ISBN 85-86572-09-8

# BOLETIM DO CPA

Ano V nº 10 Julho/Dezembro 2000



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

# BOLETIM DO CPA

Ano V nº 10 Julho/Dezembro de 2000

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

# BOLETIM DO CPA

PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA - IFCH - UNICAMP

ISBN: 85-86572-09-8

**Diretor do IFCH:** Rubem Murilo Leão Rêgo
**Diretor Associado do IFCH:** Rita de Cássia Lahoz Morelli

**Presidente de honra do CPA:** José Cavalcante de Souza
**Diretor do CPA:** Hector Benoit
**Diretor-Adjunto do CPA:** Pedro Paulo A. Funari
**Secretaria do CPA:** Rosiléia Krugner e Luciani Santana Goulart

**Comissão Editorial:** - Antonio Siqueira Mendonça - Carlos R. Galvão Sobrinho - Carlos Arthur R. do Nascimento - Francisco Benjamin de Souza Netto - Hector Benoit - Jaa Torrano - Jacyntho Lins Brandão – João Quartim de Moraes - José Cavalcante de Souza - Lygia Araújo Watanabe - Maria Carolina Alves dos Santos - Norberto L. Guarinello - Pedro Paulo A. Funari

**Comissão de Redação:** Hector Benoit (editor) – Rosiléia Krugner – Luciani Santana Goulart – Fábio A. Hering – Glaydson José da Silva

**Editoração/Projeto Gráfico:** Marilza A. Silva

**Impressão:** Gráfica do IFCH - Sebastião Rovaris – Marcos J. Pereira – Luiz Antonio dos Santos – Marcilio Cesar Carvalho - José Carlos Diana.

**Publicações:** Marilza A. Silva – Magalí Mendes

Capa: trecho de *A República* de Platão

# SUMÁRIO

Apresentação ..... 7

**HISTÓRIA**

Apresentação dos textos de História
*Pedro Paulo A. Funari* ..... 13

Percalços de um ofício privilegiado
*Margaret Marchiori Bakos* ..... 15

Usurpação, *Tyrania* e a dominação na *Hispania* Visigoda de finais do século VII: o exemplo de Wamba (672-680)
*Renan Frighetto* ..... 39

O Papel do Nacionalismo nas Construções Discursivas da Grécia Antiga: apontamentos iniciais
*Fábio Adriano Hering* ..... 57

O mito na perspectiva de Jean Pierre Vernant
*Renata Cardoso Beleboni* ..... 69

Breve reflexão sobre o lugar dos bandidos e transgressores romanos na Historiografia Clássica
*Renata Senna Garrafoni* ..... 77

A História construindo ou reconstruindo o passado?
*Luciane Munhoz de Omena* ..... 85

Uma cidade da participação controlada: a "cidade grega" segundo os positivistas
*José Antonio Dabdab Trabulsi* ..... 97

## FILOSOFIA

Apresentação dos textos de Filosofia99
*Héctor Benoit* ..... 135

Dicotomia e imitação no *Sofista* de Platão
*Cláudio William Veloso* ..... 137

A Doutrina platônica da errância
*Fernando Muniz* ..... 147

*Τέλο* como *αρξη* e o fundamento temporal da ação em Aristóteles
*Fernando Rey Puente* ..... 165

Da *koinonia* do não-ser que é à *koinonia* da *polis*
*Hector Benoit* ..... 177

Platão e a tradição convival
*Luciana Romeri* ..... 187

A Crítica de Aristóteles ao "Ser-um" de Parmênides e ao "Um em si" de Platão

*Miguel Spinelli* ..... 201

Como ler um diálogo platônico

*Samuel Scolnicov* ..... 223

## TRADUÇÃO

O conflito entre pagãos e cristãos numa cidade africana no final do século IV (Agostinho de Hipona, Carta 50)

*Júlio César Magalhães de Oliveira* ..... 241

## TESES

O DISCURSO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE PLATÃO

*Maria Carolina Alves dos Santos* ..... 247

## RESENHAS

NASCIMENTO, C.A.R. do, *Comentario ao Tratado da Trindade de Boécio*

Jan G.J. ter Reegen.. ..... 263

Jacobelli, J. *Le pitture erotiche delle Terme Suburbane di Pompei.*

Lourdes M. G. C. Feitosa..... ..... 275

C.R. WHITTAKER, *Frontiers of the Roman Empire – A Social and Ecomomic Study.*
João Fábio Bertonha ..... 281

FUNARI, Pedro Paulo A. *Grécia e Roma. Vida pública e privada. Cultura, pensamento e mitologia. Amor e sexualidade*
Victor Revilla ..... 287

# APRESENTAÇÃO

***Hector Benoit*** [1]

Com este *Boletim do CPA*, que aqui temos o prazer de anunciar, chegamos ao número dez desta publicação. Isto significa muito para todos os membros do centro, pois o *Boletim* nada mais foi e nada mais é do que uma síntese dos eventos realizados e organizados pelo próprio CPA, seminários, conferências, colóquios, assim como a expressão de parte da produção teórica de seus membros e colaboradores. Sendo assim, este número, agora publicado, atesta que o CPA completou cinco anos de ininterruptas atividades em estudos clássicos.

Entre as atividades mais recentes que se refletem neste número, ressalto a participação de membros do centro nas últimas ANPOF e ANPUH. Diversos dos textos aqui publicados são comunicações apresentadas nesses eventos nacionais de Filosofia e História. Observo também que este número expressa bem o aprofundamento do caráter inter-

[1] Editor do *Boletim do CPA* e coordenador do Projeto Integrado de Pesquisa "Permanência e posteridade do pensamento antigo – CPA – UNICAMP", CNPq.

disciplinar (Filosofia – História – Filologia) e inter-institucional que vem caracterizando o CPA desde a sua fundação.

Vários dos pesquisadores que aqui contribuem estão vinculados em Projeto Integrado de Pesquisa, "Permanência e posteridade do pensamento antigo –CPA - UNICAMP", apoiado pelo CNPq, há vários anos, e que tem, em grande parte, permitido o sucesso das nossas atividades. Nesse sentido, agradecemos também à FAPESP que vem sempre apoiando, tanto pós-doutoramentos no CPA, como também concedendo apoio para conferências e colóquios por nós promovidos. Agradecemos ainda ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNICAMP e FAEP-UNICAMP que, freqüentemente, complementaram as verbas necessárias.

Durante o segundo semestre de 2000, período ao qual se refere este *Boletim*, com a colaboração da Profª. Drª. Maura Iglésias da PUC-RJ, organizamos cerca de trinta comunicações sobre "Platão e Platonismo", na ANPOF, em Poços de Caldas. As atas deste evento foram publicadas separadamente como "Caderno de Atas da ANPOF. Primeira Reunião da *Sociedade Brasileira de Platonistas*", e constitui um suplemento a este *Boletim do CPA*, nº 10. Na mesma ocasião, esteve presente o Prof. Dr. Samuel Scolnicov, da Hebrew University, presidente da *International Plato Society,* que pronunciou conferência na ANPOF, e, posteriormente, realizou um mini-curso a respeito do *Parmênides* de Platão no CPA.

Já no segundo semestre de 2001, nos dias 29, 30, 31 de outubro, realizaremos, na UNICAMP, o VI Colóquio do CPA, cujo tema será "Contradição e conflito na Antigüidade". Trataremos de discutir estas duas noções, contradição e conflito, tanto de um ponto de vista filosófico como histórico, tanto por si mesmas como em suas relações mútuas.

Convidamos, desde já, todos os pesquisadores interessados. Maiores informações serão divulgadas, em breve.

Finalmente, aproveitamos para agradecer a todos os que colaboraram nestes dez números do *Boletim* e nestes cinco anos de existência do CPA. Particularmente, agradeço ao Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari, com o qual, conjuntamente, dirigi o centro desde a sua fundação e ao Prof. Dr. João Quartim de Moraes que, desde janeiro de 2001, passou a ser o atual Diretor do CPA.

# HISTÓRIA

# APRESENTAÇÃO DOS TEXTOS DE HISTÓRIA

*Pedro Paulo A. Funari* [1]

Neste volume, publicam-se dois artigos resultantes de palestras proferidas em Colóquio do CPA, três outros elaborados a partir de uma comunicação coordenada ocorrida em reunião da ANPUH e, ainda, um estudo historiográfico. As reflexões da Profa. Bakos sobre o Egito antigo e do Prof. Frighetto sobre a Hispânia visigoda permitem observar como problemas teóricos da historiografia relativa a diferentes civilizações podem fornecer contrapontos fecundos para a compreensão da Antigüidade greco-romana. A comunicação coordenada que inspirou os três artigos aqui publicados, por sua parte, mostra a crescente importância atribuída ao estudo da historiografia sobre o mundo antigo, pois é no contexto da produção historiográfica que são condicionadas nossas leituras das sociedades grega (Hering, Beleboni e Dabdab Trabulsi) e romana (Garraffoni), caminho também trilhado por pelo estudo hermenêutico de Luciane Munhoz de Omena. Ainda neste volume, apresenta-se uma tradução original de Júlio César Magalhães de Oliveira de uma passagem de Agostinho rica de significação histórica, assim como três resenhas de livros de História e Arqueologia do mundo antigo.

---

[1] Departamento de História do IFCH da UNICAMP, Diretor Associado do *CPA*.

# PERCALÇOS DE UM OFÍCIO PRIVILEGIADO

*Margaret Marchiori Bakos*[*]

Em primeiro lugar, quero agradecer o convite de Pedro Paulo Funari para participar deste *forum* privilegiado de debate, organizado pelo seleto grupo de pesquisadores do Centro do Pensamento Antigo, da Universidade de Campinas.

A reflexão sobre o saber e a dominação na antigüidade leva o pensamento para os escribas no Egito Antigo, pelo seu papel e a posição social que ocupam naquela sociedade.

Para os antigos egípcios, o ato de escrever, cujas origens eles desconhecem, significa bem mais do que o registro de um nome, coisa ou pessoa: é a sua criação. Eles atribuem o desenvolvimento dessa habilidade aos ensinamentos de um deus: Thot, o que torna os seus práticos - os escribas – seres especiais, possuidores de conhecimentos de caráter divino. O escriba, ao desenvolver a habilidade da escrita, adquire um poder extraordiná-

[*] Professora da PUC-RS.

rio naquela sociedade, pelo valor que nela se confere à perpetuação de pessoas e fatos significativos, através do registro.

Tal qualificação do saber do escriba implica valorização extrema de sua atividade profissional. A idealização desse ofício específico é estimulada pela literatura contemporânea. Um antigo texto, conhecido como *A sátira dos ofícios*[1], registrado como sendo de autoria de Dua-Khety – contém o discurso de um pai ao filho. A narrativa ilustra a preocupação do genitor para com o futuro do filho, e mostra que a profissão do escriba é aquela que promete uma vida melhor, por isso ela é enaltecida.

Nessa redação, que tem por cenário a viagem dos dois rumo a Escola de Escribas, onde o garoto vai estudar, o pai sistematiza e exemplifica para o jovem todos os ofícios disponíveis para ele no antigo Egito e arrola, com muita ênfase, os problemas intrínsecos dessas várias atividades.

Dua Khety discorre sobre quinze ofícios, desde o do oleiro - cruel - porque ele remexe na lama como um porco, até o do pescador - o mais sofrido - porque tem os crocodilos como companheiros de ofício. Em contrapartida, Dua Khety elogia as condições de trabalho e as recompensas que cabem aos que sabem ler e escrever, salientando a característica que julga a principal: *não há profissão sem chefe, exceto a do escriba Ele é sempre tratado com dignidade por onde quer que vá.*

Sabe-se que a cópia e a memorização de textos, como a *Sátira dos Ofícios*, é parte importante do processo de formação do aprendiz de escrevinhador, que tem início aos quatro anos de idade e só termina aos dezesseis. O aprendizado da escrita é lento e serve apenas para expressar uma

[1] Ainda hoje persistem dúvidas sobre o caráter desse longo documento. Para alguns, trata-se de um texto que visa ao riso pelo desdém do autor para com todas as profissões exercidas no Egito, exceto a do escriba. Outros alegam que o documento é sério tanto pelo conteúdo quanto pela forma de narração. (BAKOS & BARRIOS, 1999:83)

língua literária, arcaica e diferente da linguagem falada. Os métodos de ensino são de um empirismo sofrido e compreendem dois ciclos de estudo. O primeiro, consiste na memorização, pela repetição, de listas de hieróglifos, numerados e classificados na categoria, juntamente com os seus significados. Depois, os jovens passam ao exercícios de cópias de textos religiosos: as rezas a Thot, as Lições de Sabedoria[2], com máximas de ordem moral, cartas privadas, e, finalmente, são iniciados nas práticas de composição.

Entre as coisas que um escriba deve aprender, salienta-se o hábito da discrição. Dua Khety ensina seu filho a não tomar partido em discussões, a manter distância dos oficiais, a não interromper as pessoas, a não falar de coisas secretas e afastar-se de desordeiros. Ainda aconselha o garoto a ser moderado nas palavras, comer e beber pouco, a ouvir mais que falar e a elogiar os competentes.

A rotina dos estudos que tem por objetivo a memorização dessas lições pelos aprendizes parece ter sido muito rígida, impedindo o jovem de folgar nos dias festivos. Sabe-se disso pelas análises feitas em diversos papiros literários, onde o aluno anota todos os dias o trabalho que faz, na maioria exercícios de caligrafia, corrigidos pelo professor, e até os signos malfeitos e as faltas de ortografia encontram-se marcados com tinta vermelha.

Esse texto tem por ambição explicar que nem a valorização recebida pela sociedade, nem as lições recebidas no processo de aprendizado, previnem o escriba dos percalços da prática profissional. Ao contrário, passado o longo e penoso período de estudos, atingidas as posições mais proeminentes, o escriba chega a um estágio da vida, onde a vaidade característica

[2] O título egípcio que significa *Instruções* sugere que esses textos tenham constituído trabalhos didáticos compostos de máximas e de preceitos. (JAMES, T.G.H., 1969:96).

dos que exercem esse ofício, em geral cultivada desde a mais tenra infância, uma vez que há uma tendência para a hereditariedade nessa função, vem a tona. Ela pode provocar atritos desagradáveis entre os profissionais e transformar a rotina do ofício em um exercício penoso, por causa dos inúmeros desafios nos níveis técnicos e dos relacionamentos interpessoais.

Entre os vários textos literários que referem relações possíveis entre o saber e a dominação, no Egito Antigo, salienta-se, nesta apresentação, o Papiro Anastasi I[3]. Pela leitura desse papiro pode-se trabalhar com essas categorias naquele contexto, entendendo-as como objetos construídos no e pelo discurso

O papiro Anastasi contém uma disputa verbal, travada entre dois escribas, que gira em torno da competência profissional de ambos, cujos critérios de medição vão sendo construídos e esclarecidos na própria narrativa. Ao longo dessa contenda vem à tona um relacionamento tenso entre eles, o qual, em alguns momentos, chega a ter um tom muito agressivo. Tais passagens indubitavelmente configuram uma querela profissional. O texto ainda aponta para outros aspectos das relações sociais entre colegas, possíveis naquela sociedade. Isso aparece de diferentes maneiras, através do cuidadoso linguajar, com o objetivo de difamação dos seus iguais, de apelação para raízes pessoais — estirpe privilegiada de escribas — para humilhação do colega de origem social mais humilde até a acusação explícita de adoção de meios ilícitos pelo profissional oponente como única maneira de cumprir tarefas pessoais rotineiras.

[3] A proveniência do papiro é provavelmente a cidade de Mênfis, no Delta. Há duas versões dessa carta: a de Mênfis e a de Pi-Ramessu. Por ter sido escrita em papiro, material dispendioso, o autor deve ter sido um escriba importante. O primeiro estudo deste papiro data de 1866, o segundo, de 1885 e a transliteração mais completa foi feita por A. Gardiner, em 1911.

O papiro conhecido como *Uma carta polêmica* contém uma obra literária pautada por um tom humorístico de feição irônica. Sob a forma de sátira, ele nos revela uma faceta inusitada da corte de Ramsés II (1290-1224), ao registrar uma disputa verbal entre dois escribas: Hori, lotado na chefia dos Estábulos Reais, e Amenemope, no posto de Comandante do Exército faraônico.

Para o resgate de cunho histórico dessa narrativa literária parte-se da idéia de que

> *"...a função narrativa " é prática antes de ser cognitiva ou estética", razão pela qual, longe de poder negar-se qualquer relação entre o discurso narrativo e a realidade, a narrativa histórica mantém relações necessárias e estreitas com o seu objeto social real. (*CARDOSO, C & FAINFAS,R,.,1997, p.21)

De acordo com *A Carta polêmica* o fato que gera a polêmica verbal tem origem na rivalidade rotineira entre duas categorias de escribas: os civis e os militares.

Em síntese, a história é a seguinte: Hori, por circunstâncias que não são explicadas na missiva, envia uma epístola para Amenemope, na qual ele ordena ao Escriba Militar o fornecimento de grãos para os soldados que estão a seu serviço. Entretanto, Amenemope não segue as instruções e responde a carta de Hori com uma missiva, que o Escriba dos Estábulos considera agressiva, confusa e mal-escrita.

A *Carta Polêmica* consiste, então, da réplica de Hori. Essa história se deduz do relato da própria carta, a qual apresenta três momentos distintos de redação. O prólogo, no qual Hori apresenta e sistematiza suas qualidades, competências e posto na hierarquia dos escribas faraônicos e se de-

fende dos ataques a essas condições feitas por parte de Amenemope. Uma longa narrativa, onde Hori expõe, classifica e discute a inconsistência dos argumentos e da competência de Amenemope para fazer qualquer tipo de acusação. E, finalmente, há um epílogo formal, no qual Hori sugere que Amenemope aceite as críticas, reformule sua postura deixando de lado a arrogância porque não lhe resta outra alternativa.

A polêmica entre os dois funcionários bem pode ser uma trama inventada, com fins didáticos e morais, para cópia e memorização dos estudantes de escriba. Essa possibilidade é plausível devido ao tom severo do texto moralista e didático, características presentes nos textos destinados à cópia e memorização. A despeito dessas possibilidades e, em qualquer uma delas, o texto interessa sobremaneira pelo inusitado da perspectiva e pelo seu teor retórico, que se refere à existência desse ambiente escolástico à época. O tom irônico conduz a narrativa que, em alguns momentos, exibe, pela linguagem, a postura pedante de Hori.

Entre os trechos da narrativa mais ricos em elementos descritivos salienta-se o relato de uma aventura à Síria, jornada colorida com maestria pelo escriba através do detalhamento da natureza enriquecido com imagens fantásticas e paisagens animadas por animais e práticas exóticas. Esse texto, extraordinariamente belo do ponto de vista estilístico, revela a sociedade erudita de escribas altamente qualificados na arte da retórica do Novo Reino.

A carta inicia, como foi mencionado, com um prólogo enunciado pelo narrador, Hori. Ele se descreve como um escriba paciente na discussão, que encanta quem o escuta, hábil nos hieroglifos, rápido no preenchimento de rolos (de papiro) com escrituras e que nada ignora. Nomeia-se fiel servi-

dor da deusa Sescet[4], protetora dos escribas, e do deus Thot, de Hermópolis. Hori informa que as suas qualificações podem ser comprovadas pela observação do desempenho dos numerosos jovens, cuja inteligência se completa pela sorte de conviverem com ele. São significativas as metáforas que Hori usa quando tenta se auto promover a condição de excelente mestre, indicando-se na terceira pessoa: *tudo que sai de sua boca é mel, suas palavras têm o efeito dos medicamentos que revigoram os corações.*

Hori, a seguir, se refere a Amenemope como a um amigo pessoal, a serviço do vitorioso exército faraônico. Informa que ele é uma excelente pessoa, possui o coração nobre, a inteligência completa e é amado por todos. Hori, inclusive, demonstra que conhece a vida pessoal do interlocutor, informando que ele é filho de Onofri, de Abydos, parido por Tauser, cantora de Bastet[5], em Bubatis.

Saúda seu amigo com expressões que valorizam tanto o seu conhecimento como a imagem que ele possui naquela sociedade. Deseja que ele possa viver, prosperar e ter saúde. Realiza um longo discurso nesse sentido, onde manifesta o desejo de que Amenemope possa, após a velhice, realizar a passagem para a vida eterna, entrar:

> *na tumba na necrópolis e unir-se com as almas gloriosas; possa ser julgado entre elas e ser reconhecido, justificado (...) possa atravessar a região divina no séquito de Sokar[6], (...) sem que seja rejeitado; pos-*

[4] Deusa da escrita e da medição. Ela aparece freqüentemente nos baixos relevos escrevendo junto com Thot o anos de reinado do faraó, representada como uma mulher com um longo vestido de pele de pantera e um toucado com uma banda encimada por sete estrelas pontudas e um arco.

[5] Deusa gato geralmente representada como uma mulher com a cabeça de leoa, frequentemente levando ambos o simbolo de *ankh (vida)* e um cetro.

[6] Divindade da necrópolis de Mênfis, que era usualmente mostrado como uma figura humana, algumas vezes em forma mumifóide, com a cabeça de um falcão.

*sa ver o sol no céu quando inicia o ano; possa Anúbis[7] novamente juntar para ti tua cabeça aos teus ossos, possas sair do lugar secreto sem ser destruído; possas ver o esplendor do além quando (o sol) passar perto de ti. Possa Nun[8] ser abundante no teu domínio, possa inundar o teu caminho, possa cobrir (a terra) por sete cúbitos (de altura) junto à tua tumba; possas tu sentar na beira do rio no momento do teu descanso, possa lavar o rosto e as mãos, possa receber ofertas, possa teu nariz receber a brisa, possa fazer respirar a tua garganta; as vestimentas de Tait[9] [ estejam sobre ti (?)]; possa Nepri [10] dar-te pão e Hathor[11] cerveja; possa mamar na teta de Sekhet-Horo[12]; possam te chegar os melhores óleos; possas tu entrar [ ...]; possas levá-lo para sua sede; possam os ushabti[13] receber-te [...] levando areia do oriente para o ocidente; possas [... a deusa] no teu sicômoro[14], possa ele umedecer a tua garganta; possas tu repelir [ teus inimigos; possas ser potente sobre ] a terra, possas ser levado [...]; possas ser justificado no céu [ ...] possas descer ao [...] sem ser destruído; possas fazer tuas transformações que queres como Fênix[15], cada forma tua sendo um deus quando tu [ ...]*

---

[7] O deus dos mortos e embalsamador, usualmente representado com forma canina. Ele protege as múmias

[8] Na mito de criação da tradição de Heliópolis é o caos aquático inicial.
das forças do mal noturnas.

[9] Deusa da tecelagem. Este antigo desejo para os defuntos remonta ao texto das pirâmides

[10] Deus do trigo

[11] O nome desta deusa significa *Casa de Horus*. Ela tem uma importância muito grande na mitologia do Egito Antigo que é diferenciada ao longo dos períodos históricos.

[12] A divina nutriz que alimenta Horo

[13] Figuras normalmente em forma mumifóide, que são colocadas na tuma para fazer os trabalhos no outro mundo que o morto pudesse necessitar. A origem linguística da palavra é desconhecida. A partir do Velho Reino os próprios Egípciais interpretavam que ela significava *responder*.

[14] Essa arvore torna-se um símbolo celestial e era reconhecida como uma manifestação da deusa do céu: Nut.

[15] O sagrado pássaro de Heliópolis ligado nas suas origens ao deus do sol o Rá,. É feita uma relação também entre o seu nome Benu, Phoenix em grego, que deriva da palavra *wbn*, isto é *brilhar, levantar,* a pedra Benben com o culto a Rá em Heliópolis.

A saudação de Hori é muito longa e revela a erudição do escriba: o conhecimento dos ritos mortuários, dos deuses e dos procedimentos cerimoniais. A presença dessas saudações extensas, onde significativos deuses do panteão são chamados para homenagear quem recebe a carta, é um traço característico dos textos eruditos dos escribas. Elas são importantes porque permitem que os escribas exibam seus conhecimentos sobre as divindades e a mitologia do antigo Egito. Entretanto, nessa carta, especificamente, há uma segunda razão para o aparecimento desse trecho: Hori quer mostrar que ele sabe iniciar corretamente uma missiva ao mesmo tempo em que demonstra a rudeza e ignorância de Amenemope nas normas dos escribas ao omitir tais cumprimentos na carta que lhe enviou. Fica claro o caráter didático explícito quando Hori se queixa formalmente de que a carta que ele recebeu não tem as saudações iniciais.

No prólogo, Hori descreve as suas circunstâncias pessoais no momento em que recebe a carta de Amenemope. São suas as palavras:

> *A tua carta me alcançou numa hora de repouso, teu mensageiro me encontrou sentado junto aos cavalos que estão aos meus cuidados. Exultei e fiquei contente e me preparei para responder.*
> *Entrei no meu alojamento para examinar a tua carta. Entretanto, achei que ela não era de elogios e era de insultos: as tuas frases confundiam isto com aquilo, todas as tuas palavras estavam desconexas e não estavam interligadas...*

A análise do momento de recebimento da missiva por Hori aponta como se processava, na prática, a troca rotineira de informações entre os escribas e as expectativas sobre as formas de comunicação entre profissionais da mesma categoria.

O inusitado dessa situação específica começa quando Hori constata as características da carta recebida. De imediato, Hori se mostra indignado com as falta de consideração e de reconhecimento ao seu trabalho existentes no texto. Sua primeira dúvida é sobre as condições mentais do seu colega. Sem receio algum ele denuncia o tom colérico do discurso de Amenemope, que parece transparecer ao longo de toda a carta. Hori diz conhecer muito bem a natureza de Amenemope e, por isso, lança uma pergunta ao interlocutor: (...) *as tuas frases não são doces e não são amargas; tomaste fel misturado com mel; tomaste mosto misturado com vinho?*

A seguir, Hori começa a discriminar todos os aspectos da carta que ele julga passíveis de discussão e de critica.

Em primeiro lugar, ele acusa Amenemope de não ter escrito sozinho a carta, porque lhe falta capacidade para tal feito. Hori diz, textualmente:

> *Achei que fosses responder sozinho, por ti mesmo. Mas eis que teu protetores estão atrás de ti, juntaste muitos grupos (?) de auxiliares como aqueles que [poderias juntar] para um conselho de tribunal.*

A descrição das razões pelas quais Hori levanta essa suspeita tem um peso importante na narrativa porque provocam uma identificação do leitor com esse julgamento. A catarse acontece de forma dramática quando ele diz que pode até mesmo visualizar o semblante perturbado de Amenemope. Tem-se daí uma dupla informação. A primeira é que Hori, de fato, conhece Amenemope. A segunda é que a busca de ajuda para a confecção de relatórios — em troca dá presentes aos ajudantes —, configura uma atitude possível naqueles tempos. Hori diz ao interlocutor: *Teu semblante é perturbado enquanto te levantas enganando os assistentes (?) e dizendo: "venham comigo e me dêem uma mão".*

Além de acusar Amenemope de suborno, Hori afirma que ele é relapso no exercício de suas funções, por dois fatos especificamente. O primeiro é que as listagens que Amenemope envia estão todas malfeitas porque foram organizadas por várias pessoas, o que explica porque elas estão desconexas. O segundo, que constitui falta mais grave, é que as listagens não têm o selo do Superintendente do Celeiros, o qual é obrigatório, após cada distribuição de grãos, para registrar e oficializar a operação. Tais falhas, inadmissíveis, segundo Hori, são da responsabilidade do escriba a serviço do exército

O Escriba das Estrebarias Reais acusa, ainda, Amenemope de enviar uma mensagem de qualidade inferior para sua posição profissional. Se é difícil discutir a pertinência de todas as críticas, essa é imponderável. A mensagem de Amenemope não está disponível, se é que existe. Não se tem como saber sobre sua aparência e qualidade literária. Tem-se apenas a informação de Hori de que ela possui quatorze colunas, cada uma delas escrita por uma pessoa diferente.

