens. O indivíduo não seria apenas um corpo carente clamando por satisfação de suas necessidades básicas para a sobrevivência: o homem, neste momento, não é apenas um animal, mas um animal social.¹⁸ A necessidade que garante a própria

¹⁷ O que Platão demonstra no *Banquete* 205e, pois o bem é alheio. Pelos bens serem exteriores, qualquer um pode ter sua posse.

¹⁸ Assumo e concordo com a declaração feita por Burnyeat (2005): “for the middle part of the soul we need to take account of the fact that we are not only animals, but also social animals”, p.9.

segurança, salvaguarda ou conservação faz parte da função do elemento irascível. Quando este princípio de conservação, esta *sôteria*, é guiado pela razão, o homem atinge o bem e o prazer, que diríamos ser o real prazer e o real bem, que esta função da alma proporciona. Para que tal conservação seja garantida *sempre*, incluindo uma visão do outro muito mais ampla do que um mero empecilho, o homem desenvolve uma necessidade que pode ser representada pela busca de uma lei universal que garanta uma segurança real e total a todo e qualquer momento, circunstância, agente etc., em outras palavras, as regras de como os indivíduos devem viver uns com os outros. Ou seja, o bem no pleno sentido do termo.

Para Platão, é o elemento racional que tem a capacidade de guiar a alma para todas as necessidades visando-as como verdadeiramente um bem, acima de tudo em si mesmo, e não uma mera aparência. Assim, para que o objeto de desejo do elemento concupiscente seja um bem, seu agente deve resistir aos objetos que o racional identifica como bens aparentes e seguir apenas o que tal elemento estabelece como um verdadeiro bem. Ao fazer isso, o agente perseguirá os tipos de bens que se enquadram na terceira categoria (aqueles que não são perseguidos por si mesmo, mas por suas conseqüências), como, por exemplo, seguir uma dieta médica: os procedimentos para a cura de enfermidades são sempre, de alguma forma, penosos, e por serem como tal, ninguém as busca por elas mesmas, mas por suas conseqüências: a saúde, a cura, o bem-estar.

Como um ser que necessita de um princípio de conservação, proteção etc., e isto inclui segurança para a satisfação de suas necessidades, o agente sai de sua pura animalidade e passa a ser um animal que convive com outros, ou melhor, um *animal social*. Este sentimento de segurança tem que ter como base um bom convívio com os outros (animais sociais); podemos até mesmo

inferir que este “bom convívio” pode ser expresso como uma boa imagem que os outros têm do agente, assim poderemos incluir a honra, a vitória etc. na classe dos objetos visados pelo elemento irascível. O agente, nesta classe de bens, ainda tem como referência, da mesma forma quanto ao elemento concupiscente, a si mesmo, porém, frente aos seus semelhantes.¹⁹ Quando o elemento irascível persegue seu objeto de desejo, apesar de ter a si mesmo como referência, deve incluir seus semelhantes. O objeto de busca do elemento irascível necessita de uma visão mais ampla do que aquele relacionado ao elemento concupiscente, porém, sua referência ainda tem por base a si mesmo. Assim, podemos assumir que o elemento irascível pode perseguir alguns objetos unicamente por serem bens em si mesmos; expressão do desejo de ter uma vida em harmonia com seus semelhantes, em suma, uma vida justa. Mas, como de certa forma é egoísta ou individualista, as conseqüências também são visadas.

Na conclusão desta linha de bens, chegamos naquele tipo que tem um fim em si mesmo e dele nada resulta. São do tipo que não visam o bem individual, mas para o todo. É um tipo de bem unicamente atingível pelo elemento racional. A característica que poderíamos encontrar como comum a cada um dos elementos não-rationais da alma é a busca pelo bem de forma individual. O primeiro caso diz respeito às necessidades corporais; com o segundo ocorre o mesmo, seu desejo de manter-se a salvo em relação a todos os outros que o cercam, faz com que trate seus negócios com vistas exclusivas para si mesmo. É apenas a atividade racional que tem a capacidade de observar qual o bem

¹⁹ Annas (1991, p.113), pela seguinte declaração, assume que aqueles que não possuem o seu elemento racional desenvolvido, agem de acordo com o seu interesse próprio: “The people in the other classes can reason, but only to the extent of being intelligent about their own self-interest. Only the Guardians can reason in a way that will discover the interests of all in a way that goes beyond self-interest”.

que, mesmo individual, contribui para o bem de todos, é sempre visando o todo que o elemento racional atua.

Ora, por que o objeto do elemento racional, que considero como aquilo que permanece sempre o mesmo, implica este tipo de bem que é visado unicamente por si mesmo, e ainda garante que tal elemento cumpra a função de governar a alma em virtude de a sua natureza buscar o bem para o todo?

Por considerar o elemento racional como o governante, recorro à argumentação presente no Livro I, que expõe a relação entre aquele que governa e seu governado. Neste primeiro livro, na passagem referente às considerações de Trasímaco, em 340e, foi declarado que aquele que é um “comandante” (*árkhôn*), seja artífice, sábio ou governante não se engana. Portanto, um médico, um piloto etc. são deste tipo, pois o médico comanda os corpos doentes, o piloto os marinheiros, e assim por diante. Desta maneira, cada arte é uma forma de comando, cada uma possuindo seu comandante e comandado. Sócrates ainda afirma que cada “arte nasceu para procurar e fornecer a cada um o que lhe convém” (341d), e por fim, por ter tal característica, cada arte busca a *maior perfeição* possível (341d). Mas o que significa dizer que uma *tékhnē* procura a maior perfeição possível? Para esclarecer este ponto, Sócrates recorre ao *argumento da carência* (341e-342c): quando alguma coisa não basta a si mesma, ela tem necessidade de alguma(s) outra(s); por exemplo, é evidente que o corpo não é suficiente para si mesmo, ele necessita saúde, comida, bebida, exercício etc. O mal estado do corpo, ou seu defeito, ou melhor, quando este se encontra doente, é resultado de uma carência – o que lhe carece, neste caso, é saúde. Daí que, a arte médica foi criada para fornecer ao corpo as coisas que lhe são vantajosas (*tá sumphéronta*). Logo, algo que carece de alguma coisa necessita aquelas que lhe são vantajosas.

Se as artes podem cumprir esta função é por, elas mesmas, não carecerem de nada, ou seja, elas bastam-se a si mesmas. Caso as artes não tivessem tal característica: 1) elas não poderiam ser fonte das vantagens; 2) uma arte procuraria outra para satisfazer suas necessidades e isto se estenderia ao infinito; 3) ela mesma procuraria e forneceria a si mesmas estas vantagens e ao mesmo tempo seria repleta de defeitos. Platão não aceita isso e declara: “nenhuma arte possui imperfeição ou falha alguma, nem é próprio de uma arte procurar a conveniência de um outro, senão a daquele a que pertence. Ao passo que cada arte, se o for de verdade, é incorruptível e pura; enquanto que, tomada no seu sentido exato, é inteiramente o que é” (342b). Se for da natureza da arte a pesquisa e a procura do que convém a cada um, ela só pode, como efeito desta característica, procurar melhorar ao máximo seu objeto. Assim, as artes, as virtudes, as ciências²⁰ ocupam o lugar de governantes, e, como exercem o papel de governantes, procuram e prescrevem o que é mais vantajoso e conveniente para os seus governados, exatamente por eles serem carentes, por não serem auto-suficientes. Logo, é a autoridade, o comandante ou o governante porque *conhece*. Não é por estar no governo que se é governante, mas é por ter o conhecimento para exercer tal função que se é considerado *árkhôn*.

Para que o elemento racional forneça as vantagens para seus comandados, ele precisa ter essa *epistéme* (conhecimento ou ciência). A *epistéme*, como sabemos, “tem por objeto o ser, conhecê-lo como ele é” (478a) – o que é próprio desta *dýnamis* (potência), já que não se conhece o que está em fluxo; neste caso, seria objeto da *dóksa*. Enfim, como envolve o conhecer e apenas conhecemos o que permanece sempre idêntico a si mesmo, conclui-se que

²⁰ Em 342c-d, Platão declara: “portanto, nenhuma ciência procura ou prescreve o que é vantajoso ao mais forte, mas sim ao mais fraco e ao que é por ela governado”. Portanto, é conhecimento que importa para ele.

este é o objeto do elemento racional, pois é onde reside na alma dos homens a capacidade de apreender esses seres.

Sócrates põe a questão: cada arte é diversa da outra porque cada uma tem uma *dýnamis* diversa (346a). Sócrates está declarando que cada arte específica possui uma *dýnamis* específica (346a) que impulsiona seu *érgon* específico à procura e ao fornecimento da vantagem específica (346c) para o objeto que comanda. Para exemplificar isto, vemos que não é próprio da *dýnamis* da arte médica obter uma vantagem para si mesma, e que esta vantagem, que é o que a sua função tem por finalidade alcançar, não é e nem poderia ser o lucro – caso o executor desta arte lucre com a sua prática. A função-médico²¹ não pode ser outra se não a que a sua natureza ordena: ser a atividade que fornece a saúde aos corpos enfermos. Cada arte tem sua função própria, e esta característica é garantida por cada uma delas ter uma *dýnamis* própria – essa natureza da *dýnamis* pode ser ampliada para as outras formas de potências. Assim a capacidade própria e inata de cada arte, virtude ou ciência é única, incorruptível e intransferível, ou seja, cada potência *força*, a cada uma das funções que preside, a alcançar o seu fim próprio, sua finalidade, o ponto a ser atingido. Assim, a *dýnamis*, que determina a natureza própria do *érgon* do elemento racional, obriga que tal elemento execute o fim que lhe é próprio e não outro.

“Portanto, Trasímaco, é desde já evidente que nenhuma arte ou governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas como dissemos há muito, proporciona e prescreve o que é ao súdito, pois tem por alvo (*skopoûsa*) a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte”. Com esta declaração fica claro que o alvo, a finalidade, o ponto que deve atingir uma arte, ou governo ou virtude, ou seja, qualquer outra coisa que seja análoga a estes, é único: a conveniência

²¹ Opto por formular este tipo de nomenclatura para diferenciar a função-X do indivíduo que cumpre a função-X.

de seu objeto. Em suma, não é em vista das conseqüências que o elemento racional, enquanto governante, faz tudo o que faz, mas sim por ter uma natureza que age de acordo com as naturezas do *érgon* e da *dýnamis*: atingir um fim que seja um bem para seu governado. Como declarei acima, cada elemento da alma tem a função de satisfazer respectivamente cada necessidade fundamental de todo ser humano. Se o racional é o governante por possuir o conhecimento, ele deve buscar os meios para assegurar as necessidades de seus súditos, ao fazer isso, o elemento racional também satisfaz a necessidade desse próprio elemento. Desta forma, o fim de toda e qualquer função, assim como o seu objeto, não se identificam com as suas conseqüências. Mas o que garante que o fim de uma função será um bem? O que vai garantir que o fim seja um bem é uma boa execução do seu *érgon*, já que o bem e o bem feito residem no *érgon*: “a alma algum dia desempenhará bem as suas funções, se for privada da sua virtude própria, ou é impossível?” (Rep. 353e). É possível, portanto, inferir que a boa execução de um *érgon* reside, por sua vez, no conhecimento, já que é pelo conhecer que se sabe como executar a função da melhor maneira possível e sempre. A natureza das necessidades visadas pelo elemento racional ultrapassam àquelas do corpo, pois uma vida civilizada exige mais do que uma interação de indivíduos que se esforçam para a satisfação das necessidades básicas um do outro.

Por fim, fica claro que o bem procurado pelo elemento racional é do tipo que é buscado por si mesmo unicamente, o do elemento irascível é daquele tipo que é procurado por si mesmo e por suas conseqüências, e o do elemento concupiscente é daquele tipo que não é procurado por si mesmo, mas por suas conseqüências.

Referências Bibliográficas

- Platão, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997.
- _____, *A República*. Trad. Port. Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa.
- Adam, James, *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Annas, Julia, *An introduction to plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1991.
- Bobonich, C. (1994), *Akrasia and Agency in Plato's Laws and Republic*.
- Burnyeat, M. F. (2005), *The Truth of Tripartition*. In *The Aristotelian Society*, New Series, Vol. CVI.
- Cornford, F. M., *Psychology and Social Structure in the Republic of Plato*. *The Classical Quarterly*, Vol. 6, No. 4, out., 1912;
- Irwin, Terence, *Plato's ethics*. New York; Oxford: Oxford Univ., 1995.
- Jaeger, Werner, *Paidéia: A formação do homem grego*, trad. br. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Leroux, G., *La Tripartition de l'Âme Politique Et Éthique de l'Âme dans Le Livre IV*. In *Études sur la République de Platon*, sur la direction Monique Dixsaut. Paris: Vrin, 2005.
- Robin, Léon, *Platon*. Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France, 2000.
- _____, *The Argument in the Republic that "Justice Pays"*. *The Journal of Philosophy*, Vol. LXV, No. 21, nov. 1968;
- Williams, B., *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. In *Essays on Plato's Psychology*, editado por Ellen Wagner, 2001.
- Zingano, M., *Paideia, Virtud Intelectual y Virtud Moral en la Antigüedad*. In *Enciclopedia IberoAmericana de Filosofia*, Edición de Guillermo Vásquez. Madri, 2008.

Artigo recebido em abril de 2008.

Artigo aprovado em maio de 2008.

IDENTIDADE DIVINA E EXPERIÊNCIA ONÍRICA EM ÉLIO ARISTIDES

Lolita Guimarães Guerra

Resumo: Nos primeiros séculos da Era Comum, as relações de identidade e alteridade constituintes do *si-mesmo* tinham como um de seus parâmetros a dicotomia entre mortalidade e imortalidade. Sob este ponto de vista, elas dependeram de dois movimentos paralelos e em diálogo: a concepção da natureza divina da alma e dos sonhos como espaço de comunicação com os deuses. Os *Hieroi Logoi* de Aristides sinalizam, por sua vez, um poderoso cruzamento das duas perspectivas ao abrir espaço à possibilidade de identificação, por parte de um mortal, com a divindade.

Palavras-chave: *Si-mesmo*; alma; divindade; sonhos; Élio Aristides

DIVINE IDENTITY AND DREAMING IN AELIUS ARISTIDES

Abstract: Through the first centuries of the Common Era, the identity and alterity relations that constituted the *self* had, as one of their parameters, the dichotomy between mortality and immortality. From this perspective, they depended on two parallel and dialogical movements: the idea of the soul's divine nature and of dreams as a space for the communication with the gods. Aristide's *Hieroi Logoi* point out a powerful intercession of these two perspectives as they make possible the identification with the god by a mortal.

Keywords: *Self*; soul; divinity; dreams; Aelius Aristides

* Mestre pelo PPGHC/UFRJ. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp. Endereço eletrônico: lolitag@gmail.com.

O sujeito numa “Era de Angústia”

O conceito de “si-mesmo”, em sentido comparável à expressão moderna, estava ausente da terminologia clássica grega e latina. Contudo, nos primeiros séculos da Era Comum, o tema fora discutido em meio às idéias de liberdade, intenção e consciência. A antiga questão proposta no *Alcibíades* sobre o cuidado de si não incidia, é claro, sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós, hoje, chamaríamos de *questão do sujeito*. Nos séculos I e II, especialmente em ambiente neo-platônico, vias e modalidades de investigação do sujeito foram apreciadas. Desta forma, se não podemos pensar em termos de “sujeito” na Antiguidade, como apontara Michel Foucault, é indispensável notar, neste momento, uma intensificação da discussão em torno do problema do indivíduo a qual viabilizou o desenvolvimento, *a posteriori*, de uma teoria do sujeito e, portanto, da concretização deste enquanto objeto de reflexão.

Os primeiros séculos da Era Comum, momento de acentuada austeridade, caracterizaram-se, segundo Foucault, pelo crescimento de um “individualismo” o qual daria cada vez mais espaço aos aspectos “privados” da existência, aos valores da conduta moral e ao interesse com o qual alguém dedicava-se a si mesmo. Nesta “Idade de ouro da cultura de si”, uma intensificação das relações consigo concluiu um longo desenvolvimento, no interior da reflexão platônica, da construção de um *si-mesmo* antigo dotado de individualidade. O movimento, estendido por um milênio (dos séculos V a.E.C. ao V E.C.), compreende uma formulação filosófica de longa duração conduzida pelo cuidado de si e intensificada no primeiro e segundo séculos (FOUCAULT, 2006a, 15; 1987, 40-41). Um dos elementos mais importantes a compor esta construção já havia sido percebido no *Alcibíades* de Platão quando o cuidado e o conhecimento de si foram

associados à alma e sua identidade com o divino. No *Alcibiades*, a alma não é, como em diálogos posteriores, uma potência aprisionada no corpo, um atrelamento de cavalos alados cuja condução a uma boa direção é necessária, nem um composto hierárquico cuja harmonização é imperativa (como no *Fédon*, o *Fedro* e a *República*, respectivamente). Ela é percebida enquanto sujeito da ação e reconhece-se na divindade especialmente a partir do platonismo tardio (FOUCAULT, 2006a, 92). A divindade, por sua vez, por compartilhar com a alma sua natureza, é seu espelho mais adequado e, assim, constitui-se enquanto a melhor via de acesso ao conhecimento de si.

O problema do indivíduo no início da Era Comum foi igualmente abordado em *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* por E. R. Dodds na sua construção de uma “Era de Angústia”, período compreendido entre a sucessão de Marco Aurélio e a conversão de Constantino (161-306). Dodds caracterizou este momento a partir de argumentos encontrados na historiografia clássica sobre o componente subjetivo da Antiguidade Tardia, como é o caso da obra de Mikhail Rostovtzeff (1926). Este, ao construir hipóteses sobre a decadência do Império, apelou à explicação psicológica e expôs, enquanto um dos mais poderosos fatores da decadência, uma mudança de perspectiva acerca do mundo a ser urgentemente investigada. Muitos anos depois, Martin Nilsson (1941) retornava à questão ao defender o deslocamento do enfoque sobre as crenças e doutrinas antigas em direção ao substrato espiritual por elas responsável. Isso tornaria possível o estudo da experiência religiosa antiga a partir da definição de William James (1902): sentimentos, ações e experiências dos indivíduos em sua solidão enquanto se sentem em relação com algo que consideram a divindade. Portanto, ao escrever *Pagan and Christian*, Dodds responde a um apelo de longa data em

direção ao estudo dos fatores subjetivos da experiência religiosa antiga e define os anos entre 161 e 306 como o zênite da intensificação dos sentimentos religiosos. A designação deste período enquanto uma “Era de Angústia” (original de W. Auden, o qual a usara para denominar sua própria época) deve-se, para Dodds, à insegurança, material e espiritual, que o caracterizou (1975, 21-22, 136).

A partir destas referências, desvela-se um período, o qual se estendeu do primeiro ao início do quarto século de nossa era, no qual o sujeito assumiu um lugar de particular importância filosófica, religiosa, ética e moral. Este posicionamento epistemológico foi fundamental para a constituição de um indivíduo tardo-antigo reconhecido enquanto alma e detentor de uma experiência religiosa íntima, a qual escapava às práticas mais exteriores de expressão mítico-ritual. Desde Georg Misch (1950), as *Confissões* de Agostinho figuraram enquanto primeira expressão da idéia de vida interior e, portanto, de personalidade. Recentemente, este enfoque retomou a frente dos debates. Os estudos de Foucault sobre a concepção de sujeito na Antiguidade¹ no interior das práticas de auto-exame e cuidado de si (compreendido, também, como cuidado da alma),

¹ Em 1982, Foucault sugeriu que a *questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo)* foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) (2006a, p.05). Tal preceito, atrelado ao de *epiméleia heautoú* (“cuidado de si mesmo”), estabeleceu todo um corpo de definições de uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade (2006a, 15). Já em 1984, Foucault retoma o problema e avança: *Já que nenhum pensador grego jamais encontrou uma definição do sujeito, jamais a buscou, eu diria simplesmente que não há sujeito. Isso não significa que os gregos não se esforçaram para definir as condições nas quais ocorreria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo. Faltava à Antiguidade clássica ter problematizado a constituição de si como sujeito* (2006b, p.262). Assim, se não se pode falar de sujeito no mundo grego, é imprescindível que as noções de *si mesmo* e *indivíduo* presentes a partir da formulação délfica conduzam o estudo da história da subjetividade.

enfraquecem a hipótese agostiniana, como o demonstra Patricia Cox Miller (1994, 129s). Esta defendeu uma construção conceitual do sujeito antigo a qual deve desenvolver-se, hoje, a partir de outras frentes de análise. Neste sentido, o estudo da documentação onírica dos primeiros séculos constitui-se enquanto uma produtiva via de trabalho passível de expandir e nuançar as fronteiras sócio-culturais dos grupos humanos investigados:

No presente contexto, o fato da pessoa ser conceituada enquanto possuidora de uma alma recebedora e/ou fabricante de sonhos certamente sugere a presença de uma compreensão de vida interior. Essa era tão verdadeira para os magos da época como o era para Agostinho. (MILLER, 1994, 130).

Aristides e seus *Hieroi Logoi*

Dentre os relatos oníricos antigos conservados encontram-se os do orador Elio Aristides, cujos sonhos foram registrados desde ao longo de toda sua vida, foram posteriormente organizados na narrativa intitulada *Hieroi Logoi*, composta entre 170 e 171. Nascido em Hadrianouthérai (a Balikesir atual), numa família à qual Adriano conferira cidadania, Aristides estudou em Esmirna, Pérgamo e Atenas. Após uma viagem ao Egito, em 142, foi acometido de uma grave doença cujos sintomas refletiram profundamente em sua carreira retórica. Aos vinte e cinco anos, Aristides passou a conviver com terríveis faltas de ar e acessos de vômito os quais debilitavam a prática de seu ofício. A impossibilidade de falar com desenvoltura e apresentar-se adequadamente levaram-no a buscar a incubação no santuário de Serápis, nas cercanias de Esmirna. No ano seguinte, ao insistir, mesmo doente, em viajar para Roma, Aristides ficou ainda mais enfermo e precisou retornar a Esmirna. Lá, sob recomendação médica, procurou

as fontes termais nos arredores da cidade. Contudo, a hidroterapia não surtiu efeito. No mês de dezembro deste ano, 144, ele recebeu a primeira de uma série de revelações oníricas protagonizadas por Esculápio, herói grego o qual, à época dos *Hieroi Logoi* já havia assimilado plenamente o caráter de divindade medicinal (*Hieroi Logoi* II, 7). Ao longo de ao menos dois anos, Aristides permaneceu internado no santuário de Esculápio, num ciclo de doença, dor e visões oníricas nas quais o deus o informava sobre os medicamentos e os métodos adequados para tratar-se².

Os santuários de Esculápio, construídos nas mais salubres regiões de localidades como Kos, Atenas, Roma, Epidauro e Pérgamo, constituíam-se enquanto complexos centros de saúde arborizados, próximos a fontes de água fresca e onde os doentes podiam desfrutar de ar puro e clima ameno. Tais *Asklepiaia* combinavam devoção e terapia num íntimo vínculo entre religião e saúde. Em seu interior encontravam-se tanto devotos saudáveis quanto vítimas das mais diversas doenças como cegueira, parasitóides, paralisia e calvície. Homens, mulheres, crianças, adultos e idosos, assim como ricos e pobres buscavam os santuários como um último recurso, quando a medicina convencional já se havia mostrado inútil. Em seu interior, dentre as técnicas disponíveis de terapia, destacava-se a incubação. Dodds argumenta a favor de seu arcaísmo ao apontar que ela era tradicionalmente praticada *nos santuários dos heróis – fossem eles mortos ou demônios ctônicos – e em certos abismos*

² A datação da chegada de Aristides em Pérgamo foi sustentada pela historiografia como o ano de 144 (Festugière, 1986, p.152) ou de 145 (Behr, 1986, p.02; Nicosia, 1984, p.15) e supõe uma estada de dois anos no santuário. Contudo, ela foi questionada por Copete (1995, p.77ss), em vista da dificuldade de ordenar cronologicamente os acontecimentos narrados nos *Hieroi Logoi* e de identificar o período da permanência no santuário com o da enfermidade. Para Copete, Aristides permaneceu vinculado ao santuário por, pelo menos, nove anos, ao longo dos quais se retirou por períodos mais ou menos longos, mas sempre retornava.

tidos como entradas para o mundo dos mortos (2002, 115), hipótese esta que fortalece a caracterização de Esculápio como um herói ancestral deificado.

A incubação, também presente nos santuários de Anfiarus, Trofônio, Serápis e Ísis, consistia no adormecimento do suplicante no *abaton*, o recinto sagrado, ou em outros espaços específicos. De acordo com Aristófanes (*Plutus* 655-645), os pacientes deitavam-se nesse lugar e as luzes eram apagadas no momento imediatamente anterior à chegada do deus. *Durante o sono do suplicante, ou num estranho momento entre este e a vigília, a divindade apareceria, curando diretamente pelo toque, por cirurgia ou remédios (ou, nos últimos séculos, oferecendo instruções sobre os métodos de cura)* (COMPTON, 1998, 303).

A modificação nos métodos terapêuticos nas últimas fases das *Asklepiaia* é atestada no *Hieron Logon* IV, 64: os sonhos nos quais o deus executava cirurgias eram conhecidos por Aristides, mas já haviam deixado de ocorrer há duas gerações antes dele. A substituição da presença ou toque do deus como elementos oníricos curativos por si são similarmente sugeridas por inscrições romanas do segundo século nas quais Esculápio, como ocorre na narrativa de Aristides, apenas prescrevia práticas e substâncias de valor medicinal (MILLER, 1994, 114s). A época de Aristides teve como particularidade, portanto, uma nova modalidade terapêutica no interior das *Asklepiaia* cujo interesse passou a recair, não apenas, na visão onírica do deus e sua atividade, mas em seu discurso. O dom milagroso da cura, assim como o caráter mágico e extraordinário da presença do deus não desaparecem, contudo, o sujeito a ser curado transforma-se em agente de cura: ele deve cumprir as prescrições de Esculápio a fim de restabelecer-se. Mais do que isso, os anos de experiências oníricas relatados nos *Hieroi Logoi* sob contínuo acompanhamento do deus e a época de incubação

em Pérgamo coincidem com o período identificado por Patricia Cox Miller como momento de mais alta popularidade do culto de Esculápio na Antiguidade (1994, 106). Os sonhos de Aristides, assim como sua redação, inserem-se, num nível particular às *Asklepiaia*, no interior de mudanças no método terapêutico e o auge das práticas culto-medicinais lá exercidas. Eles foram produzidos, em termos mais abrangentes, no início daquela que foi identificada por Dodds como a “Era de Angústia”, período este de profundas mudanças em relação às concepções sobre o sujeito e a uma modalidade íntima de existência identificada à alma. As narrativas oníricas de Aristides abrangem, entre diversas visões de caráter medicinal, encontros com o deus de especial interesse para o debate sobre a subjetividade antiga e, mais pontualmente, no segundo dos primeiros séculos da Era Comum, identificados, por Peter Brown, como época da “criação” de uma “Antiguidade Tardia” (1993, 2).

Nesta época de mudanças em todos os níveis culturais, de busca incessante e pelas reconfortantes respostas advindas das visitas aos oráculos, a própria natureza dos deuses é questionada. Em algum momento, entre os séculos II e III, um homem de nome Teófilo recorreu ao oráculo de Claros em Colofon, na Lídia, e impôs a Apolo o seguinte questionamento: *és tu Deus ou é Deus algum outro?*³ Dodds argumenta sobre a pertinência da pergunta: *A nós pode parecer algo simples. (...) Mas o questionamento era plenamente atual e de suma importância para os homens daquela época. E a quem recorrer em busca de uma resposta para ela se não a um “prophetes” inspirado?* (1975, 85) A perguntas como esta, os sonhos de Aristides proveram uma resposta: o deus é o devoto que o indaga, o sonhador que o contempla. Os *Hieroi Logoi* narram

³ Porfírio, *De Philosophia ex Oraculis* 231ss. Sobre a resposta dada pelo oráculo e um tratamento minucioso da mesma, é interessante recorrer a Silvia Lanzi (2006, p.40).

dois sonhos com este teor. No primeiro relato, Aristides está no templo de Esculápio e se depara com uma estátua sua a qual muda de aparência e torna-se o deus: *Examinei [neste templo] uma estátua de mim mesmo. Num momento, eu a vi como se fosse eu e, no outro, ela parecia uma grande e bela estátua de Esculápio (Hieron Logon I, 17)*. Já no segundo, cujo cenário também é o templo, a identificação entre um e outro é esclarecida pelo próprio deus. Após cantar diante da estátua de Esculápio, a multidão recebe dela um sinal para que parta. Enquanto todos se vão, Esculápio indica, com sua mão, que Aristides deve ficar. Acerca desse momento, ele escreve: *Fiquei extasiado pela honra de ser preferido dentre os outros e gritei “O Uno”, referindo-me ao deus⁴. Mas ele disse “és tu” (Hieron Logon IV, 50)*.

Ver o deus

O primeiro ponto a ser avaliado no interior das duas narrativas é sobre a presença do deus enquanto estátua. Na *Onirocritica* de Artemidoro de Daldís (contemporâneo de Aristides e, como ele, natural da faixa ocidental da Ásia Menor), deus e representação imagética confundem-se. Sonhos com estátuas de deuses devem ser interpretados como aparições dos próprios agentes divinos, identificados a partir de características individuais. Artemidoro associou representação e coisa representada e enfatizou os aspectos vinculados a uma enquanto indícios pertinentes à interpretação da outra: *É auspicioso ver as estátuas dos deuses que significam algo de benéfico em si mesmos ou através de suas estátuas se estas não estão reduzidas a frangalhos ou partidas. Mas se os próprios deuses ou suas estátuas indicam algo maléfico, é auspicioso vê-las desaparecer (II, 39)*.

⁴ A opção de Charles Behr em traduzir “εἷς” por “The One” (“O Uno”) foi mantida.

Para Artemidoro, aparência é tudo. A imagem estatuária do deus nada mais é que o próprio deus e, portanto, legitima o sonho enquanto espaço *daimonico*, ou seja, de comunicação entre o mortal e o imortal. A leitura de Artemidoro sugere, portanto, a compreensão, por Aristides, da estátua enquanto o próprio Esculápio, e não sua mera representação. Ela não é apenas uma imitação onírica de estátuas vistas em vigília, mas adquire vida própria: gesticula para que os presentes esvaziem o recinto (*Hieron Logon IV*, 50), indica a necessidade de permanência do devoto e, ao ser louvada por ele, o responde. Para Aristides, assim como para Artemidoro, a estátua não é um simulacro do deus, mas este se encontra presente nela, seja em vigília ou em sonhos.

Os sonhos de Aristides permitiam a ele, um homem mortal, estabelecer e manter com o mundo divino uma relação intensa e duradoura, de encontros frequentes os quais incluíam comunicação gestual e verbal. Apesar da singularidade do caso, as experiências de Aristides faziam parte das crenças de sua época, na qual, segundo Dodds (1975, 136), intensificou-se a busca pela divindade e a religião ocupou todos os âmbitos da vida. Estes aspectos encontram-se explícitos no *Diálogo com Trifon* de Justino. Em sua busca pelo conhecimento de Deus, o mártir estudara com um filósofo estóico, um aristotélico e um pitagórico e, por fim, preferiu as lições de um platonista, pois, segundo ele, ver Deus frente a frente era justamente o objetivo da filosofia de Platão (II, 3-6). Enquanto parte do horizonte de expectativas dos homens do século II, contemplar a divindade e estabelecer uma relação íntima com ela em sonhos refletia-se numa profunda crença de que os deuses davam-se a conhecer aos mortais em momentos tão ordinários da vida quanto o sono noturno. Como observou Guy Stroumsa (1999, 191) o papel dos sonhos reflete atitudes antropológicas

presentes numa dada cultura. Ao mesmo tempo, percepções acerca do mundo divino (entre elas, a partilha correta entre “o que está em cima” e “o que está embaixo”) por um grupo social vêem-se representadas, experimentadas e cristalizadas na experiência onírica individual. Ao sonhar com aqueles elementos presentes no horizonte de expectativas de seu grupo social quanto às relações entre deuses e homens, o indivíduo atribui legitimidade à sua própria crença na possibilidade de encontros e intimidade entre mortais e imortais⁵. Se os homens sonhavam com estes encontros, é porque estes podiam ocorrer. Simultaneamente, a crença de que eles eram possíveis abria espaço para sonhos com esta temática.

Ser o deus

Nos *Hieroi Logoi* selecionados (I, 17; IV, 50), encontramos uma concepção de *si mesmo* fluidificada ao ponto de, de duas maneiras, Aristides e Esculápio se identificarem. No primeiro caso, como mencionamos, o sentimento de identificação é, no sonho, originado no próprio sonhador: ele vê uma estátua de si mesmo e logo a confunde com a do deus. O conteúdo *erótico*, de afeição total ao deus, está explícito na confusão visual do sonhador: ele vê a si mesmo, mas, logo, parece-lhe estar diante de Esculápio. Não pode mais referir-se em termos de “si” e de “ti”, mas fala de um e de outro como uma unidade⁶. Num próximo

⁵ O sentido cíclico das relações entre crença e experiência onírica já havia sido proposto, em 1920, por Edward Tylor. Apesar da carga evolucionista que permeia seu trabalho e, portanto, categorias e conceitos de “bárbaro”, “selvagem” e “primitivo” ali presentes, é pertinente reproduzir sua proposta: *toda idéia uma vez estabelecida no interior da mente de um selvagem, um bárbaro ou um entusiasta, está pronta para ser novamente trazida a ele do exterior. Trata-se de um círculo vicioso: aquilo em que o sonhador crê, ele acaba por ver, e ele acredita no que vê* (1920, p.49).

⁶ Eudoro de Sousa apresenta uma belíssima reflexão sobre *erótica e simbólica, limite e limiar* em *Mitologia, História e Mito* (2002, pp.90-91).

momento, esta identificação afetuosa se tornará ainda mais explícita. Dessa vez, não é Aristides, o personagem de seu próprio sonho, um *eu* insubordinável e instável⁷ que atribui identidade àquilo que vê, mas, pelo contrário, é a imagem onírica a responsável pela observação. Quando, após louvar Esculápio, Aristides recebe a resposta “És tu” (σὺ εἶ), a identificação entre ele e o deus, sugerida pelo sonho anterior, é confirmada e reforçada pela legitimidade da fala divina. Desta vez, Aristides não vê uma imagem de contornos fugidios, por vezes de si, por vezes do deus. Sua aparência e a do deus não estão em jogo, mas um sentido de si-mesmo trans-aparente o qual não se basta pela identificação visual. De acordo com Esculápio, Aristides e ele são o *mesmo*. A informação é totalmente válida, absolutamente legítima. Os homens doentes internavam-se nas *Asklepieia* em busca de sonhos com o deus nos quais este indicaria o método e os medicamentos adequados para seu tratamento. Se não houvesse legitimidade nas informações recebidas nesses estados, não haveria também sentido em internar-se nos santuários. Simultaneamente, na *Onirocritica* de Artemidoro, ao longo dos muitos momentos dedicados aos sonhos com deuses, não há qualquer indicação de possibilidade de embuste, muito pelo contrário. Sonhos com os deuses são colocados ao lado das experiências oníricas dadas como significativas, ou seja: a mensagem de Esculápio jamais poderia ser ignorada por Aristides⁸. Ao escrever sobre a veracidade da palavra divina, Artemidoro

⁷ Sobre as relações entre si-mesmo, compreendido enquanto “alma” e o sonho, Erwin Rohde escreveu: *vive nele, escondido nas entranhas do eu diariamente visível, um “segundo eu” com existência própria e suscetível de desprender-se daquele para afirmar sua independência* (2006, p.52).

⁸ No quarto capítulo de *Os Gregos e o Irracional*, E. R. Dodds analisa uma longa série de documentos, de Homero a Macróbio, nos quais o teor da mensagem onírica quando da presença de um deus é sempre especialmente significativo. Dentre as referências por ele citadas podemos selecionar *Epinomis* 485C: *muitos cultos de muitos deuses foram fundados e continuarão a ser fundados graças a encontros oníricos com seres sobrenaturais, adivinhos, oráculos e visões o leito de morte*.

argumenta: os deuses jamais mentem, contudo, muitas vezes se expressam de forma simbólica (IV,71).

Os sonhos I, 17 e IV, 50 relatados nos *Hieroi Logoi* são um claro testemunho das concepções de um orador do segundo século de nossa era sobre a relação entre homem e deus. Os *Hieroi Logoi* são um documento indispensável para a escrita de uma história da subjetividade antiga fundamentada nas variações no interior da relação entre mortais e imortais, as quais podiam ser extrapoladas numa identificação entre os dois pólos. A possibilidade de um vínculo íntimo e uma identificação com os deuses enquanto parte do horizonte de expectativas religiosas da população helenizada da Ásia Menor reaviva a tese de E. R. Dodds quanto a uma “Era de Angústia”, a qual permeia a recente obra de Patricia Cox Miller: um momento no qual o espaço público perde a prioridade sobre as relações com o divino, as quais escapam em direção à intimidade e à privacidade da experiência individual. Num passo adiante, esta perspectiva pode ser combinada com os estudos de Foucault sobre as práticas e os modos de construção da subjetividade nos primeiros séculos da Era Comum. Estas, aliadas a uma busca pelo divino a partir da identidade com a alma, nos posicionam definitivamente em favor de uma história das subjetividades na qual as relações de identidade e alteridade incluem, entre os pólos tão valorizados pela historiografia quanto “masculino e feminino”, “público e privado”, “poder e contra-poder”, mais um: *divindade e mortalidade*.

Ser o deus?

Qual o sentido da identificação estabelecida nos sonhos de Aristides? Se ele conhecia e compartilhava opiniões como as de Artemidoro de que os deuses,

por vezes, se expressam de forma simbólica, então, a identificação presente em seus sonhos poderia não corresponder a uma noção concreta de si mesmo enquanto deus, como no *Hieron Logon IV,50*. Do ponto de vista simbólico, a proposição “és tu” (ὄν εἶ) abre espaço a uma infinita lista de interpretações⁹. Vamos nos ater a duas delas: uma metodologia mágica e o isolamento de uma comunidade.

O tema da identificação com os deuses foi largamente explorado nos escritos místicos tardo-antigos em termos mágicos. Ao deparar-se com o problema, E. R. Dodds vinculou-o às convenções do culto ao governante nos períodos helenístico e romano e observou a distância entre nossa concepção contemporânea – eivada de temor e afastada à lonjura – de “Deus” e o *theos* de uma sociedade politeísta. Para Dodds, a linha demarcadora dos limites entre deuses e homens construía-se, tão-somente, pela imortalidade de uns e a mortalidade de outros (1975, 105). A proposição, presente no *Corpus Hermeticum*, do homem enquanto um deus mortal e do deus como um homem imortal faria parte, segundo ele, de um horizonte de expectativas dentre as quais se encontrava a possibilidade de um homem tornar-se deus. Escritos gnósticos como *Pistis Sophia* e o *Evangelho de Eva*, utilizaram a fórmula para expressar uma união íntima com a divindade. No primeiro (capítulo 96), é atribuído a Jesus o dito: *este homem sou eu e eu sou este homem*. Já no *Evangelho de Eva*, a identidade é novamente proposta pela face divina do binômio “mortalidade-imortalidade”: *ouvi como se fosse uma voz de trovão, e me aproximei para escutar. E ela me falou*

⁹ Como por diversas vezes afirmou Mircea Eliade, o símbolo é *multivalente* (1996, 130). Este valor plural, por vezes paradoxal, foi colocado por René Alleau nos seguintes termos: *Um símbolo não significa: evoca e focaliza, reúne e concentra, de forma analogicamente polivalente uma multiplicidade de sentidos que não se reduzem a um único significado, nem apenas a alguns* (ALLEAU, 2001, p.9).

e disse: *Sou eu que sou você: e é você que sou eu. E onde quer que você esteja, aí estou eu* (*Katà Hairésewn* 26.2.6).

Entretanto, esta modalidade de identificação, a qual parte de uma figura de autoridade divina (e corresponde, como observamos, ao *Hieron Logon* IV,50), não foi a única registrada pela documentação tardo-antiga. Num dos *Papiros Mágicos Gregos*, lemos uma invocação, por parte de um mago, para que o deus supremo do Cosmos penetre nele *para todos os dias de sua vida* e cumpra *todos os desejos de sua alma*. O mago, ao final da invocação declara: *Porque tu és eu e eu sou tu. Tudo que eu diga se cumprirá* (*PGM* 13, 795). Acerca da fórmula, Dodds observou que o objetivo do mago é adquirir poderes pessoais através da identificação com o deus, esta, obtida através de magia. O mago teria se apropriado de uma fórmula religiosa recorrente e atribuído a ela uma virtude mágica, utilizando-a para seus próprios fins (1975, 103).