> *(...) tua carta é de qualidade inferior demais para se fazer ouvir (...). Tu te precavéns fazendo saber antes (...) e dizes: "os [papiros] passam o dia amarrados (?) sobre meus dedos, como livros de fórmulas mágicas (?) no pescoço de um doente...*

Hori desconsidera, inclusive, essa desculpa pelo mau estado dos papiros, apesar da metáfora que transmite uma busca estética pelo entendimento e a simpatia do interlocutor. Hori considera a falha indesculpável. Ele sustenta que um escriba competente deve sempre ter um papiro bem conservado em boas condições para uso imediato, e incita o colega à

discussão. Explica que vai apresentar mais de vinte temas para discussão e que vai vencer Amenemope vinte vezes.

> *Pega um pedaço de papiro: dir-te-ei muitas coisas e espalharei para ti palavras escolhidas - (como) o Nilo esbanja a água quando a estação da inundação chega e toma conta dos campos.*

Nessa passagem, chama a atenção o fato de Hori apontar a Thot - o deus dos escribas - como um escudo, atrás dele, para sua proteção, bem como a Ptah, senhor da verdade, sepultado em Abydos, e sua indignação de que apesar dessa guarnição divina, ele não tem a admiração de um Escriba do Exército. Quase exaurido por essas e outras constatações que ele faz a partir da leitura da carta de Amenemope, Hori questiona a razão de tudo isso e exorta o colega: *Porque então existe horror por mim em teu coração? Tire-o.*

Hori inicia, a seguir, uma seqüência de acusações e de refutações sobre as acusações feitas contra ele por Amenemope.

A primeira é de que ele é fraco. Hori afirma conhecer muitos homens sem força, *fracos de mão e doentes de braço, privados de vigor: entretanto ricos de casa, de alimentos e comida e não diziam: "oh, se eu tivesse..."(em relação a qualquer coisa).* Ele dá exemplo de muitas pessoas com problemas físicos que, no entanto, vivem prósperas, e conclui: *Bom senhor, meu amigo que não sabe o que diz, eu interpreto tuas mal traçadas linhas, torno fácil as coisas difíceis.*

Hori qualifica de superficial a sabedoria de Amenemope, e diz, textualmente:

> *Chegaste recheado de grandes segredos, recitas uma máxima de Hergedef*[16]*, mas tu não sabes se ela é boa ou má: que capítulo vem antes dela* [...]?

Hori diz que Amenemope ignora a importância dele e por isso tem a coragem de se dirigir a ele de forma descortês:

> *Tu me dizes: "não és um escriba e não és um soldado; te apresentas a ti mesmo como um superior: tu não estás na lista".*

Hori sugere que Amenemope se torne uma pessoa melhor informada sobre ele. Sugere que o Escriba dos Exércitos consulte os arquivos de registros dos escribas, onde encontrará o nome de Hori na lista dos oficiais da Grande Estrebaria de Ramsés II, no posto de Comandante das Provisões. E descreve sua irritação quando lê que Amenemope o desconsidera como escriba competente e afirma que ele não carrega corretamente a paleta. Hori desafia Amenemope a competir com ele e a repetir tais acusações frente a Onuri[17], para que assim o deus decida essa questão, faça a justiça e para evitar que ele se enfureça posteriormente. Também acusa Amenemope de não saber fazer os cálculos necessários para a construção de um lago e de uma rampa.

Hori pergunta a Amenemope como ele pode fazer os cálculos para a construção de um lago se nem as medidas de grãos necessários para os soldados ele soube orçar. Ele expõe a Amenemope a seguinte situação:

---

[16] Os ensinamentos de Hergedef é a primeira obra no gênero, datada provavelmente da IV Dinastia. Hergedf, filho do rei Queops é considerado, juntamente com Imhotep, um dos homens sábios do Egito Antigo.

[17] Deus de Thinis, no Alto Egito. Ele era o divino caçador, um deus celeste identificado com Shu.

> *Te submeto uma ordem do teu soberano, já que és seu escriba real e foste enviado a cargo dos grandes monumentos de Horus, senhor das duas terras: de fato tu és o inteligente escriba que está na chefia do exército.*
>
> *Deve ser construída uma rampa de 730 cúbitos [18]com uma largura de 55 cúbitos consistindo de 120 fileiras (?) de tijolos com traves e canas, com uma altura de 60 cúbitos até o topo, de 30 cúbitos na zona central enquanto que a inclinação é de quinze cúbitos. Sua base (?) de cinco côvados. O comandante do exército requer a quantidade de tijolos necessários para ela. Falta entre os escribas um que o saiba. Eles tem confiança em ti, todos, e dizem: "tu és um escriba inteligente, meu amigo! Decidi ligeiro por nós. Eis, teu nome é famoso, possa ser encontrado neste lugar alguém que suplante os outros trinta. Não deixes que se diga de ti que existe algo de que desconheças. Responde que quantidade de tijolos é necessária. Vê, as medidas estão a tua frente, cada uma das fileiras é longa trinta côvados e larga trinta côvados.*

E, a seguir, Hori expõe outro problema para Amenemope: fazer os cálculos para a construção de um novo obelisco. Ele descreve todo o contexto desse fato, desde a chegada de um despacho do príncipe herdeiro para Ro-ka, onde conta que, para alegrar o coração do Hórus de Ouro - o Faraó - para glorificar o Leão Irascível, faz um novo obelisco. São as palavras do Príncipe:

> *Gravado com o nome de sua majestade, com 110 côvados de altura cujo pedestal tem dez côvados (quadrados) o bloco de sua base mede 7 côvados em todas as direções; vai com uma inclinação em direção à ponta de um côvado e um dedo... Ponha-os juntos para fazer um projeto para que tu coloques cada homem necessário para tracionar e manda-*

[18] Antiga unidade de medida de comprimento equivalente a três palmos, ou seja, 0,66m.

> *os para a montanha vermelha*[19]*. Eis, aguardam. Abre o caminho para o príncipe herdeiro Mezaton; vamos, determina para nós os homens necessários que (vão) a sua frente. Não faça escrever novamente: o monumento está na pedreira: responde rápido, não titubeies".*

O interessante nesse trecho do texto, que é um fragmento da longa narrativa e dos dados numéricos, é o aparecimento, que configura uma espécie de pausa nas acusações, de algumas frases em tom diferente, nada implicante. Ao contrário, Hori parece querer consolar o interlocutor, na suposição de que ele estivesse enfraquecido pelos desafios:

> *Eu era incapaz (?) como tu, antigamente. Unamo-nos para discutir juntos porque meu coração era esperto. Meus dedos dóceis e inteligentes quando tu te equivocas. Adianta-te, não chores.*

Em seguida a esse possível diálogo rumo a uma situação de cumplicidade, Hori retorna ao tom acusatório inicial da missiva e diz:

> *Te escrevi com lealdade (?), e eis que tu a procura para ti. Tu colocas meus dedos no cepo do açougueiro(?), como um touro na festa, a cada festa do [...(?)].*

Ele se refere às acusações que Amenemope fez a ele e novamente estabelece novo problema para o Escriba dos exércitos resolver.

> *Foste mandado para uma expedição na Fenícia (?)*[20]*, à frente do exército vitorioso, para derrotar os rebeldes chamados Nahaina*[21]*. As*

[19] É uma pedreira - escavação de Gebel Ahmar perto do Cairo.
[20] Hori agora mostra ao adversário como ele era incompetente na organização das provisões.
[21] Palavra cananéia que significa: "jovens (soldados)".

> *tropas que estão à tua frente são 1900; Sciardan*[22] *520 (?), Qehaq 1600, Mascinasc 100, núbios 880, total: 5.000 entre todos, sem contar seus oficiais. Te trazem um presente a tua frente: pão, gado e vinho. O número de homens é muito grande para ti e as provisões são escassas para eles: pães de [...] (= doces [?]) 300 doçuras 1800, diversos tipos de 120, vinho 30 (medidas).*

E, então, diz Hori, verificas que os soldados são numerosos e as provisões insuficientes para os recrutas. No entanto, eles já estão no acampamento, registrados. *Os beduínos ficam olhando furtivamente: "que escriba sábio!", eles dizem.*

Entretanto, chega o horário do meio-dia e o acampamento está ardendo. Reclamam que é hora de partir. Há, pela frente, uma longa marcha. Todavia, eles não recebem nenhum pão e constatam que já estão longe dos quartéis noturnos egípcios, e começam a questionar o significado desses maus tratos e reclamam: *sóis um escriba inteligente venha nos dar comida!*

Hori diz que essa situação pode provocar a destruição de Amenemope por ordem de Ramsés, se o Faraó conhecer essa circunstância. E parte novamente para reclamação:

> *Tua carta abunda de palavras afiadas, é cheia de palavras grossas. Eis, ela se compensa com quesitos. Carrega-te à tua vontade. Eu sou um escriba, um maher*[23] *(tu dizes). Retira as palavras! Digamos: se há verdade naquilo que disseste, vem para fora, dai-nos a prova.*[24]

E expõe novo desafio para Amenemope:

---

[22] São *povos do mar* entrados como mercenários no exército egípcio, as outras duas populações são líbias também empregados como mercenárias.
[23] É uma palavra cananéia para indicar mensageiro na Ásia.
[24] Hori mostra que o outro não tem nenhum conhecimento da Síria.

> *Um cavalo foi encilhado para ti, veloz como um chacal, de orelhas ruivas, que é como uma tempestade de vento quando sai. Solta as rédeas, toma do arco e vejamos o que saberá fazer a tua mão.*

Hori diz que Amenemope não tem nem a destreza nem o conhecimento necessário para a posição de guerreiro maher que ocupa. Em primeiro lugar, esse deve ter um excelente conhecimento sobre os países vizinhos do Egito.

> *Nunca fizeste expedições para Qadesh*[25] *nem para Debeq. Não foste para a região dos beduínos com as tropas do exército. Não caminhaste pela rua em direção a Magara, uma parte do Líbano: o céu é escuro de dia e (o Magher) está plantado de juníperos e de carvalhos e de abetos que alcançam o céu. Os leões lá são mais numerosos que as panteras, há ursos e um cerco de beduínos em sua estrada.*

Hori lembra Amenemope de que ele nunca subiu na montanha de Sceu [26]. A descrição densa que Hori faz dessa jornada é impressionante:

> *Nunca caminhaste, com as mãos agarradas [...], a carruagem é fustigada por cipós enquanto teus cavalos ficam enredados. Oh, deixa [que eu te diga para ...] - barata. Te retrais de tua subida, luta com sua correnteza, vê, o gosto do maher! Tua carruagem pousa sobre teus [ombros], o teu [assistente], está exausto. Chegas a fazer uma pausa à noite; todo o teu corpo está batido e em pedaços, os teus [membros] estão quebrados, cães (?) de sono.*

[25] Sobre o Oronte, provavelmente ao sul de Damasco.
[26] No Líbano, não-identificada.

Hori diz que, ao acordar, na hora de partir, a noite é pavorosa. Estás só ao amarrar o cavalo; o irmão não vem para o irmão; um predador entrou no acampamento, o cavalo foi solto; o [...] voltou atrás na noite e roubaram todas as tuas roupas. O teu valete acordou durante a noite e viu aquilo que o predador fez, pegou o que sobrava e juntou-se aos malfeitores, uniu-se aos tribos dos beduínos e se fez à maneira de um asiático.

> *Os inimigos vem predar furtivamente e te encontram inerme. Te acordas e não encontras seus traços, muito embora eles levaram tuas coisas: te tornaste um maher equipado! Enche teus ouvidos: falar-te-ei de outra cidade misteriosa que tem por nome Biblos*[27]*.Como é ? E (como é) a sua deusa? Tu lá não caminhaste.*

Enunciando um desafio para o conhecimento de geografia de Amenemope, Hori questiona sobre os muitos e importantes trajetos e perigos que um Escriba do Exército deve conhecer e saber vencer para poder guiar com segurança os soldados de Ramsés nas suas expedições militares:

> *Instruas, ti rogo, acerca de(...) outra cidade no mar que leva o nome de Tiro, o porto: a água é levada com barcos, é mais rica em peixes que em areia.*
> *(...) Como o maher pega a estrada para Hazor?* [28]*Como é o seu curso?*
> *Me ponhas na região para ir para Hamat - ao sul do mar da Galiléia -*
> *Vem que eu te conte sobre outras cidades que estão acima delas!*
> *(...) Me instruas, por favor, no que tange à Kina, perto de Megido, me faz conhecer Rehob, me explica Bet-shael e Terekel.*
> *Como se atravessa o rio Jordão?*

[27] O porto do Líbano com o qual os egípcios tinham relações comerciais. A deusa de Biblos é Hathor.
[28] Perto de Qadesh

Expressando um conhecimento extraordinário sobre a geografia do local, Hori pergunta pontualmente sobre a zona de *Meggido.* Ele diz que um *maher,* ao marchar na frente de um exército:

> *Oh, Marianu*[29] *deve cuidar com as flechas!:*
> *Eis o [...] num precipício profundo dois mil covados cheios de rochas e pedras. Ficas para traz pegas o arco, apoias sobre tua mão esquerda, faz com que os grandes te vejam, os teus olhos estão bem, mas a tua mão é frágil. Tu matas como um leão, oh belo maher. Faz o nome de todos os majer, oficiais da terra do Egito. O teu nome se torna como aquele de Kekerdi, o chefe de Iser*[30] *quando o urso o encontrou sob a arvore do bálsamo.*

Hori cria minuciosamente uma situação de perigo:

> *O desfiladeiro está infestado de beduínos escondidos sob os arbustos. Há os que medem 4 ou 5 côvados da cabeça aos pés com caras ferozes com coração não doce e que não escutam gentilezas. Tu estás sozinho, não tens auxílio contigo, não há um exército atrás de ti, não encontras um guia que te permita passar a zona.*
> *Decides marchar para a frente, muito embora não conheças a estrada. Os calefrios te tomam, os cabelos da cabeça se eriçam, tua coragem está em tua mão. Tua estrada está cheia de rochas e pedras, não tem um traçado transitável, pois está cheio de galhos de arbustos com espinhos (...) Se for lançado verso o abismo o teu colar - do cavalo - se solta e cai a tua cinta que segura o cavalo....*

---

[29] Uma palavra cananea para os que pertencem a classe de guerreiros superiores.
[30] Se refere a uma narração conhecida na Síria e pelos leitores egípcios.

Com a propriedade de quem parece ter vivido situação semelhante, Hori diz:

> *Teu coração está amargurado e partes ao trote. O céu está aberto, mas tu achas que os inimigos estão em tuas costas e te pega a tremedeira. (...) A carruagem está alquebrada quando achas um lugar para acampar. Vislumbras o sabor do sofrimento.*
> *Entraste em Yoppe e encontras as flores desabrochadas em sua estação;(...) encontras uma bela moça que cuida dos jardins e te pega para si como companheiro e te concede o prazer (?) de abraça-la.*

Hori diz que isso pode trazer conforto:

> *És reconhecido e trazes testemunho. O escriba pode se sentir bem como um licenciado maher, mas ele precisa vender sua roupa de linho lindo do alto Egito e tem um problema sério para resolver: onde dormirá à noite?*

E Hori continua com a dramatização, configurando uma situação de perigo, quando o escriba é roubado e ele fica sem cavalo e instrumentos:

> *Tens em teu corpo um pedaço de tecido de lã. Adormeces porque estás exausto. Entretanto, um ladrão (?) rouba o teu arco, a faca da cintura e a tua aljava, onde pões as flechas; no escuro são cortadas as rédeas e teu cavalo foi embora, tomou uma corrida no solo escorregadio,: a estrada se estende a sua frente, desmancha a tua carruagem e produz a tua queda.*
> *Os teus instrumento caem ao solo, são sepultados pela areia e ficam empoeirados.*

Aos poucos, o tom da narrativa tende a ficar ainda mais dramático:

> *Pedes esmola a quem encontras: "oh, me dêem alimento e água, pois cheguei salvo." Eles fazem ouvidos moucos, não escutam, não prestam atenção aos teus relatos, entras no arsenal. A oficina te circunda, ferreiros estão em teu caminho, fazem tudo o que tu queres e se ocupam de tua carruagem e esta deixa de ser inutilizável. Se apruma de novo o teu timão. (...) Põem um cabo no teu chicote e amarram as cintas...*

O tom didático do discurso que encerra esse trecho é muito provocativo:

> *Bom senhor, escriba escolhido, maher, que sabe o seu ofício, à frente das tropas, primeiro, da armada, descrever-te-ei os países da extremidade da terra de Canaã. Mas tu não me respondes nem bem. nem mal e não me dás em troca nenhuma informação.*

Em alguns momentos Hori assume um discurso no tom imperativo e jocosos que julga ter o direito de exibir porque foi ofendido e menosprezado pelo interlocutor:

> *Vem para que eu te diga muitas coisas a cerca das fortalezas da estrada de Horus (de fronteiras chamada Ciaru). Começo para ti pela casa de Sese (Ramesses II): não caminhaste nela, não comeste os peixes... não te banhastes na água de... Podes lembrar-te, por favor, de Hecin ?: Onde é a sua fortaleza? (...) Responde ligeiro! Faz-me um relatório, para que eu possa chamar-te maher e que possas te vangloriar frente aos outros ...*

Hori lembra Amenemope da linhagem de escribas, da qual descende e da qual ele recebe instruções desconhecidas pelos escribas de origem mais humilde:

> *Ora, estas furioso por aquilo que te disse porque te pus a prova em todas as funções, meu pai me ensinou e ele sabia como instruir milhões de vezes; eu sei como segurar as rédeas mais que tu que não é capaz.*
> *Não há nenhum bravo que possa se comparar comigo e eu estou iniciado nos segredos de Montu[31]. É muito justo aquilo que sai da tua língua, mas as tuas frases são muito fracas. Vens a mim envolvido em confusões. Cheio de erros. Escancaras tuas palavras como elas se apresentam, não te das o trabalho de burila-las.*
> *Perdura naquela direção, apressa-te e não cairás. Como ignoras o fato de ter chegado? De que maneira acabará?*

Finalmente Hori conclui sua missiva:

> *Me retiro, eis, sou justo.*
> *Curva-te, deixa pesar o teu coração e que ele seja calmo. Não te irrites, mas chega até elas (as coisas que eu te disse).*
> *Abrevio o final de tua carta, respondendo aquilo que disseste. Os teus discursos estão reunidos em minha língua, estão parados sobre o meu lábio: são confusos de se ouvir, não há intérprete que os explique. São como as palavras de um homem do Delta com um de Elefantina.*
> *Entretanto, se és um escriba de grandes portas, palácios, que se refere aos negócios das terras bem e de forma bela para quem olha.*
> *Não digas: "Fizeste feder meu nome junto a outras pessoas!". Vê, te falei na natureza do maher, atravessei por ti o Retenu (Palestina e Si-*

[31] Deus falcão de Tebas, patrono de muitos soberanos da XI Dinastia e que parece ter sido uma divindade guerreira.

> *ria), por ti guiei os países estrangeiro para um só lugar e as cidades de acordo com sua posição. Prestemos atenção; olha-as com calma para que tu possas referi-las e que possas te tornar [guerreiro que viajou para o exterior (?)]*

Ao final da leitura dessa narrativa algumas constatações se impõem. Em primeiro lugar, é mister louvar a atualidade do texto, que comove pela sistemática e minuciosa descrição de elementos físicos e humanos do cotidiano dos trabalhadores intelectuais. Tal característica possibilita interpretações diversas sobre essa polêmica milenar e das situações vividas no contexto restrito de trabalho dos escribas eruditos.

Igualmente importante é o tom irônico da narrativa pelo recurso do *redutio ad absurdum* de aspectos da relação humana e o emprego de metáforas a partir de elementos muito importantes da cosmovisão contemporânea.

Salienta-se, ainda, do texto, a preocupação do narrador para com os elementos psicológicos na análise das pessoas e suas circunstâncias. Veja-se, por exemplo, a agilidade do olhar do narrador voltado para os efeitos que críticas apressadas e/ou descabidas e agressivas podem provocar na auto estima e na performance profissional de alguém. Em alguns momentos, Hori se preocupa em revelar os próprios sentimentos a este respeito. Ele pontua principalmente a mágoa provocada pela missiva de Amenemope que usa palavras de acusação contra ele. Hori, então, busca na análise de seu sofrimento a força e os argumentos para a articulação de sua defesa. Em outros momentos, Hori reflete sobre suas origens familiares, a firme orientação que recebe do pai escriba para fazer a sua formação profissional. Ele atribui a essa relação familiar o seu profissionalismo, excelente caráter e competência frente ao oponente.

Nesses momentos, o Escriba das Estrebarias Reais parece se compadecer do oponente. Hori se mostra comovido com a fraqueza do Escriba dos Exércitos, quando lhe expõe os desafios da construção civil e de difíceis jornadas em terras inimigas. Nesses trechos, Hori entremeia o discurso crítico contra Amenemope com palavras de consolo e de encorajamento. Em nenhum momento, porém, essas passagens generosas minoram o tom áspero da missiva e o objetivo central da narrativa de mostrar a superioridade pessoal e profissional do Escriba das Estrebaria sobre o Escriba dos Exércitos Reais.

**Bibliografia**

BAINES, J & MÀLEK,J. (1984) *Atlas of Ancient Egypt, Oxford: Phaidon Press Ltd;*

BAKOS, M.(2001) *Fatos e Mitos do Antigo Egito.* 2. ed.., Porto Alegre: EDIPUC,*2001.*

BAKOS, M. E BAIRRIOS, A.(1999) *O Povo da Esfinge,* Porto Alegre, Ed. da Universidade;

BRESCIANI, E.(1990) *Letteratura e poesia dell'antico Egitto.* Torino: Einaudi.

CARDOSO, C & FAINFAS,R.(1997) *Domínios da História*, Rio de Janeiro Campus;

JAMES,T.G.H.(1989) An *introduction to Ancient Egypt.* London: British Museum.

KEES, H. (1977) *Ancient Egypt*, Chicago: The University of Chicago Press.

LICHTHEIM,M. (1974) *Ancient Egyptian Literature*. Berkeley: University of California Press.

LURKER, M. (1988) *Gods and symbols of Ancient Egypt.* Londres: Thames & Hudson.

# USURPAÇÃO, *TYRANIA* E A DOMINAÇÃO NA *HISPANIA* VISIGODA DE FINAIS DO SÉCULO VII: O EXEMPLO DE WAMBA (672-680)

***Renan Frighetto****

As pesquisas históricas relativas a Antigüidade Tardia no mundo mediterrânico cresceram consideravelmente desde os primórdios da década de 1970. A partir das definições legadas por H.I.Marrou[1], P.Brown[2] e A.H.M.Jones[3], segundo as quais este período encontrar-se-ia inserido num amplo processo de transição política, econômica, social e cultural entre a Antigüidade Clássica e a Alta Idade Média, a historiografia tende a situar o marco cronológico do período tardo-antigo entre os séculos IV e VIII. Com efeito, a Antigüidade Tardia está geralmente compreendida entre a consolidação do sistema político baixo-imperial, com a conseqüente redução de

* Professor da UFPR.

[1] Dentre os diversos trabalhos desse autor destacamos o clássico MARROU,H.I.: *Decadência romana ou Antigüidade Tardia?*, Lisboa,1979.

[2] BROWN,P.: *O fim do mundo clássico. De Marco Aurélio à Maomé*, Lisboa,1972.

[3] JONES,A.H.M.: *The Later Roman Empire - 284/602*, Oxford, 1964, 2v.

importância da *ciuitas* clássico-helenística e de todos os valores a ela intrínsecos[4], e os primórdios do fortalecimento da dinastia carolíngia no mundo franco[5]. Alguns especialistas, como Guy Bois[6] e J.M.Novo Guisán[7], tendem a lançar estes limítes cronológicos da Antigüidade Tardia para além do século VIII alertando-nos que devemos ter em atenção as distintas especificidades regionais que apresentam-nos diversas "velocidades" nas mudanças estruturais e conjunturais das sociedades clássica e medieval do ocidente europeu. Seja como for parece-nos indubitável acentuar a importância do período tardo-antigo como base fundamental daqueles elementos que configuraram o medievo ocidental europeu.

Portanto, podemos dizer que a Antigüidade Tardia apresenta-se como um período de considerável riqueza para a abordagem histórica e historiográfica por caracterizar-se como uma época de transição. E dentre os diversos aspectos que podem ser enfocados no período tardo-antigo apresenta-se com especial interesse aquele que se dirige ao campo das relações de poder político e, particularmente, às concepções relativas à legitimidade do poder imperial/monárquico[8]. Como contra-ponto da legitimi-

---

[4] Idéia apresentada de forma exemplar por DIAZ MARTINEZ,P.C.:"Estructuras de gobierno local en la Antigüedad Tardia. Un estudio regional: el NO. de la Península Ibérica en el siglo V", in: *Studia Zamorensia Historica VIII*, Salamanca-Zamora,1987,p.233-50.

[5] Sobre este tema vide FRIGHETTO,R.: *Cultura e poder na antigüidade tardia ocidental*, Curitiba, 2000,154p..

[6] BOIS,G.:"Sur la 'mutation de l'an mil'", in: *De la Antigüedad al Medievo - Siglos IV/VIII - III Congreso de Estudios Medievales*, Avila,1993,p.543-53.

[7] NOVO GUISÁN,J.M.: *Los pueblos vasco-cantabricos y galaicos en la Antigüedad Tardia (siglos III-IX)*, Alcalá de Henares,1992.

[8] Da vasta bibliografia sobre o tema destacamos MILLAR,F.: *The Emperor in the Roman World, 31 B.C.- A.D. 337*, Londres,1977; Id.,"L'empereur romain comme décideur", in: *Du pouvoir dans l'Antiquité: mots et rélités (Org.Cl.Nicolet)*, Genebra,1990,p.207-20; e ESCRIBANO, M.V.:"Usurpación y religión en el s.IV d.de C.. Paganismo, cristianismo y legitimación política",

dade, inclusive entendida como necessária para reforçar a própria legitimação do soberano, surge a interessante figura do *usurpator/tyrannus*[9]. Mas para melhor compreendermos a própria evolução histórica do usurpador/tirano devemos tentar clarificar a idéia da *dominatio* que ganha um especial significado a partir da época baixo-imperial.

Podemos sugerir uma linha de interpretação para a *dominatio* a partir da análise do panegírico III escrito por Mamertino em honra de Maximiano no ano de 289[10]. Ao referir-se a Carino, rival de Diocleciano no oriente, o panegirísta apresenta-o como aquele que tentou impor à *res publica* sua dominação por meio da força militar[11]. Logo desde a ótica do vencedor, pois Carino foi derrotado por Diocleciano, a *dominatio* aparece vinculada a noção do governo despótico que tentava impor-se através da *factio*[12]. Tal atitude era reprovada pelos legitimadores do poder imperial a partir da idéia de que a ascensão ao *imperium* deveria ser realizada através da *aclamatio* dos legionários, herança mantida da época alto-imperial, jamais com base numa *dominatio* de cunho personalista ou dum grupo restrito[13].

---

in: *Antigüedad y Cristianismo VII - Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia,1990,p.247-72.

[9] Um interessante estudo desse tema é o de ESCRIBANO,M.V.:"Constantino y la *rescissio actorum* del tirano-usurpador", in: *Gerión 16*, Madrid,1998,p.307-38.

[10] Utilizamos a clássica edição de GALLETIER,E.: *Panégyriques Latins*, Paris,1949-1955,3 v..

[11] *Pan.III,5,3:...Non commemoro igitur uirtute uestra republicam dominatu saeuissimo liberatam...*

[12] Para tanto cf.ESCRIBANO,M.V.:"Constantino y la rescissio actorum...",p.325.

[13] De acordo com RODRIGUEZ GERVÁS,M.J.: *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos del Bajo Imperio*, Salamanca,1991,p.36,"...La proclamación del emperador por el ejército viene condicionada por la aclamatio por la cual se consigue el poder imperial pleno y la misma legitimidad en la función de imperator que si fuera nombrado augusto por el Senado...".