Quando confrontamos estes documentos com os sonhos de Aristides, uma nova situação se desenha: ser Esculápio significa reter o conhecimento da própria cura. Se a metodologia necessária ao apaziguamento dos males de Aristides era-lhe informada em sonhos pelo deus e, posteriormente, cumprida por ele, para um observador moderno leitor de Freud e Jung, o doente tornava-se o próprio médico, responsável por administrar medicamentos, propor e executar a terapia. Se tomarmos como parâmetro as narrativas oníricas em Homero e Ovídio, por exemplo, nada garante que Aristides ou qualquer um de seus contemporâneos percebessem os sonhos como algo produzido no interior de si. O sonho é sempre, nesses contextos, enviado pelos deuses. Entretanto, o vínculo entre a *psyché* e a divindade exposto desde o *Alcibiádes* (assim como o pós-morte privilegiado atribuído aos participantes dos Mistérios) sinaliza, ao lado de uma concepção exógena dos sonhos, o desenvolvimento de outra, na qual homens

e deuses identificavam-se. Esta perspectiva permeava as relações entre homens e deuses e tocava o problema do sujeito: deus e alma confundem-se como imagem e objeto refletido. Quando *si-mesmo* e alma também se identificam, deus e homem não têm mais razão de permanecerem enquanto valores separados. O *outro* deixa de ser o imortal para o homem que se percebe imortal. Este, então, isola-se, deus-homem, de um mundo não-divino.

De santuário a sanatório

Aristides tem sua identidade confundida com a do deus e este evento remete imediatamente ao problema da alteridade na constituição do *si-mesmo*. O papel do outro é indispensável para a construção da subjetividade. Nos séculos I e II, esta relação entre identidade e alteridade estará intimamente vinculada ao cuidado de si. Este, o qual depende de um conhecimento responsável por definir o *si-mesmo* como objeto de cuidado, não objetiva mais o cuidado dos outros, mas finaliza-se em si (FOUCAULT, 2006a, 102-103). A finalização da relação consigo e a consequente intensificação da mesma, segundo Francisco Ortega em sua leitura da obra de Foucault, não provoca o aumento do individualismo: pelo contrário, *intensifica as relações sociais, pois a relação com o outro será valorizada. Apesar da dissociação do cuidado dos outros, a relação com o outro continua sendo indispensável para o cuidado de si* (1999, 132). Desta forma, se o cuidado de si passou, nos séculos I e II, a finalizar-se no *si-mesmo*, não houve uma perda na relação com o outro a qual, pelo contrário, se intensificou. Identidade e alteridade, portanto, mantém-se enquanto valores dialógicos do conhecimento.

Se a identidade é algo que só se estabelece a partir de relações de alteridade, logo os limites do *si mesmo* são traçados no limiar do *outro*. Este

limiar, o ponto-zero a determinar o *outro* como *outro*, numa experiência de identificação, encontra-se expandido ao ponto de encobrir os dois pólos e ocultar o valor relacional de separação. Limiar expandido, os limites entre Aristides e Esculápio dissolvem-se para reconstruírem-se exteriormente a eles: o *outro* não é mais o deus, mas os não-idênticos ao deus. A alteridade, no caso de Aristides, não se encontrava mais no outro – como ele, livre e dono de si –, fosse divino ou mortal. Re-estabelecido ao lado do deus como um igual, alocado num ponto hierarquicamente mais alto, acima dos outros homens livres, Aristides os identifica como os “outros” dos quais separa-se definitivamente. Quando, no *Hieron Logon* IV, 50, Esculápio indica a permanência de Aristides em sua presença em detrimento da companhia dos outros devotos, a relação necessária de alteridade, antes constituída num modo de ser perante o deus distinto do *ser-com* outros homens, se modifica. O outro é tão-somente o mortal pois ele, Aristides, segundo o próprio Esculápio, é um com o deus.

Devido a sua longa experiência nas *Asklepieia* e a conseqüente relação de intimidade com um deus, a personalidade de Aristides foi avaliada de forma bastante depreciativa por estudiosos como Peter Brown (1993, 43) e Guy Stroumsa (1999, 192). Contudo, a experiência de vida do orador demonstra, primeiramente, uma necessidade absoluta de sua relação com Esculápio, tal qual era, enquanto veículo para a cura de suas calamidades. Por outro lado, as mesmas doenças eram necessárias para a manutenção do vínculo com o deus. De acordo com uma oração redigida por Aristides, datada em janeiro de 177 durante o festival de Zeus Esculápio em Pérgamo, muitos homens e mulheres inclusive *atribuíam à providência do deus a existência dos membros de seus corpos quando eles haviam sido destruídos* (Or. 42,7). Aristides, a respeito disso,

chegava a assinalar a responsabilidade do deus pela própria criação material do homem: *não apenas partes do corpo, mas todo ele foi formado e organizado por Esculápio e entregue como dádiva, assim como, há muito tempo, é atribuída a Prometeu a criação do homem* (idem). Esculápio, neste contexto, é o doador de vida material, o médico necessário ao cuidado do corpo – cujos sintomas remetiam, sempre, a uma debilidade da alma¹⁰. Para alcançar suas benesses, ou seja, para receber as prescrições responsáveis pela cura, era necessário internar-se no santuário, passar por uma série de purificações, oferecer sacrifícios, entoar hinos em honra ao deus e dormir no *abaton*. Na manhã seguinte, os devotos reuniam-se para conversar sobre os sonhos recebidos e louvar a presença do deus entre eles (*Hieroi Logoi* II, 34-73; III, 14-46).

Na outra margem do Egeu, no Asklepieion de Epidauro, o testemunho de curas milagrosas por parte do deus foi gravado em estelas do século II aEC, as quais são, posteriormente, mencionadas por Pausânias (2.27.3). Estas incluíam os nomes dos indivíduos curados, suas enfermidades e as terapias prescritas pelo deus. As inscrições testemunham a grande variedade de motivos pelos quais a terapia onírica era buscada: esterilidade, cegueira, parasitoides, paralisia, epilepsia, ferimentos infecciosos, cefaléia e calvície (LiDonnici, 1995). Para os devotos de Epidauro e, posteriormente, de Pérgamo, os sonhos podiam curar e, portanto, os santuários acolhiam doentes e proporcionavam-lhes curas. Nos primeiros séculos da Era Comum, quando as curas miraculosas já não mais faziam parte dos sonhos com o deus e ele, por outro lado, indicava medicamentos e métodos terapêuticos aos doentes, estes provavelmente permaneciam no

¹⁰ Como apontou Patricia Cox Miller, ao retomar o conceito de “cultura psico-orientada” de Foucault (*The Care of The Self*, 1988, p.29), *tais sintomas físicos funcionavam como sinais de ameaças à alma, ou seja, ameaças à integridade da identidade como percebida pelo indivíduo* (1994, p.185).

santuário por longos períodos de tempo, como foi o caso do próprio Aristides. Como concluiu Michael Compton (1998, 304), o santuário tornara-se sanatório.

Para atingir a cura, como muitos outros homens e mulheres no Asklepieion de Pérgamo, Aristides precisou sonhar com Esculápio. Contudo, além de receber instruções terapêuticas, em dois de seus sonhos (*Hieroi Logoi* I, 17; IV, .50), ele foi identificado com o deus. Se a experiência onírica e a abertura espaço-temporal por ela provocada já poderiam ser consideradas enquanto estados liminares de interferência do mundo divino no mundo mortal, a identificação proposta por Esculápio no sonho de Aristides vai além. Não apenas o encontro entre homem e deus se dá num espaço *daimonico* por excelência, de liminaridade e comunicação, mas, no interior deste espaço, um e outro passam a ser o mesmo. Como notamos anteriormente, este processo de identificação separa Aristides, agora unido à divindade, da companhia de outros mortais e estes tornam-se o *outro* absoluto. O *outro* do mortal Aristides não é o divino, pois ele próprio é um deus. O *outro* de Aristides é o mortal.

Comunicação e identificação unem-se, no sonho de Aristides, por um mesmo objetivo: identificado ao deus, conhecedor, portanto, dos mistérios do corpo e sua saúde, o doente pode curar-se. Relembremos: na época de Aristides, Esculápio não mais aparecia em sonhos cumprindo curas milagrosas. Ele agora *informa* mais do que *estabelece* a cura. O processo não desvaloriza o sentido miraculoso do sonho, contudo, re-estabelece o doente num lugar fundamental enquanto sujeito responsável pela própria cura. Ao receber as instruções do deus, é necessário cumpri-las. Aristides, como está narrado em seu *Hieron Logon* IV,50, percebeu a relação entre sonho-divindade-cura de maneira a incluir-se enquanto terapeuta: de acordo com o próprio Esculápio, ele é o deus e,

portanto, retém os conhecimentos necessários para re-estabelecer a própria saúde.

Num mundo no qual, desde o *Alcibíades* de Platão, alma e *si-mesmo* estão intimamente relacionados e, além disso, a divindade é um espelho da alma, a visão do deus, em qualquer situação, é um veículo para o conhecimento de si. Este valor epistemológico foi expresso por Artemidoro ao identificar o sonho enquanto linguagem psíquica. Para ele, a alma era, por natureza, profética, ou seja: ela é naturalmente sensível a respeito das consequências, no futuro, das ações e decisões do presente. A alma seria, portanto, detentora de uma linguagem simbólica responsável por erigir uma ponte entre passado e futuro de forma a permitir o conhecimento dessas relações em nossos sonhos. Os deuses, caso sejam responsáveis por enviar sonhos aos homens, não entregam suas mensagens na forma pela qual os sonhadores as recebem. A formação do sonho ocorre na alma: *O sonho é um movimento ou um invento multiforme da alma a qual sinaliza o futuro benéfico ou maléfico (Onirocritica, I, 2)*. Cada alma, individualmente, decodifica a mensagem de forma particular, de acordo com as circunstâncias sócio-culturais do sonhador. Como sinalizou Christine Walde, esta função decodificadora qualifica a alma como censora, a qual, contudo, tem uma função positiva: *mensagens oníricas apresentam-se em códigos para produzir a reflexão por parte dos sonhadores a respeito de seu lugar no mundo* (1999, 134)

¹¹ Respectivamente, sonhos de “estado”, sinalizadores dos desejos e funções fisiológicas e sonhos de “acontecimento”, carregados de presságios sobre o mundo e sobre o sonhador em sua condição sócio-econômica. De acordo com Artemidoro, apenas almas “virtuosas” produzem sonhos do segundo tipo (4.1). Entretanto, mesmo se não podemos determinar em qual categoria Aristides se encaixaria, as visões oníricas e identificação com o deus são, do ponto de vista da história da cultura do século II E.C., testemunhos de uma maneira de lidar com o mundo divino a qual admitia intimidade e identificação.

Artemidoro não descarta a possibilidade dos deuses serem os responsáveis pela produção dos sonhos, contudo, para ele, trata-se de um processo íntimo, psicológico: *O deus envia sonhos que resguardam o futuro à alma do sonhador pois esta possui por natureza faculdades mânticas.* (*Onirocrítica* IV, 2). Do ponto de vista da *Onirocrítica* de Artemidoro, a identificação com Esculápio presente nos sonhos de Aristides corresponderia a uma informação emitida pela própria alma do sonhador. A alma neste caso funciona apenas enquanto veículo para a administração das informações entre o mundo divino e o mortal. Não nos cabe aqui adequar os sonhos de Aristides às categorias *enupnia* e *oneiroi*¹¹. O importante acerca de sua experiência onírica é que, do ponto de vista das interpretações sobre as relações entre alma, sonho e conhecimento, é o próprio sonhador a origem da identificação com o deus. O fenômeno se insere nas discussões sobre a natureza da alma e sua relação com o mundo divino. Estas, desde o *Alcíades* (133c), identificaram a divindade enquanto melhor espelho – pois esta é da mesma natureza do objeto a ser observado, isto é, a alma – para o conhecimento de si. Na época em que Aristides sonha com Esculápio e Artemidoro atribui à alma a responsabilidade oniromântica, esta é frequentemente caracterizada como divina. Marco Aurélio (*Meditações*, XII, 25) compreendia o espírito humano enquanto *um deus e uma emanção da divindade*. De forma semelhante, Numênio (*fr.* XLVIII) expandiu as fronteiras da potência psíquica a abarcar, em seu interior, toda a existência, inclusive os seres sobrenaturais: *Alguns filósofos localizam na alma divisível todo o mundo inteligível, os deuses, os demônios, o Bem e tudo quanto merece reverência.*

Conclusão: o sonho enquanto tática

Ao internar-se no Asklepieion de Pérgamo, Élio Aristides passou a desfrutar de vínculos íntimos com Esculápio, deus responsável pela cura dos doentes em busca da incubação como forma de contato e comunicação com o mundo divino. Em seus sonhos, experimentou uma identificação com o deus a qual eliminava os limites entre sua mortalidade e a imortalidade e convertia-o em limiar sem fronteiras. Esta conversão re-organizava a presença de Aristides no mundo mortal, separando-o daqueles que, diante da divindade, eram-lhe, originalmente iguais. Sua identidade passa a construir-se ao lado da imortalidade e não da mortalidade, de forma a modificar profundamente as relações originais de alteridade e identidade. Ao mesmo tempo, a identificação com o deus atribuía-lhe as mesmas faculdades médicas de Esculápio: ao ser o deus, como é afirmado no *Hieron Logon* IV, 50, ele detém, inclusive, o conhecimento restrito a este imortal. Os peculiares sonhos de Aristides – um homem, como apontou E. R. Dodds, absolutamente singular, mas cujas crenças não divergiam daquelas de seu tempo – lançam luz à construção, no segundo século da Era Comum, de uma concepção de *si-mesmo* a qual passa por uma relação de identidade e alteridade baseada na mortalidade e na imortalidade. Ao mesmo tempo, esta construção desenvolve-se lado a lado de releituras dos diálogos platônicos concentrados no problema da alma. A identidade experimentada por Aristides em seus sonhos com Esculápio, já prevista no *Alcibiades* e reformulada por Numênio e Marco Aurélio, seus contemporâneos, responde simultaneamente aos questionamentos embrionários sobre o *si-mesmo* e à relação entre a alma e o mundo divino. O resultado desta identificação é uma separação absoluta entre ele e os outros mortais.

Separação subversiva, pode-se dizer. Os sonhos são um espaço *daimonico* por excelência, de comunicação entre as esferas espaço-temporais, unindo passado, presente e futuro, por um lado, e mundo divino e mundo mortal, por outro. A alma, como já observavam os poetas trágicos, é igualmente transgressora, pois entra em conflito direto com a *polis* e suas estruturas simbólicas e reais de sustentação do poder sobre o indivíduo¹². Tempo e corpo, símbolos da cidadania, são desconstruídos em prol do indivíduo eterno e sem corpo, identificado ao mundo divino. Como os deuses, imortal, a alma resguarda a verdade e esta pode ser acessada pela consciência individual. Como observou Marly Meinberg (2004, 101), esta potência íntima *ganha autonomia em relação ao Estado e aos deuses, trazendo a cada interioridade o ponto de decisão para si mesma*. A alma trágica, sede de paixões e destemperança, ignora a moral e os costumes políades e gera, portanto, situações comunitariamente aberrantes, como é o caso de Medéia, Fedra e Agamêmnon. Como indica a teoria da metempsicose, imortal e refratária às vicissitudes do tempo, a alma é o outro subversivo do homem, um *si-mesmo* extra-políade cujas referências morais e tradicionais dissolvem-se na identidade com o mundo divino.

O sonho, por sua vez, é o espaço de atuação da alma. Trata-se da única maneira do *eu* do homem, ainda vinculado ao corpo-cidadão, politicamente determinado, socialmente organizado e limitado, experimentar uma modalidade de existência na qual o tempo, abstração da mortalidade orgânica, não pode ser um valor de interferência. Ao dormir, o homem pode ser o mesmo que o deus. Como afirmara Cícero tempos antes de Artemidoro e Aristides, *não há nada de tão desordenado, de tão desregrado, de tão monstruoso, que não nos possa*

¹² O problema da alma enquanto transgressora políade na tragédia foi tratado por Gabriele Cornelli (2009).

apresentar-se em sonhos (*De Divinatione* II, LXXI, 146). Ao permitir o encontro com os deuses, o sonho subverte as categorias às quais o homem está submetido em estado de vigília. É, portanto, um dos poucos, senão o único caminho, a todos acessível, como posteriormente assinalou Sinésio (*De Somniis* 8), de superação da condição mortal em vida. Ele é, desta forma, uma instrumental tático o qual evidencia e subverte as hierarquias de poder organizadoras do mundo dos deuses e dos homens¹³. Construído no espaço do *outro* (o mundo divino) e pelo *si-mesmo* que é idêntico ao *outro* (a alma), o sonho viabiliza a tecnologia necessária para transgredir a ordem das coisas sem, contudo, colocá-la abaixo. Sonhar é um ato de transgressão que reafirma o interdito, assim como o são o sacrifício e a orgia – ambos, como demonstrou Georges Bataille (2004), inserem o homem numa relação de angústia e horror a qual dialoga com a nostalgia da continuidade vinculada à morte e ao ato sexual. O sonho não modifica as hierarquias cósmicas, mas apresenta-se enquanto ocasião favorável para que elas sejam subvertidas. Novamente desperto, Aristides era um homem mortal cuja identidade o alocava lado a lado com outros homens, e não com os deuses. Apenas em sonhos esta proximidade e distância insuportáveis eram revertidas.

¹³ É interessante remeter à definição de *tática* proposta por Michel de Certeau: *a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como dizia Von Büllow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem portanto a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita “ocasiões” e delas depende, sem base pra estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar vôo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo, na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia.* (2008, pp.100-101)

Referências Bibliográficas

- ALLEAU, René. **A Ciência dos Símbolos**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. São Paulo: Arx, 2004.
- BEHR, Charles. **Aelius Aristides: The Complete Works – Orations I-XVI**. Leiden: Brill, 1986.
- BEHR, Charles. **Aelius Aristides and the Sacred Tales**. Amsterdam: Hakkert, 1968.
- BROWN, Peter. **The Making of Late Antiquity**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- CATON, Richard. **The Temples and Ritual of Asklepios at Epidaurus and Athens**. London: Royal Institute of Great Britain, 1899.
- COMPTON, Michael. The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia. In: **Journal of Religion and Health**. Vol. 37, No. 4, 1998.
- COPETE, Juan Manuel. **Elio Aristides. Um Sofista Griego em El Imperio Romano**. Madrid: Ediciones Clásicas, 1995.
- CORNELLI, Gabriele. “A Paixão Política de Platão: sobre cercas filosóficas e sua permeabilidade”. In: **Archai: Revista sobre as Origens do Pensamento Ocidental**. Nº 02. Brasília, 2009. ISSN: 1984-249X.
- DE CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DEL CORNO, Dario. **Artemidoro: Il Libro dei Sogni**. Adelphi: Milano, 1993.
- DE SOUSA, Eudoro. **Mitologia, História e Mito**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.
- DODDS, E. R. **Os Gregos e o Irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DODDS, E. R. **Paganos y Cristianos en una Época de Angustia**. Madrid: Cristiandad, 1975.
- EDELSTEIN, E. **Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies**. New York: Arno, 1976.

- ELIADE, Mircea. **Metodología de la Historia de las Religiones**. Barcelona: Paidós, 1996.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. **Aelius Aristides. Discours Sacrés. Rêve, Religion, Medecine au II^e siècle après J.C.** Paris : Macula, 1986.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, Michel. **La Historia de La Sexualidad: la inquietud de si**. Ciudad de Mexico, Siglo XXI, 1987.
- FOUCAULT, Michel. O Retorno da Moral. In: **Ditos e Escritos: Ética, Sociedade, Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- FOUCAULT, Michel. Sonhar com os próprios prazeres: sobre a Onirocrítica de Artemidoro. In: **Ditos e Escritos: Ética, Sociedade, Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- GUTHRIE, Kenneth. **Numenius: the father of Neoplatonism**. London: George Bell & Sons, 1917.
- KEIL, Bruno. **Aeli Aristidis Smyrnaei**. Vol. II. Berlim: Weidmann, 1898.
- LANZI, Silvia. Aion, Eros e Hades Nei Frammenti Caldaici. In: **Kervan – Rivista Internazionale di Studii Afroasiatici III**. Turim: Università di Torino, Janeiro de 2006, pp. 35-49.
- LiDONNICI, Lynn. **Epidaurian Miracle Inscriptions**. Atlanta : Scholars Press, 1995.
- MEINBERG, Marly. Sócrates e a Individualidade da Alma: um estudo sobre a *autarchéia* socrática. In: **Hipnos**. São Paulo: PUC-SP. No. 13, ano 9, 2004.
- MILLER, Patricia Cox. **Dreams in Late Antiquity**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- NICOSIA, Salvatore. **Elio Aristide: Discorsi Sacri**. Milano: Adelphi, 1984.
- ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- ROHDE, Erwin. **Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- STROUMSA, Guy. Dreams and Visions in Early Christian Discourse. In: STROUMSA, Guy. SHULMAN, David. **Dream Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- TYLOR, Edward. **Primitive Culture**. John Murray: London, 1920.
- WALDE, Christine. Dream Interpretation in a Prosperous Age? Artemidorus, the Greek Interpreter of Dreams. In: STROUMSA, Guy. SHULMAN, David. **Dream Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Artigo recebido em abril de 2007.

Artigo aprovado em junho de 2007.

A GENEALOGIA MÍTICA URANO, CRONOS E ZEUS EM PLOTINO

Loraine Oliveira*

Resumo: O presente artigo versa sobre um dos discursos míticos mais significativos das *Enéadas* de Plotino: a genealogia Urano, Cronos e Zeus. Na primeira parte, discute questões relativas à exegese mítica na antiguidade platônica e especialmente em Plotino. Nas duas partes seguintes analisa a genealogia no âmbito dos tratados V, 1 [10] e V, 8 [31], mostrando que este mito representa o Um, o Intelecto e a Alma, assim como relações internas entre estas realidades.

Palavras-chave: exegese, mito, Um, Intelecto, Alma.

LA GÉNÉALOGIE MYTHIQUE OURANOS, KRONOS ET ZEUS CHEZ PROTIN

Résumé: Cet article interroge l'un des discours mythiques les plus significatifs des *Ennéades*: la généalogie Ouranos, Cronos et Zeus. Nous abordons d'abord la question de l'exégèse mythique dans l'antiquité platonicienne, et plus particulièrement chez Plotin. Nous abordons ensuite l'analyse de la généalogie dans le cadre des traités V, 1 [10] et V, 8 [31]. Nous traitons du rapport de ce mythe avec l'Un, l'Intellect et l'Âme ainsi que des rapports internes entre ces réalités.

Mots-clés: exégèse, mythe, Un, Intellect, Âme.

* Professora adjunta do departamento de Filosofia UnB. Doutora em Filosofia UFMG. Endereço: SQN 109 Bloco J apto. 406 CEP 70752-100 Brasília-DF e-mail: loraine@unb.br

Os mitos na filosofia de Plotino em geral correspondem a realidades que não pertencem ao âmbito do mundo sensível. A genealogia de Urano, Cronos e Zeus, em particular, é análoga à estrutura Um, Intelecto e Alma. O presente estudo tem o escopo de analisar tal genealogia nos dois tratados onde ela aparece, V, 1 [10] e V, 8 [31], mostrando as correspondências com as realidades inteligíveis, e aspectos do método exegético de Plotino. Todavia, uma questão surge de início: se Plotino é um exegeta de antigas doutrinas, mormente das de Platão, o que o autoriza a interpretar exatamente este mito, detratado na *República*?

1. A genealogia divina e a *República*: conciliação e contra-senso?

A genealogia de Urano, Cronos e Zeus é bastante conhecida e, na tradição escrita, remonta a Hesíodo. Em síntese, Gaia, a Terra gera por partenogênese Urano, o Céu, que se deita sobre ela e passa a fecundá-la incessantemente. Gaia, portanto, sente-se estufada pela prole de Urano que fica alojada dentro dela. Completamente coberta por Urano, não há espaço no exterior da Terra para onde sair tal prole, que é formada por dezoito filhos, os primeiros deuses individualizados¹. Porque está túmida e cheia de dores, Gaia dirige-se aos filhos, incitando-os a punir o pai e, assim, sair do interior do ventre materno. Cronos, o mais jovem da raça dos Titãs, incumbe-se da tarefa de mutilar o pai. Urano afasta-se de Gaia, abrindo o tempo e o espaço. Liberados os filhos, Cronos torna-se rei e casa-se com uma das suas irmãs, Réia, com quem concebe a próxima geração divina. Mas, temendo ser destronado por um filho, Cronos devora cada qual, tão logo nasce. Réia, enfurecida com o marido, esconde o último filho, Zeus, dando em seu lugar uma pedra envolta em cueiros. Zeus, ao crescer,

¹ São doze Titãs, sendo seis machos e seis fêmeas, três Ciclopes e três “cem-braços”.

alia-se à mãe contra o pai. Eles lhe dão um emético, e, por esse expediente, Cronos libera os filhos e Zeus assume a liderança do mundo, transferindo-se para o Olimpo².

É sabido que Platão dá como exemplo de grande falsidade (*tôn megíston pseûdos*) a passagem da *Teogonia* de Hesíodo, na qual Urano comete grandes atrocidades e Cronos se vinga. Evidentemente, Platão não narra as atrocidades, nem diz qual foi a vingança. Mas ele adverte que falsidades desse gênero não devem ser contadas, ou, se for necessário falar a respeito, que seja para um pequeno número de ouvintes³. É realmente difícil, conforme observa Brisson, não interpretar essa passagem da *República* como uma condenação irrevocável do mito hesiódico e uma recusa radical da interpretação alegórica desse mito⁴. Por isso é intrigante o fato de Plotino, que tem em tão alta conta o divino Platão, fazer com que a genealogia mítica Urano-Cronos-Zeus corresponda à estrutura Um-Intelecto-Alma. Embora não se encontre um tratado consagrado a esse mito, como acontece com o mito de Eros, a genealogia de Urano-Cronos-Zeus dá conta de toda a realidade inteligível, o que a torna um dos principais mitos das *Enéadas*. Fica, portanto, a pergunta: a presença e a relevância dessa genealogia mítica nas *Enéadas* não seria um indicio de contra-senso com relação a um ponto de doutrina importante na *República* de Platão? Poder-se-ia responder, com Pépin, que os mitos homéricos e hesiódicos são atingidos através de Platão. Plotino cuida em jamais citar o nome de Hesíodo, nem tampouco o de Homero, não se posicionando, assim, como exegeta dos antigos poetas⁵. Mesmo sendo

² Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 126-153. Há uma guerra entre os Cronidas e os Olímpios pela liderança, mas aqui se resumiram apenas os aspectos do mito hesiódico que interessam à exegese plotiniana.

³ Cf. PLATÃO, *República*, 378 d 3 - e 3.

⁴ Cf. BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe.1 – Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 1996, p. 105.

⁵ Cf. PÉPIN, J. "Plotin et les mythes". *Revue philosophique de Louvain*, 53 (1955) 5-27, p.14.

necessário reconhecer a ausência de citações dos nomes dos grandes poetas, nas *Enéadas*, e ainda que eventualmente se descubram doutrinas platônicas sob o véu do mito⁶, resta a questão acerca da escolha desse mito, exatamente esse, chamado de grande falsidade por Platão. Bréhier considerava que a interpretação do mito da tríade divina era comum à época de Plotino e que seus ouvintes a conheciam, o que justificaria o modo fragmentado com que Plotino o menciona⁷. É sabido, ainda, que a defesa de Homero seguida por séculos de exegese alegórica dos antigos mitos, atenuou a sua violência.

Para Brisson, em muitas ocasiões Plotino considera os mitos, não por intermédio de Platão, mas diretamente a partir de Homero e Hesíodo, apresentando uma solução engenhosa, mas bastante plausível que, não obstante, articula a genealogia mítica com uma interpretação da mesma passagem detratora dos mitos em Platão. Ele nota que naquele trecho da *República* há uma alusão aos mistérios, evidentemente irônica, a qual se constata mediante os termos *sigásthai* e *di'aporréton*, além da menção ao sacrifício de um porco. Essa alusão foi tomada literalmente por certo número de platônicos que desejaram incluir tal mito ao longo da iniciação filosófica⁸. Esse teria sido, por exemplo, o significado de uma passagem de Numênio, na qual ele classifica os três deuses como avô, pai e filho⁹. Então, pelo viés das exegeses místicas dos mitos que, aliás, se fundamentam em interpretações dos diálogos de Platão, Plotino teria assimilado

⁶ Quanto a esse ponto, também se deve paliar a atitude de Pépin: o mito da tríade divina revela o esquema hierárquico da realidade tal como Plotino o compreende, mais do que dogmas platônicos.

⁷ Cf. BRÉHIER, E. nota 1, p.25 da sua tradução do tratado V, 1.

⁸ Cf. BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe*, p.105. Quanto ao mito ser tomado diretamente de Homero e Hesíodo, ver p.110.

⁹ Cf. NUMÊNIO, *frag.* 21 des Places (= Proclo, *In Timaeum*, I, 303, 27-304 Diehl). Segundo Porfírio, Plotino lia os comentários de Numênio nas aulas e a influência deste deve ter sido tão grande, que Plotino foi acusado de plágio, tendo o discípulo Amélio escrito uma espécie de defesa na qual mostrava as diferenças entre um e outro (cf. PORFÍRIO, *Vida de Plotino*, 14; 17).

o mito hesiódico às três realidades, fazendo da “grande falsidade” um dos mais importantes discursos míticos das *Enéadas*.

Cabe ainda notar que, se Platão, na *República*, acentua os traços de violência e imoralidade da narrativa de Hesíodo, na qual abundam combates, sangue, fúria, Plotino, em sua exegese, faz desaparecer qualquer traço de catástrofe. Talvez porque ele aja com benevolência em relação a esse mito e aos outros que menciona nas *Enéadas*, tal como sugere que se faça com Platão e os Antigos e bem-aventurados filósofos¹⁰. Por outro lado, essa isenção de desastres e catástrofes, envolvendo as figuras de Urano, Cronos e Zeus, poderia ser explicada pelo fato de esse mito figurar no contexto do ataque de Plotino aos gnósticos. Essa hipótese foi esboçada por Hadot¹¹, considerando que III, 8 [30]; V, 8 [31], V, 5 [32] e II, 9 [33] formariam, na sua origem, um grande tratado contra os gnósticos¹². Com efeito, independentemente de formarem um único tratado, se observa que nesse conjunto de tratados, há alusões à tríade divina, especialmente em V, 8, no qual o mito é mais desenvolvido que em outros tratados. De modo geral, pode-se dizer que dois aspectos da metafísica gnóstica são alvos de críticas passíveis de ser ilustradas pelo mito da genealogia divina:

¹⁰ Plotino usa a expressão “com benevolência” (*eumenôis*) para designar como se deve portar o exegeta em relação a Platão e aos Antigos, em oposição ao modo conforme os interpretam os gnósticos, que os desrespeitam e os desacreditam com o fito de justificar sua própria doutrina. Ao invés disso, deveriam interpretar com benevolência as doutrinas de Platão e dos Antigos, ou ainda Gregos, como a eles se refere aqui Plotino (cf.. II, 9 [33] 6, 26-54).

¹¹ HADOT, P. “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ treatise against the gnostics”. In: BLUMENTHAL & MARKUS. *Neoplatonism and early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*. London: Variorum Publ., 1981, pp.124-137.

¹² O primeiro a sugerir que tais tratados formavam originariamente um todo foi Harder, em 1936. A maioria dos comentaristas aceita tal teoria. Para a história das publicações acerca da existência do Grande Tratado, sejam aquelas que a defendem ou a refutam, ver DUFOUR, R. “Annexe I”. In: PLOTIN. *Traitées 30-37..* Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2006. Sendo o escopo do presente estudo apenas apresentar o mito da genealogia divina, e, no contexto, a interpretação de Hadot, não será possível discutir acerca da existência do Grande Tratado. Entretanto, é mister notar que Dufour apresenta a hipótese segundo a qual os tratados 30 e 33 são autônomos, enquanto os tratados 31 e 32 formam um único tratado.

o primeiro corresponde à proliferação excessiva de realidades inteligíveis¹³. O segundo, ao modo como o mundo sensível é formado, pois os gnósticos parecem pensar que este mundo nasceu no tempo, em conseqüência da queda de uma realidade inteligível. Através do mito de Urano, Cronos e Zeus, Plotino não somente mostra que as realidades são três, mas igualmente faz ver que acontecimentos, os quais a linguagem mítica exprime no tempo, são, na verdade, simultâneos¹⁴. Além disso, não havendo traços de catástrofe, Plotino subtrai do processo de formação do mundo sensível paixões, ansiedade, dependência de uma atividade calculada e raciocinada. O mito mostra que o mundo sensível reflete necessariamente a beleza do inteligível, que flui facilmente e naturalmente na Alma, como parte de sua eterna contemplação do Intelecto¹⁵.

Finalmente, Lamberton, de forma indireta, oferece outra pista para compreender a presença desse mito na obra de Plotino. O estudioso mostra que na história da leitura de Homero, a crítica platônica da *República* situa-se acima de todas as outras críticas a Homero, tanto por sua devastadora condenação ao poeta, como por sua influência nos leitores subseqüentes. Essa crítica é central para Heráclito, o alegorista, que insiste na superioridade de Homero, e tenta condenar Platão. Igualmente é central para Proclo, que pretende conciliar o poeta e o filósofo. Mas as tentativas de reconciliação remontam ao século II d.C., nas figuras de Numênio e de um certo Télefos de Pérgamo¹⁶.

¹³ Dufour nota que o Pleroma de Ptolomeu contém trinta éons, ao passo que certos gnósticos contavam 256 e até mais realidades. (Cf. DUFOUR, R. "Notice", in: PLOTIN. *Traité*s 30-37, p. 192).

¹⁴ "Entretanto, os mitos, se não de ser mitos, devem fragmentar em vários tempos as coisas que contam e decompor a multiplicidade de seres em elementos distintos que, embora estejam juntos, separam-se por classe ou por suas potências, uma vez que os discursos também fabricam gerações de coisas ingeradas, separam mesmo coisas que são juntas e, após ensinar como podem, permitem a quem já os compreendeu recompô-los" (III, 5 [50] 9, 24-29 [trad. BARACAT JUNIOR, J. C.]).

¹⁵ Cf. HADOT, P. "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostics", p.134.

Essas tentativas de reconciliação assumiram uma importância crescente nos meios platônicos, porquanto certos autores desejavam situar Homero e outros teólogos ao lado de Platão no cânone dos que entreviram a verdade. Tal tendência é crescente durante o Império romano, em parte devido à necessidade de oferecer uma escritura com autoridade capaz de suportar as comparações cada vez mais pesadas com as Escrituras da tradição cristã¹⁷. Os platônicos deste período, de modo geral, quiseram proteger a religião tradicional contra a invasão da religião cristã, pois acreditavam que o culto dos deuses estava ligado à ação da alma do mundo, conservadora do universo. Além disso, para eles, mitos e ritos pagãos eram considerados um platonismo de uso popular, e mais ainda, uma física oculta¹⁸. No que concerne a Numênio, dos cerca de sessenta fragmentos das suas obras, que chegaram aos dias de hoje, há um, conservado por Eusébio de Cesaréia¹⁹, que permite divisar essa tentativa de acordo entre Homero e Platão, por sinal fundamentada em certa leitura de diálogos de Platão, o que, portanto a legitimaria como exegese de passagens dos textos do fundador da Academia. Numênio parece ter-se dedicado a mostrar tal acordo, especialmente no que

¹⁷ Cf. LAMBERTON, R. *Homer the theologian*, p. 16. Embora essa hipótese seja muito interessante, nos limites do presente estudo não é possível aprofundá-la. A menção a ela tem por escopo unicamente situar o nome de Numênio em relação às tentativas de conciliação entre Platão e Homero. Entrementes, cabe observar que Numênio alude, não somente a Platão, Pitágoras e Homero, mas também à sabedoria dos egípcios, persas e judeus. Ele talvez esteja na raiz dessa sobrevalorização dos mitos de Homero e Hesíodo, que se torna clara em Jámblico e seus discípulos, como o imperador Juliano e, mais tarde, em Proclo.

¹⁸ Cf. HADOT, P. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004, pp. 89-90. Mais uma vez é preciso deixar claro que Plotino não parece tematizar esse assunto, mas considerando tais idéias em voga por sua época, não é impossível que estivessem de certo modo na base do seu uso de mitos. Plotino é, de fato, um pensador ligado ao mundo grego pagão.

¹⁹ “Se, depois de ter-se proposto escrever sobre a teologia dos Atenienses, Platão se pusesse a vilipendia-los, a reprová-los por conter lutas intestinas, incestos entre pais e filhos e festins onde estes são devorados, a contar suas vinganças contra os pais por esses crimes, ou aquelas dos irmãos contra os irmãos e outros crimes semelhantes, se então Platão, tomando essas narrativas, as tivesse reprovado abertamente, ele teria, me parece, dado aos Atenienses a ocasião de reiterar seu crime e de matá-lo, como a Sócrates. Pois de fato, ele teria <preferido> não viver a dizer a verdade, como, por outro lado, ele via um meio de viver dizendo-a sem risco,

tange ao problema do destino das almas após a morte²⁰. Assim, por exemplo, ele teria assimilado o mito de Er, do final da *República*, à passagem da *Odisséia* acerca da gruta das Ninfas situada em Ítaca²¹.

Ainda que em Plotino não se encontre nenhuma evidência de reconciliação entre Homero e Platão, um vestígio poderia ser entrevisto justamente no uso do mito da tríade divina. Que Plotino tenha recebido, de certo modo, de Numênio essas tentativas de conciliação como sendo válidas, é impossível provar. Porém, confiando no testemunho de Porfírio, é indubitável que Plotino leu Numênio e que essas leituras estão nas entrelinhas dos tratados das *Enéadas*. Assim sendo, nada há de surpreendente que a influência de Numênio se tenha estendido ao campo da interpretação de mitos²². Em suma, parece que as diversas hipóteses aventadas podem ser válidas, haja vista que não se excluem. Revendo-as, é possível realmente que esses mitos tivessem uma interpretação conhecida à época, como, por exemplo, a de Cornuto; que eles já tivessem sido purgados da violência pelos exegetas de Homero, é o caso de Heráclito, o alegorista; que Plotino visse neles um modo de ilustrar conceitos filosóficos através de antigas histórias; que ele tenha recebido esse mito de algum autor platônico, como Numênio, o qual parece ter visto nele uma alusão aos mistérios e, portanto, o incluiu no rol dos textos passíveis de estimular a iniciação filosófica; que Plotino quisesse combater o gnosticismo com a autoridade de textos canônicos do mundo grego; que, finalmente, ele tenha recebido um Homero reconciliado com Platão, de novo através de Numênio. Assim, Plotino teria, de bom grado, feito da

ele pôs na personagem dos Atenenses esse Eutífron fanfarrão e estúpido, medíocre teólogo, se ele o foi, com Sócrates em pessoa diante dele, no estilo original que peculiarmente servia a confundir todos os que o freqüentavam" (NUMÊNIO, *frag.* 23 des Places = EUSÉBIO, *Preparação Evangélica*, XIII 4, 4-5).

²⁰ Cf. BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 102.

²¹ Cf. NUMÊNIO, *frag.* 30 des Places = PORFÍRIO, *Sobre a gruta das Ninfas*, 10.

²² Hipótese advogada por BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 103.

trilogia divina um dos mais importantes mitos das *Enéadas*, sem ter provavelmente a menor intenção de criticar de modo sub-reptício Platão, ou de posicionar-se contra o divino mestre da Academia. Que Plotino não tinha em mente posicionar-se contra Platão pode-se depreender das alusões a diálogos platônicos, como o *Crátilo*, por exemplo, que fundamentam certos aspectos de sua hermenêutica do mito hesiódico. Mas diante daquela conhecida passagem da *República*, parece claro que o exegeta, mesmo sem tencionar, marchou em sentido contrário: não somente narrou o mito, como ainda o interpretou.

Para além dos tratados analisados a seguir, percebe-se que as figuras de Urano, Cronos e Zeus são mencionadas em outros passos da obra plotiniana, encontrando-se referências a elas, associadas às três hipóstases em tratados iniciais²³, médios²⁴ e tardios²⁵. Isso demonstra que tal mito não está a serviço somente da crítica aos gnósticos, mas de fato a teogonia hesiódica permite a Plotino apresentar a estrutura da realidade. Entretanto, apenas duas menções são pontuadas pelas relações de parentesco entre as figuras²⁶, as quais serão examinadas agora.

2. A genealogia em V, 1 [10] 7, 30-35.

Em V, 1 [10] 7, Plotino está versando acerca do Intelecto, quando intervém a parte mítica, introduzida pela frase “desta linhagem provém o Intelecto²⁷”, a

²³ Cronos e Zeus em V, 1 [10] 7; Zeus em VI, 9 [9] 7, 24.

²⁴ Zeus é citado em IV, 3 [27] 12; IV, 4 [28]; V, 8 [31].

²⁵ Cronos e Zeus são mencionados em II, 3 [52] 12. Os três figuram em III, 5 [50]; embora nesse tratado a figura de Zeus mude de *status*, passando a figurar o Intelecto, Urano e Cronos seguem simbolizando o Um e o Intelecto, respectivamente. Não obstante, na maior parte dos casos em que é citado, Zeus representa a Alma. Parece haver apenas uma citação do nome de Urano, em III, 5 [50] 2, 15. Nos tratados em que aparece a genealogia da tríade divina, ainda que não se encontre seu nome explicitamente, se pode subentender pelo contexto de que dele se trata.

²⁶ Cf. V, 1 [10] 7, 30-35 e V, 8 [31] 12-13.