Assim podemos observar a importância adquirida pelo exército imperial romano que manteve-se, como na fase final do período republicano e durante a época alto-imperial, como *potentia* que legitima o *imperator*[14]. Encontramos vários exemplos significativos dessa importância do exército romano na aclamação e no reconhecimento da autoridade imperial ao longo do século IV. Por certo que os casos mais ressonantes são os de Constantino[15] e de Teodósio[16] que viram legitimadas as suas aspirações ao poder imperial a partir da *aclamatio* de seus legionários.

Nesse sentido, a dominatio pode ser entendida como oposição daquele pensamento característico da Antigüidade Tardia, herdeiro do pensamento clássico greco-romano, onde a *monarkia/basileia* representava a legítima e verdadeira *politeia*[17] que, desde o século IV, passa a incluir os preceitos cristianizantes tanto de Lactâncio como de Eusébio de Cesaréia que associarão o *imperator* ao *princeps christianus sacratissimus*[18]. Mas,

---

[14] Segundo RODRIGUEZ GERVÁS,M.J.: *Propaganda política y opinión pública*...,p.33,"...se ha creado una nueva base jurídica en la que el ejército, por su potentia, establece la legitimidad de un emperador, a través de una formalización estricta que termina por configurarse como sistema político-legal...".

[15] Podemos constatar o apoio do exército a Constantino a partir da inscrição de 315 *CIL VI, 1139: Imp(eratori) Caes(ari) Fl(avio) Constantino maximo/ p(io) f(elici) Augusto s(enatus) p(opulus)q(ue) R(omanus)/ quod instinctu divinitatis mentis/ magnitudine cum exercitu suo...*

[16] No caso de Teodósio é significativa a passagem de *Or.,Hist.Adv.Pag.,VII,34:...urbem Constantinopolim uictor intrauit et ne paruam ipsam Romani exercitus manum adsidue bellando detereret* ..., sugerindo o forte apoio recebido por parte de Teodósio, como augusto no oriente, do exército imperial romano.

[17] Cf.ESCRIBANO,M.V.:"Usurpación y religión en el siglo IV d.de C....",p.249, especialmente a nota 11.

[18] Com respeito as virtudes realçadas tanto por Lactâncio como por Eusébio de Cesaréia, que vinculam a figura do *imperator* ao *princeps christianus sacratissimus,* vide o estudo de RODRIGUEZ GERVÁS,M.J.:"Las 'virtudes' del emperador Constantino", in: *Studia Historica - Historia Antigüa 2-3,* 1984/85, pp.239-43.

paradoxalmente esta concepção modélica e autocrática do soberano apenas encontrava-se legitimada, em termos historiográficos, a partir da imagem daquele que representa uma total oposição à todas as virtudes e *exempla* inerentes a figura do *princeps*: referimo-nos àquele que procura atingir o poder imperial através da *dominatio* e que é apresentado pelas fontes baixo-imperiais com o pejorativo e depreciativo termo *tyrannus*[19].

Nota-se, a partir desse momento, uma interessante substituição verificável na análise das fontes baixo-imperiais: a *dominatio* apresenta-se integrada na definição de *tyrannia*, termo mais abrangente e aplicado pelos pensadores clássicos como antítese do bom governante. Assim, o *tyrannus* é visto como aquele que tenta impor a sua dominação por meio da força contra o legítimo soberano utilizando-se inclusive de inimigos externos do Império, ou seja, as hordas "bárbaras"[20]. Esta vinculação entre o tirano e os "bárbaros" aparece bem representada tanto na Crônica de Hidácio de Chaves como na História contra os pagãos de Paulo Orósio, que descrevem com detalhe a ação tirânica promovida nas províncias gálicas e hispanas por Constantino III, entre os anos de 409-411[21], período que coincide com a penetração das tribos germânicas dos suevos, vândalos e alanos nos terri-

---

[19] *Or.,Hist.Adv.Pag.,VII,34:...Maximus uir quidem strenuus et probus atque Augusto dignus nisi contra sacrementi fidem per tyrannidem emersisset...; Hydt.,Chron.,a.385:...Inibi similiter a sancto Martino episcopo et ab aliis episcopis haereticus iudicatus appellat ad Cesarem, quia in Galliis hisdem diebus potestatem tyrannus Maximus obtinebat imperii...*

[20] Para esta questão vide FRIGHETTO,R.:"O soberano ideal na obra de Valério do Bierzo", in: *Gerión 16*, Madrid,1998,pp.464.

[21] *Or.,Hist.Adv.Pag.,VII,40:...His per Gallias bacchantibus apud Britannias Gratianus, municeps eiusdem insulae, tyrannus creatur et occiditur huius loco Constantinus ex infima militia propter solam spem nominis sine merito uirtutis eligitur: qui continuo, ut inuasit imperium...; Hydt.,Chron.,a.411:...Constantinus post triennium inuasae tyrannidis...*

tórios ibéricos[22]. Os autores deixam entrever essa "aliança" entre o tirano e os "bárbaros" com o propósito de impôr pela força a dominação sobre as províncias hispanas[23]. Nesse sentido a frase hidaciana *a plagis barbarorum per prouincias dominantium*[24] remete-nos à idéia da dominação como sinônimo de imposição do poder através da força militar.

Ora esta perspectiva do *tyrannus* que encontramos nas fontes baixo-imperiais leva-nos a associa-lo ao termo *usurpator,* que assume naquelas fontes unicamente o sentido pejorativo daquele que deseja "apoderar-se de algo sem direito"[25]. Com isso, o legítimo imperador poderia utilizar-se da associação *tyrannus/usurpator* para realçar, em termos propagandísticos, a sua legitimidade frente a qualquer tentativa de confrontação tirânica e usurpatória ao seu poder. Em termos da ideologia baixo-imperial romana o *princeps*, mesmo que fizesse uso da força militar, sempre aparece como o preservador da *libertas res publica*, na medida em que a utilização da força por parte do soberano estaria respaldada pela necessidade de restabelecer a

---

[22] *Hydt.,Cronc.,a.409: Alani et Vandali et Suevi Hispanias ingressi sunt aera CCCCXLVII alii IIII Kal.alii IIII idus Octobris memorant die, tertia feria, Honorio VIII et Theodosio Arcadii filio III consulibus...*

[23] Principalmente Orósio que refere-se claramente a essa aliança em *Or.,Hist.Adv.Pag., VII,40:...duo fratres iuuenes nobiles et locupletes Didymus et Verinianus non assumere aduersus tyrannum quidem tyrannidem sed imperatori iusto aduersus tyrannum et barbaros tueri sese patriamque suam moliti sunt. quod ipso gestae rei ordine patuit nam tyrannidem nemo nisi celeriter maturatam secrete inuadit et publice armat(...). Aduersus hos Constantinus Constantem filium suum, - pro dolor! - ex monacho Caesarem factum, cum barbaris quibusdam, qui quondam in foedus recepti atque in militiam allecti Honoriaci uocabantur, in Hispanias misit...*

[24] *Hydt.,Chron.,a.411.*

[25] Segundo ESCRIBANO,M.V.:"Usurpación y religión en el siglo IV d.de C....",p.250, "...*usurpare* tiene un significado genérico:'hacer algo propio por el uso' y también 'usar', 'emplear', 'practicar'. En sentido peyorativo, se aplica a la acción de servirse, usar, apoderarse de algo sin derecho. Por extensión, el que toma y/o usa ilegítimamente el poder merece ser denominado usurpador...".

ordem e a justiça internas[26]. Em contrapartida o *tyrannus/usurpator* aparece como aquele que procurava impôr a *dominatio res publica* por meio duma ação militar violenta que contaria com a participação de forças hostís ao Império, como observamos anteriormente no caso de Constantino III.

Entre os séculos V e VII esta concepção de *tyrannia/usurpatio /dominatio* mantêm as suas características mais comuns junto daquelas entidades políticas herdeiras do Império Romano na sua *Pars Occidentalis*[27]. Com efeito, observamos que o lugar anteriormente ocupado pelo imperador passa a ser preenchido pela figura do *rex* romano-germânico nos distintos reinos constituídos sobre o antigo edifício político-institucional imperial romano. Mudam os atores mas o discurso legitimista permanece: em oposição ao rei legítimo continuamos a encontrar o tirano-usurpador com as mesmas características da época baixo-imperial.

Um dos reinos edificados a partir dos alicerces políticos-institucionais romanos foi o reino hispano-visigodo de Toledo, convertido ao cristianismo católico em 589 - ano da celebração do III Concílio de Toledo sob a égide do soberano Recaredo[28] - e que a partir do ano de 624, no reinado de Suin-

---

[26] Para tanto vide ESCRIBANO,M.V.:"Constantino y la rescissio actorum...",p.324-5.

[27] Um recente estudo acerca dessa temática é o de FRIGHETTO,R.:"Usurpadores, 'maus' soberanos e o conceito de *tyrannia* nas fontes hispano-visigodas do século VII: o exemplo de Chindasvinto", in: *Anais da XIX Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica - SBPH*, Curitiba,1999,p.135-40.

[28] Encontramos diversos estudos sobre esta questão. Dentre estes destacamos ORLANDIS,J.: "La Iglesia visigoda y los problemas de la sucesión al trono en el siglo VII", in: *Estudios Visigoticos III*, Madrid-Roma,1962,p.43-55; Id.,"Le royaume wisigothique et son unité religieuse", in: *L'Europe héritière de l'Espagne Wisigothique*, Madrid-Paris,1992,p.9-16; FONTAINE, J.:"Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne", in: *Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo*, Spoleto,1967,p.86-147; e GODOY,C.e VILLELA,J.:"De la

tíla, exerceu sua hegemonia sobre toda a antiga *Hispania* romana[29] e também à *Prouincia Narbonense*[30], única província visigoda mantida em solo gálico após o "descalabro" de Vouillé frente aos francos em primórdios do século VI[31]. Logo a entidade conhecida como reino hispano-visigodo de Toledo, tanto na sua vertente religiosa como em termos político-territoriais, consolidou-se *de facto* nos primórdios da sétima centúria. Será neste âmbito geo-espacial e num lapso cronológico balizado entre os anos de 672-680 que analisaremos um dos reinados mais interessantes da história visigoda, o do enérgico Wamba.

Com base na obra panegirística de Juliano de Toledo intitulada *Historia Wambae*[32] podemos detalhar os acontecimentos ocorridos nos primórdios do reinado de Wamba. A narrativa juliana apresenta-nos elementos interessantes para compreendermos o tênue equilíbrio de poder existente

---

fides gothica a la ortodoxia nicena: inicio de la teologia politica visigótica", in: *Antigüedad y Cristianismo III - Los Visigodos. Historia y Civilización*, Murcia,1987,p.117-44.

[29] Como indica-nos *Isid.,Hist.Goth.,62: Aera DCLVIIII, anno imperii Heraclii X gloriosissimus Suinthila gratia diuina regni suscepit sceptra. Postquam uero apicem fastigii regalis conscendit, urbes residuas, quas in Spaniis Romana manus agebat, proelio conserto obtinuit auctamque triumphi gloriam prae ceteris regibus felicitate mirabili reportauit, totius Spaniae intra oceani fretum monarchiam regni primus idem potitus, quod nulli retro principum est conlatum...*

[30] Diversas são as referências à *Gallias* existentes nas fontes hispano-visigodas, sendo todas sinônimas da *Prouincia Narbonense*. Destacamos, dentre várias outras passagens, *Isid.,Hist.Goth. ,54:...Francis enim sexaginta fere milium armatorum Gallias inruentibus misso Claudio duce aduersus eos glorioso triumphauit euentu...; Iul.Tol.,Hist.Wamb.,5,1: Huius igitur gloriosis temporibus Galliarum terra...*

[31] Segundo DIAZ MARTINEZ,P.C.:"Rey y poder en la monarquía visigoda", in: *Iberia 1*, Logroño, 1998,p.184,"...El desastre de Vouillé debe ser relativizado...".

[32] Uma excelente edição crítica da *Historia Wambae* é a de W.Levison que se encontra em *Corpus Christianorum. Series Latina CXV*, Turnholt,1976,pp.218-44; e um estudo acerca do caráter panegirístico da obra de Juliano de Toledo é o de TEILLET,S.:"L'Histoire Wambae est-elle une oeuvre de circunstance?", in: *Antigüedad y Cristianismo III - Los Visigodos. Historia y Civilización*, Murcia,1986,p.415-24.

entre a realeza e a poderosa nobreza hispano-visigoda no último terço do século VII. A própria eleição e proclamação de Wamba tem toda a sua dinâmica centrada na ação da nobreza. Com efeito, foi o grupo de *fidelis regis* vinculados ao monarca Recesvinto que, logo após a sua morte em Gérticos no ano de 672, aclamou Wamba como *rex* seguindo a melhor tradição germânica e baixo-imperial da *aclamatio regis*[33]. Apesar do reconhecimento legal em Gérticos o novo soberano, ao retornar a cidade régia de Toledo, convoca uma reunião com um número mais expressivo de *seniores illustres*, laicos e eclesiásticos, afim de reforçar a sua condição de novo monarca hispano-visigodo através da *unctio* que lhe foi imposta e que pela primeira vez aparece devidamente documentada na história visigoda[34]. Podemos verificar que o processo de sacralização do soberano, que ganha uma grande dimensão com Wamba, surge como proposta ideológica da realeza hispano-visigoda de posiciona-la acima da própria nobreza, numa clara tentativa de diferenciar o rei dos demais nobres[35]. Assim, o *rex* seria, de acordo com o direito divino, o legítimo *primus inter pares* responsável pela

---

[33] *Iul.Tol.,Hist.Wamb.,3:...decidentis regis uitalis terminus fuit et pro subsequentis iam dicti uiri praeelectione illa quam praemisimus populi adclamatio extitit...*

[34] *Id.,Ibid.,2: Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communio elegit...; 3:...regali cultu iam circumdederant magna officia, ungi se tamen per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paternae antiquitatis, in qua sibi oportunum esset et sacrae unctionis uexilla suscipere...; 4:...quo sanctae unctionis uexillam susciperet, in praetoriensi ecclesia(...),regio iam cultu conspicuus ante altare diuinum consistens, ex more fidem populis reddidit. Deinde curbatis genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus uertici eius refunditur et benedictionis copia exibetur(...). Nam mox e uertice ipso, ubi oleum ipsum perfusum fuerat, euaporatio quaedam fumo similis in modum columnae sese erexit in capite...*

[35] Vide nesse sentido o estudo de DIAZ MARTINEZ,P.C.:"Rey y poder...",pp.189-90.

manutenção da unidade política e religiosa do reino hispano-visigodo. Em termos teóricos o rei apresentava-se como o responsável pela unidade do reino e por sua defesa frente as possíveis ameaças exteriores[36].

Contudo, esta imagem sacralizadora de Wamba, construída por Juliano de Toledo, pode ser também interpretada como uma tentativa de contrabalançar a existência de resistências nobiliárquicas locais e regionais contra o poder centralizador do monarca toledano. Isso leva-nos a sugerir a provável existência de um inexorável processo de atomização dos poderes políticos no reino hispano-visigodo e que alguns especialistas, como Garcia Moreno, definem como a "proto-feudalização" da sociedade hispano-visigoda[37].

Dentro dessa dinâmica de incertezas político-institucionais, onde as nobrezas local e regional contavam indubitavelmente com amplos poderes sócio-econômicos e políticos em suas áreas de influência que denotavam uma notória tendência à autonomia e à auto-suficiência política[38], encontramos o relato de Juliano de Toledo acerca da rebelião nobiliárquica ocorrida na *prouincia Narbonense* naquele mesmo ano da eleição de Wamba. De acordo com as informações legadas por Juliano o monarca, entretido com a sempre problemática incursão das tribos vascas e cantabras na região do alto-Ebro[39], envia o *Dux* Paulo para aplacar a rebelião na Narbonense[40].

---

[36] Para tanto vide FRIGHETTO,R.:"Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII", in: *Iberia 2*, Logroño,1999,p.133-49.

[37] Cf.GARCIA MORENO,L.A.:"El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia", in: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid-Paris,1992,p.17-43.

[38] Para tanto vide FRIGHETTO,R.: *Cultura e poder...*,pp.62-88

[39] *Iul.Tol.,Hist.Wamb.,9:...cum haec intra Gallias agerentur, religiosus Wamba princeps feroces Vasconum debellaturus gentes adgrediens, in partibus commorabatur Cantabriae...* . Com respeito as relações entre vascos e hispano-visigodos ao longo do século VII vide SAYAS,J.J.: *Los Vascos en la Antigüedad*, Madrid,1994,pp.429-52.

Porém, ao contrário do imaginado, o duque alia-se aos revoltosos, torna-se inclusive seu líder, e a rebelião ganha uma amplitude mais séria[41]. Com muito esforço e com o decisivo apoio da nobreza peninsular o monarca Wamba conseguiu derrotar os revoltosos liderados por Paulo[42] e, conforme as virtudes inerentes a sua posição de *princeps christianus sacratissimus*, numa atitude de piedade e misericórdia o legítimo soberano poupa a vida de Paulo e dos nobres rebeldes sobreviventes[43].

O relato feito por Juliano de Toledo sobre esta rebelião apresenta-nos interessantes desdobramentos que dizem respeito a relação entre *dominatio/tyrannia/usurpatio*. Na quase totalidade das referências ao duque Paulo este aparece definido como autêntico *tyrannus* que buscou, através da força, fragmentar a unidade política do reino hispano-visigodo e ascender de maneira ilegítima ao poder. Esta dupla vertente tirânica de Paulo, que

---

[40] *Iul.Tol.,Hist.Wamb.,7: Fama haec cucurrit ad principem, moxque ad extinguendum seditiorum nomen exercitum per manum Pauli ducis in Gallias destinatur. Qui Paulus tepenti cursu cum exercitu gradiens...*; sobre o duque Paulo vide GARCIA MORENO,L.A.: *Prosopografia del Reino Visigodo de Toledo*, Salamanca,1974,p.65-8.

[41] *Iul.Tol.,Hist.Wamb.,7:...Sicque Paulus in Sauli mente conuersus, dum pro fide noluit proficere, officere conatus est contra fidem. Regni ambitione illectus, spoliatur subito fide...; Id.,Ibid.,8:...Cui unus ex coniuratis, maligni ipsius consilii socius, Ranosindus Paulum sibi regem designat, Paulum sibi nec alterum populis regem mox futurum extoptat. At ubi idem Paulus sui concilii adcelerationem inspexit, consensionem illico propriae uoluntatis adibuit, iurare etiam sibimet omnes coegit. Post haec regnum arripuit et nefaria temeritate coniuratorum caterbam illam, quam armorum utilitate non cepit, perfidiae opere ad se traxit. Nam Ildericum, Gumildum uel Ranimirum non difficili opere suae perfidiae sociauit...*

[42] *Id.,Ibid.,26:...Sequenti die Kalendarum Septembrium ciuitatis ipsius inruptio facta est. Tertio quoque die, quod fuit quarto Nonarum Septembrium, Paulus tyrannus celebri captus detentione deuincitur...*

[43] *Id.,Ibid.,27:...Sed nulla mortis super eos inlata sententia, decaluationis tantum, ut praecipitur, sustinuere uindictam...*

atentara contra a unidade do reino e consequentemente contra o legítimo soberano, encontra eco noutras tentativas de ascensão ao poder régio hispano-visigodo ao largo do século VII. Ademais encontramos no relato juliano a idéia da hostilidade interna, da população galo-visigoda que apoia a rebelião[44], bem como do apoio externo dos inimigos do *regnum*, dos francos[45], a causa ilegítima do tirano. Portanto, podemos dizer que a definição básica do tyrannus oferecida por Juliano de Toledo em sua *Historia Wambae* segue a mesma linha interpretativa da definição legada por Isidoro de Sevilha onde *tyrannia*, fragmentação da unidade política e apoio dos inimigos internos e externos do reino hispano-visigodo de Toledo são elementos comuns e complementares[46].

Outro elemento que aparece na obra de Juliano de Toledo, encoberto pela noção de *infidelitas*, diz respeito a concepção da *dominatio*. Com efeito, Juliano informa-nos que Paulo impôs o seu poder perante àqueles *seniores* galo-visigodos que haviam revoltado-se contra Wamba[47]. Esta imposição, vista desde as fontes baixo-imperiais como *dominatio*, apresenta-se no relato juliano como uma atitude de infidelidade de Paulo para com o seu rei. Dessa forma podemos sugerir que o termo *dominatio* acabou sendo substituido nos autores hispano-visigodos pelo termo *infidelitas* que contêm uma

---

[44] *Id.,Ibid.,8:...Omnis Galliarum terra subito in seditionis arma coniurat nec solum Galliae, sed etiam pars aliqua Tarraconensis prouinciae cuturnum rebellionis adtemptat. Fit tamen tota Gallia repente conuenticulum perfidorum, perfidiae speleum...*

[45] *Id.,Ibid.,8:...Francorum Vasconumque multitudines in auxilio sui pugnaturas allegit et intra Gallias cum multitudine hostium persistit...*; ademais dessa passagem encontramos referências aos francos em *Id.,Ibid.,9; 24; 25; 26; 27; 29.*

[46] Sobre o pensamento de Isidoro de Sevilha acerca da tirania vide FRIGHETTO,R.:"Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo", in: *Revista de Ciências Históricas 12*, Porto,1997,p.73-82.

[47] Vide nota 41.

carga pejorativa muito maior num momento onde os vínculos e relações de cunho pessoal entre o rei e os elementos da nobreza cresciam de forma considerável.

Se a noção da infidelidade apresentada por Juliano de Toledo reforça a condição tirânica de Paulo, também devemos entende-la como ponto de sustentação da valorização de Wamba enquanto soberano legitimamente eleito e aclamado. Indubitavelmente que o objetivo de Juliano, um dos grandes ideólogos da monarquia hispano-visigoda, seria o de promover o fortalecimento e a centralização do poder na figura dum soberano cercado por uma aura sacralizadora exatamente num momento crucial da história do reino hispano-visigodo[48]. Assim, verificamos a manutenção em Juliano de Toledo duma tradição característica da época baixo-imperial na qual o cristianismo surge como elemento sacralizador do poder régio, apresentando-se também como eixo ideológico sobre o qual baseava-se a relação entre o rei, a nobreza e o *populorum*[49]. Portanto, a legitimidade do poder de Wamba, conferida tanto pela vontade dos homens como pela vontade de Deus, foi o elemento determinante para o sucesso de sua campanha contra o *tyrannus* duque Paulo que se utilizara da *infidelitas* e da *dominatio* para alcançar o poder.

---

[48] Para tanto vide FRIGHETTO,R.:"Religião e poder...",pp.139.

[49] *Conc.III Tol.,a.589,Tomus:...Quamvis Deus omnipotens pro utilitatibus populorum regni nobis culmen subire tribueret, et moderamen gentium non paucarum regiae nostrae curae conmiserit...; Conc.IV Tol.,a.633,c.75:...Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes humilitate qua debemus despocimus, ut moderati et mites erga subiectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo vobis creditos regatis...; Conc.VIII Tol.,a.653,c.10:...erunt in conquisitis oblationis gratissimae rebus non prospectantes proprii iura conmodi sed consulentes patriae atque genti...*; ver também FRIGHETTO,R.: *Cultura e Poder...*,pp.57-60.

Apesar da designação de Wamba como sendo um autêntico *princeps christianus sacratissimus*, segundo o relato de Juliano de Toledo, este soberano hispano-visigodo acabou sendo alvo dum complô movido pela nobreza hispano-visigoda que acabou por leva-lo a renunciar ao trono no ano de 680[50]. Ao que tudo indica, a relação entre o rei e os membros da nobreza laico-eclesiástica hispano-visigoda deteriorou-se consideravelmente após a proclamação, em 673, da lei militar de Wamba[51]. Esta lei obrigava a todos os *domini*, laicos e eclesiásticos, a prestarem auxílio militar ao monarca em caso de rebeliões internas e ameaças externas[52]. O incumprimento desse auxílio militar seria entendido como infidelidade à figura do rei e teria sérias conseqüências, como a perseguição, captura, prisão e exílio do *dominus* acusado de infidelidade, além da perda de seus títulos e bens patrimoniais[53]. Ora, a imposição desta lei militar, bastante severa para o estamento nobiliárquico, certamente provocou um tremendo mal-estar entre os membros da nobreza hispano-visigoda acostumados a uma considerável autonomia e

---

[50] A conspiração que depôs Wamba foi recentemente analisada por FRIGHETTO,R.:"Religião e poder...",pp.139-42.

[51] *L.V.,IX,2,8(Flavius Gloriosus Ubamba Rex): Quid debeat observari, si scandalum infra fines Hispaniae exsurrexerit.*

[52] *Id.,Ibid.:...Nam iustum est, ut qui nobilitatem sui generis et statum patrie, quod prisce gentis adquisivit utilitas(...)qui notabiliter superioribus culpis adscrictus(...)ut recte doleat, et dignitatem se amisissi nobilium et predia facultatum, cuius maligna vel timida factio(...)et statim ad vindicationem aut regis aut gentis et patrie vel fidelium presentis regis, contra quem ipsum scandalum excitatum extiterit, non citata devotione occurrerit et prestinum se in corum adiutorio ad destruendum exortium scandalum non exhibuerit(...)aut fortasse ex officio palatino, in quocumque sit ordine constitutus vel quilibet persona fuerit dignitatis...*

[53] *Id.,Ibid.:...si episcopus vel quilibet fuerit dignitatis, aut fortasse ex officio palatino, in quocumque ordine sit constitutus, vel cuiuslibet persona fuerit dignitatis, aut fortasse inferior huius infidelitatis implicatus scelere, non solum exsilio regletur, sed de eorum facultatibus quidquid censura legalis exinde facere vel iudicare voluerit, arbitrio illius et potestati per omnia subiacebit...*

que viam naquela lei militar uma verdadeira e ameaçadora intervenção do monarca. Podemos interpretar que Wamba buscava com sua lei militar reduzir ao máximo possíveis novas tentativas de ações tirânicas contra o seu poder, além de tentar promover um efetivo controle sobre a poderosa e buliçosa nobreza hispano-visigoda.

Tal conjuntura de franca oposição entre o monarca e grande parte da nobreza culminou com o complô ao qual fizemos referência. Os detalhes da conjura contra Wamba estão descritos na Crônica de Alfonso III - versão Rotense - redigida no século IX[54]. O cronista menciona uma poção, feita a base de spartus[55], que foi ingerida por Wamba e acabou por leva-lo à perda da memória e à um sono profundo[56]. Temendo pela "morte" do rei o bispo da cidade régia, que naquele momento era o mesmo Juliano de Toledo que escrevera a panegirística *Historia Wambae*[57], em conjunto com os *fideles regis*, entre eles o futuro rei Ervígio[58], decidem dar a penitência pública e a consequente tonsura ao soberano "moribundo"[59]. Porém Wamba, depois de algum tempo, recobrou as suas capacidades mentais após a poção perder o

---

[54] Uma excelente versão da Crônica de Alfonso III(Rotense) é a de GIL FERNANDEZ,J., MORALEJO,J.L. e RUIZ DE LA PEÑA,J.I.: *Cronicas Asturianas*, Oviedo,1985,p.114-49.

[55] Segundo *Isid.,Etym.,XVII,9,103: Spartus frutex virgosus sine foliis, ab asperitate vocatus. Volumina enim funium, quae ex eo fiunt, aspera sunt.*

[56] *Adf.Tert.Cron.(Rot.),2:...Erbam cui nomen est spartus illi dedit potandam; statimque ei memoria est ablata...*

[57] Cf.GARCIA MORENO,L.A.: *Prosopografia...*,p.119-20.

[58] *Adf.Tert.Cron.(Rot.),2:...Quumque prefatus Eruigius palatio esset nutritus et honore comitis sublimatus...*

[59] *Id.,Ibid.:...Quumque episcopus ciuitatis seu et obtimates palatii qui regis fideles erant, cui penitus causa potionis lateuat, uidissent regem iacentem et memoriam nullam abentem, causa pietatis comoti, ne rex sine ordine migraret, statimque ei confessionis ordinem seu et penitentie dederunt...*

seu efeito[60]. Todavia, o ex-soberano ficara legalmente impedido de reassumir as suas funções em virtude de ter recebido a penitência pública e a conseqüente tonsura[61] sendo, então, encaminhado à um mosteiro onde veio a falecer no ano de 687[62].

A partida podemos levantar algumas dúvidas acerca da veracidade dos fatos narrados, ocorridos no final do século VII, por uma crônica escrita em meados do século IX e que procura apontar o novo soberano Ervígio como autêntico tirano que usurpou o poder das mãos do legítimo rei[63]. Porém, uma análise mais detalhada dos cânones 1 e 2 do Concílio XII de Toledo de 681, que legitimaram a ascensão de Ervígio ao trono hispano-visigodo[64], aproxima-nos consideravelmente dos acontecimentos narrados na crônica de Alfonso III. A questão do "estado de morte" no qual encontrava-se Wamba que terminou por leva-lo à penitência pública e a tonsura é largamente discutida nas atas conciliares que acabaram reconhecendo a impossibilidade do ex-soberano de recobrar o seu antigo poder[65]. Essa mudança radical no que diz respeito a unanimidade e reconhecimento de Wamba como legítimo soberano intriga a qualquer historiador interessado no tema. Inquestionavelmente houve uma confrontação entre o *rex* e uma considerável parcela da nobreza ilustre do reino hispano-visigodo, princi-

---

[60] *Id.,Ibid.:...Quumque rex a potione surrexit et factum persensit...*

[61] Para tanto vide FRIGHETTO,R.:"Religião e poder...",p.141,nota 45.

[62] *Adf.Tert.Cron.(Rot.),2:...Fuit in regno annis VIIII, m.I, et in monasterio uixit annis VII...* Devemos recordar que Wamba foi deposto em 680. Pela informação da fonte alfonsina teria vivido recluido num mosteiro por mais sete anos. Portanto, sua morte deu-se em 687.

[63] Vide nota 50.

[64] *Conc.XII Tol.,a.681,c.1: De agnita et confirmata [conlatione] sanctae Trinitatis et praelectione fastigii principalis; c.2: De his qui poenitentiam non sentientes accipiunt.*

[65] Principalmente *Id.,Ibid.,c.2:...sed hos qui qualibet sorte poenitentiam susceperint ne ulterius ad militare cinculum redeant religamus...*

palmente após a edição da lei-militar de Wamba de 673. Talvez a raíz desse enfrentamento possamos entender a postura paradoxal de Juliano de Toledo que desde 680 foi consagrado bispo da cidade régia[66] e teve uma participação destacada na conjura que depôs Wamba e elevou Ervígio ao trono. Vale recordarmos que em 672, no momento da rebelião encabeçada por Paulo, a iminência da fragmentação política e territorial do reino hispano-visigodo certamente contribuiu para que Juliano, provavelmente representando o pensamento das forças que apoiaram o soberano contra o tirâno, elevasse a figura de Wamba como legítimo e único soberano capaz de salvaguardar a unidade política e religiosa do reino. Obra panegirística, certamente encomendada, mas que reflete a busca naquele momento duma certa concentração de poderes à volta do soberano. O problema surgiu quando estes poderes tornaram-se excessivos aos olhos da nobreza após a lei-militar de 673. Inclusive a nobreza eclesiástica viu-se afetada e a realização de apenas 02 reuniões conciliares no reinado de Wamba, o Concílio XI de Toledo e Concílio III de Braga, ambos reunidos em 675, pode ser um indício das tensas relações entre o episcopado e o rei[67]. Ora, Juliano pertencia a este extrato sócio-político do reino e a sua participação na deposição de Wamba deve ser entendida a partir dessa perspectiva. Então pode-

---

[66] *Fel.,Vit.Iul.,12:...praesulatus autem honorem, et sacerdotii dignitatem annis decem obtinuit, mense uno, diebus septem. Quique etiam inevitabilis mortis praeventus occasu, anno tertio Egicanis principis, pridie nonas Martii, era septingentesima vigesima octava diem vitae clausit extremum...*; através do relato de Félix de Toledo verificamos que Juliano de Toledo morreu na era de 728, ou seja, no ano de 690, exatamente o terceiro ano do reinado de Égica. Segundo a fonte Juliano teria alcançado o episcopado 10 anos antes, portanto no ano de 680.

[67] Segundo GARCÍA LOPEZ,Y.: *Estudios críticos de la 'Lex Wisigothorum'*, Alcalá de Henares, 1996,p.215,"...sabemos que Wamba también interfirió de forma importante en la regulación de la Iglesia y tal vez ello le costó el trono...".

mos dizer que as posturas de Juliano de Toledo, de 672 e 680, seguem a lógica da parcialidade dos relatos daqueles que pertencem ao grupo vencedor. Estes passam a ser definidos como relatos oficiais que defendem os interesses ideológicos dos vencedores. Aqui encontramos a riqueza em analisarmos quer a Juliano, quer a Wamba: o primeiro sempre esteve entre os "legitimadores" do poder soberano que venceram; o segundo sentiu o reconhecimento de sua legitimidade e a sua deposição através duma conjura nobiliárquica.

Enfim, podemos dizer que a idéia da *dominatio* amplia a sua noção conceitual no reino hispano-visigodo de Toledo, embora não apareça nominada nas fontes hispano-visigodas. A sua característica mais evidente, o uso da *factio* com ausência da *aclamatio*, permanece como herança da época baixo-imperial enquadrada na mais genérica concepção da *infidelitas*, atitude comum e característica da figura do *tyrannus/usurpator*. Tal caracterização da *dominatio/infidelitas* aparece claramente materializada no relato de Juliano de Toledo sobre a rebelião encabeçada pelo duque Paulo em 672. Mas a conjuração que depôs Wamba, em 680, situa-se fora destes parâmetros na medida em que foi conduzida e dirigida por um grupo nobiliárquico mais amplo que contava com o respaldo da legislação eclesiástica para legitimar a sua ação. Não houve, portanto, uma "ação tirânica" enquadrada nos moldes da tradição baixo-imperial. Quiçá, como hipótese a ser verificada num futuro próximo, estejamos perante uma evolução da idéia da *dominatio* tardo-antiga onde a imposição do poder pela força militar começa a ceder espaço às conjuras palacianas e, com maior intensidade, aos legitimadores relatos oficiais.

# O PAPEL DO NACIONALISMO NAS CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS ACERCA DA GRÉCIA ANTIGA: APONTAMENTOS INICIAIS[1]

*Fábio Adriano Hering*[2]

I) Moses Finley, ao referir-se ao processo histórico que haveria condicionado o desenvolvimento do discurso dos historiadores gregos do século V a. C., afirmou que a *polis* ateniense, por haver colocado em evidência, pela primeira vez na história ocidental, a política como atividade humana, é que teria tornado imprescindível a constituição do "novo enfoque do passado" representado pelas narrativas de Heródoto e Tucídides.[3] A idéia de que a *polis* ateniense teria sido o fator determinante na constituição do discurso historiográfico grego está inserida em uma longa tradição de interpretação. A maioria representativa dos comentadores da obra de Heródoto de Halicarnasso invoca esta relação histórica atribuindo-lhe imenso potencial expli-

[1] Este texto é parte de pesquisa que conta com o apoio financeiro da FAPESP.
[2] Mestrando em História do IFCH/UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari.
[3] (Finley: 1989a: 3-27).

cativo. Tal tradição, como será visto, ao analisar o processo de composição do discurso herodoteo, afirma que haveria ocorrido uma "mudança de plano" no trabalho do cronista das Guerras Pérsicas e que tal mudança só teria se dado graças ao estímulo político da *polis* de Atenas. Assumindo-se que o discurso histórico deva ser estudado "como construção complexa, estruturada, com autoria, públicos e objetivos específicos"[4], o presente trabalho tem como objetivo investigar tanto como e por meio de que influências ideológicas tal "modelo de interpretação" estabelecido acerca do texto de Heródoto se constituiu quanto como e por que motivos tais interpretações foram forjadas e utilizadas culturalmente. O que será aqui exposto são apenas os apontamentos iniciais de uma pesquisa e não seus resultados ulteriores.

**II)** Um dos mais antigos especialistas a compreender a narrativa de Heródoto sob a esfera de influência da *polis* clássica foi Bury, autor de *Ancient Greek Historians*, de 1908. Para ele, Heródoto seria o que se poderia chamar de um "filo-ateniense", um "acalorado admirador de Atenas" que teria "visto com aprovação e entusiasmo seu império".[5] A obra de Heródoto, assinalou Bury, teria adquirido sua forma definitiva por meio de um longo processo de maturação. Para ele, a preocupação inicial do cronista teria sido apenas a de dar registro à invasão persa em terras gregas. O plano maior de compor uma obra em que a descrição dos povos, costumes e terras conhecidos - que tiveram, direta ou indiretamente, relação com as guerras pérsicas - se somasse ao fato grandioso da vitória dos gregos, liderados pelos atenienses, só se deu, para Bury, sob a influência política e cultural de

[4] (Funari, 1995: 22).
[5] (Bury, 1958: 62 e 64).

Atenas, representando este um estágio posterior do processo de redação.[6] Sua "reconstrução" de tal processo, acredita-se, busca afirmar que o texto de Heródoto foi composto a partir de um "ponto-de-vista" ateniense, e que o mesmo representaria a versão ateniense dos fatos narrados. O esforço intelectual de Heródoto, portanto, deveria ser compreendido como uma extensão do império e da democracia atenienses.[7]

Powell, autor de *The History of Herodotus*, de 1939, discorda de Bury quanto ao processo de redação do texto de Heródoto. Para este autor, ele teria primeiramente escrito uma História da Pérsia, que teria sido composta não como parte de um trabalho maior mas como uma obra independente e completa em si mesma.[8] Este autor empreende uma extensa análise do texto original, investigando as referências que o próprio Heródoto faz, em determinadas partes de seu texto, a outras passagens de sua obra. A análise de tais referências, segundo Powell, indicaria a precedência, na ordem de composição, de uma parte do texto em relação a outra. O ponto central da tese de Powell é que, depois de deflagrada a Guerra do Peloponeso, Heródoto, então em Turi, colônia ateniense, teria retornado a Atenas em 430 a.C.. [9] A "experiência", então, de contemplar Atenas, que ele deixara como a poderosa e próspera líder da Liga de Delos, agora devastada pela guerra, compeliu-o a reformular seu trabalho. Aí sim, argumenta Powell, é que Heródoto transformaria sua História da Pérsia em uma História das Guerras Pérsicas. A reestruturação de tal narrativa teria como objetivo, argumenta o estudioso, dar registro à coragem e à resolução dos atenienses

[6] (Bury, 1958: 39-40).
[7] (Bury, 1958: 74).
[8] (Powell, 1939: 39).
[9] (Powell, 1939: 34).

em um momento em que estes eram vigorosamente atacados pelos espartanos e seus aliados. Para Powell, "Heródoto, por dialeto e nascimento um grego da Ásia Menor", seria, "em todo o resto, um ateniense". [10]

Bury e Powell, portanto, mesmo discordando a respeito da ordem de composição da obra, compreendem que o esforço intelectual de Heródoto, a estrutura de sua narrativa, como chegou até nós, teria sido o resultado da extensa influência ideológica exercida pelo contexto político e cultural da *polis* ateniense. Assim, para Bury, Heródoto teria escrito sua narrativa a partir de um "ponto de vista ateniense", o que denunciaria seu posicionamento "filo-ateniense"; para Powell, ele, em detrimento de sua própria origem como oriundo de Halicarnasso, teria reestruturado sua narrativa em favor de seu novo "lar espiritual".

O estudioso alemão Felix Jacoby, em seu artigo sobre Heródoto para a Real-Encyclopädie, escrito em 1913, ao analisar o processo de composição da obra de Heródoto, chegou a uma conclusão semelhante à dos dois estudiosos ingleses.[11] O autor alemão, entretanto, é mais enfático em suas observações, deixando mais em evidência aquilo que Bury e Powell apenas implicitamente sugerem. Para Jacoby, dever-se-ia compreender Heródoto como um prosador que desenvolveu tanto seu estilo quanto seu método de pesquisa a partir da tradição jônica, de caráter geográfico e etnográfico. A influência de Hecateu de Mileto, pondera este autor, foi, assim, determinante, podendo ser sentida na forma dos diferentes relatos que compõem a obra de Heródoto. Ele teria, então, por força dessa influência, escrito, inicialmente, uma espécie de "Descrição da Terra", à maneira do prosador milé-

[10] (Powell, 1939: 85-86).
[11] As observações acerca do artigo de Jacoby foram feitas a partir do resumo dele constante de *A Commentary on Herodotus*, Volume I, de How & Wells. (How & Wells, 1989: 447-448).

sio. Apenas depois de viajar para Atenas, provavelmente para divulgar publicamente seu trabalho, é que Heródoto teria sido influenciado pelo "círculo de Péricles". Aí, então, teria transformado sua descrição dos povos bárbaros, de seus costumes, da geografia de suas terras, em uma narrativa maior, que teria como escopo glorificar tanto o império ateniense quanto os Alcmeônidas. A explicação para tal atitude, segundo Jacoby, seria a de que Heródoto teria se tornado um "ateniense por adoção". [12]

O esquema apresentado por Jacoby, como se pôde constatar, sustenta-se no mesmo argumento central de que se servem seus contemporâneos ingleses. Sua exposição, entretanto, compromete-se mais em explorar as potencialidades explicativas do mesmo modelo interpretativo que ele compartilha com Bury e Powell. A pintura que Jacoby faz de Heródoto pode ser dividida em dois momentos: i) antes do episódio da recitação pública de seu trabalho em Atenas, quando ele é um grego da Ásia Menor e representa perfeitamente a tradição logográfica;[13] ii) depois da recitação, quando Heródoto, tendo se incorporado ao que se poderia denominar de "iluminismo grego", passaria a se comportar como um ateniense, colocando seu trabalho a serviço de sua "*polis* por eleição". O que parece evidente neste modelo, compartilhado pelos três especialistas, é de que não se poderia compreender as atitudes de um indivíduo sem circunscrevê-las a um território geograficamente bem determinado, sem associá-las ideologicamente às questões políticas próprias do "núcleo social" do qual ele faria parte. Tal

[12] (How & Wells, 1989: 447).
[13] De logógrafo (*logopoiôs*). Literalmente: escritor em prosa. Heródoto se serve deste termo, carregando-o com um sentido algo pejorativo, para se referir a todos os outros prosadores jônicos, seus antecessores, que compuseram relatos de viagens, descrições geográficas e genealogias.

associação recorrente do esforço de Heródoto com a *polis* ateniense, poderia fazer pensar que os trabalhos destes especialistas não passariam de meros exercícios de tautologia acadêmica: mais algumas páginas no infindável arquivo de textos que versam sobre os belos frutos propiciados pelo regime da *polis* democrática. O sentido latente desse modelo de interpretação, entretanto, por sua insistência em "fetichizar" o papel da *polis*, leva a se considerar que tais especialistas estariam falando de uma esfera de influência política e ideológica referente não a Heródoto mas a eles próprios.

**III)** Analisar as implicações ideológicas que levaram certos especialistas a darem forma a uma determinada estrutura explicativa (em detrimento de outras, potencialmente possíveis) é considerar que o discurso da História, como quis Foucault, seria uma certa maneira de dar status e elaboração à massa documental de uma determinada sociedade.[14] O saber da História, o espaço discursivo representado pela História enquanto ciência (seus objetos, enunciações, conceitos e estratégias), seria, assim, constantemente modificado, estruturado, sistematizado e formalizado pela ideologia que lhe é contemporânea.[15] Neste contexto, o trabalho do historiador, poderia, então, ser concebido como a composição de uma estrutura verbal, em forma narrativa, que buscaria representar, com pretensões explicativas ideologicamente informadas, estruturas e processos desenrolados no passado.[16] Como assinala Hayden White, em seu livro *Metahistória*, a consciência histórica que informaria tal atitude intelectual, no que concerne aos historiadores do século XIX e a seus herdeiros do século XX, ter-se-ia desenvolvido

[14] (Foucault, 1987: 08).
[15] (Foucault, 1987: 209-210).
[16] (White, 1995: 18 e 36).

como uma espécie de esforço, tipicamente ocidental, de legitimar e fundamentar a presumida superioridade da moderna sociedade industrial.[17]

De acordo com Trigger, em seu livro *A História do Pensamento Arqueológico*, o cenário político e ideológico em que foi dado forma às estruturas explicativas aqui analisadas é o de uma Europa em que a expansão da industrialização e a competição pelos mercados internacionais havia fomentado o crescimento progressivo dos nacionalismos.[18] Díaz-Andreu & Champion, no livro *Nacionalismo e Arqueologia na Europa*, argumentam que as disciplinas relacionadas com o estudo do passado, como a Arqueologia e a História, consideradas até meados do século XIX como meros passatempos de espíritos idealistas e diletantes, foram guiadas, por força do papel desempenhado pelo nacionalismo europeu, ao *status* de ciência.[19] Após a revolução industrial, como argumenta Hobsbawm, as sociedades européias, por força da radical transformação que as estruturas sociais experimentaram, foram compelidas a "inventar, instituir ou desenvolver novas redes de convenções" que dessem uma espécie de suporte ideológico ao novo contexto humano e político que se desenhava.[20] Uma preocupação por estabelecer tradições que promovessem a coesão social, a unidade de grupos e associações, reais ou inventados, foi extensivamente levada a termo. Entre estas, o esforço de invenção daquelas tradições que, de uma maneira ou de outra, poderiam contribuir para um senso de identificação com uma comunidade e/ou instituições que representassem, expressassem

[17] (White, 1995: 18).
[18] (Trigger, 1994: 148).
[19] (Díaz-Andreu & Champion, 1996: 03).
[20] (Hobsbawm, 1995: 03).

ou simbolizassem a idéia de "nação", foram privilegiadas em detrimento de outras.[21]

Neste cenário, os especialistas em Arqueologia e História, segundo Díaz-Andreu & Champion, empenharam-se extensivamente na investigação das raízes históricas da nação a que eles faziam parte: seu trabalho transformou-se em uma espécie de "empresa patriótica".[22] A investigação dos elementos (únicos e insubstituíveis) que formariam a "base" de uma nação - sua cultura, sua língua, suas raízes raciais e étnicas - foi uma dessas tarefas. Especialistas como Gustav Kossinna, por exemplo, construíram, a partir tanto da análise de uma série de evidências arqueológicas quanto do estudo filológico das línguas clássicas, uma associação direta da nação alemã com os povos indo-europeus, a fim de ressaltar a suposta superioridade étnica do povo germânico.[23] Bernal, em seu livro *Black Athena*, ressaltou que o romantismo, com sua marcada ênfase nos laços de sangue e parentesco, foi a estrutura intelectual, "o espírito de época" que deu suporte teórico às motivações racistas e arianas dos historiadores, filólogos e arqueólogos alemães que construíram o "modelo ariano".[24] Pode-se afirmar, então, que o nacionalismo foi também uma das motivações ideológicas.

**V)** A maneira como os conceitos associados ao nacionalismo, com suas implicações ideológicas, impregnaram o vocabulário dos especialistas, pode ser identificado na análise que alguns autores fizeram da passagem VIII.144 da obra de Heródoto. Nesta, o cronista das guerras pérsicas relata a resposta que os atenienses deram aos emissários de Esparta, quando

[21] (Hobsbawm, 1995: 09).
[22] (Díaz-Andreu & Champion, 1996: 03).
[23] (Díaz-Andreu & Champion, 1996: 05).
[24] (Bernal, 1988: 224).

estes vieram interrogá-los a respeito da possibilidade de Atenas juntar-se aos persas na luta contra os outros helenos. Os atenienses, segundo Heródoto, teriam afirmado que "... sendo os helenos do mesmo sangue, falando a mesma língua, tendo os mesmos deuses, os mesmos templos, oferecendo os mesmos sacrifícios, seguindo os mesmos usos e costumes", não se juntariam aos persas. Para, How & Wells, autores de *A Commentary on Herodotus*, de 1928, esta seria "uma nobre afirmação da nacionalidade helênica";[25] Myres, em seu *Herodotus, Father of History*, de 1953, compreende que tal seria a "definição da nacionalidade ateniense".[26]

Descendência, língua, religião e costumes comuns: os elementos que tornariam, segundo o ideário nacionalista, uma nação um organismo unitário. Da mesma maneira que para os arqueólogos clássicos em geral, representantes do paradigma histórico-cultural: a equação uma cultura material = um povo = uma língua seriam, *grosso modo*, a prova suficiente para a afirmação e a justificação histórica de uma nação.[27] A apologia da "unidade cultural grega", constante da obra de Heródoto, é, desta forma, avaliada pelos especialistas como quase uma definição moderna de sentimento nacionalista. Tais autores logicamente se servem, na avaliação do trecho da obra de Heródoto, de seu vocabulário particular e do arcabouço conceitual que tinham à mão. Exatamente por se servirem deles é que alguns especialistas do período chegaram a elaborar questões um tanto anacrônicas.[28] Interessa, aqui, entretanto, a recorrência na tradição de modelos dessa espécie, onde uma série de autores, deliberadamente ou não, consciente ou

[25] (How & Wells, 1998: 286).
[26] (Myres, 1971: 44).
[27] (Jones, 1997: 1-3).
[28] (Finley, 1989b: 129).

inconscientemente, representam um passado que seja conforme ao presente. A idéia de que o esforço de Heródoto deva ser compreendido a partir de sua "identidade política ateniense" parece recender à idéia de que todo o cidadão está cultural e socialmente inserido em um território geograficamente bem determinado, servindo a interesses próprios do Estado nacional do qual ele faz parte.

A concepção de Estado Nacional que informa os teóricos analisados, nunca é demais ressaltar, é claramente imperialista, representando os interesses das classes dominantes. Não se pode esquecer que na Alemanha, por exemplo, até Hitler, prevaleciam os dialetos, o analfabetismo de massa e a identificação dos indivíduos com sua região particular (dentro do imenso mosaico composto por povos de língua e costumes germânicos). A idéia de Estado Nacional, neste contexto, foi, então, imposta de cima para baixo. A dualidade recorrente judeu/cidadão, por exemplo, identificável tanto na França pós-revolucionária quanto na Alemanha do período da unificação, é sintomática da espécie e da natureza das motivações ideológicas que tangeram a organização daqueles Estados Nacionais. Não é por acaso que, no modelo de Jacoby, Heródoto, antes de "optar pela cidadania ateniense", agia, intelectualmente, como um grego da Ásia Menor: um intelectual de inícios do século XX não seria capaz de conceber que alguém fosse um cidadão de duas "nações" ao mesmo tempo. [29]

[29] Nenhum dos autores explicita, de fato, que Heródoto fosse cidadão de qualquer outra cidade grega, antes de se instalar provisoriamente em Atenas. A condição de prófugo é ressaltada por todos. Compreende-se, entretanto, que a identidade dele com a Grécia das costas da Ásia Menor é tomada como o contraponto natural de sua posterior opção pela "cidadania ateniense" (expressão tomada aqui em um sentido figurado).

**Bibliografia**

BERNAL, M. *Black Athena - The afroasiatic roots of classical civilization*. London: Vintage, 1988.

BURY, J. B. *Ancient Greek Historians*. N. Y., 1909.

DÍAZ-ANDREU, M. & CHAMPION, T. (ed.)"Nationalism and archaeology in Europe: na introduction", in *Nationalism and archaeology in Europe*. London: UCL Press, 1996, p. 1-23.

FINLEY, M. I. "Mito, memória e História", in *Uso e Abuso da História*. Tradução de Marilene Pinto Michael - São Paulo: Martins Fontes, 1989a, p. 3-27.

_____. "Os gregos antigos e sua nação", in *Uso e Abuso da História*. Tradução de Marilene Pinto Michael - São Paulo: Martins Fontes, 1989b, p. 127-141.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber* - Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1987.

FUNARI, P. P. A. "Documentos: análise tradicional e hermenêutica contemporânea", in *Antigüidade Clássica - A História e a Cultura a partir dos Documentos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995, p. 13-24.

HOBSBAWM, E. J. "Introduction: inventing traditions", in HOBSBAWM, E. J. & RANGER, T. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 1-14.

HOW, W. W. ; WELLS, J. *A Commentary on Herodotus - Volume I (Books I-IV)*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *A Commentary on Herodotus - Volume II (Books V-IX)*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

JONES, S. The Archaeology of Ethnicity – Constructing Identities in the Past and Present. London/New York: Routledge, 1997.

MYRES, John L. *Herodotus, Father of History*. Chicago: Gateway, 1971.

POWELL, J. E. *The History of Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

TRIGGER, B. *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona, 1992.

WHITE, H. "Introdução: a poética da História", in *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX* - Tradução de José Laurênio de Melo. São Paulo: Edusp, 1995, p. 17-56.

# O MITO NA PERSPECTIVA DE JEAN PIERRE VERNANT

*Renata Cardoso Beleboni*[*]

O estudo da Antigüidade no Brasil, seja ela grega, romana ou egípcia é sempre difícil na medida em que não temos aqui, salvo alguns vestígios arqueológicos, fontes primárias. As pesquisas que são realizadas dependem, em sua maioria, de obras de autores estrangeiros e de traduções, o que limita a quantidade e qualidade da documentação a ser analisada.

Embora, nos últimos anos tenha aumentado o número de pesquisadores da Antigüidade no Brasil, em relação à outras épocas históricas, estamos, ainda, em defasagem. Muitas faculdades e universidades, para preencherem suas cadeiras de História Antiga, contam com especialistas em outras áreas para ministrarem o curso. Mas estes problemas não são atuais. Os estudos dos povos antigos, desde muito tempo, estão sendo desvalorizados, seja

[*] Mestre em História pelo IFCH-UNICAMP. Professora estagiária do Curso de História do IFCH, de acordo com o Programa Estágio Docente (PED), desenvolvido por este Instituto.

por uma conduta etnocentrica ou devido ao reducionismo e generalizações destes mesmos estudos.

Isto ocorreu, principalmente, na França, durante o século XIX. Nesta época, a Grécia Antiga foi considerada uma civilização dirigida por homens que eram conduzidos por histórias absurdas e extraordinárias, mas que mesmo assim, eram transmitidos, o que era inaceitável aos olhares cristão ou científico dos intelectuais. Neste século, eles pesquisavam sobre a origem dos mitos, o que estes realmente queriam dizer, qual seu sentido real. Questionavam-se, ainda, se os mitos seriam uma forma de linguagem infantil e/ou ingênua, ou pura ignorância ou selvageria da humanidade. Se estes mitos legitimavam algo e se reclamavam uma convicção inabalável. Assim, partindo de diferentes interesses e metodologias, conferindo ao objeto formas, configurações e competências, os estudiosos foram construindo suas próprias edificações científicas que resultaram em diferentes interpretações. Segundo Dabdab Trabulsi[1], tomar a Antigüidade grega como objeto de estudo foi uma forma encontrada por especialistas franceses anticlericais e, por extensão, anti-religiosos, para combater o Cristianismo que, cada vez mais, influenciava os estudos nas escolas secundárias e nas universidades, impedindo o progresso do conhecimento[2].