²⁷ Cf. V, 1 [10] 7, 27.

qual evoca uma estrutura de parentesco. Plotino apresenta a relação entre descendentes e ascendentes em termos metafísicos, dizendo que o Intelecto nasceu do primeiro princípio e, uma vez nascido, gerou consigo todos os entes que vêm com ele, toda a beleza das formas, todos os deuses inteligíveis²⁸. Após o quê, detalha certo aspecto em termos míticos:

<O Intelecto> está repleto de entes que produziu, como se os tivesse engolido para tê-los novamente em si mesmo e não permitir que tombem na matéria e sejam alimentados por Réia, como exprimem de modo velado os mistérios e os mitos que falam acerca dos deuses, dizendo que Cronos, o deus mais sábio, vem antes de Zeus, e que ele retoma em si mesmo o que produz, tornando-se repleto e Intelecto em saciedade²⁹.

Com efeito, o mito de Cronos devorando os filhos alude ao Intelecto que contém em si todos os inteligíveis. As formas inteligíveis contidas no Intelecto não escorrem elas próprias ao corpo, mantendo-se longe da matéria, simbolizada por Réia, em oposição a Cronos. A metáfora da deusa que alimenta os filhos representa igualmente uma oposição à saciedade de Cronos, pois as formas inteligíveis que têm contato com a matéria não são tão perfeitas quanto aquelas que permanecem no inteligível, tanto o saciando, como saciadas por ele, conforme fica subentendido. A propósito, o termo Réia aqui pode ter um duplo sentido: é a esposa de Cronos, mas também conserva a interpretação heraclitiana do fluxo e da instabilidade. Tal interpretação funda-se no *Crátilo*, quando Sócrates estabelece uma comparação entre Heráclito e Homero, na qual o nome de Réia

²⁸ Cf. V, 1 [10] 7, 27-30.

²⁹ V, 1 [10] 7, 30-35. A tradução dessa passagem segue a leitura de Atkinson, que considera o sujeito da construção como sendo o Intelecto. Além disso, Atkinson nota o uso dos hesiódicos *katapínein* (*Teogonia*, 459) e *traphênai* (*Teogonia*, 480), além da menção à esposa de Cronos, Réia (ATKINSON, M. *Plotinus: Ennead V. 1*, "commentary" 7, 30-34, p. 177 ss..).

é associado ao fluir³⁰. Plotino, em geral, parece opor a instabilidade, representada pela fluidez da matéria, à estabilidade do Intelecto. Consoante o que ele afirmara algumas linhas antes, o repouso é característico dos inteligíveis, que não devem, por assim dizer, flutuar na indeterminação (*en aopístoi hoíon aigréisthai*)³¹. Permanecendo com os inteligíveis retidos em si, o Intelecto é saciado. A expressão *noûs en kóroi*, Intelecto em saciedade, alude a um passo anterior do tratado, onde Plotino considera Cronos o deus que é saciedade (*kóros*) e Intelecto (*noûs*)³². Embora a etimologia Cronos *kóros* encontre-se no *Crátilo*, *kóros* significa nesse diálogo “puro, sem mistura”³³. Por sua vez, a relação entre *kóros* e saciedade parece remontar a uma etimologia estoíca conservada por Cícero: *saturnus autem est appellatus, quod saturetur*³⁴. A noção de que Cronos é o deus mais sábio pode ser uma alusão ao *Crátilo* “é razoável que Zeus seja filho de um grande intelecto”³⁵.

Assim, Plotino afirma que, uma vez estando repleto, Cronos engendra Zeus. Plotino então estabelece um paralelo entre a saciedade do Intelecto e sua perfeição³⁶, a fim de mostrar que uma potência tão grande como o Intelecto não pode permanecer sem descendência³⁷. Trata-se de um princípio fundamental da

³⁰ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 402 a-b. A matéria em Plotino é representada por metáforas líquidas, como a das águas.

³¹ Cf. V, 1 [10] 7, 23-25.

³² Cf. V, 1 [10] 4, 9-10.

³³ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 396 b.

³⁴ CÍCERO, *Sobre a natureza dos deuses*, II, 25, 64. Além disso, é interessante observar que, segundo o alegorista de nuance estoíca, Cornuto (século I d.C.), Urano representa o céu, Cronos o tempo, Réia, que etimologicamente quer dizer “fluir”, simboliza a terra. Seu casamento com Cronos representa a união do tempo e do mundo. Dessa união tudo surge, mas em alusão ao episódio em que Cronos devora seus filhos, o tempo devora tudo, com exceção do que é imortal, o princípio da vida, simbolizado por Zeus (cf. CORNUTO. *Compêndio de Teologia Grega*, 3.) O mito da genealogia divina parece ter feito fortuna entre os estoícos.

³⁵ PLATÃO, *Crátilo*, 396 b 4.

³⁶ Isso fica claro na construção da frase: “Conta-se então que, uma vez saciado, ele engendra Zeus; e pois o Intelecto engendra a Alma, sendo o Intelecto perfeito” (V, 1 [10] 7, 35-37).

³⁷ Cf. V, 1 [10] 7, 38.

processão, segundo o qual “todas as coisas, uma vez que atingem a perfeição, engendram”³⁸. Desse princípio decorre uma diferença necessária entre o que produz e o produzido: este é inferior àquele. Plotino diz que a Alma é uma imagem (*eídolon*) do Intelecto, é indeterminada (*áoristos*), sendo que sua determinação vem da enformação³⁹. No capítulo 3, Plotino também afirmara que a Alma é uma imagem (*eikón*) do Intelecto⁴⁰, parecendo significar que a Alma é um efeito do Intelecto. A noção de que o produto é definido pelo produtor é mencionada em dois momentos anteriores do tratado, uma vez em referência à definição da Alma pelo Intelecto⁴¹, e outra concernente à definição dos números pelo Um, isto é, do Intelecto pelo Um⁴². Portanto, significa que cada termo posterior é indeterminado apenas em relação ao anterior, e não completamente indeterminado, pois essa é uma característica da matéria. Plotino então conclui afirmando: “O produto do Intelecto é um *lógos* e uma realidade, é a razão discursiva”⁴³. Para compreender essa frase, é necessário mais uma vez voltar ao capítulo 3 do tratado, onde temas análogos haviam sido desenvolvidos, através de um discurso anagógico, no qual Plotino quer conduzir a alma humana a compreender suas funções intelectivas e a perceber sua dependência em relação ao próprio Intelecto. Isso é possível, porquanto a Alma é o *lógos* do Intelecto, ela é toda a atividade, toda a vida que ele projeta para dar existência ao resto. Plotino explica isso mediante o exemplo do fogo, no qual há o calor que

³⁸ Cf. V, 1 [10] 6, 38. O mesmo princípio é enunciado em outros tratados das *Enéadas*, como, por exemplo, em V, 4 [2] 1, 20 ss., onde Plotino apresenta como que um resumo: o Intelecto provém do Um, que é a primeira potência, é mais perfeito que todos, e por isso todas as demais potências o imitam na medida das suas possibilidades. Assim, quando alcançam sua perfeição, engendram.

³⁹ Cf. V, 1 [10] 7, 40.

⁴⁰ Cf. V, 1 [10] 3, 7.

⁴¹ Cf. V, 1 [10] 3, 13-14.

⁴² Cf. V, 1 [10] 5, 6-19.

⁴³ V, 1 [10] 7, 42-43. Cabe recordar que o termo hipóstase é empregado por Plotino em um sentido amplo, designando a existência ou subsistência de uma realidade independente. Foi Porfírio que

permanece nele e o calor que ele fornece⁴⁴. Do mesmo modo, no Intelecto há uma atividade que permanece nele, e uma que escorre para fora dele, que se exterioriza, adquirindo uma existência independente⁴⁵. Esta é a Alma. Voltando ao capítulo 7 do tratado, Zeus, que vem logo após o Intelecto, pode ser identificado à Alma. Como foi visto até aqui, a Alma provém do Intelecto e se mantém ligada a ele. É esse o sentido das metáforas as quais Plotino usa ao final do capítulo em questão: a Alma como que orbita em torno do Intelecto (*peri noûn kinoúmenon*); é como uma luz (*phôs*) que emana do Intelecto; é como um traço (*ikhnos*) que ele deixa de si⁴⁶. Por outro lado, a Alma toca naquilo que vem depois dela, ou seja, ela engendra seres que são inferiores a ela, pois com a Alma terminam as coisas divinas⁴⁷.

3. A genealogia em V, 8 [31], 12-13.

Em V, 8 [31], o mito aparece em um contexto distinto do anterior e mais amplamente desenvolvido: no tratado V, 1 [10], o mito ocupa 5 linhas, ao passo que no tratado ora estudado, ocupa dois capítulos. Quanto ao contexto, neste tratado Plotino mostra todo o percurso cognitivo da alma para atingir a visão do universo inteligível, descrevendo-o como uma identidade de ser, pensamento e intelecto, e também como a essência verdadeira e fundadora da Alma⁴⁸. Uma

o utilizou designando tecnicamente as três realidades superiores, o Um, o Intelecto e a Alma (cf. FRONTEROTTA, F. In: PLOTIN, *Traité 7-21. Traité 10*, nota 1, p. 172).

⁴⁴ O exemplo do fogo encontra-se em ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 1, 993 b 25.

⁴⁵ Cf. V, 1 [10] 3, 8-12.

⁴⁶ Cf. V, 1 [10] 7, 43-44. Plotino usa para a Alma a metáfora da luz que orbita em torno ao Intelecto em V, 3 [49] 9, 15-17. A luz que provém do Intelecto é análoga à que emana do Um (V, 1 [10] 6, 28-30).

⁴⁷ Cf. V, 1 [10] 7, 45-fim.

⁴⁸ Cf. SOARES, L. "Plotino, *Acerca da beleza inteligível (Enéada V, 8 [31])*". *Kriterion*, 107 (2003), p. 111.

particularidade desse tratado é seu tom lírico. Com efeito, como observa Laurent, “Plotino tenta aqui de algum modo o impossível: dizer a perfeição do mundo inteligível, enquanto estamos no sensível imperfeito e mutável, dizer o eterno pelo temporal, fazer compreender a verdade por frases e proposições que não existem lá”⁴⁹. Essa idéia pode ser fundamentada em uma afirmação do próprio Plotino, ao final do capítulo 12: “De fato, dada a necessidade de querer explicar, é preciso usar estas palavras”⁵⁰. Ainda segundo Laurent, com esse escopo todos os meios são bons, sejam eles um convite à introspecção (capítulo 2), uma referência a Homero (4), ou ainda, a interpretação do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus (12-13). Esta é, aliás, uma das tarefas do filósofo, que não apenas deve construir raciocínios, argumentos demonstrativos, ou ainda convidar à virtude, mas também deve testemunhar uma experiência vivida, anunciando que a alma do sábio pôde ver a beleza inteligível⁵¹.

Assim, o mito surge na voz de um narrador fictício que viu a si mesmo e, através de si mesmo, viu o Intelecto⁵². Tal narrador se expressa de acordo com o modo da poesia inspirada: ele anuncia (*apaggélei*)⁵³, como em um poema teogônico, as gerações divinas. Eis como começa a fala do narrador fictício:

Anuncia ter visto um deus que dá à luz uma bela prole e que, na verdade, gera toda ela em si mesmo e que tem em si o fruto do parto desprovido de dor. De fato, deleitado por aqueles que gerava e

⁴⁹ LAURENT, J. In: PLOTIN, *Traitées 30-37*, “Notice”, p. 80.

⁵⁰ V, 8 [31] 12, 24-25 [trad. SOARES, L.].

⁵¹ LAURENT, J. In: PLOTIN, *Traitées 30-37*.. “Notice”, p. 80.

⁵² Todo o capítulo 11 dedica-se a descrever o estado da alma que se vê identificada ao Intelecto. Supostamente, o narrador do capítulo 12 é alguém que viveu esse estado.

⁵³ Cf. V, 8 [31] 12, 3. O verbo *apaggélei* significa em sentido geral: trazer uma resposta, anunciar, mas também, por extensão, revelar, fazer conhecer, descrever, traduzir, tendo portanto relação com a noção de indicar.

⁵⁴ V, 8 [31] 12, 2-7 [trad. SOARES, L. ligeiramente modificada].

*regozijado pelos filhos, retém tudo em si, alegrando-se do esplendor dele e dos filhos*⁵⁴.

Embora ele não mencione o nome do deus, não é difícil deduzir que esteja se referindo a Cronos, até porque, na seqüência da passagem, conforme será visto, ele diz textualmente que este deus gerou Zeus. Mas quanto a essa parte, nota-se que versa acerca do episódio no qual Cronos ingere os filhos. No poema de Hesíodo, Cronos devora os filhos, porque teme que eles o destronem, como ele fez com seu próprio pai, ou ainda porque sente ódio deles. Para Plotino, que, ao narrar e interpretar mitos dá mostras de grande liberdade em relação às formas tradicionais dos mesmos Cronos, que representa o Intelecto, retém os filhos no seu interior por amor⁵⁵. Ele parece emocionado com a beleza da sua prole, significando que se alegra com a beleza dos inteligíveis. “Mas ele, não obstante <seus filhos> sejam belos e mais belos aqueles que permaneceram em seu interior, <um> único entre os outros filhos, o jovem Zeus, aparece no exterior”⁵⁶. Aqui novamente Plotino oblitera um fato do mito hesiódico: é Réia quem esconde Zeus, impedindo que Cronos o engula. Mas nas *Enéadas* o próprio Cronos parece deixar que Zeus apareça no exterior. Outro detalhe que merece ser observado é o fato de os filhos que permanecem no interior de Cronos serem mais belos que Zeus. Parece significar que as formas inteligíveis, que compõem o próprio Intelecto, são superiores em beleza à Alma, que se exterioriza, tornando-se uma realidade outra que o Intelecto. É nesse ponto do mito que Plotino vai mostrar que o filho é imagem do pai:

⁵⁵ Cf. HADOT, P. “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ treatise against the gnostics”, p. 128. Hadot nota que Cronos governa sobre si mesmo, pois sua prole permanece interior a ele, diferente de Zeus e de Urano, cuja prole é exterior (p. 130).

⁵⁶ V, 8 [31] 12, 7-9 [trad. SOARES, L.].

Dele, ainda que seja o último filho, é possível ver como uma imagem daquele pai, quanto é grande aquele pai e os irmãos que permaneceram nele. Mas ele diz que não foi em vão para longe do pai: pois é necessário que exista um universo diferente daquele, um universo que nasceu belo enquanto imagem do belo e do ser. Decerto a imagem imita o modelo em tudo. Possui, na verdade, seja a vida e isto que pertence ao ser enquanto imitação, seja o ser bela enquanto vem dali. Mas possui também a eternidade daquele enquanto imagem; senão o modelo terá algumas vezes uma imagem, outras vezes não, sendo a imagem uma criação da arte. Mas cada imagem por natureza existe enquanto perdura o modelo⁵⁷.

Nessa passagem Plotino evidencia que Zeus se afasta do pai, porque necessariamente deve existir um universo diferente do Intelecto, um universo que seja belo, porquanto é imagem do pai. Esse ponto introduz provavelmente a polêmica contra os gnósticos, que consideram o mundo feio e vil, pois foi produzido por um demiurgo mau⁵⁸. Também fica claro, nessa passagem, que o mundo é eterno, na medida em que é imagem do modelo eterno. O argumento estabelece, de certo modo, uma relação de dependência entre o modelo e a imagem, pois é necessário que exista a imagem enquanto existir o modelo. Isso também alude à não-temporalidade das realidades metafísicas e à simultaneidade das ações narradas: Cronos retém os filhos, e Zeus se exterioriza ao mesmo tempo, pois, tanto o pai-modelo como o filho-imagem são eternos. Na seqüência do texto, Plotino parece deixar mais claro que está querelando com certos adversários, e que está tratando da relação entre o mundo inteligível e o sensível, sendo este

⁵⁷ V, 8 [31] 12, 9-20 [trad. SOARES, L].

⁵⁸ Ver II, 9 [33] 4-5.

imagem daquele⁵⁹. Finalmente, mais um acontecimento mítico é aludido por Plotino: o agrilhoamento de Cronos⁶⁰.

O deus então que está acorrentado para permanecer do mesmo modo e que cedeu ao filho a guia deste todo – pois para ele, não estaria conforme à sua condição abandonar o governo de lá e perseguir um governo mais recente e posterior a ele, como se estivesse saciado de coisas belas – tendo deixado estas coisas, colocou seu pai na natureza que lhe é própria e se estende até ele em direção ao alto⁶¹.

Se na épica Cronos é preso por Zeus, para Plotino, ele próprio se põe nessa situação. Isso porque o Intelecto fixa seus próprios limites e, ao mesmo tempo, estende seu poder para a Alma. Esta então produz um novo reino, o mundo sensível, que não é tangido pelo Intelecto. Plotino assevera que Cronos não abandonaria o governo de lá por um governo mais recente e posterior. A bem da verdade, não se deve entender como temporalmente mais novo, mas sim hierarquicamente inferior. O que está de acordo com a noção de imagem e modelo, desenvolvida pouco antes. Em suma, o mundo sensível é considerado inferior ao inteligível, ao ser caracterizado como imagem deste. A inferioridade hierárquica é também representada miticamente pela posteridade cronológica. Além disso, ao mesmo tempo que se separa do filho, o deus também se situa em relação ao pai, demarcando um limite para o pai e se diferenciando dele. Embora não mencione o nome do pai de Cronos, a expressão *pròs to áno* parece

⁵⁹ “Por isso não estão certos aqueles que destroem <o universo sensível>, se o inteligível perdura, e o geram, como se o criador tivesse deliberado criá-lo, visto que não querem compreender qual seja a natureza de uma tal criação, nem sabem que até o momento em que aquele esplende, as outras coisas nunca podem esvair, mas, a partir do momento em que este existe, também estas coisas existem. Mas o <universo inteligível> sempre foi e será”. (V, 8 [31] 12, 20-25 - trad. SOARES, L. ligeiramente modificada)..

⁶⁰ Cf. HOMERO, *Ilíada*, XIV, 203-204.

⁶¹ V, 8 [31] 13, 1-6 [trad. SOARES, L.].

aludir à etimologia do nome Urano do *Crátilo*, *horôsa tà áno*⁶².. A seqüência da narrativa sugere o episódio da emasculação de Urano:

*Mas, por outro lado, estabeleceu que as coisas que começam do filho devam existir depois dele, de modo a vir a ser entre os dois, por causa da alteridade (heterôteti) produzida pelo corte em direção ao alto e pelo vínculo que o retém distante disto que vem depois dele em direção ao baixo, estando entre um pai melhor e um filho pior*⁶³.

A noção de alteridade é bastante importante para compreender a passagem⁶⁴. Embora o Intelecto permaneça ao lado do Um, ele se diferencia da unidade primeira multiplicando-se nas formas inteligíveis. Nesse caso, no registro da filosofia, a alteridade está em conformidade com a divisão dialética⁶⁵. Outrossim, a alteridade corresponde, no mito, à castração de Urano, ao corte em direção ao alto. Mas Plotino cuida em preservar Cronos vinculado a Urano, notando que tal vínculo o mantém a certa distância de Zeus. Portanto, conforme a análise de Hadot, o retorno do Intelecto em direção ao Um é o que verdadeiramente Plotino prefigura, através da mutilação de Urano⁶⁶. O Intelecto, quando surge, contempla o Um e, ao fazê-lo, recebe um limite tornando-se diferenciado⁶⁷, mas mantendo-se por meio da eterna contemplação unido ao

⁶² Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 396 c 1.

⁶³ V, 8 [31] 13, 6-11 [trad. SOARES, L.].

⁶⁴ Trata-se de um dos cinco gêneros supremos do *Sofista* de Platão, que, para Plotino, são constitutivos do mundo inteligível. Ver VI, 2 [43] 15 e o estudo de BRISSON, L. "De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste*? (*Ennéades* VI, 2 [43] 8)". In: AUBENQUE, P. (Dir.) *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, pp. 449-473. Também pode ser consultado MONTET, D. *Archéologie et généalogie. Plotin et la théorie platonicienne des genres*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996.

⁶⁵ Cf. LAURENT, J. in: PLOTIN, *Traité*s 30-37. "Notes" 200 e 201, p 127..

⁶⁶ Cf. HADOT, P. "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostics", p. 129.

⁶⁷ Ver VI, 7 [38] 17.

Um. Não obstante, cabe ainda notar que Plotino situa o Intelecto entre a Alma e o Um, como um intermediário entre um pai melhor e um filho pior.

Dessarte, no tratado V, 8 [31], o mito da genealogia divina parece centrar-se em Cronos, mais do que em Zeus ou Urano⁶⁸. Com efeito, os três episódios aludidos por Plotino, o da deglutição da prole, o do acorrentamento e, finalmente, o da castração, têm por agente Cronos. Ele engole os filhos, significando que o Intelecto retém as formas inteligíveis em si, fazendo com que sejam idênticas a ele. Ele também libera um único filho, Zeus, o qual representa a Alma, para que governe um mundo diferente, o sensível, que é imagem do mundo inteligível. Com isso, o Intelecto fixa seus próprios limites, o que é representado pelo agrilhoamento de Cronos. O mundo inteligível é interior ao Intelecto; portanto ele governa a si mesmo. O mundo sensível é exterior à Alma, que efetivamente governa um mundo composto de forma e matéria. Por isso esse é um mundo inferior hierarquicamente ao inteligível. Cronos, ainda, mutila o pai. Significa que o Intelecto se autoconstitui no ato em que contempla o Um, diferenciando-se, tornando-se Um-múltiplo. Assim se estabelece um corte na unidade.

Com relação à ordem dos episódios na *Teogonia*, Plotino como que inverte a narrativa de Hesíodo. No poema, primeiro Cronos emascula Urano, depois ele engole os filhos e, finalmente, Zeus toma o governo do mundo. Essa ordem está em conformidade com a ordem lógica dos acontecimentos metafísicos representados pelo mito: grosso modo, o Intelecto se separa do Um ao constituir-se, retendo em si as formas inteligíveis, então produz a Alma, que governa o mundo sensível. Porém o narrador fictício de V, 8 [31] 12, inicia a narrativa pelo episódio segundo o qual o deus retém em si os filhos, alegre com sua beleza,

⁶⁸ A propósito, Couloubaritsis considera que a assimilação de Cronos ao Intelecto, por parte de Plotino, é uma “recuperação extraordinária” de um mito que pouco seduziu os homens (cf. COULOUBARITSIS, L. *Mythe et philosophie chez Parménide*, p. 23).

seguindo-se o acorrentamento de Cronos e a mutilação de Urano. Plotino efetivamente está discorrendo sobre o mundo inteligível e, nesse contexto, o mito começa por elucidar a constituição interna do Intelecto, passando em seguida a expor sua relação de intermediário entre a Alma e o Um.

Com respeito ao estatuto do mito, Hadot, em um estudo sobre as imagens míticas desse tratado, considera que os capítulos 12 e 13 não propõem uma interpretação alegórica, pois eles não explicam um mito, mas, ao contrário, ocultam dogmas platônicos sob o véu do mito⁶⁹. Mas se o mito revelasse dogmas filosóficos, ele não seria alegoria, na medida em que teria um sentido oculto? Talvez pensando nisso, em outro estudo publicado no mesmo ano, Hadot tenha feito referência a esse tema mítico como alegoria⁷⁰. Pépin, por sua vez, considera que o mito da tríade divina representa o tema alegórico que as *Enéadas* mais desenvolvem⁷¹. No tratado V, 1 [10], conforme foi visto, Plotino parece situar-se na linha dos alegoristas, ao fazer as teses metafísicas corresponderem ao que exprimem de modo velado os mistérios e os mitos. Mas o mesmo vale para V, 8 [31]? De certo modo, os capítulos 12 e 13 não deixam de ter um tom alegórico, na medida em que versam sobre acontecimentos metafísicos por meio de episódios conhecidos envolvendo deuses da mitologia. Mas, de fato nesses dois capítulos Plotino não explica o mito. Portanto, não se pode caracterizá-los como capítulos de exegese alegórica, embora possam ser considerados como capítulos de expressão alegórica⁷², que exigem uma leitura ativa, na qual seja

⁶⁹ Cf. HADOT, P. "Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10-13)". *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard, Les Cahiers de Fontenay*, 19, 20, 21, 22 (1981), p. 205-214, p. 210.

⁷⁰ Cf. HADOT, P. "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostics", pp. 128 e 129.

⁷¹ Cf. PÉPIN, J. "Plotin et les mythes", p. 21.

⁷² Lambertson cuida em estabelecer a diferença entre expressão alegórica e interpretação alegórica, sendo esta última a elucidação da intenção ou do significado do texto (cf. LAMBERTON, R. *Homer the theologian*, p. 20).

feita a exegese alegórica do mito narrado. Convém ainda observar que esses capítulos são pontuados pela necessidade de buscar uma linguagem adequada para explicar o tema em questão. Ao findar o capítulo 13, Plotino indaga: “São, então, suficientes as coisas que foram ditas para conduzir a uma clara compreensão da região inteligível, ou é necessário percorrer de novo um outro caminho, no modo seguinte”?⁷³ Por certo, a inclusão do narrador fictício e as frases que, ao final de cada capítulo, acenam para a necessidade de querer explicar, têm um colorido retórico. Mas, para além disso, a narrativa genealógica, com suas expressões temporais de passado, presente e futuro, e com as relações de hierarquia e diferença entre filhos e pais, não deixa de ser um modo de tentar paliar as dificuldades em falar acerca do inteligível. Com efeito, o inteligível é eterno, portanto só pode ser dito adequadamente que é. Ou seja, a linguagem humana temporal não é apropriada para dizer a eternidade e a simultaneidade do inteligível sob todos os seus aspectos. Não obstante, para acentuar determinados aspectos, é cabível discorrer acerca do inteligível, através de uma linguagem figurada, na qual ele seja representado miticamente. Assim, por exemplo, as diferenças e as semelhanças entre pais e filhos concernem à relação entre imagem e modelo, que perpassa os três níveis de realidade, o Um, o Intelecto e a Alma. O narrador inspirado que anuncia o mito e as pontuações acerca da necessidade de explicar não deixam, portanto, de balizar, para o leitor, que se trata de uma narrativa a qual visa explicar a seu modo a região inteligível, não devendo ser interpretada de modo literal, como se se tratasse de deuses efetivamente. Mais do que isso, se a linguagem mítica compreende uma narrativa genealógica, as relações hierárquicas são exibidas. O Intelecto é pai

⁷³ V, 8 [31] 13, 22-24 [trad. SOARES, L.]. Este outro caminho é o método de objeções e respostas, que no tratado V, 5 [32] é utilizado para expor que os inteligíveis são idênticos ao Intelecto e que o Um está além do belo (cf.. LAURENT, J. In: PLOTIN, *Traitées* 30-37. “Note” 206, p 127).

da Alma, mas é filho do Um; ele é um intermediário entre o pai e o filho, que reina sobre si mesmo. Significa que o Um é superior ao Intelecto, o qual, por sua vez, é superior à Alma nessa hierarquia de três termos. A superioridade é garantida pela relação de causalidade, figurada pela metáfora da paternidade, entre um e outro. Nesse caso, diferentemente da alegoria, que reabsorve dois sentidos, um aparente e outro oculto, na mesma figura, o mito da tríade divina em Plotino pode ser considerado um *lógos* que divide no tempo, por meio das genealogias, o que é ingerado, ou seja, eterno. Em outros termos, esse mito, tal como apresentado mais especificamente em V, 8 [31], confirma a própria teoria do mito plotiniana, a qual é efetivamente explicitada somente em um tratado tardio, III, 5 [50]⁷⁴..

4. Considerações finais

A título conclusivo é legítimo lembrar os principais passos do estudo ora apresentado. A genealogia Urano, Cronos e Zeus nas *Enéadas* causa inicialmente um certo desconforto, quando se tem em vista a idéia segundo a qual Plotino interpreta os mitos homéricos e hesiódicos através de Platão, a qual foi sugerida por Pépin, notório estudioso do mito e da alegoria na Antigüidade. Isso porque exatamente tal genealogia é condenada por Platão, como sendo exemplo de grande falsidade. Platão parece nisso ter seguido certos argumentos caros aos detratores de Homero, que consideravam inadequados os fratricídios e outros crimes cantados pelo poeta. Mas, por outro lado, este mesmo mito deve ter sido alvo de numerosas interpretações capazes de encontrar, sob o sentido absurdo da narrativa, um alto significado filosófico. Acrescente-se a isso o fato de que platônicos, como Numênio, possivelmente encontraram nesse mito uma alusão

⁷⁴ Cf. *supra* n. 14.

aos mistérios, incluindo-o ao longo da iniciação filosófica. Além disso, já havia um certo movimento de reconciliação entre Homero e Platão, que se encontrará cristalizado em Proclo, alguns séculos depois de Plotino. Todavia, tais tentativas de reconciliação tornam-se especialmente relevantes diante da necessidade de proteger a religião grega da invasão cristã. Quais tenham sido os motivos de Plotino é de fato impossível decifrar, mas todas essas hipóteses mostram que havia um contexto no qual a grande falsidade já não mais precisava ser banida da filosofia. Pode-se dizer que havia mesmo, enfim, um contexto geral que legitimava, de bom grado, a presença da trilogia divina hesiódica no cerne do pensamento plotiniano. Portanto, ainda que não seja intencional, esse mito sugere que, no processo mesmo da interpretação, há ruptura e contra-senso. E parece ser disso que emerge a originalidade de um autor como Plotino. Com respeito à transposição filosófica desse mito, nota-se que o licolitano recolhe diferentes aspectos dele, tanto originários de Hesíodo, como de Homero, explicitando, com eles, as hierarquias do mundo superior. O mito mostra como uma realidade emerge da outra, em um processo de continuidade, mas, simultaneamente, rompe com ela para se autoconstituir. Finalmente, na análise dessa genealogia, ressurgem aspectos do mito que já haviam sido aludidos, por exemplo, o tom retórico. Em um dado discurso, Plotino apela para a emoção do ouvinte, através da narrativa de uma história vivida – um personagem fictício anuncia o que viu – e, ao mesmo tempo, persuade o interlocutor da veracidade do mito.

Referências Bibliográficas:

Autores antigos:

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. trilingüe V. G. Yerba. 2 vols. Madrid: Gredos, 1982.
- BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas*. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- CICERO. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de A. Escobar. Madrid: Gredos, 1999.
- Comitorum atticorum fragmenta*. Edidit T. Kock. 3 v. Lipsiae: Teubneri, 1880.
- CORNUTO. *Compendio di Teologia Greca*. A cura di I. Ramelli. Milano: Bompiani, 2003.
- HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R. *Plotini Opera*, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), vv. I-III, 1964-1982.
- HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par P. Manzon. Tome I: chants I-VI; tome II: chants VII-XII. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- HOMÈRE. *L'Odyssee*. Texte établi et traduit par P. Manzon. Tome I: chants I-VII; tome II: chants VIII-XV; tome III: chants XVI-XXIV. 1^a ed. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Estudo e tradução J. Torrano. 3^a ed., revisada e acrescida do original grego. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- NUMÉNIUS. *Fragments*. Texte établi et traduit par. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- PLATÃO. *Crátilo*. Introdução J. Trindade dos Santos. Tradução M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de M. H. da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLOTIN. *Traité 7-21*. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2003.
- PLOTIN. *Traité 30-37*. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2006.

“PLOTINO. *Acerca da beleza inteligível (Enéada V, 8 [31])*”. Introdução, tradução e notas L. G. E. C. Soares. *Kriterion* (107) 2003, 110-135.

PLOTINUS. *Ennead V. 1. On the three principal hypostases. A commentary with translation* by M. Atkinson. Oxford: University Press, 1983.

Comentários:

BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe.1 – Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 1996.

COULOUBARITSIS, L. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986.

HADOT, P. “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ treatise against the gnostics”. In: BLUMENTHAL & MARKUS. *Neoplatonism and early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*. London: Variorum Publ., 1981.

HADOT, P. *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004.

LAMBERTON, R. *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.

PÉPIN, J. “Plotin et les mythes”. *Revue philosophique de Louvain*, 53 (1955) 5-27.

Artigo recebido em abril de 2008.

Artigo aprovado em abril de 2008.

DIVINO E UMANO: L'ANIMA IN ARISTOTELE E IN PLATONE

Maurizio Migliori*

Sintesi: Questo articolo affronta una serie di temi fortemente connessi. In primo luogo si ricostruisce brevemente la "invenzione" del concetto di anima nel mondo greco, da Omero a Socrate, facendo emergere il duplice problema della unità di un'anima che ha funzioni diverse e anche opposte, e quello della sua sopravvivenza. Su questa base si affrontano entrambi i temi in Platone; in questa trattazione si cerca di evidenziare la polivalenza strutturale della visione platonica che affronta sempre i problemi da una pluralità di punti di vista. Si può in questo modo mostrare che in Aristotele c'è una analoga attitudine filosofica, per certi aspetti addirittura esasperata. Rifiutata in questo modo l'inconsistente tesi di una evoluzione dello Stagirita, si analizza la posizione aristotelica nelle sue somiglianze e nelle sue differenze rispetto a quella platonica. Emergono così alcune ineliminabili aporie che spiegano la successiva insuperabile divaricazione tra le diverse interpretazioni.

DIVINE AND HUMAN: THE SOUL IN ARISTOTLE AND IN PLATO

Abstract: This article deals with a series of issues which are very connected. In the first place, we rebuild briefly the "invention" of the concept of soul in Greek word, from Homer to Socrates, highlighting the dual problem of the unit of a soul that has different and even opposite functions, and that of its survival. Here we try to highlight the structural versatility of the Platonic view that face continuing problems from a variety of viewpoints. One can thus

* Professor do Departamento de Filosofia da Università degli Studi di Macerata, Italia. Membro da International Plato Society (IPS).

show that in Aristotle's philosophy a similar attitude, in some respects, even exasperated. Refused the flimsy argument of an evolution of Aristotle, we analyze the Aristotelian position in its similarities and its differences from that of Plato. Emerge as unavoidable aporia that explain the subsequent gap between the different interpretations.

Due ragioni mi costringono a selezionare molto il tema che intendo affrontare. In primo luogo, la vastità delle questioni che dovrebbero essere messe in luce in un lavoro che pretendesse in qualche modo una certa completezza, poi il fatto di essere già intervenuto con due articoli su questo tema¹. L'intento è quello di trattare la questione dell'anima in Aristotele, segnatamente nel *De Anima*; per questo, però, non credo di poter evitare di riferirmi anche a Platone, come utile (se non necessaria) premessa al chiarimento della posizione dello Stagirita.

1. Una premessa sul metodo

Dobbiamo prendere le mosse da quello che è stato, per lungo tempo, un problema "classico", connesso alla lettura "evolutiva" del pensiero dello Stagirita.

Due Aristoteli?

Jaeger² sottolinea il contrasto tra il carattere naturalistico dei primi due libri del *De Anima* e il carattere platonico del terzo. Lui stesso formula una possibile obiezione: «questo duplice carattere domina l'intera filosofia di Aristotele e può bene esserle stato peculiare fin dai primordi». Ma tale affermazione non gli sembra

¹ *L'anima in Platone e Aristotele*, «Studium», 96 (2000), pp. 365-427; *La domanda sull'immortalità e la resurrezione. Paradigma greco e paradigma biblico*, in *Seconda navigazione, Annuario 2003: La domanda sull'anima/La riscoperta dell'anima*, in corso di pubblicazione.

² W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; traduzione italiana di G. Calogero: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, 1960², p. 451-452.

affatto convincente. Lo stupore di Jaeger nasce dal permanere di quella concezione "antiquata" che si trova anche nel *Protrettico* e nelle opere etiche, quando lo Stagirita aveva già sviluppata un'altra e diversa teoria che, ad esempio, non riconosceva più «una distinzione dell'anima in parti». Tale contrasto è teoreticamente tanto profondo, secondo lo studioso tedesco, che questi, pur riconoscendo la presenza di una visione "platonica" nell'*Eudemo* e nel *De Anima*, ribadisce che questa non è compatibile con la psicofisica del *De Anima* in quanto la prima sostiene l'immortalità di quell'anima che, secondo l'altra impostazione, è tanto legata al corpo da non potergli sopravvivere³.

Avremmo quindi un contrasto teoretico, non solo insanabile ma anche inspiegabile, tra un elemento platonico e un altro che è esclusivamente aristotelico. Per sottolineare questo stacco Jaeger si appella allo scritto sulla divinazione per mezzo dei sogni: la «forma mentis qui è puramente naturalistica e del tutto aliena da preoccupazioni per il problema etico e più importante del fatto che Aristotele rigetti la sua precedente opinione è qui il metodo che tale rigetto giustifica. Egli ricorre persino a riflessioni di psicologia degli animali: che è un chiaro sintomo del mutato spirito di questa nuova considerazione delle cose, ormai del tutto spogliata d'intenzione mistica. Questo spirito, d'altronde, compenetra per intero i due primi, classici, libri del *De Anima* con la loro concezione dell'anima quale entelechia del corpo organico che ad essa si riconnette»⁴. Quindi, troveremmo nelle opere di Aristotele due psicologie, una fisico-biologica contrapposta ad una "mistica", di cui si riconosce l'esistenza e insieme la totale irriducibilità all'altra, per cui il contrasto può e deve essere risolto secondo il metodo evolutivo.

³ Jaeger, *Aristotele...*, p. 453.

⁴ Jaeger, *Aristotele...*, p. 454.

In questa molto fortunata posizione di Jaeger operano alcuni presupposti ermeneutici su cui è necessario richiamare l'attenzione, senza pretendere di affrontare nel suo insieme la questione della cosiddetta "evoluzione" di Aristotele.

In primo luogo, un eventuale contrasto teoretico non può essere immediatamente trasformato in un passaggio storico-temporale. Nulla vieta che in un filosofo sussistano contrastanti posizioni teoretiche che egli non coglie o, come accade spesso, che nella sua concezione non appaiono così inconciliabili. Questa seconda possibilità è soprattutto forte quando, come nel nostro caso, 2400 anni ci separano dalle opere "scientifiche" di Aristotele. Infatti, la prima domanda che dobbiamo porci in casi come questo, in cui appaiono "evidenti" contraddizioni, è se ci sono "in quel sistema di pensiero" condizioni metodiche, logiche e categoriali o, più in generale, precomprensioni inavvertite che rendono possibili compresenze di dati che, in quel contesto specifico, non hanno il senso e il peso che hanno nel nostro (per cui non risultano immediatamente contraddittorie).

A questa prima riflessione credo vada collegata una seconda, concernente il problema del metodo negli antichi. Come Aristotele ci ricorda fin dal primo capitolo del *De Anima*, tale questione non può essere ignorata, perché oggetti diversi richiedono metodi diversi (A, 1, 402 a 11-22). Per noi, figli di Cartesio e certi dell'unità del metodo scientifico, tale riferimento diviene un invito a scoprire qual è "il" metodo. Ciò non si dà nel pensiero antico che invece privilegia, e molto, la continua indagine sui molteplici irriducibili aspetti che la realtà multiforme ci propone ed è disponibile ad una pluralità di ipotesi e di tentativi, cioè di "vie", che, di volta in volta, possono essere con risultati diversi legittimamente percorse.

Per restare nel nostro contesto, proprio Aristotele sottolinea all'inizio che fisico e dialettico definiscono una stessa affezione in modo diverso e prende ad esempio la collera:

per il dialettico è desiderio di rendere il torto o qualcosa di simile, per l'altro ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore. Di questi l'uno indica la materia, l'altro la forma e la nozione (A, 1, 403 a 30 - b 2).

Passando subito dopo all'esempio della casa ne dà tre definizioni, una funzional-dialettica, la nozione (λόγος, A 1 403 b 4) legata al fine (riparo), cui si aggiunge subito una che indica la materia (pietre, mattoni ecc.) e una che si richiama alla forma (εἶδος, A, 1, 403 b 7) presente in questi materiali per uno scopo specifico. Aristotele precisa che il fisico è quello che tiene conto di entrambe, cioè che collega forma e materia. Segue un passo di difficile interpretazione, in cui egli sembra voler distinguere dal fisico la figura di chi considera come separabili le affezioni inseparabili, il che lo costringe a ricordare colui che, correttamente, prende sì le affezioni non separabili ma non in quanto affezioni del corpo, cioè colui che opera consapevolmente per astrazione, il matematico; infine c'è colui che prende in esame quelle che hanno un'esistenza separata, ed è il filosofo primo. Se aggiungiamo che Aristotele sente il bisogno di citare anche colui che si occupa degli aspetti puramente materiali, cioè il tecnico, vediamo ben esemplificata in poche righe la poliedricità dei possibili e corretti approcci verso una stessa realtà.

Tuttavia, se ci fermassimo a questo livello di riflessione sarebbe possibile sostenere che la molteplicità metodica è connessa esclusivamente alla distinzione di ambiti; si tratterebbe di un dato reale, ma relativamente importante. La posizione di Aristotele sul metodo è molto più radicale, come dimostra un passo del *De generatione et corruptione* in cui lo Stagirita rimprovera la vaghezza della trattazione empedoclea del movimento e osserva:

occorreva allora dare delle definizioni e costruire delle ipotesi o proporre delle dimostrazioni, poi svolte o in modo rigoroso o in modo più debole o in un modo qualunque (B, 6, 333 b 24-26).