Neste sentido, Fustel de Coulanges, por exemplo, compreendeu que a religião grega teve sua origem na família e no culto doméstico, reducionismo que foi criticado ainda em sua época. Ernest Renan, afirmou que a religião imoral era salva pela cultura dos antigos. Já para André Bremond, a religião é vista como nefasta, mas há o que salvar entre os gregos, ou seja, a sua filo-

[1] DABDAB TRABULSI, 1998.
[2] Neste momento, a derrota contra a Prússia foi justificada pela superioridade científica e universitária do inimigo, ou seja, era preciso progredir intelectualmente.

sofia. Ainda no século XIX, contamos também com as pesquisas dos Simbolistas que identificavam no mito, por meio de uma análise literária, uma única função: a de expressar o sagrado, o divino. Para os Funcionalistas, o mito tem as funções de manter a sociedade unida e transmitir a tradição; buscam na vida real, ou seja, no contexto histórico, o que dá inteligibilidade ao mito. Para finalizar, citamos, ainda, representantes de duas escolas: Friedrich Max Müller, o maior representante da Escola de Mitologia Comparada, que entendia o discurso mítico como um produto inconsciente da linguagem. A mitologia era vista como um discurso patológico que se introduz e se desenvolve na árvore da linguagem. E, finalmente, Andrew Lang e Edward Burnett Tylor que representavam a Escola Antropológica Inglesa, que concluíram ser a mitologia um discurso irracional, com histórias selvagens e absurdas, aventuras infames e ridículas, portanto, o mito foi inserido na infância da humanidade, como um estágio na evolução social e intelectual do homem.[3]

Estes métodos de análise, naquele momento, correspondiam da melhor forma às necessidades da História. O Comparatismo Filológico e Mitológico, a Arqueologia, a Antropologia, a historização das Ciências Humanas em geral, contribuíram para contestar, pela relativização que elas ocasionaram, as explicações da visão histórica do Cristianismo. No entanto, como pode ser observado nestes exemplos de estudos sobre a Antigüidade grega, o mito recebe duas definições: ficção e absurdo. Ou é tratado como resto ou como totalidade, mas de qualquer forma, o resultado tem sempre o mesmo tom negativo: história e vocabulário escandalosos, imorais, grosseiros e abomináveis; povos dementes, inferiores e selvagens, com mentalidade infantil.

[3] cf. VERNANT, 1999, pp. 171-221; DETIENNE, 1998; DABDAB TRABULSI, 1998.

Mas no século XX os fatos mudam. Novas interpretações são dadas, novos objetos propostos, novas metodologias em destaque. É quando surgem os trabalhos do francês Jean-Pierre Vernant. Este helenista negou por completo estas antigas versões apresentando um estudo de caráter interdisciplinar, que conjuga História, Psicologia Histórica, Antropologia, Sociologia e Estruturalismo.

Vernant não se posiciona perante o mito como um cristão, ou com um olhar cristão. Para ele, cristianizar o politeísmo grego significa desqualificá-lo. E esta posição é observada em suas obras referentes à mitologia e religião grega. Vernant, embora compare em alguns momentos as duas formas religiosas e seus mitos, não faz como um etnólogo que superestima uma cultura em detrimento da outra; analisa o politeísmo grego por ele mesmo, não faz pré-julgamentos, não inicia seus estudos com ressalvas. O politeísmo e o mito grego, para o autor, não são entendidos como erros que se opõem à verdade cristã, mesmo porque há que se levar em conta que na Antigüidade não havia dogmas, livro sagrado ou Igreja. Não há uma verdade pagã para compará-la à outra. A religião e os mitos gregos não são apenas diferentes, mas originais.

E foi isto que Vernant objetivou enfatizar em suas obras. Nelas, o mito, ou em seu conjunto, a mitologia, não foi compreendida como absurda, inferior ou pura ficção. Para o autor, mito é relato, "...contém o tesouro de pensamentos, formas lingüísticas, imaginações cosmológicas, preceitos morais, etc., que constituem a herança comum dos gregos na época pré-clássica".[4]

[4] VERNANT, 2000, p. 14

Vernant, em suas pesquisas, exalta os mitos por considerá-los a inspiração na construção do aparato religioso, como as estátuas. A expressão figurada, encontrada, em vasos e paredes, é a inspiração no estabelecimento das regras dos rituais. Mito é sinônimo de tradição. O autor faz uma crítica a A.-J. Festugière que excluía os mitos da religião helênica, pois acredita que "...sem estes, não há como conceber os deuses gregos".[5]

Com base nas diretrizes metodológicas das disciplinas, a pouco citadas, Vernant aborda o mito em todos os seus níveis: artístico, estético, psicológico, gramatical e estrutural e o contextualiza historicamente, tudo isto, por entender o mito, também, como "fato social total", assim como Marcel Mauss e Louis Gernet.

Para Mauss, por exemplo, nas palavras de Vernant, o mito "...não é uma vaga expressão de sentimentos individuais ou de emoções populares: é um sistema simbólico institucionalizado, uma conduta verbal codificada, veiculando, como a língua, maneiras de classificar, de coordenar, de agrupar e contrapor os fatos, de sentir ao mesmo tempo semelhanças e dessemelhanças; em suma, de organizar a experiência. No e pelo mito, como em e por uma língua, o pensamento se modela exprimindo-se simbolicamente, ele se coloca ao mesmo tempo que se impõe".[6]

Vernant apoia-se, igualmente, como dito, na Psicologia História para realizar suas análises. Segundo esta teoria, o mito é visto como uma obra que leva a marca do espírito do homem, sua forma de pensar, sua forma de sentir, de viver e de estar num mundo onde coabitam a natureza, os mortais e os imortais. O mito, para Vernant, traz as marcas de uma civilização.

---

[5] VERNANT, 1992, p. 10
[6] VERNANT, 1999, p. 206.

Concluindo, o mito na perspectiva de Jean-Pierre Vernant é compreendido como relato, tradição, fato social total, obra do espírito humano e manifestação de uma civilização.

Mas qual a relação destes estudos, realizados na França, Inglaterra e Alemanha nos séculos XIX e XX, e os estudos realizados no Brasil? A relação se estabelece na medida em que, durante muitos anos, as pesquisas sobre o mito, no Brasil, tiveram sua argumentação baseada nestas produções, tidas como eruditas. Jean-Pierre Vernant, por exemplo, é considerado o maior especialista francês em Antigüidade Grega. Seus estudos são utilizados, em nossas universidades, nas mais variadas áreas: Filosofia, História, Antropologia e, principalmente, Literatura Clássica. Esta interdisciplinaridade vem satisfazer um desejo do autor expresso em seu livro Mito e Pensamento entre os Gregos: "Se nossa tentativa puder contribuir para suscitar um trabalho de equipe agrupando helenistas, historiadores, sociólogos e psicólogos, se ele fizer almejar um plano de conjunto para o estudo das transformações psicológicas que a experiência grega preparou e da viragem que ela operou na história do homem interior, este livro não terá sido escrito em vão".[7] Embora a frase diga respeito a este livro, especificamente, este desejo é expresso em toda sua obra: para o autor, o estudo da Antigüidade Grega deve ser feito em conjunto, para que o universo mental deste povo possa ser compreendido em sua totalidade e originalidade.

No entanto, mesmo com dificuldades acima citadas, os desafios vêm sendo enfrentados e temos visto novas perspectivas para o estudo da Antigüidade Clássica. Simpósios, congressos, palestras, cursos de especialização ou ligados à pós-graduação são organizados e oferecidos pelas universidades e, cada vez mais, o números de apreciadores vem crescendo.

[7] VERNANT, 1973, p.09

## BIBLIOGRAFIA

VERNANT, J.P.. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica:* Trad. Haiganuch Sarian. SP: DIFEL/EDUSP, 1973.

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga.* Trad. Constança M. Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1992.

_____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga.* Trad. Myriam Campello. RJ: José Olympio, 1999.

_____. *O Universo, os Deuses, os Homens.* Trad. Rosa Freire d'Aguiar. SP: Companhia das Letras, 2000.

DABDAB TRABULSI, José Antônio. *Religion Grecque et Politique Française au XIXe siècle. Dionyso et Marianne.* Paris, L'Harmattan, 1998.

DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia.* Trad. André Telles, Gilza S. da Gama. RJ: José Olympio, Brasília: UNB, 1998.

# BREVE REFLEXÃO SOBRE O LUGAR DOS BANDIDOS E TRANSGRESSORES ROMANOS NA HISTORIOGRAFIA CLÁSSICA[1]

*Renata Senna Garrafoni*[2]

A reunião de nossos trabalhos nesta comunicação coordenada não foi por acaso, surgiu da necessidade que sentíamos, enquanto pesquisadores do mundo antigo, de discutir os resultados que temos obtido em cada pesquisa em particular. As dificuldades que enfrentamos são conhecidas por todos brasileiros que optaram por estudar a vida dos romanos ou gregos: além da pouca documentação disponível, como destacou Renata Beleboni no início de sua fala, há, ainda, os problemas de acesso ao latim e ao grego, pois nem sempre os cursos de História apresentam um espaço para que tenhamos oportunidade de aprender tais línguas durante a graduação

[1] Texto apresentado como atividade do CPA no XV Encontro do Núcleo Regional de São Paulo da Associação Nacional de História (ANPUH) em 08/09/00.

[2] Doutoranda em História (IFCH/UNICAMP), sob orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari. Financiamento Fapesp desde março de 2000. Professora estagiária do Curso de História do IFCH/UNICAMP, no primeiro semestre de 2001, no Programa Estágio Docente (PED), desenvolvido por este Instituto.

e, principalmente, o pouco investimento da grande maioria das bibliotecas em revistas ou obras mais atualizadas sobre a Antigüidade Clássica.

Diante deste quadro, o que ocorre, na maioria das vezes, é um esforço individual para conseguir documentação, bibliografia atualizada e acesso aos poucos cursos de letras clássicas oferecidos em algumas Universidades. Apesar destes percalços, os pesquisadores da área tem se organizado e, com certeza, a situação atual é bem melhor do que a de alguns anos atrás[3]. Hoje contamos não só com os esforços dos membros da SBEC (Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos) em organizar palestras, encontros e levantamentos bibliográficos, como também com diversos núcleos de pesquisa que têm surgido em algumas Universidades e propiciando um espaço para o debate, intercâmbio de idéias e informações, e para a publicação de revistas especializadas com textos originais em vernáculo e artigos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros.

Neste sentido, a oportunidade de elaborar uma comunicação coordenada, como esta que nos foi oferecida pela ANPUH, foi recebida com entusiasmo e procuramos elaborar textos que, embora tratem de temas específicos, possuem uma preocupação básica, ou seja, discutir teoria e modelos interpretativos que vem sendo empregados por diversos historiadores do mundo greco-romano. Assim, Renata Beleboni propôs uma revisão das diversas perspectivas pelas quais os mitos gregos foram interpretados; Fábio Hering apresentou uma crítica aos pressupostos de uma tradição de leitura de Heródoto iniciada em fins do século XIX e ecoada em muitos discursos contemporâneos e Glaydson José da Silva discutiu algumas ques-

[3] Para uma análise mais apurada da situação da pesquisa na área de Antigüidade Clássica no Brasil cf.: Funari, P.P.A., "Cidadania, erudição e pesquisas sobre a Antigüidade Clássica no Brasil", in: *Boletim do CPA*, Campinas/S.P., nº 3, jan./jun. 1997, pp.83-97.

tões específicas sobre o estudo de gênero e sexualidade na Antigüidade a partir da literatura romana.

Cada trabalho, a seu modo, possui uma preocupação em questionar posturas tradicionais e modelos canônicos, procurando criar uma outra metodologia de trabalho ou, em outras palavras, há uma proposta de revisão historiográfica implícita nas considerações estabelecidas. Desta forma, percebemos que todos sugerem a necessidade de uma abordagem crítica em que o historiador possui um lugar específico, o de produzir discursos sobre o passado. Esta perspectiva de análise expressa a proposta de uma reflexão teórica sobre a Antigüidade Clássica à luz das discussões pós-modernas. Esta possibilidade, aberta principalmente pelas críticas de Michel Foucault[4] à historiografia durante a década de 60, busca contestar os modelos contínuos de interpretação, muito difundidos entre os classicistas, e questionar metodologias de trabalho com intuito de trazer à tona outros olhares, prezando a multiplicidade, a ruptura e a desnaturalização de conceitos. Ou, como propôs Hayden White[5], é uma tentativa de libertar a História de seu fardo e procurar produzir interpretações dinâmicas que sensibilizem os homens de que os elementos do nosso presente são fundamentais no processo de seleção e escrita da memória.

Este repensar da Antigüidade Clássica, traz, implicitamente, a oportunidade de elaborarmos novos tipos de narrativas[6] e, conseqüentemente,

---

[4] Foucault, M., *Arqueologia do saber*, Forense Universitária, R.J., 1997.

[5] "A História, assim, sensibilizava os homens para os elementos *dinâmicos* contidos no presente, ensinava a inevitabilidade da mudança e desse modo ajudava a libertar esse presente do passado sem revolta nem ressentimento" (p.62) – cf.: White, H., "O fardo da História", in: *Trópicos do discurso*, Edusp, S.P., 1994, pp.39-63.

[6] Sobre a importância da narrativa e da interpretação na História, cf.: White, H., "A interpretação na História", in: *Trópicos do discurso*, Edusp, S.P., 1994, pp.65-95.

abre espaço para que possamos discutir a produção do conhecimento e perceber a existência de outros sujeitos excluídos de uma historiografia social mais tradicional, cuja preocupação consiste em descrever ou desvendar a *verdade* visando escrever uma *história total*[7].

Tais preocupações teóricas, apontadas pelos colegas e resumidas aqui, também se encontram presentes em minha pesquisa de doutorado. Há anos venho trabalhando o tema da violência e criminalidade durante o início do principado romano. Ainda no mestrado pesquisei esta questão em dois romances, o *Satyricon* de Petrônio e as *Metamorfoses* de Apuleio[8], enfatizando o estudo do roubo nas diversas formas que apareciam, isto é, a mão armada visando conseguir grandes somas de dinheiro ou furtos simples em banhos públicos elaborados com malícia e astúcia e sem nenhum tipo de violência.

O estudo do roubo foi interessante na medida em que propiciou uma oportunidade de perceber como os pobres apareciam nos discursos de Petrônio e Apuleio, uma vez que todos os *latrones* eram de origem humilde. Ao lado destes bandidos pobres apareceu uma outra figura muito interessante: o gladiador. A relação entre gladiadores e bandidos é bem mais próxima do

---

[7] Para uma proposta de revisão dos pressupostos da História Social, cf.: Joyce, P., "The end of Social History?, in: *The postmodern History reader*, Routledge, Londres/N.Y., 1998, pp.341-365.
Este debate (Pós-Modernismo/História Social) também está presente no Brasil. Ciro Flamarion Cardoso publicou, recentemente, um artigo em defesa das categorias analíticas empregadas pela História Social que suscitou diferentes comentários na Revista Diálogo de Maringá. Cf., por exemplo, Funari, P.P.A., "Comentário ao texto de Ciro Flamarion Cardoso, 'Epistemologia pós-moderna, texto e conhecimento: a visão de um historiador'", in: *Diálogos*, DHI/UEM, v. 3, nº 3, 1999, pp.43-48.

[8] As edições utilizadas são bilingües e fazem parte da coleção Loeb:
- Apuleio, *Metamorphoses*, tradução de J. Arthur Hanson, Londres, Harvard University Press, 1989, vol.I e II.

Petrônio, *Satyricon*, tradução de Michael Heseltine e W.H.D. Rouse, Londres, Harvard University Press, 1987.

que possa parecer a primeira vista. Muitos homens que cometiam crimes violentos eram condenados à pena de morte: se fossem cidadãos teriam a morte rápida e honrada pela espada, mas se não fossem, poderiam ser condenados à cruz, atirados às feras ou às chamas ou obrigados a lutar nas arenas.

Embora nem todos os gladiadores fossem criminosos (poderiam ser escravos, desertores do exército ou pobres sem outra alternativa de vida), acabei optando por fazer um estudo mais detido destes sujeitos durante o início do Principado romano. Assim, a pesquisa que está em fase inicial possui dois objetivos centrais: trabalho com as fontes (epigráficas, iconográficas e literárias) e a elaboração de um diálogo com a bibliografia moderna que estuda o tema. Nesta proposta de trabalho está implícita uma tentativa de questionar as interpretações mais tradicionais da historiografia nas quais o povo romano é tratado como uma massa homogênea e bárbara que se divertia com espetáculos sangrentos.

Neste sentido, a partir de um estudo detalhado da documentação, esta pesquisa visa, em primeiro lugar, desnaturalizar a idéia de povo enquanto massa homogênea e única, dominada e controlada por meio do "pão e circo"[9]. Em segundo lugar, é uma tentativa de problematizar a visão da continuidade, da busca pela totalidade na qual cada sujeito tem uma função,

[9] Muitos autores assumem de forma diferente esta concepção. Para alguns exemplos cf.:
Carcopino, J., *Roma no apogeu do Império*, S.P., Cia das Letras, 1990.
Grimal, P., *A vida em Roma na Antigüidade*, Publicações Europa-América, Portugal, 1981.
Veyne, P., "O Império Romano", in: Duby,G. et Ariès,P., *História da vida privada*, Cia. das Letras, 1990, vol.1, pp.19-223.
Wallace-Hadrill, A., "Public honour and private shame: the urban texture of Pompeii", in: Cornell, T.J. e Lomas, K. (eds.) *Urban society in Roman Italy*, UCL Press, Londres, 1996, pp.39-62.
Wiedemann, T., "Single Combat and Being Roman", in: *Ancient Society*, 27, Bélgica, 1996.
Wiedemann, T., *Emperors & Gladiators*, Routledge, Londres, 1995.

inclusive os bandidos. O que se propõe como alternativa é uma abordagem que considere não o rastro, mas o recorte, a descontinuidade, em outras palavras, não procurar o fundamento, mas a transformação, o diferente. Em terceiro e último lugar, trata-se também de rever a idéia de objetividade e essencialismo, evitando partir da estrutura social para entender o todo mas, pelo contrário, observar a construção de práticas sociais na documentação disponível.

Assim, não se visa uma relativização radical que beira o nihilismo, mas uma crítica dos conceitos e metodologias utilizadas para o estudo do mundo antigo em geral e da população pobre em particular. Portanto, a idéia é analisar as fontes, sejam os textos como cultura material, sob uma outra perspectiva: ao invés de utilizá-las para comprovar teorias, propõe-se trabalhá-las em seu interior para que se possa conseguir novas descrições dos sujeitos em questão.

A partir destes comentários, pode-se concluir que a intenção de unir diferentes trabalhos nesta comunicação coordenada partiu de uma preocupação do grupo em problematizar e refletir sobre cada objeto de pesquisa em específico, sem perder de vista as discussões que vem ocorrendo dentro da historiografia de maneira geral, após as críticas pós-modernas. Esta consciência e a preocupação com o lugar a partir do qual o historiador escreve, permitem o surgimento de diferentes interpretações e o estudo de sujeitos e temas muitas vezes excluídos da historiografia mais tradicional. Neste sentido, parafraseando Joyce, questionar a objetividade e modelos interpretativos não indica o fim da História, mas sim um retorno a ela[10].

[10] Joyce, P., "The return of History: postmodernism and the politics of academic History in Britain", in: *Past and Present*, Oxford University Press, Londres, 1998, pp.207-235.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

### Fontes:

Apuleio, *Metamorphoses*, tradução de J. Arthur Hanson, Londres, Harvard University Press, 1989, vol.I e II.

Petrônio, *Satyricon*, tradução de Michael Heseltine e W.H.D. Rouse, Londres, Harvard University Press, 1987.

### Bibliografia moderna:

Carcopino, J., *Roma no apogeu do Império*, S.P., Cia das Letras, 1990.

Foucault, M., *Arqueologia do saber*, Forense Universitária, R.J., 1997

Funari, P.P.A., "Cidadania, erudição e pesquisas sobre a Antigüidade Clássica no Brasil", in: *Boletim do CPA*, Campinas/S.P., nº 3, jan./jun. 1997, pp.83-97.

Funari, P.P.A., "Comentário ao texto de Ciro Flamarion Cardoso, 'Epistemologia pós-moderna, texto e conhecimento: a visão de um historiador'", in: *Diálogos*, DHI/UEM, v. 3, nº 3, 1999, pp.43-48.

Grimal, P., *A vida em Roma na Antigüidade*, Publicações Europa-América, Portugal, 1981.

Joyce, P., "The end of Social History?, in: *The postmodern History reader*, Routledge, Londres/N.Y., 1998, pp.341-365.

Joyce, P., "The return of History: postmodernism and the politics of academic History in Britain", in: *Past and Present*, Oxford University Press, Londres, 1998, pp.207-235.

Veyne, P., "O Império Romano", in: Duby,G. et Ariès,P., *História da vida privada*, Cia. das Letras, 1990, vol.1, pp.19-223.

Wallace-Hadrill, A., "Public honour and private shame: the urban texture of Pompeii", in: Cornell, T.J. e Lomas, K. (eds.) *Urban society in Roman Italy*, UCL Press, Londres, 1996, pp.39-62.

White, H., "A interpretação na História", in: *Trópicos do discurso*, Edusp, S.P., 1994, pp.65-95.

White, H., "O fardo da História", in: *Trópicos do discurso*, Edusp, S.P., 1994, pp.39-63.

Wiedemann, T., "Single Combat and Being Roman", in: *Ancient Society*, 27, Bélgica, 1996.

Wiedemann, T., *Emperors & Gladiators*, Routledge, Londres, 1995.

# A HISTÓRIA CONSTRUINDO OU RECONSTRUINDO O PASSADO?

***Luciane Munhoz de Omena***[1]

"O que interessa não é o que vemos, mas o modo como vemos".
*Sêneca.*

O modelo historiográfico mais difundido é a chamada escola de Cambridge, que tem como principal referência Moses Finley, além de autores como Peter Garnsey, Richard Saller, Andrew Wallace-Hadrill, entre outros. Estes procuram apreender a sociedade a partir dos conceitos de patronage. A sociedade não é mais vista como um aglomerado de grupos sociais que se estabelecem segundo suas possibilidades materiais ou de prestígio, hierarquizando-se como classes ou estamentos. O que importa é a maneira com que os agentes pertencentes à elite são capazes de sujeitar os setores subalternos sob sua proteção.

[1] Aluna do Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp.

Saller prefere compreender a sociedade romana a partir das relações diretas de poder. Esse posicionamento é percebível na conceituação de patronagem que o autor defende:

> Patronage is founded on the reciprocal relations between patrons and clients. By patron I mean a person who uses his influence to assist and protect some other person, who becomes his "client", and in return provides certain services to his patron. The relationship is asymmetrical, though the nature of the services exchanged may differ considerably[2].

Essas relações, embora, pareçam englobar toda a sociedade, ainda são de caráter elitistas. A patronagem é uma relação entre os mais ricos e os menos ricos; os pobres estão de fora[3]. De acordo com essa visão, temos a interpretação de Cloud

> Na verdade, há evidências suficientes para mostrar que Roma não era diferente de muitas outras sociedades ao excluir os que eram muito pobres das relações cliente-patrono; ainda que essa relação fosse assimétrica, o cliente tinha que estar apto a contribuir com algo, sob o Império, os cidadãos muito pobres não tinham nem o voto a oferecer[4].

Temos, portanto, uma supervalorização das reflexões sobre os cidadãos romanos, que se sustentavam acima dos indivíduos, cujas vidas estão no limiar da miséria. Faversani, ainda que utilize as análises das relações

---

[2].SALLER, R. *Personal patronage under the early empire.* Cambridge: Cambridge, 1982. p. 01.
[3] FAVERSANI, F. "As relações diretas de poder enquanto instrumental analítico para a compreensão da pobreza no Satyricon de Petrônio", Franca, *Revista de História*, n° 1, jan./jun., 1996.
[4] CLOUD *Apud* FAVERSANI, *Op. Cit.*, p. 52.

direta de poder em seus estudos acerca da pobreza no *Satyricon,* de Petrônio[5], critica este tipo de exclusão histórica. Para ele,

> os estudiosos a um tempo afirmam que as relações diretas de poder são monopólio das elites, mas não estão muito prontos a ver seus magníficos eqüestres, ou até mesmo senadores, como clientes. Daí Saller inventar o recurso de substituição: ao invés de patronos e clientes, teríamos amigos de nível inferior ou superior, unidos por vínculos pessoais[6].

Além disso, tanto Finley quanto Saller duvidam da aplicabilidade do conceito de classe na Antigüidade. Para Finley, por exemplo, "o uso de rótulos e conceitos classificatórios encontra-se num estágio insatisfatório, no qual a terminologia incongruente reflete uma confusão mais profunda quanto à interpretação das próprias instituições"[7]. Esta explicação é aceita, também, pelo fato de tais autores considerarem à fragmentação dos setores populares como algo vigente no mundo antigo. Daí a dificuldade em agregar os agentes subalternos em uma única classe. Faversani compartilha desta compreensão analítica:

> A posição defendida por Finley e por Garnsey & Saller são bastante pertinentes na medida em que possibilitam uma explicação satisfatória para a ação fragmentária dos setores populares, em especial em momentos bastante propícios a uma análise destes setores. Assim, mesmo que se conclua possível uma análise que utilize o conceito de classe, difícil nos parece agregar todos os agentes sociais subalternos

[5] FAVERSANI, Fábio. *A pobreza no Satyricon de Petrônio.* Ouro Preto: UFOP, 1999.
[6] FAVERSANI, F. "As relações diretas de poder enquanto instrumental analítico para a compreensão da pobreza no Satyricon de Petrônio", *Revista de História*, nº 1, jan./jun., 1996. p. 53.
[7] FINLEY, M. I. "Generalizações em história Antiga". In: *Uso e abuso da história.* São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 62.

> possíveis de serem vistos como pertencentes à "classe popular" em uma única classe, conceitualmente falando"[8].

Temos igualmente, na historiografia alemã, Géza Alföldy, um outro representante que discorda da conceituação de classe. Alföldy faz uma reconstrução social por meio de estatutos jurídicos. Damos a palavra ao autor:

> Seria, portanto, pouco conforme com a realidade definir a sociedade romana dos primórdios da época imperial como uma sociedade de classes (...) Tratava-se de uma sociedade organizada em ordens e em camadas e com uma estrutura muito pouco característica, que apesar de apresentar traços comuns com outras sociedades pré-industriais se diferencia claramente delas[9].

O problema desta abordagem analítica é a reconstrução discursiva que estabelece a hegemonia de uma elite preponderante aos setores populares, limitando, ou melhor, eliminando suas práticas sociais. Como ressalta Funari, há um esvaziamento da "possibilidade de análise das clivagens (...) Mais que conflitos, assim, haveria acomodação, sujeição, aceitação dos destinos e valores atribuídos, pela elite, ao restante da população[10].

O próprio Alföldy confirma esta hipótese elitista, dizendo:

---

[8] FAVERSANI, F. "Cultura popular e Classicismo", *Revista de História*, Ouro Preto, nº 4, 1993/1994, p. 33. Temos, por outro lado, Pedro Funari que não está DE ACORDO condicente com tal perspectiva. No livro, *Cultura popular na Antigüidade Clássica*, propõe, justamente, a existência de uma cultura popular e uma cultura erudita. FUNARI, P. P. A. *Cultura popular na Antigüidade Clássica*. São Paulo: Contexto, 1989.

[9] ALFÖLDY, G. *História social de Roma*. Tradução de Maria do Carmo Cary. Lisboa: Presença, 1989. p. 164.

[10] FUNARI, P. P. A. "O manifesto e o estudo da Antigüidade: a atualidade da crítica marxista", *Crítica Marxista*, nº 06, 1998. p. 108.

> os diferentes grupos da população estavam ligados de várias maneiras às camadas superiores e tinham freqüentemente interesses muito diversos, não existindo além disso linhas de demarcação social claramente definidas no seio das camadas inferiores. Assim, não podia desenvolver-se uma classe revolucionária homogênea, até porque muitos dos grupos inferiores da população dos diversos quadrantes do império se sentiam mais solidários com os seus *domini* e *patroni* que com seus iguais de outras regiões[11].

Paul Veyne, nesta mesma perspectiva, ao examinar a situação dos libertos em Roma, através do personagem Trimalquião do livro *Satyricon*, descarta a possibilidade de rebelião e de luta de classes, dizendo:

> A rebelião e a luta de classes eram impensáveis. A natureza social criou uma série de papéis mais ou menos invejáveis e a sorte individual designou o homem destinado a assumir cada um deles; nada se podia fazer nem contra esta nem contra aquela. Assim, cada qual se aceitava e admitia candidamente a sua condição, para depois se gabar do modo como representara o seu papel (...) A escravidão fora para este provinciano [Trimalquião] uma maneira de chegar à capital e iniciar uma carreira. Fez tudo o que era possível nesta carreira e não pensa renegar as suas origens; de resto, não o poderia fazer. Prefere de alguma forma orgulhar-se delas.[12]

Essa questão nos conduz ao conceito de romanização. É como se os romanos tivessem o poder de dominar qualquer região e impor sua cultura. O norte-americano Ramsay McMullen demonstra estes pressupostos ao propor que "a superioridade cultural romana bastou para romanizar inteiras províncias pois havia uma mágica associada aos membros da civilização domi-

[11] ALFÖLDY, *Op. Cit.*, p. 167.
[12] VEYNE, P. *A sociedade romana.* Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 41.

nante" [13]. Funari, por outro lado, considera singela a posição de Ramsay, dizendo:

> a historiografia marxista, por sua parte, não deixaria de denunciar esse conservadorismo, um pouco ingênuo, ao estudar o mesmo fenômeno de aculturação, pois a adoção de costumes romanos, por parte das elites locais, representava, antes de mais nada, uma estratégia para manter sua hegemonia no interior da sociedade em suposta aculturação. Suposta, pois as aristocracias locais não buscavam tornar-se romanas, (...) mas almejavam mostrar-se superiores, ao imitarem o dominador"[14].

Assim, a historiografia, aqui discutida, fundamentada nos pressupostos weberianos, pode ser associada, de alguma forma, às recentes teorias de Pierre Bourdieu, sociólogo da *École de France*. Este estabelece uma crítica ao considerar

> um paralogismo que consiste em tratar os objetos construídos pela ciência - a "cultura", as "estruturas", as "classes sociais", os "modos de produção" etc. - como realidades autônomas, dotadas de eficácia e capazes de agir enquanto sujeitos responsáveis de ações históricas ou enquanto poder capaz de pressionar as práticas[15].

---

[13] RAMSAY McMullen *Apud.* FUNARI, P. P. A. "O manifesto e o estudo da Antigüidade: a atualidade da crítica marxista", *Crítica Marxista*, n° 06, 1998. p. 108.

[14] *Ibid.*, p. 108. Ver HINGLEY, Richard. "The imperial context of Romano-British studies anda propasals for a new understanding of social change". In: JONES, S., FUNARI, P. P. A. & HALL, M. *Historical Archaeology.* London and New York: Routledge, 1998., discute o problema da teoria da romanização a partir de vestígios arqueológicos e afirma que: "Romanization - is a product of ideas that derived from moral concepts of progress in the world of Britain's own empire". *Ibid.*, p. 141.

[15] BOURDIEU, P. "Esboço de uma teoria da ação". In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu.* São Paulo: Ática, 1983. p. 60.

Bourdieu propõe uma compreensão de como o agente social é, a um tempo, produto das estruturas sociais e transformador delas. O espaço social é a única realidade, consequentemente, as classes não existem, elas podem vir a ser. Nesse sentido, Bourdieu propõe que: "as classes sociais não existem (...) O que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual, pontilhadas, não como um dado, mas como algo que se trata de fazer" [16].

Para tanto, desenvolve o conceito de *habitus* que se define por ser

> o princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas"[17].

Ou seja,

> é um conjunto de disposições ao qual cada indivíduo adere e incorpora. Cada sociedade disponibiliza a seus agentes uma série de *habitus* que são frutos das estruturas sociais. Portanto, os jogos que valorizamos são impostos e postos em nossas mentes, em nossos corpos, sob a forma daquilo que chamamos o sentido do jogo[18].

Isto significa dizer que os agentes sociais têm "estratégias" que só muito raramente estão assentadas em uma verdadeira intenção estratégica[19].

Seguindo este método, Bourdieu posiciona-se, em relação à elite, da seguinte forma:

---

[16] BOURDIEU, P. *Razões práticas sobre a teoria da ação.* Tradução de Mariza Corrêa. São Paulo: Papirus, 1996. p. 27.
[17] *Ibid.*, p. 22.
[18] *Ibid.*, p. 140.
[19] *Ibid.*, p. 145.

> os dominantes só aparecem como distintos porque tendo de alguma forma nascido numa posição socialmente distinta, seu *habitus,* natureza socialmente constituída, ajusta-se de imediato à exigências imanentes do jogo, e que eles podem assim afirmar sua diferença sem necessidade de querer fazê-lo, ou seja, com a naturalidade que é a marca da chamada distinção "natural": basta-lhes ser o que são para ser o que é preciso ser, isto é, naturalmente distintos daqueles que não podem fazer a economia da busca de distinção[20].

O marxista analítico Jon Elster discorda do ponto de vista de Bourdieu. Elster propõe que os agentes sociais atuam a partir de escolhas racionais e não de forma conjuntural. Para ele,

> as escolhas racionais são defrontadas com vários cursos de ação, as pessoas comumente fazem o que acreditam que levará ao melhor resultado global (...) a escolha racional é guiada pelo resultado da ação. As ações são avaliadas e escolhidas não por elas mesmas, mas como meios mais ou menos eficientes para um fim ulterior. Em contraste, o comportamento orientado por normas sociais não está preocupado com resultados[21].

Fábio Faversani concorda com o pensamento de Elster, declarando: "O que pressupomos é que há escolha racional, uma motivação apreensível para as ações humanas, mesmo que o cálculo por trás delas não seja refeito a cada tempo"[22]. Por isso discorda do interacionismo social de Bourdieu que prevê "estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade

---

[20] BOURDIEU, P. *Coisas ditas.* São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 23/24.
[21] ELSTER, J. *Peças e engrenagens das Ciências Sociais.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 38
[22] FAVERSANI, F. *Bourdieu, Elster e o estudo de Sêneca.* Ouro Preto: UFOP, 1998. (manuscrito inédito)

dos agentes, as quais são capazes de orientar ou coagir suas práticas e representações"[23].

Como podemos notar, essa abordagem metodológica, subjacente a Bourdieu e aos autores aqui discutidos, assume uma visão que desconsidera o que dizem as próprias fontes antigas, como Sêneca.

Sêneca, nas *Epistole Moraes*, dividiu a natureza em quatro tipo de seres: " a árvore, o animal, o homem, o deus. Estes dois últimos, por serem racionais, possuem natureza idêntica, apenas diferindo entre si por ser um imortal e outro mortal".[24] A perfeição absoluta, contudo, só é alcançada se formos conforme esta ordem, i. e., "os diversos seres só podem ser perfeitos em relação à sua espécie".[25]

Com isso, posiciona todos os homens em condição de igualdade, até mesmo os escravos, por serem ambos racionais e mortais, mas não os iguala socialmente.

> O escravo é colocado em uma condição social *contra naturam quasi*. O homem que é posto longe do alcance da razão, sua característica primordial, escapa ao que lhe é natural (...) O escravo, colocado por principio em uma posição desumanizadora, é fonte de crise. Um homem desumanizado está em desacordo com a natureza, é, pois, um erro.[26]

No tratado *Sobre a Clemência,* Sêneca dirigiu-se a Nero, dizendo que ele deveria poupar de castigos os mais humildes:

---

[23] BOURDIEU, *Op. Cit.*, p. 149.
[24] Ep. Mor. CXXIV, 11.
[25] Ep. Mor. CXXIV, 14.
[26] FAVERSANI, Fábio. "A natureza em Sêneca". Mariana: Manuscrito Inédito, 1998. p. 03.

> que poupes alguns, prazerosamente; que sintas repugnância em vingar-te de outros e, não diferentemente do que ocorre com os insetos, que suja quem os esmaga, tua mão também deve afastar-se deles[27].

A motivação de tal conselho se explica por Sêneca não crer que o controle centralizado e repressivo do Estado, por si próprio, conteria toda a energia potecialmente insurgente gerada por cada uma das desigualdades sociais, pela multidão de homens-insetos.

Daí a necessidade de Nero perceber o quanto é vantajoso agir com moderação:

> mas o que toca mais é a tua clemência, objeto de admiração para os maiores, como para os humildes. Os outros bens, de fato, são sentidos ou esperados em graus diferentes seguindo a condição de cada um, mas a clemência abre a todos a mesma perspectiva; e não é ninguém, desde que tenha a consciência em repouso, que não goste de ver erguer diante de si a Clemência, indulgente para os desvios do homem.[28]

Temos, portanto, uma proposição política que tenta inibir qualquer revolta. Pelo fato de que a



Cláudio. Em certa passagem, acusa-o de ladrão e destruidor de Roma: "Onde toda a cidade saqueei, destruindo os seus homens"[33].

O pensamento senequiano, quanto à necessidade da clemência, significou para aquela parcela da sociedade romana que tinha contato com a filosofia erudita, uma preocupação em suprimir os possíveis atos de rebeldia. Se os conflitos sociais estivessem tão distantes da realidade, como tenta mostrar a historiografia tradicional, então, que utilidade teria esse tratado para o Imperador Nero? Ou melhor, se as ações sociais fossem tão

# UMA CIDADE DA PARTICIPAÇÃO CONTROLADA: A "CIDADE GREGA" SEGUNDO OS POSITIVISTAS

***José Antonio Dabdab Trabulsi****

Na segunda metade do século XX, tornou-se freqüente começar os trabalhos de história em geral e de história grega em especial, com uma crítica mais ou menos acerba, mais ou menos desdenhosa, das maneiras e práticas "positivistas". Esta atitude chegou a se constituir em uma moda, um reflexo, quase uma obrigação para quem quisesse ser levado a sério. Esta reação anti-positivista foi tanto mais violenta quanto, ao longo de toda a primeira metade do século XX, esta abordagem, que nos nossos meios é freqüentemente identificada com o "humanismo tradicional", foi dominante e até hegemônica, na área de expressão francesa ainda mais que em outras. Weber era pouco conhecido e pouco discutido, o marxismo limitado a um canto pouco ou nada freqüentado por historiadores da antigüidade, muito conservadores, e a antropologia praticada apenas por marginais ou "loucos

* Professor da UFMG.

simpáticos" como Jeanmaire ou Gernet, rejeitados para as margens do sistema.

Neste fim de século, a moda mudou, e começa a se dizer que os positivistas foram denegridos e que se exagerou e se desnaturou o que eles disseram, com o objetivo de desqualificá-los. O que é exato, com muita freqüência, mas não é suficiente para explicar esta nova atitude. Volta a um modelo abandonado, para melhor sair dos modelos que o substituíram, e que por sua vez aparecem hoje como insuficientes? Convergência real de opiniões com elementos de um método, senão de uma ideologia, neste fim de século de "restauração"?

O que é certo, em todo caso, é que, no que se refere aos trabalhos sobre a cidade grega, quer seja para criticar ou para relativizar as críticas, falou-se sem saber muito bem o que, pois há muito estes autores não são mais lidos. Toda uma geração - a minha - foi formada com textos que recusavam a contribuição destes autores. É a razão pela qual eu penso ser útil propor um estudo "literal" da cidade grega "positivista". Tomo este termo no seu uso corrente, tal como ele é entendido nos meios dos estudos clássicos, sem preocupação de rigor filosófico. Considero o conjunto da produção, mas limito a análise à primeira metade do século, enquanto esta análise foi aplicada "sem complexo", pois depois o ataque foi tão forte que até os positivistas negavam aplicar o modelo. Houve um positivismo "envergonhado" (mas isto parece quase terminado hoje) que não se presta tão bem à análise. Mas eu não renuncio a tentar observar o que, já durante os anos de glória, anuncia o declínio fulminante desta abordagem, que marcou uma época em que os estudos gregos tinham ainda um impacto muito forte (ainda que em diminuição rápida) sobre as ciências humanas.

Este texto propõe o estudo de um aspecto específico, a saber, a questão da participação política na cidade grega. Ele faz parte de um conjunto de textos em que tento estudar vários aspectos desta cidade grega dos positivistas; aspectos de configuração, mas também aspectos de ideologia ou aspectos de método. Como a produção é enorme, e para poder realizar um estudo atento aos textos, foi necessário escolher. Tentei fazer uma escolha que seja variada mas representativa do equilíbrio de influência e de notoriedade que existia na época. Assim, certos autores estão mais presentes, como Francotte, Jardé, Cloché, Glotz ou os dois Croiset. Como a minha intenção é a de estabelecer, a longo prazo, uma avaliação, uma comparação entre as diversas "cidades gregas", os paralelos, as analogias, as confrontações, as antecipações em relação a autores mais recentes são frequentes e voluntárias. Parece-me desejável fazer uma historiografia da cidade grega que seja ao mesmo tempo e na medida do possível uma história da cidade grega, senão até uma proposição de cidade grega.

No campo propriamente político, como os positivistas encaravam a cidade grega? Tratava-se de uma cidade da apatia ou de uma cidade da participação? Quais são as formas da ação política, seus limites, seu alcance? Como eles julgaram a política na cidade? Os positivistas se encontram aqui em terreno conhecido, pois quer se trate de instituições ou de história política, eles tinham uma clara predileção por tais assuntos e, além do mais, estavam bem armados para o estudo dos textos, em todo caso mais bem armados para chegar a uma análise menos arriscada, em princípio, do que, por exemplo, em relação à economia.

Vejamos portanto como eles encaravam as instituições da cidade. Como M. Croiset, eles têm o hábito de começar pela Ecclesia, a Assembléia, órgão emblemático do governo da polis. M. Croiset explica a compo-

sição: "a lei só excluía as mulheres e os estrangeiros, que, em nenhuma cidade grega, participavam na vida pública. Inútil falar aqui dos escravos, considerados em massa como seres de uma natureza inferior". E, após ter mencionado as exclusões estruturais, sem muito julgamento, ele explica que "esta assembléia que, de direito, era apenas a minoria dos habitantes, era na verdade até, de fato, a minoria dos cidadãos", o que ele qualifica como "um dos mais graves inconvenientes deste governo direto do povo pelo povo". Não percebemos muito bem se ele gostaria de ver este defeito corrigido, já que neste regime de assembléia ele vê o risco "dos bruscos embalos que atingem por vezes as multidões" (M. CROISET, 1922: 118-119). A. Croiset, por sua vez, pensa também no mesmo risco quando diz: "vemos assim que, em todos os casos, a Assembléia era muito diferente dos nossos Parlamentos: tratava-se de um verdadeiro *meeting* popular, realizado ao ar livre, e submetido necessariamente a essas grandes correntes de opinião que afetam todas as reuniões desse tipo". Há portanto abusos na democracia e, acerca das críticas de Aristóteles, que ele explica, "bastará dizer e reconhecer que os abusos indicados por ele estavam na lógica das coisas e que eles devem ter acontecido com freqüência". Mas, "em princípio, entretanto, a soberania da Assembléia ficava contida em limites razoáveis" (A. CROISET, 1920: 85-86).

H. Francotte é ainda mais severo, e vê riscos no interior da Assembléia: "esta multidão urbana tem gosto pela política, e o tempo para praticá-la. Ela toma conta do governo. Quando é necessário, a população rural intervém para compensar sua ação". Ele explica o governo do povo pelo povo (programa político), o uso do poder para si mesmo (governo do povo para o povo, ou seja, o aspecto social) e a dominação externa pela guerra como um conjunto, e que "a realização deste triplo programa é o que Aris-

tóteles chama de demagogia". Aristóteles diz, e Francotte aceita, afirmando ainda, por exemplo, que "Péricles prepara o campo para a demagogia. Já durante sua vida, ele vê o surgimento desses representantes das novas camadas sociais. E porque eles são os chefes do povo, tomam a decisão cômoda de apenas seguí-lo" (FRANCOTTE, 1922: 197-199). Este regime tem defeitos graves e por vezes muito perigosos. M. Croiset explica um deles, assinalado aliás com freqüência: "esta intervenção de uma assembléia nas coisas da guerra foi a principal causa do desastre da expedição à Sicília e do infeliz desfecho da guerra do Peloponeso" (M. CROISET, 1922: 126). A guerra precisa do segredo; é uma opinião comum na época, que não leva em conta a especificidade da guerra-âgon clássica, mas que é para eles uma verdade eterna.

Outros são menos hostís. Aymard explica quem participa, de acordo com os regimes, na Assembléia, e acentua a participação direta: "o direito de participar da vida política da cidade é um direito pessoal que não se delega: a Grécia clássica ignora o sistema representativo e só imagina o exercício direto da soberania". Ele julga este procedimento "sempre incômodo", por vezes "pura ficção" (no caso dos clerucos, por exemplo). Mas, contrariamente a outros, ele não é hostil. Ele vê no sistema "o temor e a recusa de ver se levantar, entre o cidadão e o Estado, um intermediário inútil para aquele cuja obrigação da presença pessoal não incomoda, um intermediário perigoso para a independência e para a soberania do cidadão". Ele assinala até, quando explica a recusa dos gregos do voto grupado, em benefício do voto individual, e o fato de se reunirem sentados (argumento raras vezes mencionado neste contexto), que é "sempre a mesma preocupação de salvaguardar sua autonomia individual, o mesmo temor de interpor, entre o cidadão e o Estado, uma engrenagem capaz de frear o contato direto que

eles devem ter reciprocamente um com o outro" (AYMARD, 1953: 311-313). Dos autores do início do século a Aymard, a hostilidade em relação à participação direta diminui; não seria devido a um medo largamente partilhado pelos franceses do início dos anos 50 quando, após as alegrias e as esperanças da Liberação, a "partitocracia" da IV República podia dar uma impressão de soberania confiscada (o que prepara os sucessos do "gaulismo popular" depois de 1958)? A questão merece ser colocada pois, antes de Finley, raros são os que têm uma opinião tão neutra (senão favorável, mas unicamente no julgamento de uma experiência política longínqua) acerca da cidadania direta.

O outro autor que se destaca por uma atitude de defesa da Ecclesia, é Glotz, talvez em razão de seu apego à experiência ateniense. Glotz se esforça freqüentemente em desarmar a crítica, antiga ou moderna. Ele começa pelos defeitos: "pode-se dizer muito mal, e ninguém se privou disso, nem na Antiguidade nem nos nossos dias. É verdade que (..)" E depois, em seguida, ele dá os contra-argumentos favoráveis. Ele defende o conjunto da ação da Assembléia: "na verdade, não temos o direito de dizer que a Assembléia ateniense usava de seu poder legislativo de forma irresponsável" (GLOTZ, 1928: 177-185). E além disso, segundo Glotz, "por mais graves que sejam os inconvenientes da instituição, eles são compensados por vantagens inestimáveis, que são inerentes ao regime e tanto mais preciosas quanto menos aparentes". E, entre estas, a maior é a de promover a educação política permanente dos cidadãos, pois "a política não era para o cidadão comum a simples obrigação de depositar um voto numa urna em longos intervalos de tempo". Ele indica os efeitos do sistema, numa lucidez coletiva superior, e diz que "Atenas pelo menos se aproximou da perfeição na época de Péricles". Glotz se mostra aqui mais "republicano" do que "liberal", nesta

abordagem positiva da participação cidadã como pedagogia. Ele tem uma abordagem, digamos, "à maneira de Protagoras", e isto é um teste de convicção democrática decisivo. Entretanto, não é porque "em suma, a Assembléia popular de Atenas não escolheu pior os seus guias do que tantas assembléias modernas emanadas do povo por eleição", não é por isso que um certo número de condições não deva ser reunido, o que, segundo ele, não acontecerá mais no IV século, quando haverá primazia do interesse particular sobre o interesse geral (GLOTZ, 1928: 187-188).

Um dos meios para limitar as carências da Assembléia era a Boulè. Segundo Aymard, nos Conselhos, os regimes democráticos "ressentem a necessidade de corrigir, pela existência e pelas atribuições deste corpo restrito, os principais riscos práticos da soberania do *dèmos* se exprimindo numa assembléia efêmera e improvisadora", ou seja, a continuidade de objetivos e a lógica dos trabalhos. "A realidade impõe portanto à lógica abstrata concessões indispensáveis" (AYMARD, 1953: 313). Este argumento era por vezes declinado num modo bem mais conservador. Assim, M. Croiset elogia as funções da Boulè, que "atenuava em certa medida os perigos resultantes do poder absoluto da Assembléia". Mas o Conselho, renovado todos os anos e sem experiência, "estava longe de oferecer as garantias de experiência e de reflexão que se pode esperar de uma câmara alta ou de um Senado bem composto" (M. CROISET, 1922: 121). Enquanto para Glotz é preciso participar para ter experiência, para M. Croiset, é preciso já ter experiência para participar "bem". O que é sensivelmente mais conservador. Se por um lado M. Croiset também pensa que depois de Péricles tudo vai mal, por outro lado ele acha que já "um homem superior, tal como Péricles, ele próprio só conseguiu um sucesso relativo" no objetivo de engajar a Assembléia numa política determinada e contínua (M. CROISET, 1922: 124).

Quanto à atividade judiciária do povo, no tribunal do Heliasta, as opiniões são divididas. Jardé começa dizendo, de forma neutra, que a retribuição pela participação "tornou-se, para os atenienses pobres, um ganha pão: daí a paixão de julgar, da qual Aristófanes zomba"; mas Jardé se torna muito crítico quanto ao funcionamento: "reunião muito numerosa, pouco competente, facilmente impressionável", "dificilmente imparcial", "com demasiada freqüência uma arma de combate político" (JARDE, 1914: 203). A. Croiset, depois de descrever o funcionamento do Heliasta, diz que "este tribunal todo-poderoso, que se pronunciava sobre os fatos e sobre o Direito, era, em suma, um vasto júri popular, que o próprio número de jurados tornava mais parecido com uma assembléia política do que com um tribunal moderno; é difícil imaginar uma organização judiciária mais completamente identificada com a própria democracia", e estima que "no conjunto, os discursos judiciários nos dão uma idéia favorável sobre os jurados e que o tribunal do Heliasta não era uma má escola para os cidadãos" (A. CROISET, 1920: 182), defendendo assim a função de pedagogia política das instituições atenienses. Francotte, por sua vez, condena a paixão pelos processos, explica a má reputação dos líderes políticos, que ele considera como sendo com freqüência merecida. Os defeitos dos chefes só são contrabalançados pelos defeitos da multidão - seu uso do vocabulário da multidão ou da massa é muito próximo do uso da filosofia antiga, sempre desfavorável: "sem dúvida, a multidão é ciumenta, desconfiada, maligna; estas querelas, que se desenvolvem na tribuna, divertem-na, distraindo de debates mais sérios. Mas parece quase impossível, em presença de tal unanimidade nos testemunhos, tentar uma reabilitação completa do pessoal político de Atenas" (FRANCOTTE, 1922: 203-204).

Isto nos leva aos dirigentes da cidade. Para Aymard, as pessoas desconfiam dos magistrados e acumulam as precauções: sorteio, anualidade, não-recondução imediata, controle antes, durante e depois do mandato. Os magistrados são simples executantes, eles não têm um poder independente e imanente como em Roma (AYMARD, 1953: 314), e não percebemos muito bem se ele aprova ou, o que é mais provável, desaprova esse controle estrito. Segundo Hatzfeld, "somos tentados demais a acreditar que o Estado ateniense era dirigido por uma assembléia popular, todo-poderosa e irresponsável, conduzida por alguns demagogos". Ele critica esta visão, mostrando o papel do Conselho e dos magistrados. Acerca da escolha dos estrátegos, ele diz: "Verdadeiros eleitos da nação, já que eram designados pelo sufrágio universal, e não, como os arcontes, pelo sorteio, os dez estrátegos constituíam uma espécie de Conselho de ministros; um deles desempenhou com freqüência, de fato, um papel preponderante que fazia dele, como do presidente do Conselho nos países parlamentares, a primeira figura do Estado". Atenas conheceu até os "longos ministérios" e Péricles foi, "durante quase vinte anos, um verdadeiro "Primeiro-Ministro" (HATZFELD, 1926: 146-147). Sua assimilação entre o antigo e o contemporâneo acompanha sua preferência pela eleição e pela representação. Para A. Croiset, as carências de direção do regime não são de sua responsabilidade: "se os governos moderados foram raros em Atenas, a culpa não é unicamente da democracia: é que os verdadeiros moderados eram raros, e que o partido conservador contava mais fanáticos irreconciliáveis do que verdadeiros políticos". Pela omissão e pela oposição de muitos nobres, abriu-se o espaço para os chefes de condição média, que não foram nem melhores nem piores que alhures (A. CROISET, 1920: 196-198). Em relação aos eleitos, "podemos dizer portanto que em geral as escolhas feitas

pelo povo não foram ruins e sobretudo não demonstravam nenhum traço de espírito sectário", e, em relação aos sorteados, os testemunhos mostram que tudo funcionava bem (A. CROISET, 1920: 191). Jardé, muito favorável ao regime, encontra, para cada defeito possível, uma correção fornecida pela prática ateniense. Assim, a renovação anual das magistraturas "tornava quase impossível qualquer espírito de continuidade na política. Por isso decidiu-se que os chefes militares e por conseguinte os estrátegos seriam reelegíveis indefinidamente". Além dos magistrados, os oradores desempenham um papel importante: "em razão de sua eloquência e de sua autoridade moral, "eles são os conselheiros habituais do povo e os dirigentes da política ateniense", formando assim, "em particular no século IV, uma espécie de ministério que conserva o poder pelo tempo em que na Assembléia do povo suas opiniões obtêm a maioria" (JARDE, 1914: 181-186). Jardé tem portanto uma opinião favorável dos oradores e da eloquência, instrumentos da vontade popular, e não manipuladores, como pensam os historiadores conservadores.

Alguns procedimentos da democracia chamam a atenção. O ostracismo, por exemplo, levanta problemas; para Aymard, "poucas instituições, com certeza, mostram de forma tão sensível o poder exorbitante da cidade sobre seus cidadãos, já que ela se deu assim os meios, e que aconteceu que ela atacasse, por simples capricho ou apreensão, um homem que ela nem se preocupa em declarar culpado"

(AYMARD, 1953: 307). Nada de punição sem pecado, é aqui o critério cristão que prevalece, mais que a primazia da eficácia política, e trata-se de um "preconceito" partilhado por muitos dos historiadores da época, mas não por Cloché, para o qual trata-se de um "progresso" em relação aos métodos de luta anteriores (CLOCHE, 1951, 16-33), nem por Francotte,

para o qual "o ostracismo permitia ao povo se pronunciar entre dois homens de Estado e duas políticas (...) de dar uma conclusão a discussões que ameaçavam se eternizar inutilmente" (FRANCOTTE, 1922: 79). Quanto à rotação dos cargos, segundo Croiset, ela exclui "qualquer vantagem dada ao mérito" e "adula além disso a paixão pela igualdade", já que qualquer um pode chegar lá (A. CROISET, 1920: 83). Aqui, é a chamada "meritocracia" à moda francesa que está guiando o julgamento.

Quanto ao sorteio, as opiniões são positivas. Para A. Croiset, o princípio do sorteio é uma maneira de apelar ao acaso e combater o princípio aristocrático da eleição. A idéia de uma ação divina é, em sua opinião, acessória, caso contrário eles teriam, com mais razão ainda, sorteado os estrátegos, o que eles não fizeram. Ele critica fortemente a opinião de Fustel, que enxerga a religião em toda parte. O sorteio "só tomou toda a sua extensão com Clístenes, cujas reformas (...) têm o caráter mais claramente igualitário e racionalista". O sorteio evitava as dissensões das disputas eleitorais e afastava o perigo da corrupção, o que são outras tantas vantagens, segundo A. Croiset (A. CROISET, 1920: 81-82). Glotz parece um pouco em recuo quanto a este ponto. Ele explica a história e o mecanismo da escolha e diz que "o sorteio dos magistrados parece hoje um tal absurdo, que nós temos dificuldade em conceber" que uma cidade tenha podido praticar o sistema. E ele estima que "nós pensamos neste ponto como os oligarcas ou os filósofos da antigüidade". Mas ele explica em seguida as vantagens do sistema, e diz que "é preciso reconhecer, aliás, que os inconvenientes do sorteio eram fortemente atenuados na prática" (GLOTZ, 1928: 223). Glotz é um pedagogo da democracia grega, mesmo quando ele não está de acordo. Aymard, por seu lado, dá uma explicação particularmente favorável ao procedimento, na linha de suas observações sobre a cidadania

direta: "para compreender o aparecimento deste procedimento, é preciso pensar em sua justificação religiosa. Para compreender sua generalização, é impossível não atribuir grande importância ao medo das influências do dinheiro ou do nascimento, das campanhas normais sem nem mesmo falar da fraude, que destruiríam a igualdade, pedra angular da democracia, a conquista mais preciosa do *démos*" (AYMARD, 1953: 315).