Come si vede, a fronte di uno specifico problema e di una specifica debolezza critica, Aristotele non oppone la necessità di “un” metodo, ma propone, con una leggerezza ai nostri occhi forse “eccessiva”, una molteplicità di vie possibili.

Questa nostra proposta su come leggere l'approccio metodico aristotelico appare tanto più convincente in quanto propone un dato che risulta identico a quello che troviamo in Platone. Non vogliamo in questa sede riprendere la trattazione filosofica della *Lettera VII*, 342 A–344 D, in cui è facile vedere come Platone mette in gioco tutti i metodi che siamo soliti, a vario titolo, attribuirgli⁵. Basterà verificare se, nella trattazione specifica dell'anima, questo tipo di approccio emergerà con sufficiente chiarezza.

È però importante capire subito il senso di questo pluralismo “metodico”. Se si costruisce filosofia non per una volontà di avere idee chiare e distinte organizzate in un sistema che ha come fondamentale e necessaria caratteristica l'assoluta coerenza, ma per il bisogno di capire una realtà di cui si riconosce la poliedricità, diviene utile, se non necessario, costruire schemi diversi, scontando anche un loro problematico rapporto reciproco,. Se si assume questo punto di vista l'unità del metodo è un assurdo o almeno un ostacolo all'indagine.

Con queste osservazioni, non abbiamo certo risolto il problema posto da Jaeger, ma lo abbiamo in una certa misura sdrammatizzato. Se anche trovassimo

⁵ Per tale trattazione, cfr. quanto diciamo in *Pervasività e complessità della dialettica platonica*, in corso di pubblicazione in *Non solo dialettica, non solo logica. La questione del metodo in Platone e Aristotele*, Atti dei convegni tenuti all'Università di Macerata, 2000-2001, Morcelliana, Brescia.

due psicologie, la cosa potrebbe non costituire un problema, a condizione che esse risolvano problemi reali e tanto diversi da non poter essere coerentemente affrontati all'interno di un unico modello teorico⁶.

2. L'invenzione del concetto di anima

L'impostazione che abbiamo tematizzata con l'espressione "pluralismo metodico" degli antichi presenta, come ogni altra, un rischio, quello di essere una chiave che apre tutte le porte, un deus ex machina da far intervenire ogni volta che ci si trova di fronte ad un problema, un contrasto, una differenza. Per questo va usata con molta cautela e sulla base di espliciti riferimenti testuali, non come soluzione "a valle" che intende chiarire quello che il testo non risolve. Nei casi in cui tale situazione si verificasse, lo studioso ha il dovere di segnalare che si tratta di un'ipotesi "ulteriore" a quello che il testo lascia come problema insoluto.

Tutto questo, come vedremo, ha una diretta attinenza con il tema di questo saggio.

La visione della morte

C'è infatti uno specifico problema che possiamo introdurre con una citazione di Mario Vegetti, a proposito del passaggio che, su questo terreno, si opera da Socrate a Platone: «Il genio comico di Aristofane colpisce come sempre nel segno quando indica la presenza, nell'Atene degli ultimi decenni del quinto secolo,

⁶ Ad una posizione analoga mi sembra arrivi L. Repici, Aristotele, *Il sonno e i sogni*, a cura di L. Repici, Marsilio, Venezia 2003, che affronta il tema in un'apposita appendice, *Ancora sulla mantica attraverso i sogni: Aristotele contro Aristotele* (pp.180-196). Non a caso il testo così conclude: «Ancora una volta dunque l'Aristotele che emerge dalla tradizione è un Aristotele dai molteplici volti, che pone problemi non indifferenti a chi voglia tentare di ridurne le diverse immagini a unità» (pp.192-193).

di un gruppo di persone dal pallore “spettrale”, raccolte nel “pensatoio delle anime geniali” (*Nub.* 94 sgg.): si tratta di Socrate e dei suoi seguaci. Il privilegio dell’anima, la sua identificazione con il “vero io” contrapposto all’esteriorità del corpo, dei suoi piaceri e delle sue vicende, persino il richiamo a un “demone” capace di governare l’io nei momenti decisivi - temi tutti derivati dalla tradizione pitagorica ed eraclitea - appaiono costituire il nucleo centrale che caratterizza l’esperienza socratica all’interno della cultura ateniese. Ma sarà Platone a fare di questa tradizione e di questa esperienza la base di una visione potente, che installa l’anima al centro della soggettività, della conoscenza, dell’ordine stesso del mondo»⁷. Questa visione è però destinata ad entrare in conflitto con la volontà di Platone di «costruire un nuovo sapere *sul* mondo, e fondare una nuova città non per i morti, ma per gli uomini vivi»⁸. Ciò porta il filosofo a dedicare un «rilevante impegno teorico» per costruire linee di fuga da questo impianto.

Vegetti denuncia in Platone un contrasto diverso ma funzionalmente analogo a quello segnalato prima per Aristotele, perché anche in questo caso si sottolinea l’incongruenza di due modelli e l’appesantimento che questo determina nella visione filosofica complessiva. Sarebbe allora facile tentare di ripetere lo schema proposto precedentemente, appellandoci direttamente ad una legittima pluralità d’approccio, tipica del pensiero classico. In questo modo, però, si rischia di non cogliere l’elemento specifico che c’è nel problema sollevato da Vegetti. Il dato su cui riflettere, connesso al modo specifico di manifestare su questo terreno la poliedricità, è l’accettazione della molteplicità “ontologica” del soggetto, sia sul piano del dualismo anima-corpo, sia su quello del nesso essere uomo - sue

⁷ M. Vegetti, *Anima e corpo*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Boringhieri, Torino 1985, nuova edizione 1992, pp.201-228, p.210.

⁸ M. Vegetti, *Anima...*, p.211.

parti, sia soprattutto sul piano della molteplicità delle funzioni in qualche modo riconducibili all'anima.

Per limitarci all'ultima polarità, si tratta di un dato importante, facilmente riconoscibile in Platone nella teoria delle diverse parti dell'anima, ma che si ritrova anche in Aristotele, che ha una viva sensibilità per la molteplicità delle funzioni psichiche. Anticipando un elemento che scaturirà dalla successiva analisi, vogliamo qui ricordare che, nel momento in cui deve affrontare il tema del vivere (*De Anima*, B, 2, 413 a 20 ss.), lo Stagirita prima elenca le varie caratteristiche intrinseche alla vita nelle sue diverse manifestazioni: l'intelletto (νοῦς), la sensazione, il movimento spaziale, il mutamento secondo nutrizione, crescita e decrescita⁹; poi pone il problema del rapporto tra queste funzioni e le eventuali parti dell'anima e quindi anche della loro separabilità o non separabilità (B, 2, 413 b 13 ss.); si sottolinea la condizione particolare del *nous*, che può essere separato, mentre le altre, anche se non sono separabili, sono distinte sul piano della nozione (τῶ δὲ λόγῳ, B, 2, 413 b 29). Si fa l'esempio della differenza tra facoltà sensitiva e opinativa, aggiungendo che ciò vale anche per ciascuna delle altre facoltà di cui si è parlato. Poco dopo (B, 3, 414 a 29 ss.), riprendendo la questione delle facoltà, questa volta però dell'anima e non della vita, le elenca: nutritiva, sensitiva, appetitiva, locomotoria e razionale.

Come si vede, il modello è ben più complicato di quello che la manualistica propone e dà un primo esempio della poliedricità strutturale del vivente e soprattutto del vivente pensante, essere umano composto di elementi dal difficile rapporto "ontologico" prima ancora che funzionale.

⁹ E subito aggiunge che vivono anche le piante e che il nutrimento è l'unica funzione che può esistere da sola, mentre le altre non possono esistere senza questa.

Il precoce emergere del nesso funzioni - ontologia

Questo rapporto funzione – realtà sussistente è, in effetti, una delle questioni di fondo, anzi il motore dell'invenzione del concetto di anima.

Anche in contesti diversi da quello greco, come quello egizio, appena si comincia a pensare qualcosa su questo terreno, si sente il bisogno di moltiplicare gli attori, ponendo il *Ba*, il *Ka*, l'*Akh*, tre funzioni che, in modo spesso sovrapposto, garantiscono la funzione vivificatrice, il rapporto con una dimensione divina, la sopravvivenza del soggetto. La cosa interessante è che un analogo intreccio è rilevabile all'interno dei numerosi termini e concetti che definiscono l'anima nei poemi omerici, soprattutto nel nesso e nella distinzione tra νόος, θυμός e ψυχή¹⁰. Nella "interiorità" incontriamo quindi una molteplicità di elementi, che però, essendo anche "ontologicamente" diversi, comportano non solo il riconoscimento e la "collocazione" di una molteplicità di funzioni, ma una vera e propria duplicità o triplicità di quello che noi chiamiamo "io". Ciò diviene manifesto soprattutto nel momento del trapasso, in quanto la morte coinvolge in modo diverso i diversi elementi spirituali. Ciò comporta, nel primo pensiero greco, un risultato paradossale: l'elemento che indica in senso più proprio la vita, il θυμός, scompare nel nulla, mentre la ψυχή, che sopravvive, non solo nel vivente ha un valore ambiguo e non sembra avere un vero ruolo, ma non è il soggetto in quanto non si può affermare che esista in senso pieno¹¹.

¹⁰ Θυμός è il termine più usato in Omero, quello che «abbraccia per intero tutta quanto la sfera delle emozioni: sia l'organo di questi sentimenti sia la connessa funzione sia gli effetti di essa» (G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p.65): il θυμός indica anche la vita, magari con la sottolineatura del "respiro", che alla morte "esala" e scompare (cfr. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, traduzione italiana di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, p.30), mentre è la ψυχή che vola via (per una serie di esempi, cfr. Reale, *Corpo...*, pp.64-82).

¹¹ Reale, *Corpo...*, pp.83-85

In parallelo a questo passaggio dal *θυμός* alla *ψυχή*, la condizione del morto richiede un'analoga movenza per quella parvenza rimasta, che è il cadavere. Alla precoce nascita della figura del "volare via" si accompagna la difficoltà di definire ciò che resta, che non è il soggetto ma nemmeno una sua statua. L'individuo non è più presente malgrado la perdurante materialità del "suo solo corpo". Pertanto, nel primo pensiero greco alla umbratile presenza della *ψυχή*, quell'essere - non essere che fuoriesce e va nell'Ade, corrisponde un'altrettanto umbratile presenza costituita dal cadavere, quel simulacro che è il *σῶμα*. Non a caso, dunque, i due termini, destinati a diventare centrali nel successivo pensiero religioso e filosofico, nel linguaggio omerico sono propri dell'ambito *post mortem* mentre non sono affatto significativi nella vita vissuta, in cui esiste il soggetto con tutte le sue funzioni fisiche e mentali che vengono designate con altri termini.

Tralasciando le molte questioni che tali distinzioni comportano, ci limitiamo a ribadire che una serie di dati, come l'uso evidente e diffuso della *sineddoche*¹², mostrano che il soggetto unitario non è affatto assente in questa "esplosione delle differenze", anzi tale situazione è possibile proprio perché dà per scontata un'unità certamente immediata, ma "forte", che corrisponde allo stesso vivente, che con il nome proprio segnala la sua unicità, che non deve essere ulteriormente giustificata. Devono invece essere spiegate le molteplici funzioni che questa unità racchiude: da qui scaturiscono la molteplicità di enti che cercano poi una loro più precisa collocazione e definizione.

¹² Cfr. Reale, *Corpo...*, p.33: «Pertanto, l'indicazione della "parte" viene presa come una manifestazione dell' "intero"... Qui [*Iliade*, I, v. 163-168] Achille identifica la propria persona con le proprie mani»; ancora, p.69: «qualsiasi sia la "parte" dell'uomo chiamata in causa è sempre l' "insieme dell'uomo" che entra in gioco, la "parte" è sempre, in larga misura, espressione di "tutto" l'uomo... E *thymos* è effettivamente una "parte" che, a suo modo, esprime il "tutto", ossia l' "intero" dell'uomo».

A questo punto, e solo a questo punto, nasce la necessità di riconnettere in unità tale molteplicità, pena la perdita del soggetto stesso, che risulta altrimenti del tutto frammentato. Ciò dà luogo all'invenzione del concetto di anima quale noi lo conosciamo, grandissima invenzione che non a caso è destinata a una lunga storia. Tale concetto nasce da un duplice problema teorico, quello dell'unità e quello della sopravvivenza del soggetto. Ma lo stesso successo che questa concezione cominciò ad avere fece rapidamente emergere un nuovo problema: se l'anima viene intesa come una sorta di demone si va alla netta contrapposizione tra anima e corpo, per cui lo stesso "essere nell'uomo" «costituisce... la pena che l'anima deve pagare per la sua colpa e il maggiore impedimento al suo ritorno a una condizione divina»¹³. Infatti sappiamo da Platone che «i seguaci di Orfeo» dicevano che il corpo, σῶμα, è tomba, σήμα¹⁴. In tal modo si ripropone, paradossalmente con più forza, la questione dell'unità, che ora riguarda sia l'anima con le sue diverse funzioni, sia l'individuo che è anima e corpo. Si apre un dilemma tra due posizioni estreme: da una parte, infatti, l'essere umano può risultare composto di due elementi tanto diversi da essere quasi inconciliabili, dall'altra un'unità troppo forte rischia di annegare in sé la molteplicità delle funzioni, rendendole inesplicabili. Per reazione, queste differenze tornano ad affermarsi nella divisione delle anime, dando luogo ad alcuni dei problemi che troviamo nei testi che dobbiamo ora analizzare.

3. La posizione di Platone

Platone affronta questi temi con una pluralità di schemi, diversi tra loro, ma non contrapposti perché esprimono termini di riferimento diversi e tutti legittimi.

¹³ M. Vegetti, *Anima...*, p. 208.

¹⁴ *Cratilo*, 400 C; si tratta di un'informazione corretta che risulta confermata in Filolao, DK 44 B 14.

L'essere umano e l'anima

Prendiamo l'*Alcibiade Maggiore* (128 E - 131 A): qui si passa dalla cura di sé alla necessità di conoscere sé e poi alla conoscenza dell'anima. L'argomento fondamentale è che chi usa è diverso da ciò che usa; pertanto, il soggetto non è il suo corpo, e quindi nemmeno l'insieme di anima e corpo, ma anima, funzione prima e decisiva che usa lo strumento corporeo. Sembra allora che l'uomo non sia altro che anima con esclusione del corpo. Ma Platone ci dice subito che non è così, sottolineando che non si è fatto quello che si doveva:

SOCRATE – È ciò che si diceva poco fa, che innanzitutto bisogna cercare che cosa è questo se stesso; ora invece, al posto di se stesso, abbiamo cercato che cosa è in sé ogni singolo. Forse sarà sufficiente, perché non potremmo dire che c'è qualcosa di noi stessi più importante dell'anima (*Alcibiade Maggiore*, 130 D 3-6).

Quello che qui deve colpirci è la reiterata affermazione di una duplicità: si distingue tra questo se stesso e ciò che è in sé ogni singolo. L'indicazione dell'anima per il "se stesso", a questo livello, risulta accettabile in quanto questa resta la cosa più alta che c'è in noi, tuttavia l'affermazione di una duplicità è subito riaffermata indirettamente (*Alcibiade Maggiore*, 130 D 8 - E 6):

SOCRATE - Dunque va bene credere che, quando io e te conversiamo tra noi, servendoci di parole, l'anima si rivolge all'anima?... quando Socrate dialoga con Alcibiade, servendosi del discorso, non rivolge le parole al suo viso, come sembra, ma ad Alcibiade; questo è l'anima.

Qui si parla del rapporto tra due soggetti, che è e non è identico alla relazione tra le anime: quando Socrate parla in faccia ad Alcibiade le loro anime

comunicano. Il rapporto vero non è quello esterno e visibile, ma quello più diretto e profondo tra due anime che comunicano *attraverso* il corpo.

La duplicità della situazione risulta ancora evidente in una frase successiva (*Alcibiade Maggiore*, 130 E 8 – 131 A 3):

SOCRATE – Dunque, colui che ci invita a conoscere se stesso ci ordina di conoscere l'anima... Quindi chi conosce qualcosa del corpo conosce qualcosa che appartiene a se stesso, ma non conosce se stesso

Conoscere se stesso è conoscere l'anima, ma questa non rappresenta la totalità dell'individuo stesso, cui appartiene necessariamente anche il corpo. Ed affermare che conoscere se stesso è conoscere l'anima vale solo perché si coglie l'elemento principale che appartiene al "se stesso".

Così un punto è stato guadagnato: in un senso il soggetto è la sua anima, che è la parte più elevata dell'essere umano, è ciò che è in sé, nel profondo del suo essere, quindi in un certo senso anche il suo stesso essere, ma solo in un certo senso, in quanto l'uomo comunica parlando con la lingua e guardando in faccia. E se non riconosciamo questo non parliamo di un essere umano.

Tale duplicità non deve essere dimenticata nel momento in cui si affronta il *Fedone*, dialogo che ha suscitato giudizi molto perentori¹⁵ a causa dell'evidente presenza della tradizione orfica e pitagorica fin dalla scelta degli interlocutori, Simmia e Cebete, che erano stati discepoli di Filolao.

Ora, nei lavori già citati ho tentato di dimostrare con una serie di testi (*Menone*, 81 A-E, *Cratilo*, 400 C 2-9, *Gorgia*, 492 E - 493 B), che Platone ricorda

¹⁵ Cfr. ad esempio M. Vegetti, *Anima...*, p. 210: «un dialogo mortuario come il *Fedone* porta al limite estremo l'opposizione di anima e corpo, facendo dello scioglimento delle catene corporee, della preparazione alla morte come liberazione dell'anima, il compito della vita in generale, e il progetto della vita filosofica in particolare».

l'Orfismo correggendolo sui punti qualificanti¹⁶. D'altra parte, egli non poteva accettare senza problemi il dualismo orfico in quanto per lui il corpo, se certo non può essere definito innocente, è tuttavia incolpevole. Già nel *Gorgia*, infatti, subito dopo aver ricordato la teoria secondo la quale il corpo è una tomba, parla di quella parte dell'anima che è seducibile (*Gorgia*, 493 A-B). In sostanza, il testo ricorda subito che la vera responsabilità spetta all'anima, cui infatti, nel *Filebo*¹⁷, si riconduce tutto, desideri e sensazioni, lasciando al puro corpo sostanzialmente nulla.

Ancora, nella lettura del *Fedone* occorre ricordare che non si sta "discutendo" di morte ma "attendendo" la morte di Socrate: i beni propri della vita sono "dietro" e non possono più essere considerati decisivi nel momento del "trapasso". Altro è quello che, in tale contesto, Platone vuole chiarire, in esplicita opposizione alle idee dominanti. Si ricorda per questo che Aristofane e in genere gli Ateniesi pensano che i filosofi sono dei soggetti che desiderano la morte, il che è anche vero, solo che sfugge loro in che senso lo siano e di quale morte si parli (*Fedone*, 64 B). Evidentemente, c'è una pluralità di sensi non riconducibile a quello che il pensiero comune qualifica come "morte". In tal modo si mettono in conflitto due paradigmi. Da una parte ci sono i filosofi i quali sono convinti che la morte è solo la separazione dell'anima dal corpo (*Fedone*, 63 C), e quindi non apprezzano i piaceri materiali in quanto si prefiggono di liberare l'anima (*Fedone*, 64 D - 65 A); dall'altra ci sono "i più", i quali credono che, se si rinuncia ai piaceri, non vale la pena vivere. Da ciò traggono la conseguenza che chi fa queste rinunce è come morto (*Fedone*, 65 A). Tale tema si riallaccia direttamente al *Gorgia* e al giudizio di Callicle per il quale chi non gode assomiglia ad un sasso¹⁸.

¹⁶ Cfr. *L'anima...*, pp. 372-374.

¹⁷ *Filebo*, 33 C - 35 D.

¹⁸ *Gorgia*, 492 E.

Il contrasto riguarda la ricerca della felicità: per i filosofi è essenziale la saggezza, la φρόνησις (65 A 9), che comporta un distacco dalla sfera materiale. L'anima funziona meglio quando non è disturbata dai sensi, quando si raccoglie in se stessa, rompendo il contatto col corpo (*Fedone*, 65 A-C). Potrebbe sembrare un giudizio estremo se Platone non aggiungesse subito "per quanto è possibile" (*Fedone*, 65 C 8). Si tratta di una dizione ricorrente e che non può essere sottovalutata perché esprime quella profonda convinzione dei limiti umani che segna tutta la filosofia pratica di Platone¹⁹.

L'affermazione viene ribadita: i veri filosofi esprimono un giudizio vero (ἀληθῆ, *Fedone*, 67 B 7): l'anima, se resta invischiata con il corpo, non raggiunge in modo adeguato la verità. Di conseguenza, l'anima guarda le cose in se stesse non in questa vita ma nella morte: solo in tale condizione la pura anima si incontra con realtà analogamente pure. Per questo Socrate parla della speranza di trovare là dove sta per andare quello per cui si è dato tanto da fare nella vita passata (*Fedone*, 66 E – 67 B).

Come si vede si tratta di una tensione per realizzare quella meta che ha già caratterizzato la vita precedente, la liberazione dell'anima che il filosofo ha perseguito per tutta la vita. In questo senso, e solo in questo senso, è corretto dire che i filosofi si esercitano a morire (*Fedone*, 67 D – 68 A). Non si tratta affatto di una rinuncia, ma della realizzazione di quell'elemento che in noi è il più alto.

¹⁹ Su questo tema del "limite" sono tornato ripetutamente e in vario modo nei miei articoli sul Platone etico e politico: cfr. soprattutto M. Migliori, *La prassi in Platone: realismo e utopismo*, in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Atti dei convegni tenuti nel Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane, Università di Macerata 1996-1997, a cura di Maurizio Migliori, La Città del Sole, Napoli 2000, pp. 239-282.

Una duplicità di punti di vista

Tale posizione non è affatto tipica del *Fedone*, ma appare perfettamente coerente, ad esempio, con il giudizio ricorrente nell'opera platonica sui piaceri, soprattutto quelli "corporei". Ci sono due motivazioni di fondo per le riserve che Platone esprime. Una è interna alla loro natura: chi accetta la vita di piacere accetta non solo la generazione connessa al piacere, ma anche la distruzione connessa al dolore, in quanto i due sono intrinsecamente legati (cfr. *Fedone*, 60 B-C; *Filebo*, 54 D - 55 A). Tale giudizio vale dal punto di vista dell'essere umano, cioè del composto corpo-anima.

C'è poi una motivazione più propria della sola anima. Infatti, nel *Filebo*, 61 C – 64 B, il *nous* non condanna indiscriminatamente tutti i piaceri, ma accetta nella vita mista buona, fatta di conoscenze e piaceri, solo i piaceri puri e quelli necessari, rifiutando quelli forti e smodati che, da una parte rendono impossibile la mescolanza stessa, dall'altra impediscono all'anima di svolgere la sua attività.

Convieni chiarire bene la duplicità del punto di vista platonico. Questa viene confermata se si riflette sull'altro aspetto della mescolanza che costituisce la vita mista buona, le conoscenze. Queste vengono accettate tutte, anche quelle evidentemente "scandalose" del falso regolo e del falso cerchio (*Filebo*, 62 A-D) con la esplicita motivazione che, in quanto esseri umani, abbiamo dei bisogni elementari, dobbiamo "trovare la strada di casa". Per questo anche le conoscenze ridicole e imprecise ci sono assolutamente necessarie.

Questo limite, proprio della condizione umana, non ha senso se parliamo di anima, che è e non è di questo mondo. Per il suo "viaggio", il corpo costituisce un limite di natura ontologica: ciò che è impuro non può avvicinarsi a ciò che è puro, cioè alle Idee (*Fedone*, 66 B - 67 B). Da questo punto di vista si capisce il mantenimento della figura dell'anima prigioniera del corpo (*Fedone*, 82 E – 83 A).

Se allora la posizione platonica è binaria nel senso che assume alternativamente due punti di vista diversi, quello dell'anima e quello dell'essere umano, ci troviamo in una condizione che il pensiero moderno tollera a fatica, ma che non dà luogo ad alcuna tensione teorica. Si tratta solo di capire se e quando è preferibile assumere la prima prospettiva e quando assumere l'altra. In questa chiave alcune posizioni, che potrebbero sembrare contraddittorie risultano spiegabili²⁰. Lo stesso contesto del *Fedone* appare legittimamente, in positivo e non in negativo, "mortuario": se gli esseri umani devono prendersi cura della realtà in cui vivono, che tuttavia appare, dal punto di vista dell'anima, una prigione (*Fedone*, 114 B-C), sono obbligati ad un atteggiamento verso il mondo tale da non rafforzare la prigione stessa. Ciò vale soprattutto per il filosofo che si pone dal punto di vista dell'anima perché è l'elemento più prezioso, senza che questo comporti un generico e velleitario disprezzo per il corpo e per la vita comune. Anche il filosofo deve trovare la strada di casa.

C'è nel testo platonico un esempio patente di questo apparente irriducibile contrasto, che mi sembra molto significativo. Come sappiamo, Platone in tutta la sua produzione conferma un elemento socratico: Dio solo sa davvero, è sapiente, l'uomo è solo amico del sapere, filosofo. Questo fin dall'*Apologia*, 23 A. Minore attenzione forse si presta al giudizio pesantemente negativo che se ne ricava. L'oracolo dice che

²⁰ Ad esempio, non c'è contrasto tra esprimere riserve pesanti sui sensi affermando che con gli occhi non vediamo nulla di sicuro (*Fedone*, 65 B), cosa che Platone sempre sostiene, e dire che gli occhi sono un bene grande e che la vista è causa utilissima in quanto ha consentito i ragionamenti fatti intorno all'universo, e quindi la nascita della filosofia (*Timeo*, 47 A-B). Infatti per l'essere umano il vedere fornisce stimoli, in certi casi decisivi per il pensiero stesso, mentre la stessa filosofia, una volta nata, si svolge sul piano del puro pensiero e su questo terreno l'anima subisce le interferenze dei sensi e del corpo.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

la sapienza umana vale poco o nulla (*Apologia*, 23 A 6-7) ...in verità la <sua> sapienza non vale nulla (*Apologia*, 23 B 3-4).

La cosa rilevante è che un giudizio altrettanto, se non più, duro compare nell'ultima opera di Platone:

Su tali cose pensiamo così: ciascuno di noi viventi è un meraviglioso burattino, costruito da dio, per gioco (*παίγνιον*) o per qualche serio motivo: questo non lo sappiamo (*Leggi*, I, 644 D 7 - E 1).

Tale giudizio viene richiamato e ribadito molti libri dopo: bisogna sentirsi sotto il controllo della divinità

in modo che uno possa condurre la vita secondo quella natura per cui siamo quasi totalmente burattini, che partecipano di piccole parti della verità (*Leggi*, VII, 804 B 2-4).

Megillo trova eccessiva questa svalutazione della natura umana, il che consente a Socrate di chiarire che si è trattato di un dato che emerge per il punto di vista che egli ha assunto:

Non stupirti, Megillo, ma comprendimi: infatti ho detto quello che ora ho detto guardando la divinità e subendone l'influenza. Ma, se questo ti è caro, sia pure il nostro genere umano non privo di valore e degno di una certa attenzione (*Leggi*, VII, 804 B 7 - C 1).

Quindi, questo giudizio nasce dal "fascino" che ha esercitato la figura divina. Dal punto di vista divino, l'uomo è ben povera cosa.

In modo analogo vanno, a mio avviso trattati altre apparenti contraddizioni. Per fare un ultimo esempio, in questo quadro si può nel libro settimo dire:

questo diciamo essere degno della massima attenzione: bisogna che ciascuno viva la sua vita in pace il più a lungo e nel miglior modo possibile (*Leggi*, VII, 803 D 6-8)

e nel libro ottavo:

infatti, come io direi parlando seriamente, l'unione di anima e corpo non è affatto meglio della separazione (*Leggi*, VIII, 828 D 4-5).

Dal punto di vista dell'essere umano occorre vivere bene e a lungo, ma in assoluto la vita in questo mondo non è affatto meglio di quello che attende l'anima dopo la separazione. Ma, come certamente ci si è accorti, abbiamo volutamente usato questa espressione "forte", abbiamo parlato della "vita che attende l'anima" per spiegare l'importanza decisiva che, soprattutto in questo dialogo in cui Socrate è posto di fronte alla morte, ha la "dimostrazione" dell'immortalità dell'anima. Se infatti questa non fosse immortale, tutto il discorso fatto perderebbe gran parte del suo significato.

La dimostrazione dell'immortalità dell'anima

La questione della dimostrazione dell'immortalità va affrontata a partire dalle indicazioni metodologiche che Platone stesso ci fornisce. Infatti, a fronte di temi di questa difficoltà occorre procedere con molta cautela e senza illusioni. In tale chiave credo vada valorizzata l'indicazione metodica fornita da Simmia (*Fedone*, 85 B-C), che propone una duplice alternativa, una tra ragione e fede,

l'altra all'interno della ragione, tra sapere certo e probabilità. Infatti, la soluzione del problema che si sta indagando è o impossibile o molto difficile; se poi non è possibile scoprire la verità, e se nessuna divinità viene in soccorso, con una sorta di rivelazione, bisogna

accettare, tra i ragionamenti umani quello migliore e meno facile da confutare (*Fedone*, 85 C 8-10).

È facile travisare il senso di queste affermazioni, quasi fossero un puro cedimento, più che alla verosimiglianza, alla pura apparenza, dimenticando che Simmia stesso condanna gli argomenti che si basano

su una certa verosimiglianza e una bella apparenza (*Fedone*, 92 D 1-2).

Bisogna distinguere tra i "bei discorsi" e quelli che hanno dalla loro un certa consistenza, un valore di "opinione" capace di reggere alle critiche, o che comunque si reggono in assenza di un'ipotesi migliore. In questo senso, anche il mito come narrazione probabile ha una sua forza, purché abbia una natura razionale e non favolistica. Non a caso nel *Politico*, nel momento stesso in cui sta lavorando su un blocco di miti per raggiungere una spiegazione cosmologicamente molto significativa, Platone condanna sia coloro che assumono un atteggiamento scettico (271 B), sia quelli che si limitano a dilettersi con queste favole (272 B-C). Il filosofo non è né per l'uso indiscriminato del mito né per uno scetticismo razionalistico: ragione e mito vivono in un costante intreccio, soprattutto quando l'astrattezza o la "lontananza" del tema obbligano a muoversi in questo modo. Fermo restando che è il λόγος che giudica e seleziona il mito stesso.

Platone è coerente con questo quadro nel *Fedone*. Infatti, nel corso del dialogo Socrate invita i due pitagorici a incantare se stessi con il mito, distinguendo ciò che è fantastico da ciò che è verosimile (*Fedone*, 114 D). Questo atteggiamento, insieme cauto e deciso, spiega almeno tre dati. Tralasciando per ora il terzo, le conclusioni cui arriva Socrate dopo il mito, che analizzeremo in seguito, vediamo subito gli altri due.

1. In primo luogo, si spiega lo straordinario intreccio di dubbi e di convinzioni che Socrate manifesta sul rapporto con il divino e con la sorte dell'anima dopo la morte. Egli ribadisce continuamente che la morte è la separazione dell'anima dal corpo ma è anche certo del fatto che gli dei si prendono cura degli uomini (*Fedone*, 62 B) e che ci sono premi e castighi (*Fedone*, 63 C, 69 C). Già questo mostra la sua certezza della sopravvivenza dell'anima. Infatti, si ribadisce più volte che la morte non è in sé un male, anzi è positiva per l'anima, cosa che interessa soprattutto il filosofo (*Fedone*, 63 C - 64 A; 66 B - 68 B; 84 D - 85 B); la sua stessa tragica e ingiusta morte giunge con il segno di una sorta di approvazione divina (*Fedone*, 58 E; 62 B; 67 C). Non può essere altrimenti visto che lui è convinto che i buoni abiteranno con gli dei e saranno da loro premiati, un dato tanto importante che il filosofo lo ribadisce più volte (*Fedone*, 63 B-C; 69 C; 80 D). Nello stesso tempo Socrate non sa come si svolga la vita nell'Aldilà, se cioè ci sia un luogo in cui si ritrovano le anime degli esseri umani; soprattutto manifesta dubbi sulla condizione dell'anima, se cioè questa conservi potere e intelligenza (*Fedone*, 70 B).

Questo dubbio esplicitato merita però una riflessione. Se infatti davvero si teme che l'anima non conservi il ricordo della vita precedente, tutte le certezze sopra affermate cadono, perché il soggetto stesso scompare e non avrebbero senso attese, punizioni e via dicendo. Dobbiamo allora considerare questo dubbio

come strumentale, nel senso che serve a indicare il tema vero intorno a cui ruota la dimostrazione dell'immortalità dell'anima: non si tratta solo e tanto della sopravvivenza di qualcosa, di un principio immortale per sua natura, ma della sopravvivenza del soggetto stesso.

2. Si capisce anche la portata e il senso della "dimostrazione". La "duplicità" resta prevalente: non a caso si parla continuamente di "speranza"²¹, pur dicendo fin dall'inizio che fu una discussione filosofica (*Fedone*, 59 A)²².

Socrate, d'altra parte, vuole affrontare la questione da un punto di vista razionale per due ragioni. In primo luogo per un motivo teoretico: si sottolinea due volte (*Fedone*, 61 D, 61 E) che su questi temi anche un pitagorico come Filolao non ha mai detto nulla di chiaro. In secondo luogo per un motivo di coerenza logico-esistenziale: è meglio

per chi è sul punto di intraprendere il viaggio verso l'altro mondo indagare con la ragione e discorrere con miti (*Fedone*, 61 E 1-2).

Si tratta di procedere sia sul piano puramente razionale, sia su quello "mitico". Infatti, le prove dell'immortalità, *sono e non sono decisive* cioè, pur non avendo la cogenza di una dimostrazione "vera", *more geometrico demonstrata*, producono e/o giustificano un'adeguata convinzione. Siamo nell'alveo dell'indicazione metodica di Simmia. Non bisogna quindi arrivare a pensare che

²¹ *Fedone*, 63 C 1; 68 A 1, A 6, A 8; grande (67 B 8; 114 C 8), buona (63 C 5; 64 A 1; 67 C 1), grande e bella (70 A 8).

²² Si tratta di atteggiamenti che, proprio per il tema in questione, troviamo fin dall'*Apologia*. Quando Socrate presenta le due possibilità, che la morte sia come una lunga notte, un sonno senza sogni, oppure un viaggio verso un altro luogo «stando ad alcune cose che si tramandano» (*Apologia*, 40 C 7), se «sono vere le cose che si raccontano» (*Apologia*, 40 E 5-6), afferma che bisogna avere buone speranze davanti alla morte e ritenere che «ad un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte. Le cose che lo riguardano non vengono trascurate dagli dei» (*Apologia*, 41 D 1-2).

la dimostrazione non ci sia o che sia un elemento secondario. Su questo il testo è chiaro: Socrate, nel momento stesso in cui, a riprova della sua profonda certezza, invita Fedone a non tagliarsi il giorno dopo i suoi bei capelli, cioè a non prendere il lutto, dichiara di essere pronto a tagliarli subito insieme a lui se non si riesce a rispondere alle obiezioni di Simmia e Cebete (*Fedone*, 89 B-C). Ciò dimostra che il vero lutto va assunto solo se si resta nell'incertezza sul destino che attende colui che muore. In effetti, la dimostrazione è *necessaria* se non si vuole avere «una fiducia stolta e insensata» (*Fedone*, 95 C 4). Infatti

è giusto che abbia paura, se non è uno stolto, chi non sa o non ha argomenti per dimostrare che l'anima è immortale (*Fedone*, 95 D 6-8).

Lo sviluppo delle prove dell'immortalità dell'anima

Non vogliamo a questo punto analizzare il blocco di prove proposto nel *Fedone* e che abbiamo già altrove esaminato²³. Ci limitiamo a riassumerle brevemente, ricordando che questa serie di argomenti sono provocati essenzialmente dai dubbi e dalle obiezioni di Cebete.

Il blocco iniziale di prove si struttura attraverso due passaggi. Nel primo si argomenta (*Fedone*, 70 C – 72 D), a partire dai contrari e recuperando la dottrina orfica della reincarnazione, che il vivo nasce dal morto. L'argomento sembra poco convincente se non si ricorda che per Platone il morire è semplicemente la fine dell'unione di anima e corpo, come il testo stesso ricorda poco dopo (*Fedone*, 84 B). Come ci dice la spiegazione finale, questo passaggio alterno di stadi si giustifica, in quanto impedisce alla realtà di essere del tutto distrutta (*Fedone*,

²³ Cfr. *L'anima...* pp. 387-396.

72A-D). Siamo di fronte all'applicazione al vivente di quel modello teorico che si ritrova, a livello cosmico, nel mito del *Politico*, 270 A, 273 D-E: Dio ha dato al mondo l'unica eternità che può competergli, quella di un ciclo bifase, alternato e continuo. Il processo delle reincarnazioni si inserisce così nel più vasto ciclo cosmico.

Comunque, questa è poco più di una introduzione che richiama tale dato, il quale però resta necessariamente sullo sfondo, e che non parla tanto dell'anima quanto dell'essere umano. Infatti, nella terza dimostrazione Platone afferma che questo primo argomento si è svolto solo sul piano del sensibile (*Fedone*, 103 A-B).

A sostegno di questo approccio abbiamo un secondo argomento basato sulla reminiscenza (*Fedone*, 72 E - 77 B). Come nel *Menone*, 81 A-B, si constata il fatto che un soggetto ben guidato riesce a rispondere su temi che dovrebbe ignorare. Ma Socrate eleva subito il livello teorico della riflessione collegandola alla dottrina delle Idee. In particolare si enfatizza la capacità dell'anima, che agisce anche su realtà che hanno poco in comune con quanto si "ricorda": la reminiscenza viene tanto dal simile quanto dal dissimile. Inoltre si sottolinea, come dato necessario, l'esistenza di una forte affinità tra le anime prima della nascita e le Idee (*Fedone*, 76 E - 78 A).

Questo ragionamento è evidentemente ritenuto efficace, tanto che Platone non dà la parola ai due pitagorici per esprimere un giudizio. Tuttavia, esso ha degli evidenti limiti, anche perché non dice nulla riguardo alla sopravvivenza successiva dell'anima. Se però lo colleghiamo alla precedente visione ciclica possiamo comprendere facilmente le possibili conseguenze su questo terreno. Ma il limite maggiore è che questo argomento non solo prende le mosse da una

serie di postulati, dalla reminiscenza alle Idee, ma invece di indagare la natura dell'anima, e poi verificarne l'eventuale immortalità, ha subito cercato di dedurre questa qualità dalle azioni dell'oggetto. Anche per questo, Socrate ritiene che si debba indagare più a fondo.

Infatti, la seconda prova (*Fedone*, 78 B – 80 B) viene incentrata sulla natura degli oggetti: volendo individuare quali realtà sono caduche e quali no, si delineano due forme di realtà: una visibile, composta e mutevole, e una invisibile, semplice e stabile²⁴. Il corpo è più simile e affine (ὁμοιότερον... καὶ συγγενέστερον, *Fedone*, 79 B 4-5) alla realtà visibile, l'anima all'altra.

A questo argomento si associa subito un altro, legato alla figura del "dominio": l'anima, proprio perché domina il corpo, finisce con l'attaccarsi anche alle cose terrene, mentre quando svolge la sua ricerca da sola si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, cui è affine per natura (*Fedone*, 79 D 1-4).

Contro queste tesi muovono le loro obiezioni Simmia e Cebete. Il primo si fa portavoce di una posizione, che non è corretto definire pitagorica, in quanto porta a negare l'immortalità dell'anima e non è condivisa da Cebete (*Fedone*, 87 A): se l'anima è armonia degli elementi corporei, quando il corpo muore si dissolve anche l'anima-armonia, che pure è superiore e divina (*Fedone*, 85 E – 86 D). L'obiezione di Cebete è più forte in quanto egli accetta le prove, ma ne mette in luce i limiti: in particolare, il fatto che l'anima sia superiore al corpo, quindi più resistente, non dimostra che è immortale e indistruttibile (*Fedone*, 86 E – 88 C). Si apre, così, una particolare distinzione tra sopravvivenza e immortalità.

La risposta di Socrate a Simmia è *ad hominem*, quasi a confermare che si sta polemizzando con una posizione storicamente riconoscibile. Non si può accettare insieme la dottrina della reminiscenza e quella dell'anima-armonia. La

²⁴ Platone continua a fare affermazioni sulle Idee senza approfondirle, per cui dovrà necessariamente affrontare una più articolata trattazione delle Idee che comincia a 96 A.

prima, infatti, implica la preesistenza dell'anima e non si può certo affermare che l'armonia degli elementi esiste prima degli elementi stessi. Bisogna "scegliere" tra le due tesi e Simmia preferisce l'argomento della reminiscenza (*Fedone*, 91 E - 92 E). In tal modo Platone ci fa vedere in atto l'indicazione metodica data: non dimostra la falsità di un argomento, in quanto è sufficiente che esso risulti meno convincente dell'altro con cui è in diretta opposizione.