Para que o regime de participação seja aceitável, uma condição se impõe: que o povo seja conduzido. Para A. Croiset, a constituição de Atenas é "ultra-democrática" e "até esta forma de aristocracia, conservadora das tradições, que constitui nas nossas sociedades modernas uma administração burocrática complicada, não existe ou se reduz ao mínimo". Por conseguinte, "tudo está em perpétuo movimento". Disso decorre que a assembléia, soberana em direito, mas incapaz por si própria de querer e agir, só podia deixar de ser uma massa inconsistente se fosse dirigida: ela precisava de uma alma", e esta alma foi o orador. Para além da simples constatação, há aqui a vontade de preparar o terreno para o julgamento deste líder, bom ou ruim. Esta incapacidade de pensar o povo de outra maneira que não fosse o povo guiado leva a uma sobreutilização do vocabulário do "partido", que é inadaptado à realidade antiga. A. Croiset explica a importância crescente da população marítima, formada pelos "cidadãos mais pobres" aos quais os Antigos atribuíam "sempre", "os excessos da democracia" (ele relata a idéia sem criticá-la). Tudo vai muito bem se o povo é bem conduzido. Mesmo que se trate de uma declaração de guerra a Esparta. O povo "se alinhava à opinião de seu maior homem de Estado; não poderíamos criticá-lo por isso". tudo vai muito bem, aliás, até a expedição da Sicília, que ele qualifica de "loucura": "a imaginação popular, atingida pela megalomania, se deixa levar complacentemente às miragens que desenrola diante dela a

eloquência de Alcibíades". A culpa é, como vemos, dos maus líderes. "Num acesso de nervosismo suspeitoso aos quais as multidões são sujeitas" (desconfiança em relação às multidões), Alcibíades é chamado de volta. No fim de tudo, o "belo sonho" ateniense de desmorona. Ele "provavelmente não era irrealizável", mas teria exigido a presença "de um Péricles", capaz de "dirigí-lo com uma firmeza clarividente" (A. CROISET, 1920: 94-107, 239-240).

Laurent, mais conservador em suas posições, e menos nuançado nas análises, pensa que há "uma democracia perigosa, aquela onde domina a população urbana dos artesãos e dos marinheiros; ela é conduzida pela eloquência vazia dos ambiciosos, pela inveja contra os ricos e contra todo tipo de distinção material ou moral, pela cegueira e pelo egoísmo de classes". Assim, após "a idade de ouro da democracia moderada" quando o poder estava entre as mãos "de todos aqueles que possuíam uma certa quantidade de fortuna", veio o tempo do reino dos proletários", a abolição das dívidas, a partilha das terras, o imposto de renda. Seu ataque contra o imposto de renda e a socialização das minas tem ressonâncias contemporâneas (anos 1930) muito fortes. Laurent vê como um cúmulo que eles não tenham "nem mesmo conhecido a fraseologia especial" para esconder os objetivos, numa prefiguração original das idéias sobre o que nós chamamos a falta de um "véu ideológico" na cidade antiga. Ele tem uma boa percepção da coisa, mas para ele isso é um defeito.

Mais conservador que outros, Laurent diz que tudo vai bem em Atenas até os dias em que "os homens hábeis que foram Aristides, e depois Péricles" formaram a coalizão dos pobres da cidade e dos campos e gruparam "para uma sessão da Assembléia, esfarrapados em número suficiente para decidir (...)". Ele adere assim às opiniões antigas sobre a "constituição

dos antepassados". Crítico severo, ele não é por isso menos lúcido quanto a muitas realidades, falando por exemplo dos recursos atenienses como provenientes em grande parte do Império "que Atenas possuía e que ela explorou em proveito de seus cidadãos", indo até ao ponto de afirmar que "os atenienses viviam literalmente da exploração de seus aliados". O que é um exagero manifesto, pois ele confunde orçamento do Estado e recursos globais dos atenienses (o que nós chamamos PIB), o que é muito diferente. Esta posição o conduz a uma fuga adiante: "se estas fontes viessem a secar, a democracia morreria de inanição ou deveria se transformar" (LAURENT, 1933: 24-25, 198-203). Ora, o século IV prova o contrário do que ele afirma.

A tentação é grande, para estes autores, de privilegiar os velhos líderes, como Solon que, segundo Francotte, "pelas restrições aplicadas à elegibilidade", erige garantias contra os excessos do sufrágio universal. Até o sorteio é invocado, por esta moderação liberal, contra as agitações contínuas das eleições (FRANCOTTE, 1922: 64-66). Nas reformas de Clístenes, Francotte vê "precauções tomadas contra o sufrágio universal, que é exercido não pela massa, mas por frações do corpo eleitoral", negligenciando tudo que há, ao contrário, de incitação à participação (FRANCOTTE, 1922: 78). Francotte explica, com base em Aristóteles e no Pseudo-Xenofonte, as relações entre a democracia e os remadores da marinha, e pensa que esta multidão marítima "devia trazer para a política algo de seu espirito aventureiro, de seu amor pelo imprevisto", e que, "com os proletários de Atenas (...) ela não era sempre sábia, nem prudente, nem justa", e que apenas os rurais em sua sabedoria evitavam, graças ao bom senso camponês, catástrofes mais numerosas (FRANCOTTE, 1900, v2: 335). Francotte também é crítico em relação aos nobres aliados ao démos, estimando que eles ga-

nham sua confiança "através de concessões" e "como todos os espertos, eles se enganam a si próprios. Eles imaginam que dirigem; na verdade, são dirigidos" (FRANCOTTE, 1922: 158-159). Portanto, para Francotte, o que há de bom na democracia dirigida, não é a democracia, mas a direção dos nobres (quando ela é real). Se isso é discutível com Péricles, depois dele não há mais dúvidas. Não é mais "nas primeiras famílias de Atenas" que "os partidos" escolherão "seus chefes". A multidão escolherá seus chefes "nas suas próprias fileiras": Cleon, Hyperbolo, Cleofonte seguem a massa, ao invés de dirigí-la. Mais grave ainda, eles adotam sua "linguagem", a "grosseria", o "aspecto desleixado". Adeus à "boa sociedade" (FRANCOTTE, 1922: 117). O que quer dizer que a democracia é boa enquanto o povo está sob controle. Uma idéia totalmente em acordo com as convicções da democracia liberal européia e seus projetos de uma elite esclarecida cuja função é a de guiar o povo até o seu nível ! Como o risco disso acontecer era muito pequeno, o resultado é a manutenção da dominação indefinidamente ... Entretanto, Francotte estima que a decadência de Atenas foi muito menos profunda, muito mais lenta do que afirmam as queixas dos Antigos, e que a causa de seu declínio não deve ser buscada na moeda, como pensavam Platão e Aristóteles, mas numa constituição onde o povo não tinha limites e onde não havia a separação dos poderes (FRANCOTTE, 1900, v2: 323-325).

O mesmo modelo é adotado por Jardé, para quem Péricles é um "democrata convicto" que "guarda ares um pouco altivos de um aristocrata que não admite adular a massa, mas tem o objetivo de conduzí-la pela razão" (JARDE, 1923: 349). Glotz pensa a mesma coisa, fazendo o elogio de Péricles que "associava a uma inteligência genial uma eloquência, uma autoridade, uma habilidade no manejo dos homens que lhe permitiram ser-

vir o povo dominando-o" (GLOTZ, 1928: 137). O povo servido mas dominado, como fica claro. Glotz opõe a eloquência "espontânea" de Péricles ao ensino da retórica e apresenta esta transformação como um "declínio" (GLOTZ, 1928: 314); mais vale aprovar o nobre Péricles do que saber falar por si mesmo ! Para Glotz, no século IV, o "individualismo invasor" chega a "legitimar a soberania de um homem, tirano ou monarca, e faz entrever o triunfo do cosmopolitismo" (GLOTZ, 1928: 316); o cosmopolitismo é oposto à polis, e não visto como uma possível extensão do laço político. Para Glotz, depois de Péricles, há participação demais ou de menos, mas o (bom) equilíbrio foi perdido.

Um dos aspectos mais discutidos da participação política na cidade é a mistoforia. Alguns só vêm inconvenientes. Segundo Laurent, a introdução da mistoforia em Atenas "verdadeiramente fundou a democracia", pois os pobres se precipitaram, achando "mais agradável e mais fácil ganhar seu pão discutindo os assuntos públicos do que remoendo a terra, trabalhando o couro ou montando as partes de um navio". Ele fala de Atenas como deste "verdadeiro paraíso para os preguiçosos". O bom equilíbrio é rompido no dia em que "tendo os direitos políticos e a força do número", os pobres "exploraram e arruinaram, sem nada produzir, aqueles que tinham a atividade e o valor econômico". Laurent não gosta que a política substitua a produção, mas ele tem o mérito de colocar uma questão freqüentemente evitada pelos que pensam como ele, a saber, que este regime insensato não apenas durou, mas também que coincidiu com a época do "maior poderio material, de seu mais belo desenvolvimento intelectual e artístico". Laurent coloca claramente a razão que estará por detrás das tomadas de posição sobre a mistoforia antiga, ou seja, as redistribuições contemporâneas: "nos nossos dias, os desempregados da Inglaterra ou de outros lugares, que vivem dos

recursos do orçamento e de sua importância eleitoral, lembram de muito perto o povo "devorador de recursos" da Assembléia ateniense" (LAURENT, 1933: 175-198).

Francotte, mais preciso na análise, é igualmente hostil. Segundo ele, não havia muitos miseráveis em Atenas, e portanto o Estado não tinha que organizar "um sistema geral de assistência pública". Entretanto, houve "liberalidades", "feitas às expensas do tesouro público" (FRANCOTTE, 1900, v2: 32). O sistema dos soldos não "constitui também uma indenização concedida aos cidadãos pelo tempo que tiram de seus afazeres pessoais", "ele fornece aos cidadãos um suplemento de renda" (FRANCOTTE, 1922: 217). Francotte faz os cálculos quanto ao custo de vida e afirma que o soldo bastava largamente "à alimentação de um cidadão de gostos modestos" e "podia ajudar em parte à cobrir a despesa de uma família que não fosse nem muito numerosa nem muito exigente" (FRANCOTTE, 1900, v1: 337). Francotte acusa Cleofonte de ter pretendido obter apoio popular por um "meio corruptor", agindo como fazem os demagogos. O povo observará apenas seu direito a um pagamento, e os atenienses terão "diante dos olhos um ideal cuja sedução permanecerá sempre poderosa" (FRANCOTTE, 1900, v2: 38-39). Quando os chefes são irresponsáveis, o povo segue ! Mais tarde, no século IV, "os soldos judiciários, eclesiásticos, etc. subsistiam". Eles "formavam as bases essenciais das instituições democráticas e apenas esta razão deveria protegê-los contra qualquer tentativa de supressão" (FRANCOTTE, 1900, v2: 40). Francotte tem uma percepção muito boa das relações políticas em Atenas no século IV, como mostrarão mais tarde as pesquisas de F. Vannier sobre este assunto. Francotte é ainda muito crítico acerca da diobelia e do teórico. Pelo menos nos outros pagamentos (judiciário, para a Assembléia ou para o Conselho) havia os "serviços pres-

tados ao Estado" como contrapartida. Quanto aos outros, eram uma "pura liberalidade", "o Estado enche as mãos na caixa e joga à multidão", diz ele (FRANCOTTE, 1900, v2: 37), num entusiasmo "anti-povo". A mistoforia não é, portanto, nem um sistema de assistência aos pobres, nem uma indenização pelo tempo que os cidadãos tomam aos seus negócios; simplesmente, "ela fornece aos cidadãos um suplemento de rendas" (FRANCOTTE, 1922: 217). Com Francotte, nós nos afastamos um pouco dos exageros de Laurent; sua erudição o impede de apelar para argumentos fáceis, mas ele condena claramente o sistema, que, na sua opinião diminui "a necessidade do trabalho pessoal" e esgota as finanças públicas. Há uma paralização da vontade, e a iniciativa pessoal é sacrificada. Ele opõe Estado e indivíduo, descrevendo uma verdadeira crise moral. Sua ideologia burguesa aparece a cada instante, por exemplo, falando de "esmola que provoca e conserva a mendicidade" (FRANCOTTE, 1900, v2: 50-51). Ele não estará longe de considerar a mistoforia como causa do amolecimento do povo ateniense, que levará à derrota, precisamente quando ele vinha de explicar que o démos era favorável à despesa militar e que os ricos é que se opunham pois "formavam os que pagavam". Em geral, antes do *Welfare State*, os autores têm muitas dificuldades em aceitar esta política. Mas encontraremos alguns. Até um autor muito mais recente, como Aymard, e que considera o misthos como sendo "fraco", "inferior ao salário de um bom operário", mais um complemento que uma renda, julga que "ele encorajava o repouso dos cidadãos, contribuindo a desviá-los do trabalho produtivo", e que ele "consumia uma parte, que teria sido útil em outros usos, dos recursos públicos (AYMARD, 1953: 331-350). Ele também é muito anti-redistribuição.

A. Croiset é menos hostil. Ele indica o perigo de que o cidadão se contente "com o modesto salário que a lei lhe assegurava", e que ele viva

"mediocremente deste produto". Mas ele afirma que o perigo de "preguiça" foi afastado pelo próprio desenvolvimento do comércio e da indústria e que "o mal não era tão disseminado quanto poderíamos pensar" (A. CROISET, 1920: 176). Croiset, pelo menos, não atira na mistoforia. Jardé vai um pouco mais longe ainda. Quando ele explica Péricles e sua época como a *acmè* da Grécia, ele explica que este último "completa a obra de dar ao povo o poder político estabelecendo um pagamento a quem dá seu tempo à coisa pública", o que " tira dos que têm lazer o monopólio do governo" (JARDE, 1923: 350); isto assegura "a todos os cidadãos a possibilidade de participar nos negócios da cidade"; através disso, "os pobres, que permanecem legalmente excluídos das magistraturas, não são afastados do Conselho ou dos tribunais por medo de perder seu ganho do dia" (JARDE, 1914: 177). Não há nenhuma condenação, apesar de Jardé fornecer uma avaliação numérica (12.000 cidadãos beneficiários na época de Péricles) relativamente elevada em relação a outros autores, o que é ainda mais significativo para seu argumento. Ainda mais longe irá Hatzfeld, considerando que "as brincadeiras de Aristófanes não devem nos fazer esquecer que tal medida não tem nada de mais chocante que os pagamentos que atribuimos aos nossos funcionários e aos membros de nossos Parlamentos". Ele inverte completamente os dados do julgamento, dizendo que era o fisco ateniense que estava atrasado (HATZFELD, 1926: 148). Pela redistribuição e pelo imposto; é uma posição relativamente rara na época.

Glotz vai se colocar numa posição média. Ele não é hostil ao princípio e pensa que "para que a democracia não seja uma palavra vã" era preciso "permitir às pessoas do povo, ocupadas em ganhar suas vidas, dedicar seu tempo ao serviço da República". Ele observa - e tende a aprovar - uma limitação: "no século V, pelo fato de que servia apenas para remunerar servi-

ços permanentes ou excepcionais, os cidadãos não obtinham ainda o soldo pelo simples uso de seu direito cívico, pela assistência às sessões da Assembléia" (GLOTZ, 1928: 138). Para os tribunais também, o misthos era "uma necessidade absoluta", "a menos que a cidade quisesse abdicar de sua soberania judiciária". O misthos, aliás, só equivalia "ao salário de meio dia de trabalho", "o preço da alimentação de uma pessoa". este pequeno montante não podia constituir uma incitação por si só. Tinha um valor de complemento, substituindo um dia sem trabalho, ocupando os velhos sem recursos. E, além do mais, tratava-se de uma ocupação honrosa, onde se era lisongeado pelos oradores, onde se podia falar aos seus concidadãos (GLOTZ, 1928: 250). O que parece dizer Glotz, com razão e acuidade, é que o sistema transformava defeitos individuais e carências sociais em virtude coletiva e em eficácia política. Glotz relata as críticas dos Antigos e dos Modernos em relação ao misthos para o ecclesiasta e diz que "a estas críticas a resposta é fácil": "assegurar aos cidadãos menos favorecidos o lazer necessário para que possam tomar parte na vida política" e ele afirma que "as consequências financeiras não eram tão graves". Mas, diz ele, "se o *misthos ecclèsiasticos* não merece as condenações com que foi massacrado, ele não deixa de ser um indício notável da mudança que se processou no século IV nos costumes e no espírito do público". Acabou a época da dedicação à cidade, a partir de agora ela tem que pagar (GLOTZ, 1928: 340). Ora, a Assembléia sempre tinha sido um local de conflito de interesses. Como ele conhece bem as fontes, ele é obrigado a reconhecê-lo um pouco mais adiante: "desde sempre, em todas as cidades da Grécia e sob todos os regimes, a soberania política tinha comportado vantagens econômicas". Favorável a certas formas, cético em relação a outras, ele é francamente hostil aos excessos "de assistência social", como o teórico: "sempre

insuficiente, sempre aumentado, o fundo de assistência social corrompia o regime, dissipava em gorgetas os recursos necessários aos serviços essenciais, conduzia o Tesouro da cidade às profundezas" (GLOTZ, 1928): 345-347).

A mistoforia ateniense foi, assim, um espelho onde se refletiram as opiniões dos diversos helenistas sobre o papel do Estado, o imposto, a necessidade de incitar ou de inibir a participação popular, não apenas no quadro da cidade grega antiga mas também nas democracias de seu tempo.

Frequentemente, a questão da verdadeira natureza do regime democrático era colocada. A. Croiset explica as exclusões, e diz que em conseqüência afirmou-se "muitas vezes que a pretensa democracia ateniense era na realidade uma aristocracia, muito diferente das democracias modernas". Ele assume um tom de defesa, dizendo que "há nesta afirmação um pouco de verdade e muito erro" (A. CROISET, 1920: 77). Neste contexto, era importante saber se os cidadãos trabalhavam. Cloché admite uma certa herança aristocrática, e explica a vida dos nobres da época arcaica como uma vida "de combate, de parada e de luxo" (CLOCHE, 1931: 1-7). E, segundo ele, no campo da produção e das trocas, o papel preponderante pertence aos cidadãos de condição média ou modesta, aos metecos, aos libertos e aos escravos. Os "nobres" e os ricos, é verdade, não permaneceram alheios aos desenvolvimento econômico do mundo grego: viu-se muitas vezes personagens de alto nascimento vigiar e estimular suas culturas, dirigir em seu proveito as explorações das minas ou se dedicar ao comércio e à construção de barcos", "entretanto, não se pode contestar que uma boa parte da atividade dos ricos Helenos tenha sido absorvida por ocupações de uma natureza bem diferente" (CLOCHE, 1931: VII). Apenas, poderíamos observar, "uma boa parte", e ainda se trata aqui de ricos. Quando ele explica a

agricultura ática, ele diz que neste domínio "o primeiro lugar" pertence aos cidadãos, "em grande maioria proprietários fundiários no século V e muito apegados aos trabalhos do campo" (CLOCHE, 1931: 9-26).

Francotte, que entretanto é um conservador, admite apenas aproximadamente 100.000 escravos em Atenas, dos quais poucos na agricultura, e afirma que "a classe dos não-cultivadores está longe de superar a dos cultivadores", o que deixa um grande espaço para o trabalho dos cidadãos (FRANCOTTE, 1922: 187-191). Entretanto, sempre de acordo com Francotte, "o grego não era como o cidadão moderno, cuja maior preocupação, muitas vezes, é a de ser o menos cidadão possível. O grego ficava feliz de poder dedicar aos assuntos públicos seu tempo, sua inteligência, sua vontade", e isto em parte porque a cidade era mais simples que os Estados modernos (FRANCOTTE, 1900, v1: 258). E Francotte fica feliz em nos apresentar este tema liberal de uma oposição entre uma liberdade antiga (com base na participação) e uma liberdade moderna (baseada na representação - neste caso na apatia, o que é muito lúcido da parte de Francotte).

Segundo A. Croiset, há um "ofício", ou profissão, de cidadão, mas ele adota a expressão num sentido pedagógico: "jamais qualquer povo encontrou nas suas instituições mais ocasiões de aprender a política (...) seria impossível que ele não aprendesse em alguma medida seu ofício de cidadão". Esta educação teve seus méritos (desenvolvimento da inteligência e da imaginação) e seus defeitos (déficit de reflexão prudente, de controle de si e de moralidade severa). Não se deve negar, diz ele, "seus felizes efeitos". É então que ele vai muito mais longe que outros autores, dizendo que "era fácil para um homem inteligente (...) adquirir assim uma educação política muito superior àquela que pode oferecer entre o Modernos a leitura superficial de um jornal de partido. Esta publicidade à luz de dia na Agora é

uma prova de fogo para as idéias: o bom senso coletivo, frequentemente superior ao dos simples indivíduos, segundo a observação de Aristóteles, examinava cada opinião e fortificava a razão de cada um" (A. CROISET,1920:179-181). Há nesta análise uma verdadeira superioridade da participação direta antiga, pelo menos no que se refere à educação política do cidadão.

Laurent, muito conservador, hesita. Ele explica uma diferença importante entre os estados onde "a servidão consecutiva à invasão dórica" fez surgir "a vontade dos conquistadores de se dedicar unicamente às armas" - em 1933 a tese dórica estava em plena força em razão da erudição alemã - e as cidades onde o desenvolvimento da classe média e do espírito igualitário "contribuíram para disseminar esta idéia segundo a qual o mesmo homem podia se ocupar ao mesmo tempo dos assuntos públicos e dos seus assuntos particulares" (LAURENT, 1933: 158). Não há, portanto, um "ofício" de cidadão em Atenas. Ora, sua hostilidade muito forte à mistoforia o carrega um pouco no outro sentido. Ele se pergunta como Atenas pode conceber um tal sistema para manter o povo, e diz que isto se deveu sobretudo ao fato de que Atenas "não conhecia em política a representação do povo". Este sistema "da consulta popular, chamado em nossos dias referendo ou plebiscito, não era uma exceção em Atenas: ele era a regra". E, depois de explicar os elementos da participação, ele diz: "e eis como a vida política da antiga Atenas exigia a cooperação constante de mais de 8.000 homens, unicamente ocupados em servir o Estado (LAURENT, 1933: 196). Tudo é bem dito, salvo o "unicamente", que é um exagero manifesto, um elemento permanente do discurso liberal sobre a alteridade da democracia antiga e de justificação da representação. As próprias análises de Laurent trazem um desmentido a esta conclusão. Quando ele explica as idéias gregas so-

bre o trabalho, ele afirma que "o trabalho preferido dos gregos é o do cultivador na sua terra. Os 15.000 camponeses de Atenas (entre 25.000 ou 30.000 cidadãos), que foram o elemento moderador da vida política e social ateniense, trabalham eles próprios seus campos" (LAURENT, 1933: 147-149). Ele dispunha, em conseqüência, ele próprio da avaliação numérica que permitiria concluir que mais da metade (sem falar dos habitantes da cidade) dos privilegiados cidadãos atenienses trabalhavam com as próprias mãos, e mesmo que decidíssemos esquecer que os ricos deviam se ocupar com a administração de seus bens.

Francotte quer impor a imagem do Grego ocioso: "um povo assim dotado, não é feito para o que chamamos os trabalhos da paz. O grego estima sem dúvida a vida agrícola, mas sobretudo pelo lazer que ela lhe deixa e pelos rendimentos que ela lhe traz. O homem não tem muita vontade de pegar ele mesmo o arado. Ele abandona o trabalho dos campos às mulheres e aos escravos e se limita a desfrutar do charme do campo". Ele opõe cidadania e trabalho, não apenas na ideologia mas também na realidade histórica: "o operário, o empregado, o homem de negócio, todos são obrigados a renunciar à livre disposição do tempo, privando-se do lazer indispensável aos cidadãos que, todo dia, na Agora, se encontram, conversam, fazem política, discutem, trocam idéias, muitas vezes pelo simples prazer de opor o pró e o contra". E ele chega à idéia de uma liberdade antiga na ação, mais que uma liberdade individual: "raça insubmissa, pela própria razão de que tem o hábito de tudo discutir, os gregos não reconhecem superioridades sociais, nem mesmo superioridades individuais. Neles, o sentimento de igualdade é mais forte que o amor da liberdade. Eles suportam facilmente a tirania do número; à vontade coletiva tudo é permitido. A cidade pode lhes impor todos os sacrifícios, limitá-los na expressão de suas

opiniões, pedir-lhes seus bens, até sua própria vida. Eles tudo entregam de boa vontade, por se sentirem, cada um deles, membro do corpo que comanda" (FRANCOTTE, 1922: 18-21). Haveria, portanto, um sacrifício da liberdade em benefício da igualdade, e uma onipotência do Estado.

Ainda segundo Francotte, havia em Atenas poucos ricos e poucos pobres. A maioria tem do que viver, graças à "extrema simplicidade" que reina nos hábitos de vida, quer se trate de comida, de mobiliário ou de roupas. Segundo ele, "estes dois fatos, a raridade relativa da pobreza, a moderação extrema das necessidades, são bem atestadas na fraca participação dos cidadãos nos trabalhos manuais. A miséria não os afetava, senão eles teriam entrado em massa nas oficinas, teriam expluso de lá os escravos ou se teriam misturado a eles". Esta "massa inocupada" dedicava seu tempo aos "lazeres que, segundo sua própria experiência como segundo as teorias dos filósofos, são necessários para que o homem seja de fato livre. Essas pessoas passeiam na praça pública, discutem os problemas do dia, fazem política. Compreendemos assim a falta de apreço pelos trabalhos manuais: os Antigos não compreenderam o sentido da lei do trabalho" (FRANCOTTE, 1922: 193-194). Francotte, como tantos outros, confunde ideologia e realidade, pensando nesta cidade "ociosa". Em cima disso, ele ainda aplica seu julgamento moral, dizendo que os Antigos "não compreenderam", falando até de "lei", como se o trabalho fosse um valor intemporal, inscrito até nas leis da natureza. Ele está aqui fazendo ideologia, ou seja, transformando uma opinião ou um programa em dado "natural".

Glotz não tem a mesma opinião. Depois de ter explicado as idéias negativas sobre o trabalho nas cidades oligárquicas (salvo Corinto) e no pensamento dos filósofos, ele afirma que em Atenas a situação era completamente diferente: "estes sistemas faziam a alegria dos círculos restritos

onde eles consolavam as vaidades enregeladas e as ambições rançadas. Mas não íam muito longe disso. O conjunto da sociedade ateniense permanecia fortemente apegada à idéia da igualdade. A opinião pública era favorável ao trabalho", e ele cita então a lei contra o ócio, a obrigação de ensinar um ofício ao filho, a lei contra a injúria a uma profissão, etc. Para Glotz, o ateniense "não se sente humilhado em ter uma profissão", e "ele fala dela sem constrangimento". Isto dito, havia uma grande diversidade de situações, e portanto de opiniões. E, não se deve esquecer, até em Atenas ainda existia um velho fundo aristocrático que a democracia não aboliu totalmente (GLOTZ, 1920: 196-198). O que Glotz sugere, é que sobre um velho fundo aristocrático geral que era hostil ao trabalho, a Atenas democrática conseguiu opor um dique, poderoso mas não totalmente estanque, e preservou - ou até inventou - esta idéia do trabalho como valor positivo. Isso é importante - e significativo - para sua abordagem, onde ele privilegia freqüentemente o que é novo e "moderno" na realidade ateniense, ao invés de insistir em elementos, ou vestígios, que são o fundo comum de toda a Antigüidade.