Tuttavia, la scelta di Simmia è subito supportata da Socrate con quattro argomenti tesi a mostrare che l'identificazione tra anima e armonia è impossibile (*Fedone*, 92 E – 95 A)²⁵. Inoltre, e soprattutto, Platone dà ragione di questa preferenza con la lunga trattazione (che inizia da 96 A) a sostegno dell'esistenza delle Idee come elemento che consente una visione non aporetica del reale²⁶. Questa trattazione ha un rapporto diretto con il tema della ricerca, come afferma il testo stesso

Ora, se mi concedi e convieni che esistono queste realtà, spero, in forza di queste, di mostrarti e di scoprire perché l'anima è immortale (*Fedone*, 100 B 7-9).

Socrate spera di fondare l'immortalità dell'anima sulla base dell'esistenza delle Idee. L'argomento muove dal tipo di predicazione, distinguendo la predicazione essenziale da quella accidentale. Solo nella predicazione essenziale i contrari

²⁵ L'anima guida il corpo, l'armonia non guida, ma segue gli elementi; mentre l'armonia può essere maggiore o minore, l'anima non può essere più o meno anima; l'anima è buona o cattiva, l'armonia non può essere armonica o disarmonica; se l'anima fosse identica all'armonia, visto che virtù e vizi sono gradi diversi di armonicità, poiché l'anima non ammette gradazioni nel suo essere anima, non ammetterà nemmeno vizi e virtù.

²⁶ Su questo tema e sulla connessione tra questo brano e la trattazione del *Parmenide* che lo conferma e lo inverte con l'esempio dialettico che costituisce la seconda parte del dialogo, cfr. M. Migliori, *Il "Parmenide" e le dottrine non scritte di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, ora anche in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994², pp. 165-222, pp. 167-184.

si escludono, per cui una realtà non può acquisire caratteristiche contrarie a quelle che la definiscono, restando se stessa (*Fedone*, 103 C - 105 B). Ora, visto che l'anima è intrinsecamente connessa all'Idea di vita, non può partecipare della morte ed è quindi immortale.

Valore e limite della dimostrazione

Il fatto rilevante è che Cebete cioè colui che

cerca sempre nuovi ragionamenti e non si lascia convincere subito da quello che uno gli dice (*Fedone*, 63 A 1-3)

ripetutamente approva il ragionamento, in quanto svolto in modo del tutto adeguato e soddisfacente (*Fedone*, 105 E). Per lui non occorre insistere per dimostrare che l'anima è incorruttibile e immortale (*Fedone*, 106 D):

io, Socrate, non ho nulla per obiettare a queste affermazioni né per non aver fede nei ragionamenti (*Fedone*, 107 A 2-3).

A tale affermazione si associa Simmia, che però, sorretto da Socrate, ribadisce tutte le ragioni che spingono a dubitare, a partire dalla vastità dell'argomento e dalla debolezza umana. Socrate da parte sua sembra sottolineare soprattutto le difficoltà teoriche legate alle Idee, le quali appaiono postulati credibili, che però devono essere approfonditi e compresi

per quanto è possibile ad un essere umano. Se anche questo risulterà chiaro, non dovrete cercar più niente di ulteriore (*Fedone*, 107 B 8-9).

Le difficoltà implicano solo un ulteriore impegno, sul cui esito non ci sono particolari dubbi. Questo *per quanto riguarda le Idee*; per il tema in oggetto, Platone mostra di essere certo di aver dimostrato l'immortalità dell'anima.

Ciò risulta confermato dal fatto che in *Repubblica*, X, 608 D - 611 A, Platone propone una dimostrazione la cui logica è estremamente prossima a quella dell'argomento del *Fedone*²⁷. Ancora, nel *Fedro*, 245 C-E, abbiamo un ulteriore argomento, che ha un andamento diverso, ma che, come nella terza prova del *Fedone*, è basato sulla natura dell'anima, vista come realtà che si muove sempre da sé, come principio di movimento. Come tale non può essere generata ed è anche incorruttibile, perché se perisce il principio del movimento nulla si muoverebbe più. Tale ragionamento è riproposto in *Leggi*, X, 894 B - 896 C, in cui troviamo esplicitato il nesso tra la capacità di automovimento e la vita (895 C). Pertanto, in questo blocco di argomentazioni, che ruotano sul carattere di principio di moto e di vita dell'anima, si trova il cuore della "dimostrazione platonica" dell'immortalità dell'anima.

Resta naturalmente vera l'indicazione metodica iniziale sui limiti delle dimostrazioni su questo terreno. Non a caso l'affermazione finale del mito è che non si può sapere quello che accade nell'aldilà, per cui non si può sostenere che il mito escatologico è "vero":

Dunque, sostenere ostinatamente che le cose stiano così come le ho descritte non si addice ad un uomo che abbia intelligenza delle cose, ma sostenere che questo o qualcosa di simile accada delle nostre anime e delle loro dimore, visto che è risultato (φαίνεται) che l'anima è

²⁷ Ogni realtà ha, rispetto alla propria natura, uno specifico bene e uno specifico male; il male estremo determina la distruzione di tale realtà. Se quindi un oggetto resiste al suo male estremo resiste *a fortiori* a tutti gli altri mali e quindi è immortale. Ora l'anima malvagia non muore, quindi non esiste un male che la distrugga.

immortale, mi pare che si addica e che valga la pena rischiare di crederlo; infatti il rischio è bello (*Fedone*, 114 D 1-6).

Come si vede, il quadro resta quello di una certa cautela, e tuttavia il "rischio" riguarda il tipo di vita che si troverà nell'Aldilà, mentre la questione dell'immortalità dell'anima è data per sicura. In effetti, il comportamento di Socrate conferma che per lui la prova è stata conseguita: i suoi ultimi gesti sono di sostegno agli amici e di preghiera agli dei perché

il trasferimento da qui a là si compia con buona fortuna (*Fedone*, 117 C 2-3).

L'ultima frase sintetizza entrambi questi atteggiamenti e non a caso è al plurale, con un ovvio passaggio dal "noi" al "voi":

Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene (*Fedone*, 118 A 7-8).

Il gallo lo devono entrambi, ma solo quelli che restano "sulla terra" potranno presentarlo nel tempio.

Tale esito era chiaro fin dall'inizio, nella parole di Fedone il quale ricordava (*Fedone*, 58 E - 59 A) di non aver avuto compassione per Socrate, pur in quel momento, anche perché il maestro gli apparve non solo intrepido, ma addirittura nelle parole e nei gesti quasi felice.

In sostanza, Platone ha dimostrato che l'anima è immortale sulla base di un nesso con le Idee non completato perché manca tutta la trattazione dialettica. Su questa base si può costruire un discorso probabile e più verosimile di altri, in

quanto si intreccia con la convinzione sulla natura giusta degli dei. Per questo Socrate può intonare il suo canto del cigno:

E anzi, credo, i cigni, poiché sono sacri ad Apollo, sono indovini; e avendo la visione dei beni dell'Ade, nel giorno della loro morte cantano e si rallegrano più che nel tempo passato. Ora, anch'io mi ritengo compagno dei cigni nel loro servizio e sacro al medesimo dio e ritengo di aver avuto dal dio il dono della divinazione non meno di essi, e quindi di dover andarmene da questa vita non più tristemente di loro (*Fedone*, 85 B 1-7).

Unità e tripartizione dell'anima

Abbiamo già sottolineato che due sono le movenze teoriche alla base del tema dell'anima. La questione della sopravvivenza è stata affrontata; resta l'altra, l'unità dell'anima in relazione all'evidenza della sua molteplicità di funzioni. Su questo terreno apparentemente in Platone non dovrebbero esserci problemi, Apparentemente.

Uno dei punti fermi di tutti coloro che sostengono la (costante) mutevolezza del pensiero platonico è che il filosofo ebbe una evoluzione sulla questione della tripartizione dell'anima, che non appare in molti dialoghi, ad esempio nel *Fedone*.

Ora, si potrebbero muovere due obiezioni di fondo a questa affermazione. La prima, teorica, è che in questo caso Platone avrebbe ignorato a lungo il problema della diversità di funzioni che invece, se le cose che abbiamo inizialmente sostenuto hanno un qualche senso, è stato uno dei motori dell'invenzione e dell'evoluzione del concetto stesso di anima. Sarebbe un dato molto strano,

tanto più che, come abbiamo visto, in questo percorso, Platone accentua il ruolo dell'anima cui riconduce quasi tutte le funzioni.

La seconda, metodica. è che a nessun filosofo si è mai chiesto di manifestare tutto il suo pensiero in ogni opera, anche se ha poco a che vedere con il problema teorico che sta affrontando. E non si capisce perché per Platone si debba fare una eccezione.

Ma è meglio lavorare sul testo, sottolineando che già nel *Gorgia*, 493 A 3-4, si parla di «quella parte dell'anima in cui si trovano le passioni», una parte quindi che non può essere quella "razionale". E si ricorda che un filosofo (Filolao o forse Empedocle) faceva un gioco di parole su questa parte dell'anima, che è facilmente seducibile (πιθάνος) considerandola come un orcio (πίθος) bucato (493 A 5 – B 3).

Ma anche quanto si dice sull'anima nel *Fedone* non sembra conciliabile con la visione di un'anima semplice e puramente razionale, Infatti nel primo mito le anime hanno un destino molto diversificato: quelle filosofiche si liberano, quelle legate al corpo tornano a reincarnarsi anche in animali, mentre in una condizione più felice sono le anime degli uomini virtuosi, ma privi di conoscenza che possono anche reincarnarsi in uomini probi (*Fedone*, 80 C - 82 D). Dunque, abbiamo una terna di possibilità: un'anima corporea e iniqua, un'anima che pratica *solo* la virtù, l'anima superiore del filosofo, che unisce la conoscenza alla virtù. Non siamo così lontani dalla tripartizione classica. Inoltre, si parla di virtù e di vizio come armonia e disarmonia interne all'anima (*Fedone*, 93 C), il che risulterebbe impossibile se l'anima fosse semplice e perfettamente omogenea.

Il rimando ovvio è a quei passi, come *Repubblica*, IV, 436 A–441 C, in cui la tripartizione è affermata e tematizzata. Ma solo nel *Timeo* capiamo la radicalità di questa partizione. Infatti, in primo luogo si precisa che c'è un'anima immortale

e una mortale (*Timeo*, 72 D 4). La distinzione in questo caso non è solo funzionale, ma ontologica. Se parliamo dell'essere umano e della sua necessaria "cura dell'anima", la trattazione è unitaria in quanto si sta parlando «dell'essere vivente nel suo insieme» (*Timeo*, 89 D 2): «la parte che deve guidarlo» (*Timeo*, 89 D 4-5) dev'essere la più bella e la migliore per quanto è possibile (*Timeo*, 89 D 6). Ma quando si parla di questa anima, si ribadisce subito che si presenta in tre forme (εἶδη, *Timeo*, 89 E 4) collocate in tre luoghi diversi con tre movimenti diversi. Solo la forma superiore è data da Dio come un demone, cosa che consente di stabilire un collegamento con la sfera divina (*Timeo*, 90 A). Chi coltiva questa parte partecipa, per quanto è possibile all'uomo, della immortalità ed è anche molto felice (*Timeo*, 90 B-C). Come si vede, la differenza è profonda e riguarda complessivamente tutti gli aspetti.

In effetti, la Divinità costruisce l'anima con una complicatissima serie di passaggi (*Timeo*, 34 B – 35 B) e di mescolanze necessarie per produrre quest'unica realtà, quest'unica idea (μίαν ἰδέαν, *Timeo*, 35 A 7). Poi, Dio ha affidato a divinità inferiori e generate il compito di fare l'uomo nel migliore dei modi possibile, costruendo

i corpi mortali e ciò che ancora restava, quanto ancora bisognava aggiungere all'anima umana, questo e tutto ciò che ne consegue (*Timeo*, 42 D 6 – E 1).

Il punto decisivo di tale affermazione è che a quest'anima fatta da Dio mancava ancora qualcosa per consentirle di essere anima umana. Gli dei generati agendo su ordine di Dio non solo formano intorno all'anima divina un corpo mortale, dandoglielo come un veicolo, ma costruiscono anche dentro il corpo l'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé terribili e inevitabili passioni (*Timeo*, 69 C-

D). Proprio per questo gli dei si impegnano ad evitare che le due anime si mescolino più del dovuto, collocando quella mortale nel torace, dividendo con il diaframma la parte migliore, "irascibile", posta nella zona alta vicino alla ragione e da quella appetitiva posta in basso (*Timeo*, 69 D - 71 A). Come si vede, alla fine, l'esito è tripartito.

L'anima umana, dunque, non è semplice, ma composta di una parte razionale immortale e di parti mortali con cui risulta connessa, tanto che bisogna prestare attenzione a limitare i "contatti". Ciò spiega gran parte del potere che il corpo ha nei suoi confronti (*Timeo*, 43 C - 44 B; 86 D); nello stesso tempo la differenza tra l'anima divina e le altre due appare radicale.

Tutto ciò potrebbe indurre a pensare che solo l'anima-demone sopravvive, ma una serie di dati ci portano ad escludere questa tesi. Se infatti alla morte dell'individuo sopravvivesse la sola anima razionale ci troveremmo di fronte ad una serie di aporie. Per ricordare solo quelle più evidenti:

1. non sarebbe possibile la reincarnazione in animali;
 - 2.1. non sarebbe possibile che, nell'Ade, alcune anime siano vinte dai desideri del corpo (*Fedone*, 80 C - 82 B; 107 C - 114 C);
 - 2.2. più in generale la "libera" scelta, come viene raccontata nel mito di Er, diventerebbe impossibile;
 - 2.3. peggio ancora, il mito stesso diventerebbe incomprensibile, perché Er, essere umano con le sue passioni e le sue particolari propensioni, non ci sarebbe più, in quanto quelle funzioni hanno sede nelle due anime che sarebbero "morte";
3. l'immagine della "biga alata", con una realtà plurima che, tra mille difficoltà, vede le realtà nell'Iperuranio, invece di essere utile, sarebbe addirittura fuorviante;

4. a ogni reincarnazione, gli dei inferiori dovrebbero produrre le parti mancanti dell'anima.

Siamo di fronte ad un problema, rispetto alla quale non posso che confermare quanto ho già scritto in un precedente articolo: «Ci troviamo di fronte ad una difficoltà, in quanto dobbiamo mediare elementi diversi e apparentemente in contrasto insanabile. In via ipotetica, possiamo proporre questa soluzione: visto che Platone ci dice nel *Fedone* che esistono realtà che possono durare molto a lungo, ben più del corpo, ma che poi soccombono, perché le anime mortali non dovrebbero essere di questo genere? Perché esse non dovrebbero sopravvivere nella metempsicosi, mentre scompaiono nel momento in cui una vita tutta dedicata alla parte razionale ha indebolito le altre due parti (per questo Platone precisa, di passaggio, *Timeo*, 89 E, che quella parte di anima che non svolge i suoi movimenti diventa debolissima, mentre quella che si esercita resta vigorosa). Le anime mortali alla fine periscono. Infatti, ogni 10.000 anni tutte le anime tornano dagli dei perché il mondo finisce e si ricomincia da capo, secondo un modello oscillante che ricorda il mito del *Politico*»²⁸.

In sintesi, Platone sostiene:

1. che l'essere umano è corpo e anima;
2. che la vita ha un senso dal punto di vista dell'essere umano e un altro dal punto di vista dell'anima;
3. che la posizione più razionale e più felice, quella che realizza la massima continuità in questa e nell'altra vita è data dalla scelta del filosofo che si pone dal punto di vista dell'anima, per quanto è possibile ad un essere umano;
4. che la sopravvivenza e il destino degli esseri umani sono garantiti dalla giustizia delle divinità, sensibili al bene e alle virtù;

²⁸ *L'anima...*, p. 400.

5. che le funzioni umane trovano diversa collocazione in parti diverse dell'anima;

6. che le diversità dell'anima sono talmente radicali che risulta problematico stabilire se prevale l'unità o la molteplicità;

7. che sul piano ontologico, e quindi per la sopravvivenza, occorre distinguere tra l'unica anima divina, superiore e direttrice, e le altre due.

4. Aristotele

Il punto che ci interessa ora verificare è se e quanto in Aristotele, e soprattutto nel *De Anima*, ci siano segni di una situazione analoga. Per questo utilizzeremo in modo particolare i primi due libri del *De Anima* che, come abbiamo visto all'inizio, sarebbero, secondo Jaeger, tipici del modo di vedere "naturalistico".

Differenze e critiche rispetto alla posizione platonica

Anche Aristotele appare interessato al tema dell'anima, cui dedica un apposito testo, il *De Anima*, che si apre con l'affermazione che questo studio è tra quelli più importanti sia per quanto riguarda il rigore, sia per quanto riguarda la natura dell'oggetto studiato (A, 1, 402 a 1-4). In realtà, cospicui riferimenti all'anima appaiono ripetutamente anche in altre opere, a partire da quelle etiche. In effetti, la felicità dell'essere umano rimanda direttamente alla *psiché*, per cui l'uomo politico deve conoscere l'anima tanto quanto il medico deve conoscere il corpo che intende curare (*Etica Nicomachea*, A, 13, 1102 a 13-21). Ma non è questo il tipo di approccio che troviamo nel *De Anima*. In questa opera l'interesse di

²⁹ Cfr. G. Movia, *Aristotele, L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979, p. 216.

³⁰ «Ma ottenere una qualche convinzione certa (τινὸς πιστεῖν) riguardo all'anima è in tutto e per tutto tra le cose più difficili» (A, 1, 402 a 10 -11).

Aristotele non è di tipo “cosmico-antropologico” come quello prevalente in Platone e gli Accademici²⁹, ma piuttosto di natura fisico-biologica. Lo Stagirita sottolinea che si tratta di una conoscenza estremamente difficile³⁰, ma di grande valore sul piano “scientifico”:

Sembra inoltre che la conoscenza dell'anima contribuisca molto alla verità nel suo complesso, e specialmente allo studio sulla natura, giacché l'anima è come il principio dei viventi (A, 1, 402 a 4-7).

Abbiamo una evidente differenza “antropologica” per quanto riguarda l'interesse di fondo dei due grandi filosofi, con una visione aristotelica che consente di parlare di una «scienza integrata del vivente, biologico e psichico insieme»³¹, connessa alle «tendenze dominanti del pensiero naturalistico e medico del quinto secolo... Cade naturalmente, nel contesto medico, l'interesse per il destino dell'anima dopo la morte e il ruolo della ψυχή risulta dunque circoscritto a quello di principio animatore del corpo vivente»³².

Le linee portanti della ricerca aristotelica sono note, e costituiscono una sorta di apparente controcanto alla posizione platonica.

In primo luogo, egli vuole recuperare l'unità piena dell'anima. Questo è realizzato ponendo, per così dire, le anime come in scala: nel livello successivo e superiore è sempre contenuto l'antecedente e inferiore (B, 3, 414 b 29-31). Pertanto, «non esistono (come pensava Platone) due o tre anime diverse, oppure due o tre parti diverse di una stessa anima, localizzate in distinte parti del corpo, ma un'anima unica, come unica è la forma sostanziale di ciascuno corpo.

³¹ Vegetti, *Anima...*, p. 216.

³² Vegetti, *Anima...*, p. 203.

³³ Movia, *Aristotele, L'Anima...* pp. 61-62.

Quest'unica anima resta definita dalla facoltà che le è propria e caratteristica e che svolge anche le funzioni inferiori»³³.

In secondo luogo, le funzioni da cui parte per riflettere sull'anima danno luogo ad una tripartizione che non è connessa alla dimensione etica come in Platone (anima concupiscibile, anima irascibile e anima razionale) ma alle funzioni biologiche, alla classificazione dei viventi: se l'anima è principio di vita, a ogni "diversa" forma di vita corrisponde un'anima. Abbiamo così l'anima vegetativa, l'anima sensitiva, l'anima razionale: alla prima spettano le funzioni più elementari connesse con la vita, come la generazione e la nutrizione, a quella sensitiva competono sensazioni, appetiti e movimento, a quella razionale il pensiero. In sostanza, «l'anima non risulta più divisa in "parti" potenzialmente conflittuali, secondo il modello etico-politico di Platone; essa è piuttosto articolata nella somma delle funzioni essenziali alla vita che formano quindi un'unità complessa ma pacificata e armonicamente cooperante»³⁴.

Questo per Aristotele è necessario anche perché, se si volesse davvero considerare l'anima divisa in parti, si dovrebbe prendere atto di una molteplicità così articolata da risultare quasi infinita (G, 9, 432 a 22 - b 7; G, 10, 433 b 1-4).

In terzo luogo, lo Stagirita cerca, con la concezione dell'anima atto del corpo, di garantire una più forte unità del soggetto, polemizzando esplicitamente con la posizione di Platone: se i due termini sono lontani e separati, in quanto entrambi sostanze, se per l'anima è meglio non stare insieme al corpo, questo rapporto dovrebbe risultare addirittura doloroso (A, 3, 407 b 2-5).

Così poste le cose, il contrasto tra i due filosofi appare grande e insanabile e la posizione aristotelica risulta lineare e coerente. Si tratterà ora di vedere se le cose stanno proprio e solo così.

³⁴ Vegetti, *Anima...*, p.217.

Il modo e le ragioni del legame anima-corpo

Aristotele muove una critica di fondo a Platone e alla maggioranza delle teorie sull'anima (A 3, 407 b 13 ss.). Queste posizioni:

1. congiungono l'anima con il corpo senza indicare le ragioni di questa unione
2. non precisano la natura del corpo implicato in tale rapporto, mentre il nesso agire-patire non può mai verificarsi a caso. In sintesi si occupano solo della natura dell'anima e non del corpo che deve riceverla, quasi fosse del tutto indifferente.

In sostanza, per Aristotele bisogna spiegare come e perché l'anima si unisce al corpo, cioè qual è la ragione di questa "strana" unione di realtà diverse, e mostrare quali nessi sono possibili e quali no, escludendo un indifferente passaggio dell'anima in corpi di varia e diversa natura senza alcuna sostanziale modificazione, come avviene nella teoria della metempsicosi, ricordata dallo Stagirita come "miti pitagorici" (A 3, 407 b 22). Per giustificare questa esclusione entra in gioco, e in modo evidente, la teoria aristotelica stessa, che porta lo Stagirita ad affermare che

risulta infatti che ogni corpo ha una propria forma e figura (εἶδος καὶ μορφήν) (A 3, 407 b 23-24),

cioè deve avere una propria anima, adeguata alla natura del corpo. Bisogna, pertanto, riflettere sulle varie forme che l'anima stessa assume:

Infatti, quelli che oggi discutono e fanno ricerche sull'anima sembrano prendere in considerazione la sola anima umana. Si deve invece fare

attenzione a che non sfugga se c'è una sola definizione di anima, com'è quella di vivente, e se sia diversa per ciascuna anima, com'è per cavallo, cane, uomo e dio (A, 1, 402 b 3-7).

Dal punto di vista funzionale due sono le caratteristiche che la concezione greca attribuisce all'anima: l'essere causa del movimento e il sentire (A, 2, 405 b 11-12). Si tratta di una polarità molto forte, che tuttavia va mantenuta. Infatti Aristotele introduce la trattazione del movimento, in A 3, con una formula che sembra esprimere seri dubbi sulla posizione di coloro che ritengono che l'essenza dell'anima sia nell'essere capace di muovere (A, 3, 405 b 31- 406 a 2). Questo perché, come egli osserva, coloro che assumono una posizione unilaterale non parlano di ogni specie di anima. Infatti, ad esempio, non tutti gli esseri viventi e dotati di sensibilità sono capaci di muoversi, anzi ci sono addirittura animali che non si muovono (probabilmente pensa a spugne e molluschi). Ma la stessa obiezione vale per coloro che sostengono che l'anima ha come caratteristica l'intelletto e la facoltà sensitiva, perché ci sono le piante che non sentono e l'intelletto è riservato a pochi (A, 5, 410 b 16-24).

In realtà, come abbiamo già visto all'inizio di questo testo, Aristotele (B, 2, 413 a 20 ss.), preso atto che la differenza fondamentale tra gli esseri è che alcuni vivono e altri, inanimati, no, considera proprio della vita avere almeno una delle seguenti caratteristiche: l'intelletto (*νοῦς*), la sensazione, il movimento spaziale, il mutamento secondo nutrizione, crescita e decrescita. Si tratta di una molteplicità assai vasta di fattori che evidentemente non possono essere posti tutti sullo stesso piano visto che

due caratteristiche definiscono principalmente (μάλιστα) l'anima, il movimento locale e il pensiero (νοεῖν)³⁵, la saggezza (φροεῖν) e la sensazione (G, 3. 427 a 17-19).

Ma anche con una simile semplificazione del modello risulta comunque chiaro che non è possibile una sola visione dell'anima stessa. Il tema dell'unità e molteplicità appare subito centrale. Non c'è dubbio che si danno forme diverse di anima, il che dipende dal tipo di rapporto che ogni anima stabilisce con uno specifico corpo cui conferisce o non conferisce determinate caratteristiche vitali. Si tratta di cogliere come elemento proprio dell'anima la particolarità del suo essere atto:

L'anima infatti non è l'essenza e la forma di un corpo di questo tipo, ma di un corpo naturale tale da avere il principio di movimento e di quiete in se stesso (B, 1, 412 b 15-17)³⁶.

Da una parte l'anima è principio di vita e di movimento, dall'altro si rivolge ad un corpo specifico che ha già in sé questo dato, cioè che, in quanto "formato", ha in sé le capacità di muoversi³⁷. Su questa base, il legame corpo-anima appare

³⁵ Subito dopo, G, 3. 427 b 8-11, si ricorda che c'è un pensare (νοεῖν) corretto e uno scorretto (τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς), e che in quello corretto vanno poste saggezza, scienza e opinione vera (φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθής). La cosa viene ribadita in 427 b 25. Successivamente si ricorda che alcune forme conoscitive sono sempre nel vero, come scienza o intelletto (ἐπιστήμη ἢ νοῦς, G, 3. 428 a 17-18).

³⁶ Οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἢ ψυχῆ, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιοῦδι, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.

³⁷ Su questo terreno ha fornito recentemente un importante contributo Abraham Bos (*The Soul and its Instrumental Body. A reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Brill, Leiden-Boston 2003). Egli ripercorre analiticamente gli snodi cruciali della critica di Aristotele alla nozione platonica di anima (cfr., ad esempio, pp. 49 ss. ; pp. 99 ss.), rilevando come uno dei nuclei forti di tale critica risiede nell'incapacità dei Platonici di risolvere la questione fondamentale circa le ragioni per cui «l'anima ha bisogno del corpo» («So we should consider that Aristotle's remark about the Platonists and the Pythagoreans who 'did not specify more precisely in their

tanto forte che Aristotele sente il bisogno, mentre lo afferma, di sottolineare la necessità di non identificare i due termini:

Poiché il composto dei due è animato, non è il corpo l'atto dell'anima ma questa è l'atto di un certo corpo. Per questo è giusta l'opinione di quanti ritengono che né l'anima esiste senza il corpo né è un qualche corpo. In realtà non è corpo, ma qualcosa del corpo e per questo è in un corpo e in un corpo di un determinato tipo (B, 2, 414 a 17-22).

In quanto forma, l'anima è di un corpo e in un corpo, cui dà vita. Nel qual caso, evidentemente, non è separabile.

L'inalterabilità dell'anima

Proprio perché, come abbiamo già detto, l'anima è principio di movimento, Aristotele affronta subito in modo critico la concezione platonica dell'anima come motore che si muove da sé. Ciò conferma quanto abbiamo già sostenuto a proposito della dimostrazione platonica dell'immortalità dell'anima, che qui si trova il nucleo centrale del pensiero platonico su questo tema.

definition why this is so' may mean that they said nothing about the question *why the soul needs a body*», Bos, *Soul...*, p. 53). Da parte sua lo Stagirita osserva che la ragione motrice specifica dell'anima, ovvero la sua *dynamis*, risiede nel *pneuma* («He says in *De generatione animalium* that the *dynamis* of every soul has something of 'another and more divine body than the so called elements'. This more divine body is 'enclosed' by *pneuma* and makes up its essence. This means that *pneuma*, which is itself enclosed by the seminal fluid, is the cause of generation and motion, and through it the parts of the developing creature are produced», Bos, *Soul...*, p. 55). Nell'ottica aristotelica, infatti, il *pneuma* o, più in generale, il *soma organikon*, che costituisce l'elemento intermedio tra l'immaterialità della *psiche* e la materialità del corpo fisico, nonché la sostanza vitalizzante in tutti gli esseri viventi, si configura come lo strumento di cui l'anima si serve per dar vita ad un corpo concreto, visibile e dotato di movimento. È proprio attraverso questa nozione che il filosofo riesce a salvaguardare, contemporaneamente, l'idea (sostenuta già da Platone nel *Fedro*, 245 C 5-D 7) secondo cui l'anima muove il corpo e il corpo è mosso dall'anima (A, 3, 407 b 18) e la nozione di anima come "motore immobile", come ciò che muove senza essere mosso a sua volta.

Il fatto è che la posizione dello Stagirita risulta molto radicale, tesa ad allontanare dall'anima qualunque tipo di movimento. Anche su questo scatta una discriminante teoretica: mentre per lui non è affatto necessario che ciò che muove sia anche in movimento (A 3, 406 a 4), i filosofi precedenti hanno tutti creduto che l'anima, in quanto principio di movimento, deve necessariamente muoversi (A 3, 403 b 29-31). In questa chiave egli legge la stessa posizione dei platonici, certo teoreticamente più sofisticata:

Alla stessa conclusione arrivano anche quanti affermano che l'anima è ciò che si muove da sé. Sembra infatti che tutti costoro abbiano pensato che il movimento è la caratteristica più propria dell'anima e che tutte le altre realtà sono mosse dall'anima e lei da se stessa, in quanto non si vede nulla che muove senza essere esso stesso in movimento (A 3, 404 b 20-25).

La conclusione finale del tentativo aristotelico è ovvia: se l'anima non si muove affatto, ancor meno sarà possibile sostenere che si muove da sé.

Ma questa pretesa aristotelica che l'anima non si muove non può non suscitare qualche problema, poiché non si deve dimenticare che con movimento qui si allude a tutte le forme di modificazione, cioè traslazione, alterazione, aumento-diminuzione e generazione-corruzione. Ora, se davvero neghiamo qualsiasi movimento, dovremmo escludere anche generazione e corruzione, quindi dovremmo pensare che tutte le anime sono immortali o comunque incorruttibili, cosa che certamente non è vera. Solo del *nous*, infatti, si può dire che è incorruttibile (ὁ φθείρεσται, A 4, 408 b 19) e impassibile (ἀπαθές, A, 4, 408 b 25).

Almeno questa *kinesis* sembra necessaria. Infatti, Aristotele nel momento stesso in cui inizia questa trattazione cita solo quattro specie di movimento: traslazione, alterazione, diminuzione e accrescimento (A, 3, 406 a 12-13). Tutti questi vengono esclusi per l'anima, comunque sia.

Ci troviamo in una situazione molto particolare: ogni anima esclude il movimento, ma solo un'anima particolare, il *nous*, esclude la corruzione. L'anima in genere esclude ogni movimento fuorché quello radicale, che coinvolge la sostanza, in quanto, *nous* a parte, le anime "muoiono".

Comunque, la soluzione di Aristotele non è particolarmente difficile: egli attribuisce al corpo o all'essere umano quelle caratteristiche di movimento che potrebbero apparire proprie dell'anima, con tutti i problemi che ne conseguono.

Questi non si presentano certo a proposito della traslazione. Infatti, visto che ci sono due modi di muoversi, da sé o per mezzo di un'altra realtà, dato che l'anima si trova nel corpo come i naviganti su una nave, si muoverà per accidente con questo, mentre in sé non partecipa del movimento per una lunga serie di ragioni esposte dallo Stagirita (A, 3, 406 a 12 - 406 b 259).

La conclusione è netta:

Tuttavia, come abbiamo detto, può essere mossa per accidente e muovere se stessa, nel senso che viene mosso il corpo in cui è e questo è mosso dall'anima. Non è possibile che l'anima sia mossa localmente in altro modo (A, 4, 408 a 30-34).

L'anima può anche muovere se stessa ma solo nel senso che fa muovere il corpo in cui è collocata. Lo stesso procedimento viene attivato per tutte le altre funzioni che implicano movimento:

si potrebbe dipanare in modo più logico il tema del movimento dell'anima se si considerano questi dati. Noi diciamo, infatti, che l'anima prova dolore e gioia, ha coraggio e paura, inoltre che si adira e percepisce e pensa (*διανοεῖσθαι*): sembra che tutti questi siano movimenti. Di conseguenza, si potrebbe credere che essa si muova. Ma ciò non è necessario (A, 4, 408 a 34 – b 5).

La soluzione muove dall'ammissione che questi sono movimenti, ma connessi a parti del corpo, sia come traslazioni, sia come alterazioni, per cui non è corretto attribuirli direttamente all'anima. Allora non si deve dire che l'anima è in collera così come non si dice che l'anima tesse o costruisce una casa:

infatti forse è meglio dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma che è l'uomo per mezzo dell'anima. Questo non in quanto in lei ci sia movimento, ma in quanto questo a volte giunge fino a lei, a volte parte da lei (A, 4, 408 b 13-16).

Come esempio del primo caso si fa quello della sensazione, che parte dagli oggetti e giunge all'anima, come esempio del secondo caso si cita la memoria, il cui richiamo parte dall'anima che si rivolge alle tracce rimaste negli organi corporei. Dunque, il testo

1. non esclude il movimento, ma lo disloca fuori dell'anima, nel corpo per certi aspetti come il movimento locale, nell'essere umano per altri, come quelli connessi alla conoscenza;

2. nello stesso tempo conferma che l'anima agisce a volte come causa motrice;

3. sembra indicare una cautela terminologica necessaria;

4. applica il discorso anche al pensare in quanto connesso ad organi del corpo.

Ora, appaiono due tipi di problemi. In primo luogo, se è vero che questo agire come causa motrice non va inteso come movimento in senso fisico, in quanto l'anima muove mediante un proponimento e un pensiero (διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως, A, 3, 406 b 25), tuttavia in una accezione ampia del movimento sembra difficile negare che siamo di fronte a un qualche modificazione dell'anima stessa, soprattutto se si pensa alla coppia generazione-corruzione, rispetto alla quale l'esistenza stessa dell'anima presenta problemi non indifferenti. Inoltre, ed è questo un secondo e maggiore problema, Aristotele cita più volte lo stesso pensare (διανοεῖσθαι) (A, 4, 408 b 6; b 9; b 14; b 26).

Il problema del pensiero

Che qui ci sia un problema di cui Aristotele è certamente consapevole lo dimostrano due fatti.

In primo luogo, egli pone subito, senza apparente ragione, il tema dell'intelletto, del νοῦς, che come vedremo solleva vari interrogativi. Aristotele ne ha già sottolineato la particolarità, in quanto, almeno come ragione (ὁ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς, A, 2, 404 b 5) non si trova negli animali, anzi nemmeno in tutti gli uomini. Quindi quest'anima è esclusiva degli esseri umani e la sua virtù, la *fronesis*, non si ritrova in tutti³⁸. In seguito, lo Stagirita fa un'affermazione ancora più decisa e la duplicità delle sostanze, l'essere uomo e il solo *nous*, appare esplicitata, sia pur con tutte le cautele del caso:

³⁸ Si noti che qui non viene esclusa la *sofia*, ma la *fronesis* stessa.

l'intelletto (νοῦς) sembra che sopraggiunga essendo una qualche sostanza (οὐσία τις οὐσα) e che non si corrompa (A, 4, 408 b 18-19).

Quelle che potrebbero sembrare sue corruzioni, per vecchiaia ad esempio, vengono riattribuite al soggetto e al corpo; queste modificazioni compromettono il pensiero (408 b 24, τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν), che in se stesso non può subire nulla (408 b 25, αὐτὸ δ' ἀπαθές ἐστιν). Così viene confermata l'affermazione di fondo, accentuando il ruolo del soggetto in cui l'anima si trova:

il pensare (διανοεῖσθαι), l'amare o l'odiare non sono affezioni dell'intelletto, ma di quello che lo possiede in quanto lo possiede (408 b 25-27)

con una aggiunta assai rilevante sull'intelletto:

perciò, quando questo è corrotto, non ricorda né ama; infatti tale attività non era dell'intelletto, ma del composto che si è distrutto (408 b 27-29).

Ora, se tutto, pensiero compreso, viene attribuito all'essere composto umano diviene problematico intendere se e che cosa resti come proprio per l'anima e per il *nous*.

In secondo luogo, Aristotele ha già precisato (A, 3, 407 a 32-33) che l'intellezione (νόησις) sembra assomigliare più alla quiete o ad un arresto. Non si tratta di un'affermazione strana: anche in *Fisica*, parlando della "parte" noetica dell'anima³⁹, nega che si abbia una qualche alterazione; si sostiene che l'acquisizione iniziale (ἀρχῆς, VII, 247 b 10) della *episteme* non è né una generazione né un'alterazione, in quanto il pensiero apprende e pensa (τὴν διάνοιαν

³⁹ *Fisica*, VII, 247 b 1, τοῦ νοητικοῦ μέρους nella prima redazione, mentre nella seconda si trova ἐν τῷ διανοητικῷ μέρους.

ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν, VII, 247 b 11) quando è in quiete; così, si ribadisce, l'anima apprende (τὴν ψυχὴν φρόνιμον τι γίνεται καὶ ἐπίστημον 247 b 18). Il risultato è che c'è alterazione solo nella "parte" sensitiva dell'anima e solo per accidente nelle altre (*Fisica*, VII, 248 a 5-7).

Abbiamo dunque un problema in quanto l'anima da una parte appare priva di movimento e inalterabile, mentre dall'altra in un'opera fisica si dice che ammette alterazione, sia pure nella "parte" sensitiva o per accidente. La cosa colpisce perché questa moderazione non sembra presente nel *De Anima*, visto che qui Aristotele afferma che quello stato di quiete o di arresto vale sempre, anche per il sillogismo (A, 3407 a 33-34).

In realtà, poi, la posizione deve necessariamente mitigarsi, nel momento in cui lo Stagirita riconosce che, ad esempio, la facoltà sensitiva passa dalla potenza all'atto. In questo caso per evitare una patente contraddizione si percorre una seconda strada, basata sulla distinzione tra atto primo e atto secondo, facendo proprio l'esempio della conoscenza:

Infatti chi possiede la scienza diviene [in atto] esercitandola e questo o non è alterazione (poiché è una crescita verso se stesso e la propria entelechia) oppure è un genere diverso di alterazione. Pertanto non è giusto affermare che chi pensa, quando pensa, subisce un'alterazione, come neppure l'architetto quando costruisce (B, 5, 417 b 5-9).

Infatti subito dopo distingue due tipi di alterazione:

ci sono due modi di alterazione: il mutamento verso le condizioni privative e quello verso le disposizioni positive e la natura del soggetto (B, 5, 417 b 14-16).

Ora, qui due cose vanno sottolineate: da una parte, il moltiplicarsi e l'intrecciarsi di schemi diversi, per cui quello che in un contesto è atto primo (il conoscere senza azione) può anche essere letto come potenza (e infatti Aristotele sottolinea subito che si è stabilito che "essere in potenza" non ha un solo significato, B, 5, 417 b 29-30), o ancora si possono distinguere diversi modi dell'alterazione. E tuttavia, in secondo luogo, siamo di fronte ad una alterazione, sia pure positiva, là dove non doveva esserci movimento. L'unica via di fuga resta quindi quella precedente, di attribuire il tutto al soggetto e non all'anima. Compreso il pensare!

Si può a questo proposito ricordare un passo di *Metafisica*, Q, 6. Siamo all'interno di una sezione in cui Aristotele, trattando il tema della potenza e dell'atto sul piano ontologico, sottolinea più volte la difficoltà di chiarire i termini, fino al punto di dire che non bisogna cercare definizioni di tutto, ma accontentarsi di comprendere certe cose per analogia (1048 a 36-37). Subito dopo si afferma che l'atto sta alla potenza come chi costruisce sta a chi può costruire, chi vede a chi può vedere, ma ha gli occhi chiusi. In sintesi, si definiscono come atto e potenza quello che in altro contesto sono considerati atto primo e atto secondo. Si sottolinea poi (1048 b 9 ss) che per alcune realtà, come l'infinito e il vuoto, la trattazione della potenza e dell'atto ha un andamento particolare. Infine, 1048 b 28, si definiscono movimenti ($\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$) quelle azioni che hanno un fine fuori di sé, attività ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$) quelle che hanno in se stesse il proprio fine. E si fa come esempio del primo tipo, cioè come movimenti, il costruire, e come esempi del secondo il pensare, il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$.

C'è dunque una differenza, che però non è radicale visto che riguarda la fine dell'azione e la sua perfezione. Ciò dà luogo a continue oscillazioni: in

⁴⁰ Questo risulta evidente già a livello di facoltà appetitiva che si situa a due diversi livelli: quello razionale della volontà e quello irrazionale dell'impulso e del desiderio. Aristotele, infatti, svolge

Metafisica il costruire è portato come esempio di un movimento, contrapposto al pensiero, mentre come abbiamo visto sopra nel *De Anima* l'architetto che costruisce non subisce alterazione, come nell'atto del pensare. Ulteriore conferma si trova nello stesso *De Anima* dove si arriva ad affermare che «l'immaginazione è un movimento (κίνησις) prodotto dalla sensazione in atto» (G, 3, 429 a 1-2). La cosa, evidentemente, non fa problema solo se tale conoscenza è riferita al corpo o all'essere umano.

Stiamo vedendo che Aristotele, come Platone, sembra interessato a moltiplicare schemi interpretativi e figure teoretiche, per riuscire a spiegare i diversi aspetti del reale⁴⁰. E tuttavia dobbiamo segnalare un ulteriore ed "estremo" problema.

L'unità dell'anima e il nous

Abbiamo già avuto modo di sottolineare come Aristotele, fin dall'inizio sottolinei la particolarità e in qualche modo anche la separatezza del *nous*, che sembra delineare una diversa condizione ontologica e differenze non secondarie per il destino delle "parti" dell'anima. Ora vorremmo però vedere come la razionalità umana risulti duplice, sia per la distinzione tra un pensiero dipendente dalla fantasia, sia per la presenza di un pensiero autonomo, sia ancora per la fondamentale distinzione tra intelletto agente e intelletto passivo.

Anticipiamo, però, che Aristotele non può accettare la partizione dell'anima non solo per quanto abbiamo già detto, ma anche per un altro motivo. L'anima costituisce un principio di unità forte del composto: infatti il corpo è tenuto insieme

una lunga trattazione dell'intelletto pratico (νοῦς πρακτικός, *De Anima*, G, 9-11) che, malgrado il suo nome, appartiene alla facoltà appetitiva. Il che dovrebbe farci capire come la separazione tra i diversi livelli non vada intesa in modo assoluto e si apre ad intrecci che, infatti, si ritrovano a livello di impostazione etica.

dall'anima tanto che, uscita (ἐξεληθείσης, A, 5, 411 b 8) questa, il corpo si dissolve. Se quindi si accetta la partizione dell'anima, quello che dovrebbe essere principio unitario si presenta esso stesso bisognoso di un principio ulteriore di unità, che a questo punto sarebbe a maggior ragione "la vera anima" (A, 5, 411 b 9-10).

Inoltre, anche nei riguardi del corpo si determina un'ulteriore aporia:

se infatti l'intera anima dà unità a tutto il corpo, spetta anche a ciascuna parte di dare unità a qualche parte del corpo. Ciò appare impossibile. Quale parte e come darà unità l'intelletto (νοῦς)? È difficile anche immaginarlo (A, 5, 411 b 15-19).

In questo brano l'esempio che immediatamente Aristotele propone per sostenere l'impossibilità che le "parti" dell'anima agiscano come principio di unità è basato sul *nous*, per il quale è persino difficile concepire una simile funzione, in quanto, evidentemente, il *nous* non ha alcun rapporto con il corpo!

In effetti la questione del rapporto anima-corpo, come anche quella delle "parti" dell'anima, diviene esplosiva nel momento in cui poi entra in scena il νοῦς, per una ragione semplicissima:

Sembra poi che l'intelletto si trovi in noi essendo una qualche sostanza e che non si corrompa (A, 4, 408 b 18-19).

Dunque, abbiamo tre livelli di sostanza, l'essere vivente, l'anima, il *nous*, e risulta immediatamente evidente l'impossibilità di trattarli tutte e tre nello stesso modo. Si configura una situazione di verticalità, che trova conferma nella stessa dimensione di potere tra i diversi componenti. Infatti, criticando la dottrina degli elementi di Empedocle, Aristotele afferma:

ora è impossibile che ci sia qualcosa più grande che comandi l'anima, cosa ancora più impossibile poi per l'intelletto. Infatti è ragionevole che l'intelletto sia per natura anteriore a tutto e signore (A, 5, 410 b 12-15).

Qui siamo posti di fronte ad una duplice superiorità, dell'anima e del *nous*. Anche se questa fosse considerata esclusivamente in relazione al corpo e all'essere umano, la sottolineatura di questa anteriorità esistenziale, di questa preesistenza del *nous* rende problematico anche il rapporto con l'anima e configura, malgrado tutto, la presenza di "parti".

In effetti, le caratteristiche più proprie dell'anima, a partire dall'immobilità, sembrano ricondotte legittimamente al solo *nous*, mentre tutti i processi di deterioramento vengono ricondotti al corpo, per cui si può affermare che

il pensare, quindi, e l'attività speculativa (τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν) viene meno qualora un organo interno si corrompe, ma in se stesso è impassibile (ἀπαθές) (A 4, 408 b 24-25).

Questo però non riguarda e non può riguardare il *nous*. Infatti, nel momento in cui afferma che l'anima non ricorda e non ama, perché erano funzioni del composto che è perito, Aristotele subito aggiunge che

l'intelletto invece è qualcosa di più divino e di impassibile (A 4, 408 b 29).

Si tratta di un'affermazione che torna spesso nel testo e che trova riscontro anche in altre opere, che ne sottolineano la diversità e lo stacco: il *nous* è tra gli elementi

il solo che viene dal di fuori e il solo che è divino (*La generazione degli animali*, B, 3, 736 b 27-28).

Appare notevole che proprio in un'opera biologica Aristotele faccia un'affermazione così esplicita sulla divinità del *nous*. Lo stacco appare profondo, tanto che lo Stagirita stesso richiama l'attenzione su di esso:

Per quanto riguarda l'intelletto e la facoltà teoretica (περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως) nulla è ancora chiaro, ma sembra che sia un genere dell'anima diverso e che esso solo possa essere separato (χωρίζεσθαι), come l'eterno dal corruttibile (B, 2, 413 b 24-27).

Invece, per le altre "parti" (τὰ δὲ λοιπὰ μέρη, B, 2, 413 b 27) dell'anima si afferma subito che è chiaro che non sono separabili come alcuni dicono.

Quindi: 1) la questione non è chiara, ma 2) l'ipotesi prevalente, per così dire, è che il *nous* è impassibile e incorruttibile. Queste non sono caratteristiche applicabili all'intera anima, per cui questa "parte" risulta separabile e comunque diversa dalle altre. Infatti la sua caratteristica "divina" viene segnalata nella distinzione tra ciò che è eterno e ciò che è corruttibile.

La cosa trova conferme in luoghi decisivi. Ad esempio, si trattano le varie facoltà dell'anima, quella nutritiva, quella sensitiva, quella appetitiva, quella motoria, precisando che altri, come l'essere umano o qualche essere anche superiore, hanno la facoltà di pensare e l'intelletto (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, B 3, 414 b 18). Subito dopo si sottolinea che le anime sono poste in rapporto di successione tale che quella seguente contiene anche la precedente, ribadendo che pochissimi hanno il ragionamento e il pensiero (λογισμὸν καὶ διάνοιαν, B, 3, 415 a 8). A questo punto si aggiunge:

per quanto riguarda l'intelletto teoretico (περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ) occorre un discorso diverso (B, 3, 415 a 11-12).

Infatti, il principio dominante in questa struttura di collegamento è che il seguente contiene l'antecedente che però, in un certo senso, è anche la condizione dell'esistenza stessa del successivo. Infatti:

in realtà, senza la facoltà nutritiva non c'è quella sensitiva, mentre nelle piante la facoltà nutritiva esiste indipendentemente da quella sensitiva. A sua volta, senza il tatto non esiste nessuno degli altri sensi, mentre questo esiste senza gli altri (B, 3, 415 a 1-5).

Se inseriamo il *nous* perfettamente in questa sequenza, esso non solo non sarebbe divino e non verrebbe "dal di fuori", ma dipenderebbe dalla fantasia. Il che, come vedremo, è proprio ciò che Aristotele non è disposto ad accettare. Le conseguenze di questo discorso dovrebbero però essere che esistono due generi di anima, uno connesso al corpo e mortale, l'altro separabile e divino, quindi immortale; analogamente esistono due forme di pensiero, una delle quali partecipa al rapporto di successione integrativa delle anime mentre quella ulteriore, il *nous*, è a parte. Evidentemente questa separazione è resa possibile dal fatto che l'intelletto non è l'entelechia di nessun organo corporeo (B, 1, 413 a 4-7).

Questa presenza nell'uomo di un elemento divino, il νοῦς, ricolloca anche le altre "parti" dell'anima in quanto segnala un diverso destino, proprio perché, a differenza della sensazione che non è indipendente dal corpo, l'intelletto è separato (χωριστός, G, 4, 429 b 5). Il problema del rapporto tra corpo e anima viene così rimesso in discussione, perché torna ad emergere un'anima demone, che pensa. Anzi, qui c'è la vera forma del pensiero, visto che Aristotele dichiara esplicitamente

che, con il termine $\nu\omicron\lambda\eta$, indica «ciò con cui l'anima pensa e apprende» ($\text{\textcircled{G}}$ $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$ καὶ ὑπολαμβάνει, G, 4, 429 a 23). Come si vede, l'unità dell'anima, che sembrava perfettamente recuperata, rivela una vistosa aporia connessa da una parte al tema del pensare, dall'altro alla questione dell'immortalità.

Il primo di questi problemi può essere affrontato e, in un certo ambito, risolto, mentre il secondo, come vedremo, è destinato a rimanere tale. D'altra parte neanche questo appare un dato eccezionale, visto che emerge in modo esplicito anche in altre opere:

Se poi anche dopo permane qualcosa, è problema da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo impedisce, ad esempio per l'anima, non tutta, ma l'intelletto ($\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$); tutta infatti è certamente impossibile (*Metafisica*, L, 3, 1070 a 24-26).

L'intelletto attivo e passivo

Il problema dell'intelletto nasce dal fatto che, contrariamente a quanto si pensa in tutte le visioni di un Aristotele "empirista", lo Stagirita ha avuto la grande preoccupazione di salvaguardare una forma di pensiero puro, che non ha bisogno dell'immaginazione. Se avesse accettato questo legame come necessario, avrebbe facilmente guadagnato la rinuncia all'immortalità e divinità dell'anima.

Ciò è affermato esplicitamente dal testo, là dove, dopo aver detto che il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ è proprio dell'anima, si pone la questione dell'immaginazione, collegando ad essa il tema della esistenza indipendente dell'anima:

ma se anche il pensare ($\tau\omicron$ $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) è una specie di immaginazione o non esiste senza immaginazione, neppure esso esisterà indipendente dal corpo. Se dunque una delle attività o le passioni è propria dell'anima

(τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον), l'anima potrà esistere separata (χωρίζεσθαι), ma se non ce n'è nessuna che è sua propria, allora non sarà separabile (χωριστή) (A, 1, 403 a 8-12).

Pertanto, l'individuazione di un'attività propria dell'anima, un *agire* e un *subire* proprio, è decisiva per la stessa definizione dello statuto ontologico dell'anima stessa. Questa necessaria assenza di relazioni con il corpo spiega il peso che ha il dato della "impassibilità" e perché Aristotele sottolinei che, a differenza di tutti gli altri,

solo Anassagora afferma che l'intelletto è impassibile (ἀπαθῆ) e che non ha nulla in comune con nessuna delle altre realtà (A, 2, 405 b 19-21).

Stabilire un legame stretto e necessario con la fantasia costituiva un passaggio obbligato che evidentemente lo Stagirita, con la maggioranza dei filosofi, poteva fare, ma che altrettanto evidentemente *non ha voluto* fare, a costo di infilarsi in un groviglio di problemi che hanno dato esca ad un dibattito infinito. Infatti tale scelta lo obbliga a spiegare l'attività del pensiero all'interno del pensiero stesso, con l'uso della fondamentale distinzione potenza-atto.

In effetti, al di sotto di questa diversificata trattazione dell'anima c'è un grosso problema teorico, che spiega tale situazione: l'anima razionale è in potenza, e deve esserlo per ricevere tutte le forme intelligibili, quindi non può essere mescolata con il corpo, perché altrimenti assumerebbe alcune caratteristiche in atto. Qui trova il suo fondamento teorico la distinzione tra intelletto potenziale e intelletto attuale, che viene introdotta in quanto bisogna affrontare la caratteristica specifica e il modo di procedere

riguardo alla parte dell'anima con cui essa conosce e pensa, sia questa separabile o sia non separabile per grandezza ma solo logicamente (περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, G, 4, 429 a 10-12).

Si noti la formula, che sembra proprio ammettere l'esistenza di una "parte" dotata di una funzione evidentemente autonoma, tanto che è possibile ipotizzarne subito la separazione. Infatti, l'intelletto umano è in potenza, in modo da essere in grado di ricevere tutte le forme, cioè deve essere

impassibile (ἀπαθὴς), ma ricettivo della forma (G, 4, 429 a 15-16).

Questa capacità di ricevere forme non sembra facilmente accordabile con il suo essere impassibile, pertanto, dobbiamo pensare che sia impassibile rispetto alle esperienze inferiori, che vanno tutte attribuite al corpo, e ricettivo della forma che deriva dall'azione dell'intelletto agente. Comunque, questo intelletto è anche non mescolato (G, 4, 429 a 18) in modo da non essere ostacolato nella sua azione da qualcosa di estraneo.

Dovendo poi distinguerlo dalle altre facoltà connesse al corpo, Aristotele deve esplicitare che, a differenza della facoltà sensitiva,

l'intelletto è separabile (ὁ δὲ χωριστός, G, 4, 429 b 5).

Ma ovviamente questo non basta ed Aristotele è costretto ad aggiungere una ulteriore distinzione: abbiamo l'intelletto possibile in sé e l'intelletto possibile che ha ricevuto i suoi oggetti, come il sapiente, che è in grado di esercitare la propria conoscenza,

anche allora è in un certo senso in potenza, ma non com'era prima di aver appreso o trovato; ed allora può pensare se stesso (G, 4, 429 b 8-9).

In questo caso, non è più pura potenza, in quanto ha acquisito la capacità di operare su se stesso e diviene autocosciente. Comunque quest'intelletto potenziale, come Aristotele sottolinea, ha bisogno di un intelletto agente. Qui c'è l'esplicita affermazione che l'intelletto attivo e passivo sono nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ) (G, 5, 430 a 13): «cadono quindi le interpretazioni sostenute già dagli antichi interpreti, secondo cui l'intelletto agente è Dio (o comunque un intelletto divino separato)»⁴¹. Questo risulta

separabile (χωριστός), impassibile (ἀπαθής) e non mescolato, essendo atto per sua natura (τῇ οὐσίᾳ) (G, 5, 430 a 17-18).

È appena il caso di notare la profonda somiglianza che hanno queste caratteristiche con quelle precedentemente attribuite all'intelletto possibile. Da ciò consegue che questo intelletto

separato (χωρισθείς) è solo quello che veramente è e questo solo è immortale ed eterno (G, 5, 430 a 22-23).

Ora, comunque si intenda questo passo, se non si vuol supporre che qui Aristotele alluda, senza alcuna ragione, ad una pura separazione "per astrazione", dobbiamo riconoscere l'esplicita affermazione dell'esistenza di un'anima demone, affermazione coerente con molti elementi già individuati nei libri precedenti del *De Anima*.

⁴¹ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 vv., Vita e Pensiero, Milano 1975-1980, più volte riedita, II, p. 480.

Certo, quest'anima demone nel *De Anima* non è oggetto di ampie trattazioni, al contrario abbiamo «pochi cenni enigmatici, che non lasciano tuttavia dubbi su due aspetti fondamentali: questo *nous* non è individuale (poiché l'individuazione è propria soltanto del complesso psicosomatico), ed esso non ha nulla a che fare con la vicenda ultraterrena dei premi e delle punizioni (l'etica di Aristotele è infatti rigorosamente mondana, e non ha da esibire alcuna promessa o minaccia di questa natura)»⁴².

Ora, rimandando per il momento la questione dell'etica su cui torneremo, il fatto che tale rilevante dato psicologico sia affrontato in modo così sommario non deve stupire: non è oggetto di questa trattazione. Forse anche per questo Aristotele ricorda subito all'inizio dell'opera che le realtà separate sono oggetto della filosofia prima, che si occupa degli enti immateriali (A, 1, 403 b 15-16). Comunque, una sopravvivenza personale risulta esclusa: anche se una "parte" dell'anima sopravvive alla morte, tuttavia

non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo (*παθητικὸς νοῦς*) è corruttibile (G, 5, 430 a 23-25).

L'intelletto passivo, che è anch'esso impassibile, è nondimeno corruttibile!

Qui due dati non possono essere ignorati. In primo luogo l'esplosione di posizioni differenti. Abbiamo sottolineato lo sforzo di Aristotele di escludere i movimenti dall'anima; qui, invece, nel cuore della trattazione del pensiero puro, del *nous*, abbiamo proprio l'affermazione della corruttibilità dell'intelletto passivo in forza della variazione del pensiero e del suo subire l'azione dell'intelletto agente.

Inoltre, questo non esprime la totalità del suo pensiero, perché, accanto a questo modello, emerge sia in questo testo sia soprattutto nelle opere etiche

⁴² Vegetti, *Anima*, ..., p. 217.

un'altra visione, che però conferma una diversità che più e più volte abbiamo visto segnalata dallo Stagirita nel corso dello stesso *De Anima*.

Sia chiaro: la coscienza di una tale complessità del discorso non elimina certo l'aporia. Se non si dà una qualificazione personale che in qualche modo permanga, non c'è alcun spazio per una fede razionale; se una sopravvivenza personale è ipotizzabile, occorre supporre nell'intelletto produttivo una qualche modificazione che lo qualifichi, cosa inammissibile per una realtà eterna e immutabile. Nondimeno, non è nemmeno possibile pensare che questa non muti nel momento in cui da separata "preesistente" diviene interna e "connessa" alla forma dell'uomo. Registriamo una duplice condizione del *noāj*, nella forma separata e nella fase di presenza nell'essere umano: «Aristotele sancisce la preesistenza [cfr. ad esempio *De Anima*, A, 5, 410 b 14], sostanzialità, impassibilità ed incorruttibilità dell'intelletto in quanto tale, che peraltro, una volta che sia giunto nell'uomo, assume le funzioni di forma e di anima»⁴³. Ma se è così dovrebbe assorbire in sé le funzioni delle anime inferiori e quindi soggettivizzarsi, ed avere anche un rapporto con la fantasia, il che non appare coerente con molti dei testi che sopra abbiamo citato.

Tale situazione aporetica, forse, giustifica ulteriormente la necessità di distinguere intelletto agente e intelletto potenziale, in modo da avere, nella stessa dimensione dell'anima intellettuale, una duplicità che permette di salvare l'immortalità di una parte e la mortalità dell'altra. Infatti, anche se è vero che la condizione dell'anima umana indica «soltanto la situazione *di fatto* in cui il *nous* viene a trovarsi durante il periodo della sua unione con il composto umano, giacché la sua esistenza non presuppone di per sé quella delle altre anime o facoltà [*De Anima*, B, 3, 414 b 20 – 415 a 12]»⁴⁴, dobbiamo essere più radicali e dire che, in

⁴⁴ Movia, *Aristotele, L'anima...*, p. 73.

⁴³ Movia, *Aristotele, L'anima...*, p. 73.

tale passaggio, il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ *non muta*, perché altrimenti avremmo una forma che si genera e/o che diviene, cosa impossibile (*Metafisica*, Z, 8, 1033 b 3-7). Ma, di nuovo, una tale affermazione non sembra sostenibile alla luce di quanto abbiamo detto, visto che il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ separato diviene anima e deve assumere anche le funzioni inferiori.

L'azione dell'essere umano

Lasciando da parte questo, riteniamo insolubile, dilemma, possiamo ora tornare alla soluzione cui ricorre Aristotele nel quadro complessivo della sua psicologia, cioè escludere i movimenti dall'anima e attribuire, per quanto è possibile, tutte le funzioni al corpo e al composto umano: «lo Stagirita afferma – ed è questa una tesi assolutamente centrale della sua teoria psicologica – che il soggetto immediato delle attività psichiche – comprendendovi anche il pensiero – non è l'anima stessa, ma il composto di anima e di corpo, l'uomo insomma, che le esercita per mezzo della sua anima»⁴⁵.

Questo però crea una prima duplicità, perché, come subito vedremo, l'uomo agisce in forza della sua anima, ma quest'ultima, essendo dominatrice, opera attraverso l'uomo e il corpo (abbiamo già visto che l'anima può anche muovere se stessa, nel senso che muove il corpo in cui sta come il nocchiero nella sua nave).

Inoltre, lo stesso testo relativizza l'affermazione che l'uomo agisce attraverso l'anima, che da parte sua non agisce. Infatti, fin dall'inizio (A, 1, 402A 9-10), parlando delle proprietà dell'anima, Aristotele osserva che alcune sembrano essere affezioni che le competono, mentre altre appartengono ai viventi per tramite suo. Quindi, non sembra che per tutte si possa dire che sono dell'essere umano,

⁴⁵ Movia, *Aristotele, L'Anima...*, p. 72.

sia pure per mezzo dell'anima. In un ulteriore brano (A, 1, 403 a 4-31) si ribadisce il problema: viene esplicitamente riconosciuto che non è facile capire se le affezioni dell'anima sono tutte comuni al soggetto o se ce n'è qualcuna propria della sola anima. Si dice poi che per lo più (πλείστων) l'anima non subisce e non fa nulla senza il corpo (A, 1, 403 a 6-7: οὐθ' ὄν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδ' ὅ ποιεῖν). Emergono così due elementi: in primo luogo, si attribuisce all'anima quel subire che non appare compatibile con la sua affermata immobilità e impassibilità, anzi lo si fa proprio per le attività inferiori (collera, coraggio, desiderio e sensazioni) che più facilmente possono essere attribuite al corpo. Inoltre, si riconosce che ci dev'essere qualcosa che è proprio della sola anima, visto che solo *la maggior parte* delle affezioni implicano il corpo.

Il legame, nello stesso tempo deve essere molto stretto, visto che subito dopo si dice che

sembra che anche le affezioni dell'anima siano legate al corpo (A, 1, 403 a 16-17)

in quanto, quando si producono, il corpo subisce una modificazione. Il legame si conferma biunivoco: dal corpo all'anima e dall'anima al corpo. La successiva dimostrazione conclude che

le affezioni sono forme nella materia (τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν) (A, 1, 403 a 25).

In sintesi, le passioni dell'anima sono ricondotte ancora una volta alla condizione del corpo, con una difficoltà che lo stesso uso terminologico (ἔνυλοι) sembra accentuare. Si sottolinea poi la solita eccezione:

soprattutto il pensare (τὸ νοεῖν) sembra appartenere all'anima (A, 1, 403 a 8).

Questa “sofferenza” di Aristotele nei confronti dell'agire e del patire, che è dell'anima, del corpo e dell'essere umano, traspare in molti passi. Ad esempio, dopo aver ribadito che non è vero che l'anima si muove, sembra voler distinguere tra ciò che è proprio dell'anima (τῆς ψυχῆς ἐστὶ, A, 5, 411 a 27) e quello che provoca (γίνεται ἰὺπὸ τῆς ψυχῆς, A, 5, 411 a 29-30) nei viventi; nel primo settore colloca il conoscere, il percepire, l'opinare e anche il desiderare, il volere e in genere le tendenze (ὀρέξεις), nel secondo lo spostamento locale, la crescita, la maturità e la decrescita. Qui l'anima è il termine di riferimento per una serie di attività, che sono quelle per le quali abbiamo visto che è meglio dire che l'uomo agisce, mentre per altre il termine di riferimento è il soggetto vivente, l'animale in senso proprio, che in forza dell'anima vive e si muove.

Che comunque tutti questi atti riguardino direttamente l'anima, lo prova la domanda che subito Aristotele si pone, se

ognuna di queste (τούτων ἕκαστον) appartiene all'intera anima, e con tutta pensiamo (νοοῦμέν), percepiamo, ci muoviamo e facciamo e subiamo ciascuna delle altre cose, o con parti diverse compiamo cose diverse? (A, 5, 411 a 30 - 411 b)

In questo caso, la questione appare tanto attribuita all'anima che non emerge il problema della dualità anima-corpo oppure anima-essere umano, ma quella tra le diverse “parti” dell'anima. E già sappiamo che in un certo senso è proprio dell'essere umano pensare, in un altro è proprio dell'anima e in un altro ancora del solo *nous*.

Se l'affermazione che non si possono attribuire all'anima delle azioni dovesse intendersi in senso prescrittivo e assoluto, cadrebbero intere parti centrali della filosofia aristotelica. Cito un esempio:

È evidente che dobbiamo esaminare la virtù umana; infatti cerchiamo il bene umano e la felicità umana. Diciamo, poi, che virtù umana non è quella del corpo, ma quella dell'anima e che la felicità è attività (ἐνέργεια) dell'anima (*Etica Nicomachea*, A, 13, 1102 a 13-18).

Due cose si devono qui sottolineare. In primo luogo, la virtù è nel contempo virtù umana e virtù dell'anima, una duplicità che non può essere eliminata dal discorso aristotelico. E se c'è virtù ci deve essere una funzione che è propria e che può essere realizzata compiutamente, cioè virtuosamente.

In secondo luogo torna qui ad emergere una possibile distinzione tra movimento, *kinesis*, ed attività, *energeia*. In una accezione propria di questa distinzione si dovrebbe ricordare l'*Etica Nicomachea*, H, 14, 1154 b 26 –27, in cui a proposito del piacere divino si distingue una *energeia* in movimento e una priva di movimento, cosa confermata in K, 7-8, in cui si presenta il *noein* divino come una forma di *energeia* priva di movimento⁴⁶. Ma a parte la difficoltà di attribuire all'essere umano questa stessa caratteristica, qui si vede con maggiore evidenza la differenza di paradigmi, in quanto come si può conciliare questa visione con quella dell'intelletto attivo e passivo?

Il dominio dell'anima

C'è un ulteriore dato che accentua la portata di questo problema: in diversi passi Aristotele sottolinea la superiorità e la sovranità dell'anima o di una sua

⁴⁶ Devo questi riferimenti, come altri connessi al tema dell'*energeia*, a Linda Napolitano Valditarà, con la quale si è svolto, fin dall'incontro di Bomba, un'utile e amicale confronto.

“parte”. Ma lo stesso fatto che l'anima “domina” il corpo crea problemi in quanto rimanda ad uno schema in cui non c'è alcuna “amicizia” tra i due elementi del “composto uomo”, come non ce n'è tra padrone e schiavo:

Nel caso in cui non c'è nulla di comune tra chi comanda e chi è comandato, non c'è amicizia tra loro; infatti non c'è giustizia, come tra artigiano e strumento, tra anima e corpo, tra padrone e schiavo⁴⁷: infatti, tutte queste cose ricevono cure da parte di chi le usa, ma non c'è amicizia né giustizia per esseri inanimati (*Etica Nicomachea*, Q, 11, 1161 a 32 - b 2).

Come si vede, qui le coppie citate a mo' di esempio implicano un parallelo artigiano-anima nei confronti rispettivamente di corpo-strumento, classificati, insieme allo schiavo, tra le cose “inanimate”. L'affermazione non fa problemi, visto che nel *De Anima*, B 1, Aristotele afferma ripetutamente che l'anima è entelechia del corpo (B 1, 412 a 21-22) chiarendo che

l'anima è l'atto primo di un corpo fisico che ha la vita in potenza; questo è *organikòn* (B 1, 412 a 27-28)

Quindi, l'anima è quella che dà vita ad un corpo che, altrimenti, sarebbe condannato a non realizzare la sua potenza e a sussistere in una condizione analoga a quella del corpo inorganico. La cosa è ribadita subito dopo:

se bisogna dire qualcosa di comune a ogni tipo di anima, sarà che l'anima è atto primo del corpo fisico che è *organikòn* (B 1, 412 b 4-6).

⁴⁷ Cfr. Platone, *Leggi*, VI, 757 A.

Come si vede nel secondo passo è omessa la vita in potenza ma non il riferimento all'*organikòn*. La traduzione tradizionale di questo termine è “dotato di organi” ma, come ha osservato Bos nel lavoro già ricordato⁴⁸, la parola in Aristotele non significa questo, ma sempre “che funziona come uno strumento”, “strumentale”⁴⁹, come si può affermare anche sulla scia delle antiche testimonianze di Plutarco, Diogene Laerzio e Ippolito di Roma. Infatti tradurre *organikòn*, come è stato fatto a partire da Alessandro di Afrodisia⁵⁰, con “dotato di organi”, significa optare per una traduzione che non solo non trova alcuna corrispondenza nel *Corpus Aristotelicum*⁵¹, ma travisa completamente il senso e la portata della proposta aristotelica. Al contrario si deve affermare che la “strumentalità” costituisce una delle nozioni-cardine della psicologia dello Stagirita. Tale figura si ripropone a più livelli della stessa riflessione: «a) l'anima è la prima *entelechia* di un corpo naturale che possiede la vita in potenza ed è strumento dell'anima; b) attraverso questo corpo strumentale l'anima usa tutte le parti del corpo visibile come strumenti; c) e ciò si applica non solo ai corpi visibili degli esseri umani e degli animali ma anche a quelli delle piante: anche le parti delle piante sono strumenti... ma in un senso molto elementare, per esempio la foglia protegge il pericarpo e il pericarpo il frutto»⁵².

⁴⁸ Bos, *Soul...*, cit.

⁴⁹ «Aristotle never used '*organikon*' in the sense of 'equipped with organs' but always in the sense of 'instrumental', 'serving as an instrument'» (Bos, *Soul...*, p. 96).

⁵⁰ «And in *De Anima* II 1 he develops step by step his own definition of the soul... We find there three specification of the body with which the soul is connected: it must be 'natural', 'potentially possesses life', and be '*ὀργανικόν*'. However, in the interpretation that became dominant from Alexander of Aphrodisias onwards these specifications have always been seen as characteristics of the visible body, which is called 'organic' or 'provided with organs'. But this traditional view must be rejected as untenable» (Bos, *Soul...*, p. 57).

⁵¹ «To opt for the translation 'a body equipped with organs' is to give the Greek word '*organikon*' in this text a sense which is does not have anywhere else in the Aristotelian Corpus» (Bos, *Soul...*, p. 87).

⁵² Bos, *Soul...*, p. 97.

In tale chiave il legame con il corpo, l'azione causale dell'anima su e con il corpo, non sembra sufficiente a garantire l'unità profonda dell'essere umano, come non è certamente forte l'unità tra essere umano e strumento, tra il capitano e la sua nave.

Il tema dell'azione causale dell'anima viene riproposto anche in un quadro diverso:

L'anima è causa e principio del corpo vivente. Questi si dicono in molti sensi; analogamente, l'anima è causa secondo i tre modi che abbiamo distinto. Infatti l'anima è causa come origine del movimento, come fine e come sostanza dei corpi animati (B, 4, 415 b 8-12).

In buona sostanza, manualisticamente, è causa efficiente (che non si muove o che è meglio escludere dal movimento), causa finale e causa formale (ovviamente non è causa materiale). Ed è causa formale in quanto dà la vita, che è l'essere dei viventi. Nella trattazione della causa finale, in cui dice che l'anima è negli animali il fine naturale, ciò in vista del quale si opera, afferma che

tutti i corpi naturali sono strumenti dell'anima (B, 4, 415 b 18-19).

Quindi sia come causa formale sia come causa finale l'anima usa il corpo come strumento.

Ora questa concezione strumentale del corpo dominato dall'anima ci pone di fronte ad una nuova aporia. Infatti, da una parte il rapporto tra anima-atto e corpo spiega perché subito dopo Aristotele possa affermare che il problema dell'unità dell'essere umano quasi non si pone, visto che l'anima è atto di un tale corpo:

Per questo non occorre cercare se l'anima e il corpo sono uno, come non lo si cerca per la cera e l'impronta, né in generale per la materia di ciascuna cosa e ciò di cui è materia: l'uno e l'essere, infatti, si dicono in molti sensi, quello fondamentale è l'atto (B 1, 412 b 6-9).

D'altra canto, però, proprio nel momento in cui Aristotele con maggiore forza sottolinea l'unità in quanto l'anima è atto primo del corpo, utilizza questa figura dello "strumento" che manifesta uno stacco forte, se non addirittura un dissidio. E così certamente è e deve essere, visto che nella pagina precedente Aristotele ha esplicitato che

ogni corpo naturale che partecipa della vita è una sostanza, sostanza nel senso di sostanza composta (B, 1, 412 a 15-16),

composta di due elementi separati, con il corpo che fa da sostrato e l'anima da forma ma essendo sostanza (B, 1, 412 a 19, οὐσίαν). E la cosa viene subito ribadita: l'anima

è infatti sostanza nel senso della forma, è l'essenza di un corpo determinato (B, 1, 412 b 10-11).

Questa duplicità di "sostanze" viene affrontata con un esempio che, per essere fedele a questa condizione "strumentale" costruisce una condizione necessariamente assurda:

così, se uno degli strumenti, ad esempio la scure, fosse un corpo naturale, la sua sostanza sarebbe l'essere scure e questo sarebbe l'anima. Separata (χωρισθείσης) questa, non ci sarebbe la scure, ma solo qualcosa di omonimo (B, 1, 412 b 11-15).

Quindi, il valore della sostanza composta è tutto nella sostanza-forma. Applicato alla coppia anima-corpo rispetto all'essere umano, dovremmo dire che la sostanza è tutta nell'anima.

Abbiamo visto un'anima, separabile e separata, che è atto e dominatrice, cioè è unita e altra. E non sembra possibile ricondurre tutto alla perfetta unità dell'essere umano proprio per le ambivalenze che abbiamo cercato di mettere in risalto.

Infatti, alla fine della parte iniziale del libro B, subito prima di affermare che l'abbozzo delle definizioni e descrizioni dell'anima è sufficiente, Aristotele dice:

Non c'è quindi dubbio che l'anima, o alcune sue parti (μέρη), se per natura è divisibile, non è separabile dal corpo: infatti l'atto di alcune sue parti (τῶν μερῶν) è quello di corrispondenti parti del corpo. Nondimeno, nulla impedisce che alcune parti siano separabili, in quanto non sono atto di nessun corpo. Inoltre, non è chiaro se l'anima sia atto del corpo come il pilota della nave (B, 1, 413 a 3-9).

Quindi: a) si continua a parlare di "parti"; b) si sottolinea che se una "parte" non è atto del corpo, nulla impedisce che sia separabile; c) si cerca di raccordare (ma con un esito stridente) il rapporto anima-atto rispetto al corpo con quello del pilota rispetto alla nave.

La trattazione nelle Etiche

Tali ambivalenze acquistano anche un maggiore risalto se andiamo a vedere come l'anima viene trattata nelle Etiche. Qui il contesto diviene decisivo, in quanto la riflessione è tutta rivolta alle scelte che l'essere umano deve compiere in funzione della sua realizzazione e della sua felicità. Il contesto biologico è del

tutto assente. Non vogliamo qui riprendere l'analisi che è stata già svolta in altro lavoro⁵³. Ci limiteremo ad alcune osservazioni sintetiche.

Il primo dato rilevante, dal nostro punto di vista, è che nelle opere etiche la stessa anima razionale risulta divisa in due funzioni, che non hanno un diretto rapporto con quelle sopra esaminate per l'attività conoscitiva. Ci troviamo di fronte ad un diverso, ma non opposto, schema interpretativo basato sulla *sofia* e la *fronesis*. La prima, ha per oggetto le realtà stabili, necessarie, immutabili ed eterne, mentre l'altra è rivolta alle cose instabili, calcola i mezzi per attuare i fini, si misura con quello che avviene "per lo più". Sono due forme di pensiero molto diverse: la *fronesis* riguarda le decisioni ed è connessa all'azione e al particolare (*Etica Nicomachea*, Z, 8, 1141 b 8-23), mentre la *sofia* è la più perfetta delle scienze e implica la conoscenza dei principi stessi (*Etica Nicomachea*, Z, 7, 1141 a 16-22). Per questo la virtù migliore e più perfetta non è quella etica, ma quella dianoetica, propria dell'anima razionale che conosce le cose immutabili (*Etica Nicomachea*, Z, 1). Di conseguenza, la massima felicità si ha nella *sofia*, senza che questo comporti la negazione del fatto ovvio che anche la *fronesis* mira alla felicità (*Etica Nicomachea*, Z, 12):

Se... l'attività dell'intelletto (τοῦ νοῦ) si distingue per dignità in quanto è un'attività teoretica, se non mira ad alcun altro fine al di là di se stessa, se ha il piacere che le è proprio... allora, per conseguenza, questa sarà la perfetta felicità dell'uomo, quando coprirà l'intera durata di una vita: giacché non c'è nulla di incompleto tra gli elementi della felicità (*Etica Nicomachea*, K, 7, 1177 b 19 - b 26).

⁵³ Cfr. *L'anima...*, pp. 407-412.

Questa vita, però, manifesta una condizione divina, tuttavia presente nella condizione umana; rappresenta quindi il modello a cui bisogna *avvicinarsi per quanto è possibile a un essere umano*:

Ma una vita di questo tipo sarà superiore alla natura dell'uomo: infatti non vivrà così in quanto è uomo, ma in quanto in lui c'è qualcosa di divino; e di quanto questo elemento divino eccelle sulla struttura composita dell'uomo, di tanto la sua attività eccelle sull'attività conforme all'altro tipo di virtù. Se dunque l'intelletto ($\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$) in confronto con l'uomo è qualcosa di divino, anche l'attività secondo l'intelletto sarà divina in confronto con la vita umana. Ma non bisogna dar retta a coloro che consigliano all'uomo, poiché è uomo e mortale, di limitarsi a pensare cose umane e mortali; anzi, al contrario, per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi. Infatti, sebbene essa sia piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore (*Etica Nicomachea*, K, 7, 1177 b 26 - 1178 a 2).

Qui: a) la tematizzazione della distinzione tra essere umano e anima razionale è massima; b) esplicito e insistito è il riconoscimento della natura divina del *nous*; c) è presente il concetto di approssimazione, di perfezione da cercare *per quanto è possibile* all'essere umano.

Soprattutto colpisce, in queste opere di filosofia pratica, la sottolineatura dello stacco tra anima e corpo e la superiorità della prima:

Così, se l'anima per noi e in assoluto è cosa più degna rispetto ai beni esterni e al corpo, è necessario che le disposizioni dell'anima godano della corrispondente posizione di privilegio. Inoltre, i beni si scelgono ponendo l'anima come fine... Resta dunque stabilito da parte nostra

che ciascuno merita tanta felicità per quanta virtù, senno e capacità di agire in conformità egli possiede; e ne chiamiamo a testimone dio che è felice e beato non per beni esteriori, ma per se stesso e per quello che è per natura. Perciò necessariamente la buona fortuna è diversa dalla felicità, in quanto causa dei beni esteriori per l'anima può essere il caso o la sorte, mentre nessuno è giusto o saggio per caso o per sorte (*Politica*, H, 1, 1323 b 16-29).

L'anima nelle opere esoteriche

Resta un dato: nelle opere esoteriche dello Stagirita il tema dell'Aldilà brilla per la sua assenza. Tuttavia, varie fonti antiche⁵⁴ ci dicono che nelle opere pubblicate lo Stagirita parlava del destino dell'anima, riprendendo il tema della metempsicosi e della visione del corpo come prigioniero. In particolare, sappiamo che l'*Eudemo*⁵⁵ era interamente dedicato all'anima; pertanto «è presumibile che in esso la dottrina dell'immortalità trovasse la sua formulazione più completa. Ciò del resto si armonizza perfettamente con l'occasione del dialogo: se esso infatti voleva essere una consolazione per la morte dell'amico, è naturale che anzitutto cercasse di dimostrare come la morte fosse soltanto un passaggio a una vita migliore»⁵⁶.

⁵⁴ Proclo, *In Platonis Timaeum*, 338 c-d = Aristotele, *Eudemo*, fr. 4 Ross; Proclo, *In Platonis Rempublicam*, II, 349, 13-26 Kroll = Aristotele, *Eudemo*, fr. 5 Ross, Agostino, *Contra Julianum*, IV, 15, 78 = Cicerone, *Hortensius*, fr. 95; Giamblico, *Protrepticus*, 8, 47, 21 – 48, 9 = Aristotele, *Protrettico*, fr. 10 Ross.

⁵⁵ Quest'opera, scritta dopo la morte di Eudemo di Cipro, nel catalogo di Diogene Laerzio è al n. 13 con il titolo Περὶ ψυχῆς α'; si tratta di un testo elaborato dopo il 354, anno probabile della morte di Eudemo, da un Aristotele che aveva più di trent'anni (E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Cedam, Padova 1962, Vita e Pensiero, Milano 1997², pp. 351-353) e che probabilmente aveva già scritto il Περὶ ἰδεῶν (Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, pp. 130-135).

⁵⁶ Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 357.

Queste testimonianze non possono più essere sottovalutate per due motivi. In primo luogo, Aristotele nei testi delle sue "lezioni" non esprime mai un rifiuto del contenuto dei dialoghi, anzi li richiama varie volte⁵⁷. Inoltre Gigon⁵⁸, nella sua nuova edizione dei frammenti, non solo sottolinea che quei testi non sono mai stati rinnegati ma ha anche sostenuto che non è verosimile che i dialoghi siano tutti opere giovanili; a queste stesse conclusioni arriva anche Berti⁵⁹. Pertanto, la critica sta sempre più riconoscendo la necessità di intrecciare le opere essoteriche e quelle della scuola⁶⁰.

⁵⁷ In particolare, alle opere essoteriche sull'anima fa un esplicito e positivo riferimento il I libro dell'*Etica Nicomachea*, A, 13, 1102 a 26-27; nel *De Anima*, A, 4, 407 b 26-29, c'è un rimando normalmente attribuito all'*Eudemo* a proposito della teoria dell'anima-armonia.

⁵⁸ O. Gigon, *Aristotelis Opera*, III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, collegit et adnotationibus instruxit O Gigon, W. de Gruyter, Berolini et Novi Eboraci 1987, p. 230.

⁵⁹ Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 13: «Aristotele, nei suoi trattati più maturi, cita continuamente i dialoghi o li richiama o comunque se ne serve come di esposizioni complementari a quella che sta conducendo, il che dimostra che essi non furono mai da lui ripudiati, ma egli vi si riconobbe fino alla morte, perciò i dialoghi devono essere considerati espressioni adeguate del suo pensiero anche maturo».

⁶⁰ Questa tesi è sostenuta con vigore anche da I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966; traduzione italiana di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, che proprio a proposito dell'anima si impegna a dimostrare che «dobbiamo tener fermo che Aristotele nei dialoghi e nelle opere didattiche scritte nello stesso periodo espose sostanzialmente la stessa filosofia... Nei *Topici*, nella *Fisica* e in altre opere che sono anteriori all'*Eudemo*, Aristotele si era dimostrato un pensatore originale e non è quindi pensabile che nell'*Eudemo* abbia introdotto come espressione della sua personale opinione delle teorie sull'anima che sono in stridente contrasto con le opere precedenti e posteriori» (p. 627). Qui si vede bene come la giusta preoccupazione di Düring sia quella di evitare l'ipotesi di un platonismo aristotelico. Lo stacco tra i due filosofi resta. Ma, a nostro avviso, resta forte anche la vicinanza. Il punto che vorremmo sottolineare è proprio questo: non bisogna pensare che Aristotele sia o platonico o del tutto antiplatonico. C'è una dialettica sottile che non sempre i testi in nostro possesso ci consentono di ricostruire adeguatamente. Questo anche perché, e questo è un altro motivo di distacco dall'ermeneutica tradizionale, noi siamo convinti che entrambi gli autori percorrano continuamente vie molteplici e diverse, che rendono quindi i loro rapporti ancora più complessi. Pertanto nei riguardi di questa pagina di Düring ci troviamo nella condizione sia di condividerla («sul problema dell'immortalità dell'anima Platone e Aristotele sono concordi nel ritenere che soltanto il *nous* è immortale») sia di non condividerla («se si interpretano gli scarsi frammenti dell'*Eudemo* da questo punto di vista, non vi si trova, di fatto alcuna contraddizione» con le posizioni espresse nel *De Anima*).

Ora, per quanto riguarda l'*Eudemo*, Berti sottolinea che «la tesi dell'intero discorso, a mio avviso, è racchiusa nella conclusione – la condizione di chi è morto è migliore di quella di chi vive – ed enunciata a mo' di tema all'inizio – i morti sono beati e felici-. Essa viene dimostrata da Aristotele per mezzo di tre argomenti: 1) il fatto che tutti considerano empio dire qualcosa di falso o bestemmiare contro i morti; 2) la sua antichità; 3) il detto di un demone come Sileno... La giustificazione... è... il desiderio di consolazione per la morte di Eudemo... Il tema del discorso... è tutto rivolto a mostrare la beatitudine dell'aldilà e solo incidentalmente accenna alla sofferenza dell'aldilà; tant'è vero che di quest'ultima si fa parola solo nella terza delle tre argomentazioni»⁶¹.

Due cose devono qui immediatamente farci riflettere. In primo luogo, *la tesi di fondo*: la condizione di chi è morto è migliore di quella di chi vive. Può sembrare sconcertante, ma s'intreccia con la concezione dell'*Etica*, per cui la massima felicità risiede nella sapienza, in quella divina vita di puro pensiero che gli uomini possono raggiungere per brevi intervalli e in condizioni eccezionali. Ma è questa la condizione del *nous* che sopravvive alla morte? Se la risposta è sì, se cioè è ipotizzabile per il *nous* una condizione "superiore" a quella della sua vita nel corpo, diventa decisivo un secondo interrogativo: ma questo *nous* è identificabile con un soggetto, è cioè, per usare la nostra terminologia, "persona", tale che il suo raggiungere la piena felicità abbia senso per il soggetto "che" e "in cui" è stato?

Le aporie della concezione dell'anima di Aristotele

Registriamo quindi alcune differenze, ma anche elementi costanti: se nelle opere scientifiche Aristotele dice che l'anima è incorruttibile (*De Anima*, A4, 408

⁶¹ Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 355-356.

b 18-29), in quelle dialogiche fa riferimento alla diffusa credenza nell'immortalità dell'anima.

Certo, alcune testimonianze sembrano avere un sapore fortemente platonico. Prendiamo l'affermazione riportata da Proco (*In Platonis Rempublicam*, II, 349, 13-26 Kroll = *Eudemo*, fr. 5 Ross):

per le anime la vita senza il corpo che è quella conforme alla loro natura assomiglia alla salute, mentre la vita entro un corpo, che è quella contraria alla loro natura, alla malattia. Nell'aldilà, infatti, le anime vivono conformemente alla loro natura, in questo mondo contrariamente alla loro natura.

Tale frase sembra in contrasto diretto con quanto abbiamo visto prima affermato (*De Anima*, A, 3, 407 b 2-5), in diretta polemica con la posizione platonica. Il problema è però sempre lo stesso: se parliamo di un Aldilà non parliamo più genericamente di anima, ma di *nous*, che viene presentato con caratteristiche diverse da quelle ce troviamo nell'opera "fisica".

D'altra parte, nello stesso *De Anima* parlando dell'anima intellettuale Aristotele, con una movenza squisitamente platonica, mette in risalto che ha affinità con gli εἶδη, per cui è potenzialmente simile ad essi e non mescolata con il corpo, giungendo a lodare coloro che affermano che l'anima è il luogo degli εἶδη. Questo non rimanda affatto alle idee platoniche, visto che «Aristotele, anche nel periodo della sua maturità, continuò a considerare l'anima come un ὀυσία e un εἶδος, senza perciò pensare minimamente alle idee separate. Come infatti ha osservato Cherniss, in polemica con Jaeger, in *Metafisica*, XIII, 2, 1077 a 32-33, l'anima è detta: οὐσία...ὡς εἶδος καὶ μορφή τῆς⁶².

⁶² Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 370; un discorso analogo si può fare a proposito nella testimonianza di Al-kindī (*Eudemo*, fr. 11, 2 Ross): «Aristotele afferma dell'anima che essa è una sostanza semplice le cui azioni sono manifestate nei corpi». «Se dunque è vero che nell'*Eudemo* l'anima è sostanza e anche forma, la dottrina del dialogo si pone in perfetta continuità

Senza tutto questo non si potrebbero affatto capire sia l'idea che Eudemo è tornato in patria proprio perché è morto⁶³ sia certe espressioni crude. In particolare ci lascerebbe senza parole la più radicale delle affermazioni aristoteliche:

la migliore fra tutte le cose è non nascere e il morire è meglio del vivere
(Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 27, 115 B-E = *Eudemo*, fr. 6 Ross).

Questa affermazione trova luogo in una visione in cui l'uomo non può mai aspirare all'ottimo, che resta retaggio della divinità. Di nuovo, ci imbattiamo in un ideale cui ci si deve avvicinare, ma con senso del limite e a certe condizioni. Infatti, Giamblico, *Protreptico*, 8, p. 48, 9-21 = Aristotele, *Protreptico*, fr. 10 C 1 Ross, ricorda che per Aristotele il $\nu\omicron\delta\varsigma$ è immortale e divino, ragion per cui, pur essendo la vita umana per natura infelice e gravosa, si può vivere bene ad una condizione:

è quindi necessario o filosofare o dire addio alla vita e dipartirsi dal mondo, dal momento che tutte le altre cose sembrano essere solo grande stoltezza e vuota chiacchiera.

In secondo luogo, come abbiamo visto e come ci confermano le stesse fonti antiche⁶⁴ parlando delle opere dialogiche, Aristotele qui fa uso di argomenti

sia con quella del *Fedone* sia con quella del *De Anima*» (Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 367), che connette la natura sostanziale dell'anima al suo essere forma (*De Anima*, B, 4, 412 a 3-21).

⁶³ Secondo il racconto di Aristotele *Eudemo* fr. 1 Ross = Cicerone, *De divinatione*, I, 25, 53, in un sogno Eudemo, gravemente malato, aveva ricevuto tre profezie: la guarigione, la morte del tiranno di Fere, Alessandro, e il suo ritorno in patria cinque anni dopo. Le prime predizioni trovarono presto conferma; invece cinque anni dopo, mentre Eudemo sperava di tornare a Cipro, morì. Di conseguenza, il sogno fu reinterpretato: l'anima di Eudemo era tornata nella sua vera patria.

⁶⁴ Ad esempio Elias, *In Aristotelis Categorias Prooemium*, 114, 15 – 115, 12 = *Eudemo*, fr. 3 Ross.

“persuasivi”⁶⁵. Quindi anche per Aristotele si apre uno spazio di distinzione tra affermazioni fondate e affermazioni credute, tra scienza e “plausibilità”, analoga a quella che abbiamo trovato in Platone. Senza questa saremmo condannati a una completa atetesi dei testi acroamatici, operazione “pesante” che per di più non risolverebbe il problema, perché resterebbero non comprensibili i riferimenti al divino e alla dimensione teologica che pure troviamo nella filosofia aristotelica. Sembra invece più plausibile che anche per Aristotele valga la distinzione tra razionalità fondata e “fede razionale”, quest'ultima magari basata su quanto “tutti” credono, sulla portata di *endoxa* altamente probabili in forza della loro stessa diffusione⁶⁶.

Non posso a questo punto, che confermare quanto già ho scritto in un analogo articolo: « Siamo consapevoli che, in questa lunga cavalcata, abbiamo affrontato temi di notevole spessore teorico in modo necessariamente frettoloso e non vorremmo essere fraintesi. Come dimostrano i secoli di discussione che su questo terreno si sono succeduti, in Aristotele ci sono delle “aporie” che non possono essere risolte. Quello che però va evitato è di “saltare” l'aporia o in qualche modo ridurla. È storicamente e filosoficamente più corretto assumere invece l'atteggiamento opposto e farla “esplodere”, perché questo ci consente di

⁶⁵ Su questo terreno registriamo un contrasto: Elias critica Alessandro, il quale cercava di contrapporre le opere acroamatiche, in quanto vere, e quelle dialogiche, che sarebbero false. In questo modo, secondo Elias, Alessandro difendeva la sua teoria dell'anima razionale mortale, che avrebbe trovato nelle opere pubblicate una smentita clamorosa (Elias, *In Aristotelis Categoriae Prooemium*, 115, 3-12 = *Testimonianze antiche* 24 Ross, *Eudemo*, fr. 3 Ross).

⁶⁶ Ciò spiega perché permangano anche nel “biologo” Aristotele dei riferimenti e delle giustificazioni che rimandano a trattazioni di ben altra natura, come quelle sulla sopravvivenza degli individui e/o della specie: «poiché dunque questi non possono partecipare con continuità dell'eterno e del divino, perché nessun essere corrottile è in grado di permanere identico e uno di numero» (*De Anima*, B, 4, 415 b 3-5) la sopravvivenza appartiene non al singolo vivente ma alla specie; sui nessi che sono rilevabili tra Platone e Aristotele su questi terreni fisici, rimando a M. Migliori, *Ontologia e materia. Un confronto tra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in *Gigantomachia, Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Ed. M. Migliori, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104.

cogliere l'articolato procedere di un teoreta. Quello che abbiamo visto emergere in Aristotele, come in Platone, è una continua duplicità di approccio alla questione dell'anima, che bisogna evitare di ricondurre ad unità, seguendo lo spirito semplificatore del pensiero moderno, pena dover tagliar via interi comparti del sapere antico»⁶⁷.

Per Aristotele bisogna prendere atto che in una valutazione psico-biologica, in cui si tenta di costruire ragionamenti probanti e rigorosi, come nel *De Anima*, è necessario abbandonare la concezione dell'anima-demone, dell'aldilà, della vita dell'anima dopo la morte per interessarsi del solo "principio vitale"⁶⁸. Tuttavia anche in questo contesto Aristotele non rinuncia a difendere la presenza di un *nous* per il quale è necessario un altro discorso, una presenza che, per di più, solleva una serie molto elevata di problemi e determina alcune forti oscillazioni nella stessa proposta teoretica, fosse solo per il fatto che deve essere l'anima dell'uomo e tuttavia non riesce davvero a esserlo, perché se fosse tutta l'anima umana non ci sarebbe problema sulla sopravvivenza personale, ma ce ne sarebbe rispetto al legame con il corpo. D'altra parte, non sembra facile in Aristotele parlare di "parti" in senso forte e tuttavia di "parti" parla spessissimo lo Stagirita e "parte" sembra, nel senso di parte superiore e separabile, il *nous* stesso.

Quando poi deve affrontare le questioni connesse all'essere umano e alle sue azioni emerge, accanto a questo modello, una ulteriore e diversa complessità, al cui interno si colloca con pieno diritto e ruolo la dimensione divina, che non può essere adeguatamente fondata sul piano scientifico, ma che si collega ad una diffusa e "credibile" opinione. Questa risulta prevalente e significativa nelle

⁶⁷ *L'anima...*, p. 418.

⁶⁸ Cfr. Vegetti, *Anima...*, p. 216.

opere dirette al pubblico, in cui il filosofo sostiene e difende alcune delle opinioni "filosofiche" più diffuse e convincenti.

Aristotele stesso sembra aver presente questa duplicità, tanto che ad essa Düring riconduce due non contrastanti stratificazioni individuabili nel *De Anima*⁶⁹. Di questa duplicità ci sarebbe esplicita menzione nel passo del primo capitolo (A, 1, 402 a ss.) che abbiamo già citato. «Aristotele avverte che ci si può accostare al problema dell'anima per due vie differenti, e cioè come scienziato e naturalista o come dialettico e filosofo. Probabilmente la sua intenzione era quella di trattare la questione dal punto di vista della scienza naturale, ma era troppo legato a concezioni tradizionali per riuscire a distinguere rigorosamente entro questo ambito. Egli traccia tuttavia un confine: oggetto della trattazione dello studioso di scienze naturali sono tutte quelle funzioni dell'anima che sono accompagnate da sintomi fisiologici; se ci sono, invece, funzioni dell'anima che sono separabili o separate dall'elemento corporeo, allora subentra la competenza del filosofo. E poiché Aristotele si considera tanto un naturalista quanto un filosofo, si sente qualificato ad assolvere entrambi i compiti»⁷⁰.

Restano quindi forti differenze, e anche aporie, che hanno alimentato secoli di polemiche, che vanno dalla problematica natura dell'intelletto attivo e passivo alla questione dell'immortalità dell'anima, che per il *nous* appare certa, mentre assai problematica è quella della sopravvivenza personale. D'altra parte, se non è il soggetto che sopravvive non è possibile sostenere che morire è meglio di vivere. Cosa che tuttavia Aristotele di Stagira ha scritto e non ha mai sconfessato.

⁶⁹ Düring, *Aristotele...*, p. 629: «Nella rielaborazione della redazione originaria evidentemente egli [Aristotele] sentì il bisogno di completare quella che era un'analisi prevalentemente biologica delle funzioni dell'anima e di inserire anche la teoria dell'anima nell'insieme della sua filosofia».

⁷⁰ Düring, *Aristotele...*, pp. 629-630.

Referências Bibliográficas

- A. Bos, *The Soul and its Instrumental Body. A reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Brill, Leiden-Boston 2003.
- B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, traduzione italiana di V. Degli Alberti e A Solmi Marietti: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.
- E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Cedam, Padova 1962, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- _____, *Storia della filosofia antica*, 5 vv., Vita e Pensiero, Milano 1975-1980, più volte riedita.
- G. Movia, *Aristotele, L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979.
- I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966; traduzione italiana di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976.
- L. Repici, *Aristotele, Il sonno e i sogni*, a cura di L. Repici, Marsilio, Venezia 2003.
- M. Vegetti, *Anima e corpo*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Boringhieri, Torino 1985, nuova edizione 1992.
- M. Migliori, *L'anima in Platone e Aristotele*, «Studium», 96 (2000), pp. 365-427.
- _____, *Il "Parmenide" e le dottrine non scritte di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, ora anche in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994².
- _____, *La prassi in Platone: realismo e utopismo*, in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Atti dei convegni tenuti nel Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane, Università di Macerata 1996-1997, a cura di Maurizio Migliori, La Città del Sole, Napoli 2000, pp. 239-282.

- _____, *Ontologia e materia. Un confronto tra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in *Gigantomachia, Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Ed. M. Migliori, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104.
- O. Gigon, *Aristotelis Opera*, III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, collegit et adnotationibus instruxit O Gigon, W. de Gruyter, Berolini et Novi Eboraci 1987.
- W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; traduzione italiana di G. Calogero: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, 1960.

Artigo recebido em fevereiro de 2008.

Artigo aprovado em março de 2008.

POLIS E VIRTUDE EM ARISTÓTELES

Reinaldo Sampaio Pereira

Resumo: Examinaremos, neste artigo, em que medida a investigação acerca da virtude na *Ética a Nicômaco* tem como propósito possibilitar a felicidade e como essa pressupõe a vida coletiva na *pólis*. Procuraremos examinar, através da relação entre a virtude, a felicidade do indivíduo, a *pólis* e o bem da *pólis*, como a boa organização da *pólis* apresenta-se, de certo modo, como condição necessária, ainda que não suficiente, para a vida virtuosa do indivíduo e, conseqüentemente, para a vida feliz, fim último próprio ao homem, como atesta a *EN* a partir dos seus capítulos iniciais.

"POLIS AND VIRTUE IN ARISTOTLE"

Abstract: We will examine in this article to what extent the research about virtue in the *Nicomachean Ethics* aims enable happiness and how the happiness requires the common life in the *polis*. We will look for examine, through the relationship between virtue, someone's happiness, *polis* and good of the *polis*, as how good organization of the *polis* is presented somehow as a necessary condition, but not enough, for the virtuous life and consequently for the happy life, the men's last ending as evidenced by *EN* from its opening chapters.

A ética aristotélica, a qual afigura como um dos grandes modelos éticos da História da Filosofia, apresenta-se, sob diversos aspectos, como novo modelo em relação à ética intelectualista socrático-platônica, legando, para a posteridade,

* prof. História da Filosofia Antiga da Unesp (Marília)

múltiplos elementos e argumentos que, isoladamente ou em conjunto, foram em muito esquadrihados pela História da Filosofia. Um dos elementos decisivos para a compreensão da ética aristotélica consiste na noção de virtude, cujo exame, não por acaso, ocupa praticamente metade das páginas da *Ética a Nicômaco*, um dos seus principais textos éticos: a partir de *EN* I, 13 até o final do livro V é examinado o que Aristóteles denomina virtude ética e, em todo o livro VI, é feito o exame da virtude *dianoética*.

Podendo a análise da virtude ser feita a partir de múltiplas perspectivas, conforme o interesse investigativo acerca da mesma, consideremos que uma das boas vias de análise da virtude na ética aristotélica consiste em examiná-la a partir de uma perspectiva finalista, ao que parece bastante apropriada, quando se examina a ética aristotélica de um ponto de vista teleológico. Eleita, neste artigo, essa perspectiva teleológica de análise da virtude, notemos primeiramente que Aristóteles abre a *Ética a Nicômaco* (doravante *EN*), em I, 1094a1, com uma forte afirmação segundo a qual a noção de finalidade se apresenta como uma certa condição para se alcançar o bem, fim último buscado na *EN*: "(...) toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha parecem visar algum bem. Por isso tem sido dito corretamente que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem"¹

Deixando de lado a falácia implícita nessa formulação inicial, apontada por Peter Geach, que ficou conhecida como a falácia do menino e da menina², notemos que essa forte abertura da *EN*, sob diversos aspectos, pode ser tomada como orientadora na sua leitura. Se considerarmos que a *EN*, de certo modo,

¹ Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Loeb Classical Library, London, England, 1990.

² Para uma ilustrativa apresentação do problema que ficou conhecido como a falácia do menino e da menina e para o posicionamento acerca dele de vários autores, como Tricot, Gauthier e Jolif ou Dirlmeier, cf. Marco Zingano, "Eudaimonia e bem supremo", em *Estudos de Ética Antiga*, Discurso Editorial, São Paulo-SP, 2007, pp. 97-110.

trata de como devem ser as escolhas e as ações humanas, e se essas não são aleatórias, mas ocorrem em vista de um certo fim, então quer nos parecer conveniente examinar em que consiste esse fim, para que as escolhas e as ações humanas possam ser identificadas como boas e, conseqüentemente, para que o agente possa ser corretamente orientado, possibilitando-lhe alcançar a felicidade, fim último a ser buscado, como por diversas vezes reitera Aristóteles na *EN*. Também na abertura da *Política*, precisamente em I, 1252a1, o fim a ser buscado é apresentado como sendo um bem, o qual conduz o Estagirita a examinar também a *Política* de uma perspectiva teleológica, tendo como fio condutor de análise o bem da *pólis*.

Se os homens, no plano ético, fazem escolhas e agem visando a um bem e, no plano político, organizam-se nas diversas comunidades (dentre elas, na comunidade suprema, a *pólis*) também com o propósito de alcançar um bem, então certa compreensão do que é o bem pode em muito auxiliar tanto na análise das ações humanas (no domínio ético) quanto no exame acerca do modo de organização política e nas suas implicações (no domínio político). Para tais análises, Aristóteles recorre a um modelo investigativo que lhe é próprio: começa por examinar como os seus predecessores e contemporâneos (sobretudo os mais reputados, como Platão) consideraram o que é o bem e quais os tipos de vida melhor apresentar-se-iam como a boa vida, a vida feliz. Seguindo tal estratégia, em *EN* I 6, tece rápida crítica ao Bem apresentado nos diálogos do mestre Platão. Evidentemente Aristóteles não pode aceitar o Bem genérico (enquanto Idéia) dos diálogos de Platão, uma vez que não aceita a divisão do mundo em sensível e inteligível, recusando o mundo das Idéias. Posiciona-se contra o bem genérico segundo o qual os múltiplos bens do mundo sensível seriam bens por participarem da idéia uma genérica de Bem, observando que coisas boas distintas

necessariamente teriam que ter algo de similar, se todas participassem da idéia de Bem, pois como duas ou mais coisas poderiam participar de uma mesma idéia, se não possuissem em comum aquilo que possibilitaria tal participação? Se honra, sabedoria e prazer, por exemplo, são bens, necessariamente teriam que conter algo de similar, somente assim podendo participar da idéia uma genérica de Bem. Mas afirma o Estagirita que são coisas distintas, portanto ou não podem ser as três boas ou então a noção de bem não pode ser uma, correspondendo a uma idéia simples (*EN I*, 1096b20).

Uma vez que rechaça a idéia de Bem dos diálogos, cabe a Aristóteles apresentar outra concepção de bem, visto que este é um fim a ser buscado e, enquanto tal, de certa perspectiva, convertendo-se em fio condutor na investigação empreendida na *EN*. De modo similar à análise feita na *Metafísica* acerca do ser, na qual o ser uno genérico dos diálogos de Platão é refutado, sendo afirmada a multiplicidade de modos de dizer o ser, o Estagirita, para refutar a idéia de bem dos diálogos, primeiro assevera que, se o bem fosse uno e genérico, não poderia ser predicado de todas as categorias, tendo em vista que elas são distintas e irreduzíveis umas às outras; segundo, afirma que também o bem é dito de vários modos, atribuindo, em célebre passagem da *EN*, a cada uma das categorias do ser, um correlato do bem. O bem referente à substância seria deus ou a inteligência; o da qualidade, as virtudes; o da quantidade, aquilo que é moderado; o da relação, o útil; o do tempo, a oportunidade apropriada; o do espaço, o lugar apropriado, e assim por diante (*EN I*, 1096a24).

O *bem*, assim como o ser, enquanto gênero, seria vazio de significação, uma vez que não poderia abarcar a multiplicidade de diferenças dos bens de naturezas distintas, como os das diversas categorias. Mas, então, como defini-lo? Isso seria impossível, uma vez que algo só é definível, em Aristóteles, quando

possui um universal ulterior que lhe é mais amplo³. E o ser é o que há de mais universal (*Met. B* 1001a21). De modo análogo: o que poderia ser mais amplo que o bem, de modo a possibilitar defini-lo? Se não é possível defini-lo, Aristóteles nos fornece alguns atributos para possibilitar a sua apreensão. Como visto, uma primeira característica do bem é que ele é sempre dito em relação a um fim (*EN I*, 1094a1; *Pol. I*, 1252a1), quer seja este absoluto (ou seja, um fim que jamais é meio para outros fins), quer não seja absoluto (consistindo em um fim, mas também em meio para outros fins)⁴. Se o bem é dito segundo o fim, o *sumo bem* não pode ser meio para outro fim, mas tem que ser o mais absoluto dos fins, aquele que nunca é desejável em vista de outra coisa, sendo todos os outros desejáveis em vista dele. Mas qual seria, na filosofia prática aristotélica, esse fim? Como ele poderia consistir naquilo em vista do quê se praticam as ações?

Tendo recusado a idéia de bem genérico dos diálogos, não podendo contar com um Bem transcendente para orientar como ascender à boa vida, Aristóteles recorre (em uma já mencionada estratégia própria ao início de muitas das suas investigações), em *EN I*, 5, a três tipos de vida que eram consideradas como boas candidatas à vida feliz, quais sejam: 1) a vida dos prazeres; 2) a vida das honras e a vida virtuosa; 3) a vida contemplativa. Em relação ao primeiro tipo de vida, a vida dos prazeres, recorrendo ao argumento da função (*ἔργον*), Aristóteles observa que a vida dos prazeres não pode ser função própria ao homem, pois é função de algo (i) aquilo que apenas ele pode realizar (assim como a visão é função do olho, pois cabe somente a ele ver); ou, (ii) podendo outros realizarem a mesma atividade, é função de algo realizá-la quando a realiza melhor que os

³ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, 3ª edição, ed. Vozes, Petrópolis, 1989, p. 28.

⁴ Após atrelar o bem ao fim, logo no início da *EN*, Aristóteles observa que há fins que são meios para fins ulteriores. Questiona, então, se não haveria um fim último em vista do qual todos os outros seriam buscados, não sendo meio para nenhum outro. Se a cadeia de fins fosse infinita (*EN I*, 1094a19), o bem supremo, dito segundo o fim último, seria pulverizado, bem supremo esse em vista do qual as seqüências de ações são realizadas.

demais (se a serra e a pedra afiada podem serrar a madeira, mas se a serra pode melhor realizar tal atividade, então serrar a madeira é função própria à serra e não à pedra afiada).

Em relação à vida prazerosa, ela não pode ser a função do homem, pois ela é própria também aos animais irracionais, e esse tipo de vida é mais bestial, mais apropriada aos animais irracionais, portanto, segundo o argumento da função, tal vida, a dos prazeres, não poderia ser tomada como boa candidata à vida feliz. No que concerne ao segundo tipo de vida que se apresenta como candidato à vida feliz, Aristóteles o apresenta com sendo duplo: a vida das honras e a vida virtuosa. Para podermos examinar se, de fato, ambas podem ser consideradas a vida feliz na *EN*, observemos antes que, ainda que o bem supremo, fim último a ser buscado na esfera prática aristotélica, não tenha sido definido, Aristóteles apresenta duas características próprias ao bem supremo, à felicidade: primeiro, ele deve ser fim último, ou seja, necessita sempre ser escolhido por si próprio e nunca como meio para outra coisa (*EN I*, 1097a35); segundo, ele deve ser auto-suficiente (αὐτάρχης), e por auto-suficiente Aristóteles entende aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada, como é próprio à felicidade, a mais desejável de todas as coisas (*EN I*, 1097b16).

Ora, se a vida feliz é autárquica, a vida das honras não pode ser uma vida sumamente boa, pois, como Aristóteles observa em *EN I*, 5, 1095b23, a honra depende mais de quem a concede do que de quem a recebe. Quanto ao segundo modo de vida que apresentar-se-ia como a vida sumamente feliz, a vida virtuosa, deixemo-la por enquanto de lado, para dela tratar após examinarmos o terceiro candidato à vida feliz. No que concerne, então, ao terceiro candidato à vida feliz, Aristóteles, no livro X da *Ética a Nicômaco*, identifica a felicidade com a contemplação (*EN X*, 1177a13), a qual é a atividade mais auto-suficiente

(1177a28). A contemplação, atividade propriamente divina, encerra duas condições necessárias para a vida feliz: ela é auto-suficiente e é fim último (1177b1). Se as ações humanas visam à felicidade, elas visam ao fim último e à auto-suficiência. Nesse sentido, ao homem cabe imitar, o quanto lhe é possível, a atividade divina. Desse ponto de vista, a atividade divina apresenta-se como paradigma para as ações humanas.

Imitar o primeiro motor, de um ponto de vista prático, seria contemplar, atividade propriamente divina (*EN X*, 1177a13; *Met. L*, 1072b24). A partir da perspectiva da atividade divina, por um lado, e das ações humanas, por outro, começa a se configurar dupla finalidade para o homem e certa hierarquia entre dois distintos fins no interior da ética aristotélica. Para o homem, não há apenas uma única atividade identificada com o bem, mas duas. A atividade divina da contemplação é a atividade mais nobre, hierarquicamente superior, auto-suficiente (*EN X*, 1177b19). Mas a vida contemplativa, de uma certa perspectiva, é superior à condição humana, ao homem podendo alcançá-la não exclusivamente em virtude da sua humanidade, mas por nele haver algo de divino, a saber, o intelecto. A vida do intelecto é divina em comparação com a vida propriamente humana (*EN X*, 1177b27). Ela é a melhor e mais agradável vida para o homem (*EN X*, 1178a7).

Muito embora a contemplação seja uma atividade não restrita unicamente a deus, mas possível também ao homem, a este é vedada a possibilidade de contemplar ininterruptamente, diferentemente do que ocorre com deus (*Met. L*, 1072b15). Ao homem é impossível a realização, de forma ininterrupta, da atividade mais prazerosa, cabendo-lhe apenas prazeres esporádicos (*EN X*, 1175a4). A causa da impossibilidade da contemplação ininterrupta para o homem é a sua natureza composta, a qual o impregna de necessidades materiais (como alimento

e repouso). O que seria atualizar-se para este ente de natureza composta? Se, por um lado, a resposta parece simples, uma vez que a ele é possível a atividade contemplativa (a atividade mais prazerosa), por outro lado, na medida em que, enquanto ente composto, não lhe é possível contemplar ininterruptamente, outra atividade (também prazerosa) identifica-se com a felicidade, a qual se apresenta, embora em grau inferior, também como um bem e, conseqüentemente, fim para o homem enquanto ente composto. Nesse sentido, notemos que os escritos éticos aristotélicos não tratam de como contemplar para atingir o bem, mas como agir virtuosamente para atingi-lo. É forçoso, por conseguinte, que haja, para o homem, outro bem, não característico da sua natureza divina, mas da sua natureza composta.

Na investigação acerca do fim último para o homem, Aristóteles observa que várias são as finalidades que ele busca por si mesmas, como a honra, o prazer, a inteligência e as virtudes em suas várias formas, mas mesmo essas seriam escolhidas visando um fim ulterior, qual seja, a felicidade (*eudaimonía*), a qual, por sua vez, tendo em vista que é apresentada como não sendo escolhida jamais como meio, mas sempre como fim (*EN I, 1097b1*), afigura como bem supremo, fim último das ações humanas. Mas seria a felicidade, em Aristóteles, algo inalcançável, um mero guia para o agir? Se não, como atingi-la? Como entender esse fim último que, de certa perspectiva, direciona a investigação prática aristotélica? Para compreendermos em que ela consiste, comecemos por postular que não é possível aos homens alcançarem a felicidade isoladamente, necessitando, por conseguinte, reunirem-se em comunidades para tal. Se é assim, então é mister questionar: como a organização em comunidades auxilia o homem a atingir a felicidade? Vale dizer: como a organização em comunidades contribui para o indivíduo atingir o seu fim último, o bem?

Como é manifesto no início da *Política*, os homens reúnem-se em comunidades justamente para a satisfação das suas necessidades (como a união do que comanda com o comandado, para garantir a segurança, ou então do homem com a mulher, para a preservação da espécie), seja em famílias, para a satisfação imediata das suas necessidades, ou então em vilas, para satisfazer as necessidades não tão imediatas, ou, por fim, na *pólis*, exclusivamente na qual há a possibilidade da satisfação de todas as suas necessidades (*Pol.* I, 1252a26-b18). Se a satisfação das necessidades é condição necessária para o prazer, e se este deve acompanhar a felicidade, esta só é possível, para o homem, na reunião em comunidades. Ademais, se a felicidade só é possível com a auto-suficiência, é apenas com a organização da comunidade suprema, portanto unicamente no âmbito da *pólis*, que se torna possível ao homem certa auto-suficiência, condição para a vida feliz. Aquele que não necessita se organizar em comunidades ou é uma besta ou um deus (*Pol.* I, 1253a26).

Podemos entender essa afirmação do seguinte modo: um dos requisitos necessários para alcançar o bem é a auto-suficiência, a qual é própria àquele que possui exclusivamente a razão, deus, pois a sua única atividade é a contemplativa, portanto deus, enquanto exercendo ininterruptamente a atividade contemplativa, não carece de mais nada. Sendo assim, deus, puro ato, não necessita reunir-se (seja com deuses ou com homens) em comunidades, pois é auto-suficiente, realiza a atividade mais divina e auto-suficiente, a contemplação. A besta, por ser irracional, não possui potencialidade para determinado tipo de organização, qual seja, a que é dirigida e estruturada pela vida política. Já o homem, por sua vez, possuindo carências e certas potencialidades próprias aos entes detentores de *lógos*, reúne-se nas diversas comunidades, para que as suas necessidades possam ser satisfeitas e, conseqüentemente, para que

possa alcançar a felicidade. Isso parece explicar, em certa medida, as diversas menções acerca da *pólis*, do Estadista e da política na *EN*, já a partir do seu livro I. Aristóteles necessita pensar em modos de manter a *pólis* organizada, para que nela seja possível alcançar a vida feliz.

Se a vida comunitária é condição necessária, ainda que não suficiente, para a vida feliz, então é mister a Aristóteles examinar como, na comunidade suprema, na *pólis*, cada um deve proceder para que seja possível atingir tanto o bem coletivo (o bem da *pólis*) como o bem individual. Para tal, faz-se necessário pensar em regras de conduta, criando abertura para a esfera ética. Nesse sentido, é forçoso a Aristóteles investigar como o homem deve agir virtuosamente em suas relações na *pólis*, para que seja possível a ele viver bem. O agir virtuosamente configura-se, por um lado, próprio ao homem, possibilitando-lhe atualizar as suas potencialidades de uma perspectiva prática. Por outro lado, a ação virtuosa engendra condições necessárias para uma *pólis* bem organizada, no âmbito da qual são oferecidas as condições para alcançar a vida feliz. Ao homem, do ponto de vista prático, atualizar-se significa agir virtuosamente. A virtude é a consumação da perfeição (*Met.* D 1021b20). Ao homem, então, cabe dupla atividade: 1) a contemplação; 2) a vida virtuosa, para a qual é mister ao homem satisfazer as suas necessidades materiais, ainda que elas sejam poucas (*EN* X, 1178a24), para que seja possível a ele viver bem, atingir a sua felicidade, sendo-lhe forçoso, para tal, reunir-se em comunidades, sobretudo na *pólis*. É apenas tendo os meios necessários para agir virtuosamente, que será possível fazê-lo. Nesse sentido, observemos que se, por um lado, o homem necessita de dinheiro para realizar as ações liberais, ou então de força para demonstrar a sua virtude de ser bravo (*EN* X, 1178a29), por outro lado, a ele é necessário ter a quem dar dinheiro ou contra quem aplicar a força. Nesse sentido, a ele é

necessária a vivência em comunidades para que possa agir virtuosamente e, conseqüentemente, viver bem

Apenas em comunidade, interagindo com outros, o homem pode agir virtuosamente, tem a oportunidade de atingir o seu bem de uma perspectiva propriamente humana. Em contrapartida, a contemplação é uma atividade que, de certa perspectiva, não carece da associação dos homens para tornar-se possível, uma vez que a sua atividade é individual e não coletiva. No entanto, isso não obsta de também ela exigir, de certo modo, a reunião na comunidade suprema, uma vez que a natureza humana composta, carente de bens materiais, encontra, na reunião na comunidade suprema, a única via de acesso para a satisfação das suas necessidades, satisfação essa exigida para que o homem possa viver virtuosamente (*EN X*, 1178b5) e também contemplar. A atividade da contemplação não exige, de certo modo, a inserção daquele que contempla nas diversas comunidades, pois a atividade contemplativa não exige aparato externo, o qual pode até mesmo configurar-se em obstáculo para a contemplação (*EN X*, 1178b3). Contudo, o engendramento da possibilidade da contemplação, para o homem, exige que ele pertença a diversas comunidades, sobretudo à *pólis*, na qual poderá satisfazer as suas necessidades, para, então, criar condições para o exercício da atividade contemplativa.

Deste modo, a reunião em comunidades é necessária ao homem quando o consideramos de dupla perspectiva: 1) tanto a partir do que há nele de mais divino (pois sua natureza não é plenamente divina, mas composta, o que lhe confere carências), uma vez que a possibilidade da atividade da contemplação, para o homem, exige a satisfação prévia das suas necessidades, como as materiais, as quais podem ser totalmente supridas apenas no âmbito da *pólis*, 2) quanto do ponto de vista da sua dimensão humana, uma vez que a reunião

em comunidades, sobretudo na *pólis*, é fundamental para o agente poder alcançar o seu bem, pois é apenas na sua relação com os outros membros com os quais convive que em muito pode agir virtuosamente. Portanto, não é possível ao homem alcançar o bem fora da *pólis*. Nesse sentido, visa-se o bem da *pólis* enquanto é condição necessária para o bem do indivíduo. Deste modo, é possível entender porque Aristóteles, muito embora privilegie o bem do indivíduo na *Ética a Nicômaco*, sobretudo no livro X, afirme que deve-se buscar o bem da *pólis*, que é maior e mais perfeito, antes mesmo até que o do indivíduo (*EN I*, 1094b8): não é possível pensar o bem do indivíduo sem pensar o bem da *pólis*, uma vez que é apenas no âmbito desta que ele, tanto na sua dimensão humana quanto divina, pode alcançar o bem.

Aristóteles sustenta que o fim da ciência política deve ser o bem do homem (*EN I*, 1094b8). Se cabe à Política o bem do homem, é também do âmbito da Política o bem da *pólis*. O bem do indivíduo e o da *pólis* estão intimamente relacionados, e é precisamente nesta relação (em que um não pode ser alcançado sem o outro) que se instaura uma certa tensão sobre qual deles seria preferível alcançar. De certo ponto de vista, o bem da comunidade suprema é melhor, pois a sua manutenção é exigida para que cada um dos seus membros possa atingir o seu bem, uma vez que apenas nela é possível conseguir a auto-suficiência, condição necessária para o bem do indivíduo. Por outro lado, o fim do indivíduo é preferível, pois o fim da *pólis* parece necessário, em Aristóteles, na medida que permite ao indivíduo atingir o seu fim, o seu bem.

Se a atividade virtuosa é aquela que, no domínio da *pólis*, possibilita ao agente alcançar o bem propriamente humano, notemos que, no domínio da *pólis*, a ação virtuosa depende, de certo modo, da função do agente na *pólis* ou nas demais comunidades. Se o agente for um senhor, por exemplo, várias das suas

ações consideradas virtuosas podem diferir das ações tidas como virtuosas para um escravo, cuja função, em muitos sentidos, distingue-se das funções do senhor. Também nesse sentido a *pólis*, de um certo modo, não apenas possibilita ao agente atingir o seu fim último, alcançando o seu bem supremo, a felicidade, mas a organização na *pólis* determina, em certa medida, o que será um certo tipo de atividade virtuosa, portanto um bem para o agente no interior da *pólis*.

Se Aristóteles aponta na *EN* que está em busca de um bem alcançável, um bem propriamente humano, observemos que esse bem só é atingível no domínio da *pólis*. Portanto a boa estruturação da *pólis*, nesse sentido, é condição necessária para a efetivação do projeto da ética aristotélica. Isso parece explicar a *pólis* assumir relevante função na arquitetura dos escritos práticos aristotélicos, recebendo grande atenção mesmo na *EN*, desde o seu início.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, London, England, 1990.
- _____. *Politics*. Translated by H. Rackham, Loeb, 1990.
- STEWART, J. A. *Notes of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vols. I e II, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- ZINGANO, M. A. A. 'Eudaimonia e bem supremo', in *Estudos de Ética Antiga*, Discurso Editorial, São Paulo-SP, 2007, pp. 97-110.

Artigo recebido em janeiro de 2008.

Artigo aprovado em janeiro de 2008.

A JUSTIÇA E SUA IMAGEM: CONTRADIÇÃO OU COERÊNCIA NOS ARGUMENTOS DE TRASÍMACO?

Rodrigo Silva Rosal de Araújo

Resumo: o tema da justiça, localizado no livro I da *República*, é particularmente agudizado na primeira resposta de Trasímaco, que a identifica com o interesse, a conveniência do mais forte (338c). O justo se reduz e se assemelha com aquilo que está prescrito na lei editada pelo governante. Lei que se coloca como medida da justiça e como condição do exercício do poder. Por esse caminho, nosso intento é sintetizar outros problemas que se ligam inevitavelmente à questão, como, por exemplo, a dialética da *physis* e *nomos* e a possibilidade de conciliação entre elas. Para alcançar tal objetivo, nosso ponto de partida será a tese que afirma haver coerência entre os argumentos apresentados por Trasímaco. Além disso, analisaremos a teoria da aparência subjacente ao tema da justiça.

Palavras-chave: Justiça, Trasímaco, República.

JUSTICE AND ITS IMAGE: CONTRADICTION OR COHERENCE IN TRASÍMACO'S ARGUMENT?

Summary: the subject of the justice, located in book I of *Republic*, particularly it is handled in the first reply of Trasímaco, that identifies it with the interest, the convenience of strongest (338c). Just it is scrambled and if it is similar with what it is prescribed in the law edited for the governor. Law that it places as measured of justice and as condition of the exercise of the power. For this

* Professor de Filosofia do Direito da AESO - Faculdades Integradas Barros Melo e de Introdução ao Estudo do Direito da Faculdade Maurício de Nassau. Mestre em Filosofia pela UFPE. Doutorando em Filosofia pelo programa integrado de Doutorado em Filosofia UFPE/UEPB/UFRN.
E-mail: rodrigorsa@hotmail.com

way, our intention is to synthesize other problems that bind to the question inevitably, as, for example, the dialectic of *physis* e *nomos* and the possibility of conciliation between them. To reach such objective, our starting point will be the thesis that it affirms to have coherence between the arguments presented for Trasímaco. Moreover, we will analyze the theory of the underlying appearance to the subject of justice.

Word-key: Justice, Trasímaco, Republic.

Introdução: concepção ética subjacente à controvérsia

A substância do pensamento dos gregos sobre eticidade consistia, inicialmente, na ideia de que a vida boa não se fundamentava apenas na observância das leis, mas fundamentalmente na aquisição e exercício inteligente das virtudes, ou seja, daquelas disposições para agir que merecem elogio e realizam nossas melhores capacidades.¹

De uma maneira geral, a ética é considerada como uma decisão sobre a conduta do cidadão politicamente inserido. Esta posição autonômica apoia-se em duas fontes de valor: a lei e a natureza. A questão é de relevância singular, e decisiva na reflexão do mundo antigo, a tal ponto que uma história das teorias éticas deveria acabar coincidindo amplamente com uma história geral da filosofia antiga. Isso também implica na inseparabilidade entre o estudo da natureza e a análise dos costumes, das usanças sociais.²

A moral dos gregos, como qualquer outra, é tão antiga como sua sociedade e, portanto, como seu primeiro documento poético; a ética grega, ao contrário, inicia-se com Aristóteles, que a elabora imediatamente a partir da indagação socrático-platônica alinhada aos questionamentos da sofística.³

¹ Conforme Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960, p.2.

² É o posicionamento de Mario Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.22.

³ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.29. Importante esclarecer, de logo, que tomamos os étimos 'ética' e 'moral' por, respectivamente, reflexão teórica sobre a conduta e

Se a questão dos inícios pode resolver-se em termos cronológicos bastante precisos, existem aspectos de larga duração na reflexão moral e na ética antiga que não variam substancialmente no curso de sua história através dos séculos, e que formam um marco estável para a compreensão desta história. Isso contribui para a compreensão do problema da oposição *nomos/physis*.⁴

A sociedade grega não dispunha de fortes aparatos coercitivos de tipo político como o Estado e a magistratura, e menos ainda de aparatos de condicionamento ideológico e educativo, como uma escola dirigida pelo Estado ou uma Igreja unificada.⁵ Nem sequer existiam textos dotados de um valor normativo universal, como um corpo legislativo unificado ou um livro sagrado que pudesse ser interpretado como uma escritura impositiva, embora a historiografia registre algumas leis esparsas.⁶ Havia uma série de prescrições para o que fazer e o que não fazer em vários contextos, mas essas prescrições nem sempre eram compatíveis entre si e não eram deriváveis de alguns princípios ou ideais básicos, carecia de sistematização.⁷

Precisamente porque suprem esta ausência de regras coercitivas, a moral e a ética antiga assumem um papel central baseado na pressão que exercem dentro do âmbito da política, do governo da vida e da integração social, exigindo um pensamento mais discursivo, mais argumentativamente articulado, mais exposto à refutação.⁸

conjunto de crenças, de usos e costumes de uma sociedade. Para aprofundamentos, recomendam-se leituras de Pamela M. Huby. *Greek Ethics*. London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967; e K. J. Dover. *Greek Popular Morality: in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974.

⁴ Gigante, M. *Nomos Basileus*. Napoli, 1956, p11.

⁵ Burkert, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, p.22.

⁶ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.30.

⁷ K. J. Dover. *Greek Popular Morality: in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974, p.66.

⁸ Nesse sentido Havelock, E. A, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Roma-

Apesar da necessidade de normas e valores interiorizados e socialmente compartilhados, nas culturas antigas o sujeito da ação moral, o destinatário do discurso ético, nunca foi o homem em um sentido universal. Sempre fora selecionado a partir de procedimentos de exclusão baseados tanto no engajamento a determinado grupo social, como em importantes aspectos da personalidade individual. O grupo dos bons, como quer que se defina, tem enquanto tal direito ao poder, que pode considerar-se como a recompensa que corresponde à virtude.⁹ É uma posição aristocrática, mas agora se fundamenta numa seleção intelectual e moral, realizada pela filosofia,¹⁰ que transformasse a cidade e permitisse a integração recíproca de seus membros.¹¹

Para se alcançar essa integração recíproca dos cidadãos, concebe-se o ideal da *eudaimonia*, que se coloca para a ética antiga como a finalidade, a motivação, a satisfação da promessa da ação moral. Estritamente unido ao problema da felicidade está o da virtude, instrumento de conjugação entre *eudaimonia* e moralidade.¹²

Essa reflexão histórica e cultural sobre a moral antiga não pode situar sua origem em outro local que não seja a *Ilíada*. Nesse texto, as normas de conduta estão garantidas por meio da representação poética de figuras perfeitas e exemplares, como regras vivas e encarnadas.¹³

Bari, 1983. Como também Vernant, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Lisboa: teorema, 1987.

⁹ Finley, Moses I. Política no Mundo Antigo. Lisboa: edições 70, 1983, p.12. Nessa direção, veja-se Vernant. Entre mito e política. São Paulo: EDUSP, 2001.

¹⁰ Goldschmidt, Victor. A religião de Platão. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p.34.

¹¹ Conforme w. Jaeger. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.273.

¹² Vegetti. La ética de los antiguos. Madrid, Síntesis, 2005, p.37. Também se colhe argumentos semelhantes em Detienne, Marcel. L'invention de la mythologie. Paris: Gallimard, 1981 ; e Dodds, E. R. Os gregos e o irracional. Lisboa: Gradiva, 1988.

¹³ Como afirma A. Pinto de Carvalho: 'se Homero não dá conselhos, nem, como Hesíodo, se preocupa com intuítos didáticos, no entanto, na trama de seus poemas, destaca-se, aqui e ali,

O herói, na 'sociedade homérica', é o líder de uma linhagem que detém a soberania sobre uma comunidade humana e sobre seu território. A legitimação da soberania está na capacidade do herói para levar a cabo seu específico dever social, que é, em primeiro lugar, a defesa da comunidade e, em segundo lugar, o esforço por defender seu próprio status. Disso dependerá o consenso coletivo e o respeito, que são os fundamentos para uma soberania de legitimidade institucional.¹⁴

O conjunto de serviços excelentes de que é capaz o herói constitui sua *aretê*, sua virtude. Em Homero, a virtude se desprende essencialmente do combate guerreiro, da capacidade para fazer prevalecer a própria força sobre inimigos e rivais. A virtude é aproximada da violência.¹⁵ O reconhecimento social outorgado à virtude, essencial para a sobrevivência e legitimação da condição heroica, toma duas formas correlacionadas: a fama e a honra. No âmbito da interação social, a perda da fama dará lugar a duas figuras que prejudicam irremediavelmente a condição heroica: a reprovação ou desprezo social e a consequente vergonha. A vergonha confirma a perda de seu particular direito à soberania.¹⁶

Nessa sociedade homérica, o *nomos* se resumia e identificava à *physis* do herói e aos imperativos sociais que a própria posição heroica requer enquanto

uma ou outra reflexão que nos permite reconstituir, através da ação heróica, a concepção de um ideal moral.' *Aspectos da Moral Homérica e Hesiódica (calocagathia – Arete – hybris)*. Revista de História, n.25, 1956, pp.49-57, São Paulo. Registra ainda que 'vamos encontrar duas concepções básicas sobre o valor moral: a *areté* homérica como uma qualidade de classe, qualidade inata dos indivíduos de certo grupo social ao lado da *areté* hesiódica considerada como produto de um esforço individual.

¹⁴ Vegetti. La ética de los antiguos. Madrid, Síntesis, 2005, p.43.

¹⁵ Adkins, Arthur W. H. Merit and Responsibility: a study in Greek Values. London: Oxford University Press, 1960, p.31.

¹⁶ No dizer de Gilda Naécia Maciel de Barros: 'no arrebol da idade heróica, Hesíodo compõe um poema – os Erga- onde, em parêntese à justiça, faz sérias advertências sobre os perigos da *hýbris* e suas conseqüências desastrosas, não só para o indivíduo como para toda comunidade.' Sólon de Atenas: a cidadania antiga. São Paulo: Humanitas, 1999, p.42.

tal. Nesse sentido, todas as ações que se levam a cabo na *Iliada* seriam consideradas involuntárias e, por isso, irresponsáveis.¹⁷ Nessa questão da responsabilização, havia uma estreita relação entre os deuses e os homens.

Essa excessiva proximidade, em momentos de conflito e crise, não permitia aos deuses funcionarem como garantia de uma norma superior e válida para as diferentes partes envolvidas. Esse modelo não podia responder às exigências de universalização dos valores através de uma justiça que funcionasse como norma imparcial, liberada da virtude heroica.¹⁸

Para conseguir este objetivo será necessário elaborar um pensamento em torno da lei, tanto num sentido político-jurídico, como moral: uma lei que garantisse a distribuição equitativa dos poderes, que controlasse institucionalmente os conflitos assinalando razões e erros, e que assegurasse a interiorização de valores comuns e compartilhados.

Estamos realmente no clima espiritual da cidade-estado. O velho heroísmo guerreiro coloca-se agora a serviço da *dóxa* cívica: o soldado presente ao campo de batalha está obedecendo às leis da cidade. O certo é que, a partir de um dado momento, obedecer à lei, aprender a reconhecer-lhe o poder do *éthos*, passa a ser a qualidade mais importante do cidadão.¹⁹

¹⁷ Dodds, E. R. Os gregos e o irracional. Lisboa: Gradiva, 1988, p.29.

¹⁸ Para Gilda Naécia Maciel de Barros, 'o grande obstáculo a uma compreensão genuinamente democrática do ideal de justiça foi a crença que a nobreza sempre demonstrou na superioridade de sua origem, traduzida pela idéia de natureza (*phýsis*). Sob esse aspecto, também Sólon foi incapaz de superar o problema: sua concepção de homem, apesar do espírito mais aberto que a norteava, não disfarça o velho princípio aristocrático que distingue entre *agathoí* e *kakoi*.' Sólon de Atenas: a cidadania antiga. São Paulo: Humanitas, 1999, p. 54.

¹⁹ Gilda N. M. de Barros. cit., p.56. 'A par da progressiva assimilação e popularização de valores da aristocracia, o homem sem estirpe encontrou na obediência às leis escritas garantia de direitos, ainda que limitados e um novo ideal de vida. Dessa forma, no seu sentido mais profundo, na sua inspiração mais rica, o ideal de justiça se põe no ambiente espiritual da polis.'

1. O início da teoria do direito natural do mais forte

Desenvolvida a partir da gênese da velha vivência que atravessou a moral da sociedade homérica, a moral politizada ainda não se desgarrava do substrato mais profundo da constituição da subjetividade herdada dos textos homéricos: o complexo da virtude.²⁰

Esse complexo é percorrido pelos diversos planos conjugados pela ação. Era então necessário desenvolver a sabedoria política, a técnica eficiente para superar eficazmente os problemas e os conflitos, além do vínculo de colaboração entre os homens, que permitiria a persistência da *polis*.²¹

Reaparecerá então profundamente modificada toda uma gama de elementos que supõem uma continuidade e uma transformação do velho horizonte moral. Justiça e respeito seriam considerados condição moral da nova ordem social. Da mesma forma, a aparência e os resultados continuam sendo mais importantes do que os fatos e as intenções.²²

Nessa empreitada, é imperioso registrar em breves linhas aquilo que vem sendo considerado o itinerário da teoria do direito natural do mais forte na Grécia, por ser um debate que conservou um valor permanente em grande parte da história do pensamento jurídico, político e moral.²³

²⁰ Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960, p.40.

²¹ Pamela M. Huby. *Greek Ethics*. London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967, pp.7-11.

²² Por exemplo: Olof Gigon. *Rationalité et transrationalité chez les sophistes*. Actes Du Congrès de Nice, mai 1987, p.232. Gigon afirma que a prática que está no centro do ensinamento de Protágoras e de Górgias é antes de tudo uma prática política, que é organizada por uma técnica política. Essa técnica tem que ser necessariamente uma técnica da palavra, palavra politicamente eficaz. Na polis, um só privilégio não poderia ser abolido: o dom da palavra convincente e eficaz. Isso implica que não existe, na ética nem na política, constrangimentos prévios, pois tudo é constantemente construído e reconstruído pela palavra.

²³ Kerferd, *The Sophistic Movement*, cit. pp. 4-14. E Manzano y Rufino, *Introducción ao movimiento sofístico griego*, cit. pp. 31-43, onde se expõe brevemente essa discussão, analisando a contribuição dos sofistas.

É oportuno, antes de aprofundar o argumento de Trasímaco, tratar dos seus antecessores, daqueles que prepararam o caminho ao desenvolvimento da teoria do direito natural do mais forte. Seus antecedentes se situam na própria sofística. Pode-se afirmar que se iniciou com Górgias, continua com Crítias, aprofunda com Cálicles e culmina com Trasímaco.²⁴

Górgias foi um dos grandes sofistas que se concentraram no ensino da retórica, propondo como fim principal a seus discípulos dominar os contrários e interlocutores mediante a palavra, a construção coerente e acertada de um discurso convincente. Afirmava que era da lei natural que o fraco fosse dominado, regido e guiado pelo mais forte, por aquele que tem o poder.

A figura de Cálicles, no diálogo Górgias, serve para mostrar como a linguagem pode ser desvirtuada, prejudicando a comunicação entre os homens, gerando efeitos nefastos. Ademais, Cálicles tem como propósito de vida triunfar sobre os outros. Trata-se de buscar o poder por si mesmo, sem mais justificativa que impor-se aos demais.²⁵

Para Cálicles, a ordem da natureza e a ordem jurídica ou convencional são distintas, irreconciliáveis, e se desenvolvem em esferas que não se tocam. Logicamente, no jogo das forças se imporá o mais forte, ou seja, ao mais sábio politicamente. Este ser superior tem que mandar. O domínio se exerce em virtude de uma norma de caráter objetivo, uma espécie de lei natural de cumprimento obrigatório.²⁶

²⁴ *La Legge Sovrana: nomos basileus*, Milão, BUR/SAGGI, 2006, pp.8-9, de Massimo Cacciari, Luciano Canfora e outros. Como já dito, pertinente é a Introdução do texto *Nomos und Physis*, Damstadt, 1987, de F. Heinemann. Também relevante é o texto *A natureza e a lei: reflexos de uma polémica em três textos da Grécia Clássica*. s/d, pp.77-111. Do Prof. José Gabriel Trindade Santos.

²⁵ A Menzel. *Calicles*, México, 1964, pp.32-35.

²⁶ Platão, *Górgias*, 483 b-e.

No entanto, as leis estabelecidas pelos homens nas sociedades não respeitam esta situação e isso provoca que nas cidades mandem os fracos, e os fortes sejam dominados pela astúcia do que não está ornado pela natureza de poder algum. A maioria impõe um limite à dominação dos mais fortes; trata de convencê-los de que tem que submeter-se ao direito, aos mandamentos legais.²⁷

Nesse raciocínio, a proclamação e a defesa da igualdade não são mais que uma jogada astuta dos fracos para mascarar o verdadeiro conteúdo político da democracia: a submissão e o domínio do mais forte. O direito é instrumento de opressão contra os fortes, para que não possam emergir e conseguir impor o domínio, o poder que têm outorgado pela natureza. O homem forte triunfará sobre os fracos. Este ser superior será capaz de quebrar a ordem jurídica opressiva, de restaurar a lei da natureza em todo seu esplendor.

A posição de Cálicles é nítida. Concede a supremacia absoluta à natureza sobre o direito. A lei da natureza é uma norma subjetiva, que passa a ser objetiva em virtude de sua constatação real e histórica. Por conseguinte, o homem forte que encarna o direito, a justiça e o poder deve estar ornado pela força física, um verbo persuasivo, inteligência e astúcia para governar a cidade.²⁸

Dentro dessa concepção, o vínculo mais sólido não será o respeito às leis, mas as relações internas que garantem e perpetuam o poder. Enfraquece-se a ideia de que a lei poderia educar a natureza humana entendida, nesse contexto, como portadora de um desejo insaciável de poder, de riqueza e de força: está instaurado o conflito entre *physis* e *nomos*.²⁹

²⁷ Salvador Rufino e Joaquín Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, pp.75-76.

²⁸ Platão, *Górgias*, 491e-492 a.

²⁹ Tucídides, II, 32-45.

Não se trata simplesmente de uma questão de convencionalidade ou necessidade natural. Dado que a natureza é vida, morte, prazer, representa o âmbito da utilidade primária para o indivíduo, bem como o espaço para sua autêntica liberdade. Diante da natureza, as leis que impõem restrições e sacrifícios cooperativos não representam outra coisa senão vínculos e laços. Tudo isso evidencia uma debilidade na concepção positiva da justiça, em sua identificação com a lei.³⁰

2. A problemática inserida na *República*

A argumentação se apresenta rigorosamente articulada: se o justo depende da norma positiva, da lei, e se quem detém a força e o poder promulga a lei na cidade, então a lei está dirigida em qualquer caso à manutenção e consolidação desse poder.³¹

A posição de Trasímaco, porém, não se reduz à afirmação do direito natural do mais forte. Desvela antes de tudo, para além da ideologia da neutralidade da política, da lei e de sua justiça, a inevitável natureza do poder, de qualquer poder e de seu caráter irremediavelmente opressivo. Se *nomos* e *diké* não possuem nenhum outro fundamento, então não são mais que prolongamentos, máscaras do poder e da força.³²

As dificuldades de conciliar a justiça e o poder na figura da norma (*nomos*) obrigarão Platão a retomar a questão dos fundamentos da justiça e dos limites do poder. Estariam tais fundamentos e limites na concepção da *physis*? É possível estabelecer um ponto de convergência entre a lei e a natureza? Como pensar num poder que possa se coadunar com a justiça?³³

³⁰ Kerferd. *The Sophistic Movement*, cit. p.172.

³¹ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.97.

³² Kerferd. *The Sophistic Movement*, cit. p.184.

³³ Introdução do texto *Nomos und Physis*, Damstadt, 1987, de F. Heinemann, p11.

O *nomos* configurava-se como delimitação do espaço político por excelência. A escrita da lei implicava em sua universalização imediata. Isso não significa que eliminava as diferenças sociais, mas proporcionava um espaço homogêneo no qual cidadãos podem confrontar-se e ser avaliados de forma equânime. O espaço político regido pela lei é neutro e, por essa razão, universal.³⁴

Convertida em realidade efetiva por Clístenes, a isonomia invadia cada expressão desta fase da consciência moral grega que se via transformando, gradativamente, em consciência política. A isonomia sanciona e consolida um sentido forte de identidade coletiva, um vínculo privilegiado do cidadão à *polis* e, reciprocamente, da *polis* ao corpo cívico.³⁵

Na busca por superar os conflitos de diversas naturezas, a lei será considerada o eixo do projeto educativo na cidade. A lei estará destinada a formar aqueles cidadãos que ela mesma necessita, a convertê-los em iguais. A lei será o paradigma da virtude.³⁶ De um ponto de vista ético, a justiça da cidade não parece consistir em outra coisa senão na unificação moderada e responsável segundo a lei e as regras do grupo. Isso é uma forma de manutenção do poder.

Existe, naturalmente, uma forte exigência de interiorizar a justiça do *nomos*, para transformar a *sophrosyne* (autodomínio, sensatez, temperança, uma virtude cooperativa) política em uma norma de comportamento individual, além da pressão educativa do coletivo. Nessa exigência converge o pensamento

³⁴ Impende destacar o entendimento de Domingo García Belaúnde, professor de Filosofia do Direito da Pontificia Universidad Católica Del Perú, no texto *Existe um Derecho Natural en La filosofía griega?*, apresentado em 1972 à Sociedad Peruana de Filosofía. Nesse trabalho, o professor não reconhece no diálogo *República* a existência de duas ordens autônomas que justificasse a relação direito natural/direito positivo. Em sentido contrário, tem-se a perspectiva desenvolvida no texto *La Legge Sovrana: nomos basileus*, Milão, BUR/SAGGI, 2006, pp.10-11, de Massimo Cacciari, Luciano Canfora e outros.

³⁵ Finley, cit. p.90.

³⁶ Santos, José Gabriel Trindade. *A cidade dos homens. Polis : educação e democracia*. Philosophica 4, Lisboa, 1994, pp. 81-98.

ético de Sócrates, que teoriza uma 'arte de medir', uma sabedoria prática que permitia eleger de forma equilibrada entre prazeres e dores, ou seja, evitar no comportamento individual tanto a tirania do *thymos* como a do medo (*phobos*).³⁷

Os pontos fortes do raciocínio socrático podem ser resumidos da seguinte maneira: o caráter contratual dos acordos convencionais, das leis, não diminui sua eficácia, porque cada cidadão, pelo fato de viver na *polis*, assume o acordo de respeitar o compromisso feito com as leis. Não há virtude sem justiça, e a justiça consiste no respeito à norma positiva decretada por lei.

Nessa visada, a afirmativa de que as normas são feitas pelo homem muitas vezes tem sido mal compreendida. Quase todas as incompreensões podem ser rastreadas a uma incompreensão fundamental, a saber, a crença de que convenção implica arbitrariedade; de que, se somos livres para escolher qualquer sistema de normas que desejamos, então um sistema é precisamente tão bom como qualquer outro.³⁸

Deve-se, sem dúvida, admitir que a opinião de serem as normas convencionais ou artificiais indica a existência de certo elemento de arbítrio envolvido, isto é, pode haver diferentes sistemas de normas entre as quais não há muito onde escolher. Mas a artificialidade de modo algum implica a plena arbitrariedade. Esse é o substrato do dilema autonomia versus heteronomia.³⁹

3. Justiça como interesse do mais forte (338c)

Ao longo do século V a.C., a democracia ateniense vivenciava um crescente processo de perda de confiança na unidade e solidez que o *nomos* deveria

³⁷ Romilly, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, 1971.

³⁸ É isso que preocupa Sócrates na argumentação que se dá em 343 b – 344e, apresentando a justiça como um bem alheio.

³⁹ Reeve, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

estabelecer e engendrar na *polis*. A situação era agravada pela sucessão de questionamentos que se levantavam sobre o real alcance e o grau da atuação política dos cidadãos, do seu entendimento e do interesse por ela suscitado.⁴⁰

Por outro lado, a disjunção proclamada entre a vontade divina e o *nomos* urbano como consequência do manifesto caráter variável e convencional deste último produziu um efeito traumático: a relação entre a natureza e a lei, *physis* e *nomos*, também será pensada de um modo fortemente antagônico, tanto para prescindir da garantia divina quanto da garantia que supõe uma ordem natural para lei política.⁴¹

Emerge, dessa forma, a noção de que a lei não tem nada que ver com os deuses nem com a justiça, pois expressa a lógica desnuda do poder. Nessa direção, levantam-se argumentos que objetivam demonstrar até as últimas consequências a ideologia da lei e da dimensão política, desfazendo a concepção de que representam o lugar de homogeneidade e de superação do conflito social.⁴²

A questão recebe significativo tratamento na análise da posição de Trasímaco no Livro I da *República*. O tópico da discussão é: o que é justiça? Presumivelmente, algumas boas candidatas a uma definição sensata são que a justiça é o que os deuses querem, ou que justiça é pagar suas dívidas, ou que justiça é o que as regras do tribunal dizem.

Trasímaco, porém, não defende nada disso. Sua visão é que não importa como se teoriza sobre a justiça, pois o que chamamos justiça numa sociedade é, de fato, o que os elementos fortes da sociedade nos impõem.⁴³ É, antes de

⁴⁰ Finley, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: edições 70, 1983, p.92.

⁴¹ Vernant. *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001, p.33. Registra também esse processo Dover, K. J. *Greek Popular Morality: in the time of Platô and Aristotle*. Oxford, 1974, pp.288-291.

⁴² Finley, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: edições 70, 1983, p.92.

⁴³ Platão, *República* 338c.

tudo, uma expressão de ceticismo moral. Ela vê a discussão socrática de justiça como vazia.

O poder, e não a reflexão filosófica, domina e determina a ação. Para saber o que é considerado justiça numa sociedade, empreenda-se um estudo empírico das relações de poder entre os constituintes, em vez de se dedicar a reflexões éticas.⁴⁴

Platão parece ver tudo isso, pois ele não trata a proposta de Trasímaco como mais uma análise ética da justiça. Em vez disso, ele tenta extrair de Trasímaco o ideal que este incorpora. A mesma coisa acontece no *Górgias*. Lá, Cálicles é levado a concordar que o seu ideal é uma pessoa politicamente poderosa. Na *República*, Trasímaco é conduzido à mesma confissão. Platão, na sequência, empenha-se em demonstrar o que está errado no ideal defendido por Trasímaco.⁴⁵

Isso suscita a pergunta mais ampla de como a ética individual de Platão e a sua teoria política estão relacionadas. Como ponto de partida é preciso lembrar que a cooperação exigida pelo ideal individual está centrada em esforços para aumentar o entendimento e criar instâncias de ordem e harmonia. Por outro lado, não se discutem estruturas políticas como tais, mas sempre estruturas políticas num certo modo de vida ou no contexto de valores compartilhados.⁴⁶

⁴⁴ Kerferd. *The Sophistic Movement*, cit. p.186. Na mesma perspectiva Moravcsik, cit. p.119.

⁴⁵ Lycos, K. *Plato on justice and power*. Hong Kong: State University of New York Press, 1987. Na interpretação de Moravcsik, no seu trabalho *Platão e Platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola, 2006, p.120, Platão estaria apresentando uma ética ideal e a estrutura geral da *República* poderia ser lida da seguinte maneira: as primeiras seções são ocupadas por interpretações superficiais da moralidade e do ceticismo moral. Nas seções seguintes, extrai-se dos participantes do diálogo o comprometimento com certos ideais superficiais, demonstrando-se que são inadequados. Isso culmina com a proposta de um ideal humano adequado, tanto no plano individual como no comunitário.

⁴⁶ Antonio Gómez Robledo. *La ley en el pensamiento platónico*. In: *Platón: los diálogos tardíos*. Actas del Symposium Platonicum 1986. México: UNAM, 1987.

Já com Trasímaco, a questão da justiça e da lei do mais forte ganha contornos especiais: a justiça, sugere o sofista, é injustiça e a injustiça é justiça. Opinião paradoxal, mas que tem em Trasímaco um estrito fundamento na lei do mais forte. Frente à semelhante reversão, pensamos que se propõe um enredo originado na deformação puramente dialética do discurso sofístico. Trasímaco estaria explorando de forma artificiosa as antilogias, justiça injusta versus injustiça justa. Justiça como dano e injustiça como felicidade.

Pelo contrário, é Sócrates que se complica com as palavras e que confunde os argumentos, propondo comparações artificiosas e alijadas do cenário no qual se deve elucidar o assunto, que para Trasímaco não é outro senão o âmbito de convivência cidadã e das relações de mando e sujeição que se verificam na organização político-social grega, cujo sujeito é o governante.⁴⁷

Nessa direção, para além dos fragmentos que a tradição intelectual conservou, as noções de poder reclamam um cuidadoso e contextualizado enfrentamento crítico. Impõe-se antes de qualquer divagação acerca do pessimismo do sofista, e do que não seria mais que uma visão do domínio do mais forte com relação aos demais, um enquadramento teórico da questão que sirva de ponto de partida ao que se propõe.⁴⁸

Não basta para o sofista dizer que é o necessário, o útil, o vantajoso, o lucrativo, o conveniente. Não se trata de afirmar ou negar qualquer traço qualificativo, senão de vincular algum desses atributos ao conjunto de uma trama complexa.

4. Justiça como um bem alheio (343b)

⁴⁷ Salvador Rufino e Joaquín Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.90.

⁴⁸ Vegetti. *La Republica. Vol. I. Libro I*. Italia: Bibliopolis, 1998.

Desse modo, desvela-se o horizonte através do qual se desloca o debate, que não é outro senão aquele onde os indivíduos tratam com um bem estranho e de todo alheio a cada um, já que se manifesta nos atos que fazem o conveniente para o mais forte e o que governa, ao ponto que somente por este ato vinculante de obediência recebem um dano, que não é um dano genérico, mas um dano para o que obedece e está submetido.

Inclusive, a mesma injustiça não resulta simplesmente sua antagonista ou contrário, mas tem que remeter o domínio a outro ato similar, vinculante, imposto aos genuinamente justos, de maneira tal que só quando são mandados fazem o conveniente para o mais forte. E tudo isso se confirma com uma singular reversão da reciprocidade que se consuma quando os dominados se submetem aos atos vinculantes do mais forte e servindo-o asseguram sua felicidade e não a própria.

O resultado vai ser sempre algo alheio, estranho aos indivíduos: um bem estranho que se descobre no conflito e que, em todo caso, expressa e resume esse conflito. Todavia, não é a solução proposta que Sócrates estima insatisfatória, o que importa no ato reversivo do sofista, mas a reformulação crítica que contribui a enterrar a ideia restitutiva já impossível de assumir, diante da desigual ordem de negócios, contratos e relações entre os cidadãos fundados no requerimento recíproco, mas não equivalente.⁴⁹

A complexidade do assunto nos leva em verdade para outro terreno, que constitui uma importante chamada de atenção que não se vincula de modo genérico à tópica ocasional, na qual se enreda Polemarco com Sócrates, mas ao único aspecto conflitivo dessa mesma tópica que se relaciona com o amigo bom e o inimigo mau.

⁴⁹ Salvador Rufino e Joaquín Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.93.

Em todo caso, os estudiosos que associam Trasímaco com o maquiavelismo e com a filosofia do poder ou da razão de Estado teriam que se perguntar por que o sofista não vincula seus argumentos com este conflito básico amigo-inimigo que se insinua como um tema que encaixaria com perfeição na sua trama teórica.⁵⁰

Isso mostra como a unilateralidade que campeia não chega a modificar-se, nem se tem em conta a relação da manipulação normativa da lei em benefício do mais forte com a situação em que se privilegia a posição do amigo ou do inimigo.⁵¹ Trasímaco se enfada pela falta de equivalência que observa na fórmula de Simónides entre 'a retribuição adequada' e 'o devido', tal como a utiliza Sócrates na sua argumentação. Tampouco parece satisfeito com o colocar o fundamento de tal equivalência as ideias de utilidade, vantagem e conveniente como oposto à justiça. O que nos adverte o sofista é que, num contexto mais amplo, a noção envolvida na ideia do útil, pode ser recuperada com eficácia, na condição de que dita noção se torne funcional e dependente de base argumentativa, significativa e ideológica, na qual a questão não se enclausure numa simples controvérsia verbal, mas que se perfile como uma categoria definida dentro de uma trama teórica que tome inteligível o conjunto de interesses e toda essa enorme variedade de situações que envolvem o homem com a lei e que obrigam a determinar em geral em cada caso a conduta apropriada.⁵²

⁵⁰ Romilly, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, 1971.

⁵¹ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.97.

⁵² Platão, *República* 336b-d. Alguns autores abordam a questão a partir do que chama fragmentos de Trasímaco. Nessa linha, consideram como provavelmente originais oito, cujo mais importante seria o nomeado 'sobre a constituição', que conteria uma prevenção a respeito do uso do discurso. Nesse texto, supostamente de autoria de Trasímaco, encontram-se recomendações sobre a oportunidade de falar em público e o bom regimento da cidade. A situação é o que para o sofista gera a oportunidade de falar ou calar. Somente quando o desacordo dá lugar ao conflito, apresenta-se a oportunidade de falar, sempre ouvindo os mais experimentados e sábios. o discurso estaria vinculado a uma noção de ter sob controle, sob tutela, com sentido

O resultado ideológico inerente à terminologia de Trasímaco mostra uma espécie de conservadorismo ou, se preferir, uma forma de tradicionalismo estatutário e de conformismo cidadão objetivo, derivado de um patrimônio comum a todos os membros da cidade. De outra parte, parece que esse contexto de conformismo é característico de quase toda a sofística, da mesma forma que a limitação do uso do discurso, que seria privativo dos que podem falar e podem ser escutados.⁵³

Alguns críticos assinalam a objetividade e o realismo do sofista, que põe o acento na responsabilidade dos governantes pelas calamidades cidadãs, com independência da ação dos deuses ou da natureza. Esse realismo, sem embargo, é produto de uma descrição sensualista e se origina em uma marcada sobrevalorização da experiência que uniformiza o dispositivo cidadão em duas ordens: a dos que governam e a dos que são governados.⁵⁴

5. Como harmonizar as duas teses?

O ponto forte para auxiliar no deslinde – ou na melhor formulação da questão – repousa no discurso de Trasímaco que destrincha o núcleo do seu pensamento.⁵⁵ Aqui, a conveniência ou utilidade parece decididamente marcada

objetivo, desprovido de qualquer conotação ética. Por outro lado, expressa o regimento e a direção do que manda, assim como sua manifestação material de direção imposta, o qual o associa diretamente com a ideia de poder que logo resultará central no debate da justiça. Esse é o pensamento, por exemplo, de Annas, J. *An introduction to Plato's Republic*. Hong Kong: Oxford University Press, 1992. A. M. Bellido. *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid: gredos, 1996.

⁵³ Marcel Detienne. *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p.54. Ver também Kerferd, em *Le Mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999.

⁵⁴ Lycos, K. *Plato on justice and power*. Hong Kong: State University of New York Press, 1987. Igualmente Kraut, R. *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Reeve, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988. Antonio Gómez Robledo. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

⁵⁵ República 343b – 344c.

por uma relação de necessidade de uns com relação aos outros, com o que se afasta a unilateralidade e acentua-se a trama de vínculos que se associam ao próprio substrato semântico, no qual o par consentir – convir resulta como um limite de possibilidade, que pode servir tanto para afirmar o ponto de vista da justiça entendida no sentido do dever correlativo ao interesse de quem tem uma posição de poder ou supremacia institucional, como para descobrir que a ideia de dever que informa o sentido da justiça pode depender de acordos ou convênios fundacionais.

A tensão dialética entre Sócrates e Trasímaco mostra com nitidez que a conveniência do mais forte não se pode identificar com as leis estabelecidas por quem tem o poder. Quando se trata das leis estabelecidas pelo sistema político, ou aqueles que têm o poder, afirma que, para o correto exercício do governo, o fim imediato é buscar o conveniente para os governados. Mas em última instância o que se busca é o interesse do próprio sistema político, ou seja, do que governa. Logo, seria justo para o governante buscar seu próprio interesse, pois dessa maneira se mantém no poder para cuidar da cidade.

Assim, a injustiça como desvantagem do mais fraco não é contrária à justiça como interesse do mais forte, mas são idênticas, porque na perspectiva de Trasímaco há um conceito para a justiça: buscar o bem de outro; e outro para a injustiça: buscar o próprio bem. Ambos se alteram segundo o ponto de vista que tomemos do governante ou do governado. Na visão do governante, a justiça é o interesse do mais fraco; na visão do governado, seria o interesse do mais forte. A noção de justiça é a busca do bem para o outro.

O conveniente pode ser entendido como aquilo que sempre se considera benéfico ou vantajoso pra alguém em algum momento, de forma determinada. Seu paralelo na política seria o necessário para a manutenção, e conservação

do regime político, mais do que com a imposição realizada pela força da maioria dos cidadãos, pois que todos os princípios da justiça coincidem com o interesse do mais forte, do que tem poder. Assim, é coerente dizer que a justiça é o que convém ao mais forte.

A crítica socrática se embasa na dualidade entre aparência e realidade. Nesse caso, entre a distinção do que parece conveniente ao legislador e a verdadeira e real conveniência da lei para os governados ou para a cidade. No plano da aparência o governante tem um poder absoluto, legisla o que ele crê mais conveniente com independência de que se corresponda com o mais conveniente na realidade. Por isso é possível o erro: não existe, com precisão ontológica, uma correspondência entre o que se legisla e aquilo que é necessário que se legisle. Mas Sócrates argumenta que, embora a lei seja errada, o governante busca sempre o melhor para os governados, assim, pois, o erro do governante é justo.⁵⁶

Portanto, a justiça para Trasímaco é, por um lado, o interesse do que governa, de quem tem o poder para elaborar e impor leis em benefício próprio; por outro, é o que executa o mais forte segundo as circunstâncias que se lhe apresentam, umas vezes buscará o interesse dos governados, outros o seu próprio.

Trasímaco busca um uso do poder para levar a cabo a ação do governo na cidade, onde se atua não no plano do domínio, mas no da reciprocidade. Dessa forma, a luta pelo poder na sociedade, que dá lugar à instabilidade política, não tem por que resolver-se em termos de imposição, mas pode ser produto de um acordo racional entre as partes. A obediência à lei, enquanto obediência material dentro da cidade histórica pode derivar-se de um contrato ou acordo, onde se

⁵⁶ Nessa direção, Salvador Rufino e Joaquín Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.128.

enlaça o par convir – consentir. Daí se segue que o nexa entre domínio cidadão e governo estabelecido não admite outra ideia de justiça senão a que surge da correspondência que une o interesse como a conveniência – consentimento do mesmo governo estabelecido.⁵⁷

Referências Bibliográficas

- ADKINS, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960.
- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Hong Kong: Oxford University Press, 1992.
- BELAÚNDE, Domingo García. *Existe um Derecho Natural en La filosofia griega?*, apresentado em 1972 à Sociedad Peruana de Filosofia.
- BOERI, Marcelo D. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoria de La acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- CACCIOARI, Massimo *et al.* *La Legge Sovrana: nomos basileus*, Milão, BUR/SAGGI, 2006, pp.10-11, de Massimo Cacciari, Luciano Canfora e outros.
- DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
- . *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- DOVER, K. J. *Greek Popular Morality: in the time of Platô and Aristotle*. Oxford, 1974.
- FINLEY, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: edições 70, 1983.

⁵⁷ A chave para harmonizar as duas teses reside, no nosso entendimento, na articulação com a teoria da aparência, que se coloca como imprescindível a resolver a distinção entre bem real e bem aparente, ou ser justo e parecer justo. Dessa forma, temos a convicção de que a 'ponte' unificadora das duas teses está na leitura do Sofista. Conferir Marcelo Boeri. Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoria de La acción en algunas teorías de La Antigüedad. Buenos Aires: Colihue, 2007.

- GIGANTE, M. *Nomos Basileus*. Napoli, 1956.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- HAVELOCK, E. A. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Roma-Bari, 1983.
- HEINEMANN, F. *Nomos und Physis*, Damstadt, 1987.
- HUBY, Pamela M. *Greek Ethics*. London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967.
- JAEGER, W. *cristianismo primitivo e paidéia grega*. Lisboa: edições 70, 1961.
- . *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KERFERD, George Br. *Le Mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999.
- KRAUT, R. *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LYCOS, K. *Plato on justice and power*. Hong Kong: State University of New York Press, 1987.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença : uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2006.
- MORAVCSIK, Julius. *Platão e Platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola, 2006.
- REEVE, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- ROBLEDO, Antonio Gómez. *Sócrates y el socratismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- . *La ley en el pensamiento platónico*. In: Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986. México: UNAM, 1987.
- *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ROMILLY, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, 1971.
- RUFINO, Salvador Rus e MEABE, Joaquín E. *Justicia, Derecho y Fuerza : el pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función en la teoría del derecho*. Madrid : Tecnos, 2001.

- SANTOS, José Gabriel Trindade. *A cidade dos homens. Polis : educação e democracia*. Philosophica 4, Lisboa, 1994, pp. 81-98.
- . *A natureza e a lei: reflexos de uma polêmica em três textos da Grécia Clássica*. s/d, pp. 77-111.
- . *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- VEGETTI, Mario. *La ética de los antiguos*. Madrid: Síntesis, 2005.
- . *La Republica. Vol. I. Libro I*. Italia: Bibliopolis, 1998.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Lisboa: teorema, 1987.
- . *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- . *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- PLATÃO. *A República*. 6ª ed. Trad. Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

Artigo recebido em abril de 2008.

Artigo aprovado em abril de 2008.

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

Cidade Universitária 'Zeferino Vaz' – Barão Geraldo

C.P. 6110 – CEP 13.081-970 – 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**

Centro do Pensamento Antigo – CPA

Rua Cora Carolina s/nº

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.