Segundo Glotz, "há um tipo de pacto entre os profissionais e a cidade: eles consagram à cidade uma parte de seu tempo, e ela coloca à disposição deles uma parte de seus recursos" (GLOTZ, 1920: 197). Como fica claro, se é "uma parte", é que a política não é uma profissão. Mas é verdade que ele enxerga uma evolução "negativa" em direção a uma "profissão": "os atenienses tendem a se tornar rendeiros. O que os fascina, é a política" e "uma hora chega em que não é mais verdade que em Atenas cada um seja igualmente capaz de cuidar dos assuntos do Estado e dos seus próprios assuntos". A política se torna então "uma ocupação comum e um meio de facilitar a própria existência", e isso tende a "restringir fortemente a atividade dos cidadãos em todas as profissões". Mas isso só acontece depois de Pé-

ricles e, principalmente, no século IV, com o alargamento da mistoforia. No século V, o equilíbrio privado-público era real, e não havia ofício de cidadão.

Uma crítica aparece muitas vezes; é a crítica liberal sobre a onipotência do Estado. Guiraud sustenta que "o Estado tinha entre eles direitos quase ilimitados sobre o indivíduo, sobre os bens como sobre sua pessoa", e leva ao extremo a idéia, afirmando que "o socialismo foi em todas as épocas muito popular entre os gregos" e que, em geral, "os gregos foram partidários da divisão dos bens" ("partageux" em francês) (GUIRAUD, 1905: 67). Mas outros não estão de acordo com isso. A. Croiset, por exemplo, pensa que "se se quer afirmar que a constituição ateniense não repousava sobre uma declaração dos direitos do homem, é verdade, mas isso não prova nada quanto à prática". Ao contrário, a legislação era "geralmente liberal" e o governo fraco, com suas práticas de anualidade, de rotação, etc. O recurso aos tribunais era livre e os tribunais totalmente independentes. Segundo ele, "não parece justo dizer que a liberdade individual, em Atenas, fosse menos garantida que em outro lugar, nem que o Estado fosse lá mais opressivo" (A. CROISET, 1920: 222). Até o abuso dos processos, o espirito de disputa ou implicância, favorecidos pela liberdade democrática, limitava o abuso da força e representa "um progresso em relação às épocas anteriores", quando havia muito mais violência. Até nos seus defeitos há vantagens. Isto é típico da posição positivista. Eles são em geral liberais, é verdade, mas tão admirativos diante da antigüidade que eles despojam o liberalismo de alguns de seus erros mais grosseiros, como essa pretensa onipotência do Estado. Até um autor em muitos pontos conservador como Aymard, e que acha além do mais que a lei teria "podido intervir em todos os domínios" sem esbarrar "em nenhum princípio fundamental", até ele pensa que os *nomoi* agem muitas vezes até contra a polis, por exemplo, ao impedir a confiscação de proprie-

dades em razão de utilidade pública. É apenas um exemplo, mas que mostra, segundo ele, que existem muitas garantias para o cidadão (AYMARD, 1953: 308), e portanto não existe onipotência do Estado. Também não existe pressão para que se participe, porque, ele afirma, o que caracteriza o regime democrático é que ele "se recusa a distinguir entre cidadãos ativos e cidadãos passivos", todos sendo iguais diante da lei (AYMARD, 1953: 315). Os liberais, querendo levantar muros diante da lei, deixam de ver a lei como coisa humana. Em nome de que os gregos teriam vontade de limitar o alcance da lei? Certamente não a teriam por inspiração de um Deus qualquer. Não é por isso que iriam esmagar o homem, sobretudo eles, que o colocaram no centro de tudo, ao ponto de conceberem os deuses à sua imagem.

Apesar de tudo, a questão da participação direta permanece controvertida. Muitas vezes se reconhece que a cidadania era guardada com ciúme (ricos e pobres estavam de acordo, aliás) pois ela comportava vantagens materiais (GUIRAUD, 1905: 23). Guiraud lamenta que o exemplo de ociosidade da nobreza "tenha sido contagioso" e que "a gente do povo" tenha querido participar dos cargos públicos. Se pelo menos, diz ele, a democracia "tivesse se contentado em proclamar a participação de todos no governo, mas a atribuísse de fato à burguesia !" Mas não, "desde o final do século V, pretendeu-se colocar a realidade de acordo com a teoria, e que todos tivessem efetivamente uma parte igual da soberania". Donde os jetons de presença, as alocações de cereal, a partilha da carne de numerosos sacrifícios, as refeições coletivas, as representações no teatro, os cuidados com os enfermos, tudo isso gratuitamente ou a preço subvencionado. "O Estado se esforçava, numa palavra, em colocá-los ao abrigo da necessidade, e, como o homem não trabalha pelo seu prazer, como ele só se decide a trabalhar sob o império da necessidade, todas as mudanças trazidas à

sua situação eram convites à preguiça" (GUIRAUD, 1905: 64). Guiraud lamenta como vemos explicitamente que "a burguesia" não tenha o monopólio da vida política ativa. Ele faz um retrato - muito preciso e até premonitório - de um *Welfare State*, que ele aplica a Atenas, e condena sem ambigüidade. Sua opinião, é que é muito melhor que os pobres fiquem em estado precário. Seu discurso parece estranhamente atual, e acreditaríamos estar ouvindo um deputado ou um ministro de direita (ou, infelizmente "de esquerda") criticar o que resta do Estado de bem estar social, seu "custo", seus "efeitos perniciosos", etc. Depois de 20 anos de discurso neo-liberal, é até surpreendente que nós não tenhamos ainda - que eu saiba - uma aplicação metódica dessa posição à história de Atenas. Pelo menos não de forma sistemática; mas procurando bem em revistas do Middle-West americano ou da Califórnia, quem sabe poderemos encontrá-la. Para voltarmos a Guiraud, ele chega a dizer, quanto aos impostos em Atenas, que "Isócrates praticamente não exagerava ao pretender que todos esses aborrecimentos tornavam a existência do rico mais infeliz que a do pobre" (GUIRAUD, 1905: 115). A origem de muitas desgraças para Atenas foi que eles estavam persuadidos "que a função capital do cidadão era o serviço do Estado" (GUIRAUD, 1905: 75). Enquanto este "serviço do Estado" estava limitado aos ricos (nobres e/ou burgueses) o sistema podia se manter. Mas, com a incorporação dos livres pobres, ele se tornou caro demais e não conseguia mais se estabilizar. É portanto precisamente a idéia de uma participação direta dos pobres que é atacada por Guiraud como a causa da decadência grega.

A dificuldade em julgar a participação, para aqueles que queriam estabelecer limites a ela, reside no fato de que tinham que reconhecer que ela se inscrivia na "lógica" da cultura grega. Assim, por exemplo, A. Croiset

relativiza até o poder dos reis micênicos, que ele assimila ao dos reis homéricos, e diz que "Tersites verá chegar seu dia; um povo que acredita tanto na virtude da palavra e da discussão está pronto para reconhecer seu poder mesmo nos que não são os seus chefes hereditários" (A. CROISET, 1920: 24). Ou ainda Francotte, que, explicando a evolução política em Esparta, diz que "as idéias igualitárias, que estão no fundo de qualquer alma grega, se colocaram em movimento (...) e enquanto em Atenas elas vão até seu termo, até a democracia (...) (FRANCOTTE, 1922: 52). A democracia é o termo final "lógico" do pensamento grego.

Então, é preciso encontrar outra coisa. Francotte explica que os Antigos eram severos quanto ao "sistema demagógico", que ele adota como sinônimo de democrático, "e, entretanto, ele durou"; é isso que exaspera os conservadores antigos ou modernos, como Francotte: "Uma multidão, reunida em praça pública, que pode fazer tudo, variável em seus elementos, impulsiva como todas as multidões, compreenderíamos ainda que ela governasse uma aldeia; mas numa grande cidade, cujos interesses são múltiplos e a administração interna difícil, que possui uma esquadra, um exército, colônias, como uma multidão poderia dirigir tantos serviços, resolver tantas questões, decidir tantos problemas?" Ao invés de ver nisso simplesmente o fato de que era possível porque eram o seu assunto, e que a cidade eram eles, Francotte atribui este fato "surpreendente" a alguns freios do sistema e "sobretudo às qualidades e à composição dessa multidão": "nunca se viu jamais uma reunião de homens tão inteligentes" (FRANCOTTE, 1922: 212). É praticamente um "povo eleito", mas pela Razão. É um milagre impossível de se reproduzir - e sobretudo é necessário não tentar - e não qualidades criadas pelo próprio regime de participação.

Também Jardé vê a democracia como uma realização completa e lógica da cidade grega (JARDE, 1923: 204-205). Ao buscar as razões do "particularismo" das cidades, ele explica que a geografia pode ter sido a razão, no início, mas não mais tarde. Ele invoca então as necessidades do bom governo que, segundo os Antigos, impõem uma limitação à cidade: o governo direto só aparece possível com um número limitado de cidadãos; era preciso se contentar com a pequena cidade ou então renunciar à soberania popular" e "só seria possível sair desse dilema passando do governo direto ao governo representativo. A delegação dos poderes populares a representantes, cujas decisões são lei, foi ignorado na antiguidade" (JARDE, 1923: 357). Em dois tempos, o golpe de mágica do liberalismo é aplicado à cidade grega. Ora, Atenas era um imenso império para a época, e não um pequeno Estado. Sem falar que a "delegação" é apresentada como uma confirmação da soberania popular, o que não deixa de levantar problemas (não foi ela "antes", "também" ou pelo menos "com freqüência" a sua negação ?).

Alguns quiseram ver na antigüidade um início de representação, mas não Jardé, para o qual "em parte alguma há traços de assembléia de representantes, de parlamento", e, segundo ele, "isso se deve sem dúvida ao alto valor atribuído ao indivíduo. Parece aos gregos impossível que um homem dotado de razão possa abdicar de sua personalidade em proveito de outro, que um cidadão se resigne a só participar da direção dos negócios por pessoa interposta". Sendo todos os cidadãos juízes "susceptíveis de preencher todas as funções cívicas", este "valor absoluto atribuído à pessoa humana parece ter sido o maior obstáculo à própria concepção do sistema representativo" (JARDE, 1923: 358-359). Sua análise restitui a dimensão voluntária, de escolha, no regime de participação direta, sem muito julgamento.

Mas sua escolha é, de qualquer forma, clara, pois as "razões" que ele encontra são explicadas como "obstáculos" à representação. Mas o tom permanece relativamente neutro. Já que os obstáculos existem, eles poderiam ter optado por federações, ligas, anfictionias. Ele explica como todas essas opções fracassaram. As razões deste "fracasso" na organização entre Estados era então um assunto importante, justamente num momento em que a Sociedades das Nações nascia com grandes sonhos de união e de paz.

M. Croiset também retorna à participação, suas dificuldades, seus inconvenientes. Mas o governo direto tem uma vantagem, a "de associar todos os cidadãos na vida comum à cidade", e isso em muito maior grau que as democracias modernas. "Nessas últimas, com efeito, quase sem exceção, e isso até no regime do sufrágio universal, um grande número de membros do corpo social só assume uma parte muito pequena dos assuntos públicos". Eles são "espectadores mais que atores", eles "assistem à política que se faz acima deles sem intervir pessoalmente, ou pelo menos sem ter consciência de que sua intervenção seja realmente eficaz". Donde, muitas vezes, o desinteresse. Os atenienses eram muito diferentes. Para eles, a vida pública era tão intimamente ligada à vida privada que elas quase não se distinguiam" (M. CROISET, 1922: 116). Neste ponto, as carências dos dois sistemas mostram uma superioridade dos Antigos, onde há, é verdade, ausência de vida privada, enquanto na democracia moderna há o confisco da soberania e a apatia cívica. Entre defeitos e qualidades, o saldo dos Antigos é positivo: "eles se mostraram freqüentemente capazes dessa sabedoria média que só muito raramente é ultrapassada nas sociedades humanas", e, sobretudo, eles são "salvos" pelos produtos culturais de seu sistema, como a eloquência, a filosofia, o teatro, etc. (M. CROISET, 1922: 132-135).

A. Croiset, também, vê vantagens e inconvenientes, como um espaço excessivo para a palavra, em detrimento da reflexão e da ação, um excesso de nervosismo, o orgulho ou a vaidade, mas, em relação a vários deles, estes "vícios" não são específicos "nem à antigüidade, nem à democracia" e "se aconteceu ao povo ateniense de ser tirano", "ele foi um tirano mais bonachão" (A. CROISET, 1920: 183-187). Mas o sistema ateniense tinha um custo material elevado, e ele não se teria mantido, fora os recursos ordinários, sem o dinheiro dos aliados e as contribuições mais ou menos voluntárias que pesavam sobre os ricos (A.CROISET, 1920: 102-107). Ele vê laços estreitos entre democracia, mistoforia e império, à maneira de Finley.

Para Glotz, finalmente, "não se deve esquecer, com efeito, que a democracia, mesmo a democracia extrema, - se nós julgamos do nosso ponto de vista moderno e se nós consideramos, não os princípios, mas as pessoas que se beneficiavam - não é jamais nas cidades gregas mais que uma forma de aristocracia. Os cidadãos, na Ática, eram uma minoria. Ao lado deles vivia um número pelo menos igual de escravos e um número pouco maior que a metade de metecos". A avaliação numérica é boa, mas, na comparação, ele esquece momentaneamente os efeitos da representação moderna. Entretanto, sua erudição perfeita o leva a reconhecer que "o sistema representativo não existe e teria parecido uma restrição oligárquica da isègoria". E um pouco mais adiante ele dá essa imagem marcante do epistato dos prítanos, comparado ao presidente da república, que qualquer ateniense desejoso de participar na Boulè, poderia ser durante um dia na vida, imagem que interpela fortemente a democracia moderna e seu déficit de participação (GLOTZ, 1928: 139-141, 199).

A participação é, para a cidade grega, uma "realização" (AYMARD , 1953: 317), quase um destino. A participação direta era muito efetiva, mas

que sou muito ignorante da bibliografia crítica. Mesmo assim, atrevo-me a expor-lhes algumas minhas reflexões, na esperança inclusive de que os presentes possam ajudar-me a esclarecer o que me parece obscuro.

A mencionada discussão com Dixsaut e Pimenta dizia respeito às dicotomias do *Sofista*. Não lembro mais exatamente o que na conferência da estudiosa francesa determinou minha intervenção, mas eu sustentava que os dois ramos das dicotomias nunca estão em uma posição de paridade no interior do suposto gênero dividido. E nessa posição sei que não estou sozinho. Uma outra Monique, desta vez Lassègue, já observou que as dicotomias presentes no *Sofista* escondem uma subordinação de um ramo ao outro[2].

Tomemos a sétima e última definição do sofista, obtida através da divisão da produção, ποίησις (265a 10-268d 5). A produção humana —deixemos de lado a divina por enquanto— é dividida em αὐτοποιητική, produtiva de "próprias coisas", e em εἰδωλοποιική, produção de espectros. Esta última é dividida, por sua vez, em εἰκαστική e φανταστική. Se não me engano, a produção de espectros nada mais é, aliás, senão a técnica imitativa mencionada antes do longo parêntese sobre o não ser, já que era esta que antes era dividida em εἰκαστική e φανταστική (cf. 235d-236c). Ora, εἰκών, imagem, e φάντασμα, aparição, não estão no mesmo plano[3]. Se a imagem imita o modelo, παράδειγμα (235d 7; cf. *Crat.* 431c), a aparição imita a imagem deste. *Pace* Dixsaut, imagem e aparição não têm propriamente o mesmo modelo, ou melhor, o mesmo objeto de imitação. É como imagem que o produtor de aparições pretende que sua aparição apareça, ao alterar as proporções, em virtude de certo espectador.

---

[2] M. Lassègue, "L'imitation dans le *Sophiste* de Platon", em P. Aubenque (*dir.*) e M. Narcy (*réun.*), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 249-265; p. 260.
[3] Cf. Lassègue, art. cit., p. 256.

> "E aí, o que aparece, pelo ponto de vista não do belo, διὰ τὴν θέαν οὐκ ἐκ καλοῦ, ser sim parecido com o belo, τὸ φαινόμενον [...] ἐοικέναι τῷ καλῷ, mas que, se alguém fosse capaz de ver suficientemente as coisas de tais dimensões, não seria nem mesmo parecido com aquilo com que se diz que parece, μηδ' εἰκὸς ᾧ φησιν ἐοικέναι, como o chamaríamos? De fato, se aparece, φαίνεται, mas não é parecido, ἔοικε δὲ οὔ, não é, então, uma aparição, φάντασμα?" (*Soph.* 236b 4-7).

A passagem é difícil, mas está suficientemente claro que o φαινόμενον se refere primariamente ao ἐοικέναι. Se é verdade que há sempre uma referência ao belo (ἐοικέναι τῷ καλῷ)[4], não temos τὸ φαινόμενον (εἶναι) καλόν. Ou seja, o φάντασμα não é aquilo que aparece belo, mas aquilo que aparece ser parecido com o belo.

Por conseguinte, procedendo tanto para o baixo quanto para o alto das dicotomias, encontraremos os dois ramos sempre nessa mesma relação de imitação. A δοξομιμητική imita a imitação ἱστορική, assim como a produção de espectros imita a produção das "próprias coisas".

Na verdade, poder-se-ia ir até muito mais longe. Não só haveria disparidade entre os dois ramos das dicotomias, mas as duas formas obtidas pela divisão não se relacionam com o gênero dividido do mesmo modo. Ou melhor, uma delas coincidiria com o próprio gênero, de modo que a outra nada mais seria senão a imitação do gênero. No caso da divisão da produção em produção das "próprias coisas" e produção de espectros, podemos dizer realmente que a produção seja um gênero cujas espécies seriam a αὐτοποιητική e a εἰδωλοποιική? Eu tenho a impressão de que não. Parece-me, antes, que a αὐτοποιητική coincida com a produção e que a εἰδωλοποιική não seja outra coisa senão um εἴδωλον desta. E o εἴδωλον é

[4] Objeção levantada por Marcelo Marques Pimenta.

algo que *acompanha* (παρακολουθοῦν) a coisa de que ele é tal, exatamente como uma sombra, que é justamente um εἴδωλον de coisas produzidas pela técnica produtiva divina (266b-c).

É verdade que a imitação é "de algum modo, που, uma certa produção, ποίησίς τις". Mas logo se precisa: "obviamente de espectros, digamos, não de cada uma delas [i.e. das coisas]", εἰδώλων μέντοι, φαμέν, ἀλλ' οὐκ αὐτῶν ἑκάστων (265b 1-2). Eu tenho insistido na observação de um certo uso do τι / τις em Aristóteles, para o qual já chamou atenção Burnyeat[5]. Freqüentemente Aristóteles diz que algo é um certo *x*, mas não entendendo que *x* é um gênero do qual o algo em questão seria uma espécie, e sim entendendo que o algo não é propriamente o tal *x*. É o que fazemos, parece-me, usando a expressão "uma espécie de" quando não sabemos muito bem como definir algo. Ora, acredito que o mesmo possa valer para Platão. Nesse sentido, a produção não seria um gênero do qual a produção de espectros (ou imitações) seria uma espécie, ao lado e ao mesmo título da produção das "próprias coisas". Ela seria apenas "uma espécie de produção". Nessa passagem, aliás, além do τις, temos um που que atenua ulteriormente a asserção.

O Estrangeiro define toda a técnica produtiva como "uma capacidade que se tornar causa, para as coisas que anteriormente não eram, de elas se tornarem sucessivamente", πᾶσαν [τέχνην ποιτικὴν] ἔφαμεν εἶναι δύναμιν ἥτις ἄν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι (265b 8-10; cf. 219b 4-7; *Symp.* 205b 8-c 1). Todavia, o espectro, εἴδωλον, seria aquilo que, embora feito semelhante ao verdadeiro, πρὸς τ'αληθινὸν ἀφωμοιωμένον, é diverso, ἕτερον, como sugere Teeteto (cf. 240a 8). O diverso é sim 'como o

[5] Myles F. Burnyeat, *Enthymema: the Logic of Persuasion*, em D. J. Furley & A. Nehamas (*edited by*), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton University Press 1994, p. 3-55; p. 13-5.

verdadeiro' (τοιοῦτον), mas de modo algum porque verdadeiro, e sim porque parecido (ἐοικός) com ele (cf. 240b 2). O escultor também produz alguma coisa.

Note-se, de resto, que a definição de εἴδωλον no fundo coincide com a de εἰκών ou ἐοικός, de modo que mais uma vez uma das duas formas coincide com o gênero. Assim, o espectro é, entende-se o verdadeiro, só "de algum modo", πως (240b 9). Esse seria, aliás, um claro exemplo daquele valor conjuntamente copulativo e veritativo do verbo 'ser' defendido por Kahn[6]. No final do longo parêntese, o Estrangeiro conclui que o discurso falso diz ἕτερα τῶν ὄντων (263b; cf. *Crat.* 385b 7). Talvez tenha razão Narcy em não traduzir com "coisas diversas dos entes", e sim com "coisas diversas entre os entes", isto é, lendo τῶν ὄντων como genitivo partitivo[7]. Não obstante, se se tratasse de coisas que nada têm a ver uma com a outra, não haveria razão para tanto alarde. Toda a questão da falsidade se coloca somente na medida em que entre o verdadeiro e o falso, o espectro, há semelhança (240a-b). E a questão da imitação não parece ser outra coisa. A semelhança faz com que algo que não é o algo em questão, o verdadeiro, o próprio, ou seja 'de algum modo'. Mas não o é (cf. 236e 1-2), senão de algum modo. E é nesse sentido que a produção de espectros é produção somente "de algum modo".

Em suma, se não produzimos "as próprias coisas", simplesmente não produzimos, embora possamos *parecer* produzi-las. A produção das "próprias coisas" é a produção *tout court*, enquanto a imitação seria, antes, uma "imitação de produção". Não é à toa que na *República* a pintura é, de algum

[6] Ch. H. Kahn, *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*, 'Cardenos de Tradução 1', Departamento de Filosofia da PUC-RIO, Rio de Janeiro 1997.
[7] B. Cassin & M. Narcy (*introd., texte, traduct. et comm. de*), *La décision du sens. Le livre* Gamma *de la* Métaphysique *d'Aristote*, Vrin, Paris, 1989; p. 91.

A questão que inevitavelmente se coloca é a seguinte: o fato de a imitação ser *de algum modo* aquilo de que ela é tal faz com que haja um γένος comum para ambos? Em outros termos, para tomar o exemplo da *República*, uma cama pintada é uma espécie ou um exemplar do gênero cama?

A tal pergunta, Aristóteles, graças a toda uma série de distinções tipicamente suas, daria —ou melhor, acreditaria que dá— uma resposta clara:

> "Se então cada um dos animais e de suas partes fosse somente pela figura e pela cor, Demócrito falaria com razão —assim parece, com efeito, que ele supõe. Diz ele pelo menos que é evidente a todos como é o homem quanto à configuração, μορφήν, como se este fosse conhecido, γνωρίμου, pela figura e pela cor. Todavia, o morto também tem a mesma configuração da figura, τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, mas, não obstante, ele não é um homem. Ademais, é impossível que exista uma mão disposta num modo qualquer, como, por exemplo, de bronze ou de madeira, senão por homonímia, como o médico desenhado. Com efeito, ela não seria capaz de desempenhar sua própria função, como nenhum aulo[11], αὐλοί, de pedra seria capaz de desempenhar sua própria função, nem o médico desenhado. De semelhante, nem nessas partes do morto há ainda algo desse tipo, digo, um olho, uma mão" (*PA* I 1, 640b 29-641a 5).

Uma cama e uma cama pintada seriam ditas cama por homonímia, e a homonímia em Aristóteles justamente impede que haja gênero comum entre as coisas homônimas.

> "São ditas homônimas aquelas coisas das quais só um nome é comum, mas cuja definição [da essência] segundo o nome é diversa, como, por exemplo, animal o homem e o desenho, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον. Destes, com efeito, só um nome é comum, mas a definição [da essência] segundo o nome é

[11] Na tradução de M. L. West, *Ancient Greek Music*, Clarendon Press, Oxford 1992: *pipe* ou *shawm* (p. 1; 81-109).

> diversa, pois, se alguém explicasse o que é para cada um deles o ser para um animal, τὸ ζῴῳ εἶναι, daria uma definição própria a cada um. Sinônimas, ao invés, são aquelas coisas cujo nome é comum e cuja definição [da essência] segundo o nome é a mesma, como, por exemplo, o homem e o boi: com efeito, cada um deles, com um nome comum, é designado animal, e a definição [da essência] é a mesma, pois, se alguém desse a definição de cada um, o que é para cada um deles o ser para um animal, daria a mesma definição" (*Cat.* 1, 1a 1-15).

Entretanto, não sei se para Platão as coisas estão da mesma forma. Na reflexão sobre o método da divisão presente no *Político* encontro algumas indicações que pode ser interpretadas nesse sentido. A propósito de uma maneira indevida de proceder na divisão, o Estrangeiro assim se exprime:

> "Seria assim, por exemplo, se alguém, empenhado em dividir em dois o gênero humano, dividisse como a maioria das pessoas daqui procede, isto é, abstraindo, de um lado, o [grupo] dos Helenos como único, separadamente de todos os outros, e, do outro lado, uma descedência, γένεσιν, para todos os outros conjuntamente, que são inúmeros, sem mistura e sem concordância uns com os outros; denominando-o com o único nome de Bárbaro, βάρβαρον μιᾷ κλήσει προσειπόντες, acreditam que, por causa desse único nome, o gênero também seja único" (*Pol.* 262c10-d6).

Poder-se-ia replicar, contudo, que não parece haver dúvida de que todos sejam homens e que todos os não Helenos sejam bárbaros, de modo que o erro estaria simplesmente na repartição dos dois grupos. Não obstante, já no início do diálogo há uma clara alusão à nossa questão, onde parece ser sugerida a possibilidade de uma homonímia de tipo aristotélico. O Estrangeiro propõe que, no papel de respondedor, se troque Teeteto — seu interlocutor no *Sofista*— pelo jovem Sócrates presente. Acatando a proposta de Teodoro, o "verdadeiro" Sócrates observa:

> "Pode haver o risco, ó Estrangeiro, de ambos terem de algum ponto de vista, ποθέν, um certo parentesco, συγγένειαν τινά, comigo: um vós dizeis que parece, φαίνεσθαι, ser semelhante, ὅμοιον, a mim pela natureza, φύσιν, do rosto; o outro, por sermos nós chamados pelo mesmo nome, ἡ κλῆσις ὁμώνυμος, e a denominação, πρόσρησις, também confere alguma familiaridade, τινα οἰκειότητα. Mas decerto se devem sempre reconhecer nossos parentes, συγγενεῖς, com cuidado através de discursos, διὰ λόγων" (*Pol.* 257d 11-258a3).

A questão é, então, a de saber se, através dos discursos realizados no *Sofista*, em particular no longo *intermezzo* sobre a possibilidade do falso, se estabeleceu que o falso e o verdadeiro são realmente parentes ou que simplesmente parecem ser parentes. No entanto, tenho sérias dúvidas de que alguém possa responder com certeza. Como disse, Platão é perverso. Mas a perversidade platônica talvez seja apenas um sinal da perversidade das próprias coisas, pois cada coisa sempre nos se apresenta, para usar o termo de Teeteto, acompanhada pelo seu εἴδωλον.

De qualquer forma, para voltar à nossa questão e chegar a alguma conclusão, talvez seja possível reconhecer uma legitimidade dialética às dicotomias do *Sofista*. Não posso entrar aqui em uma verdadeira abordagem do papel da dialética em Platão, mas estou convencido de que a dialética, como a própria filosofia, é um não saber. E, como tal, ela lida com εἴδωλα. Ora, no *Sofista* nunca se divide propriamente entre o que é a própria coisa e o seu εἴδωλον, mas somente entre εἴδωλα, com não entes. Como disse, na verdade não há lado esquerdo da dicotomia. Que tal posição seja defensável, é uma outra história.

Bom, eu termino por aqui. Se o que eu tinha dizer sobre o perverso Platão era de todo insensato ou óbvio, cabe a vocês julgar.

# A DOUTRINA PLATÔNICA DA ERRÂNCIA

***Fernando Muniz***[1]

"On s'explique dès lors que, à partir d'une certaine époque, les Platonniciens aient pu assimilier la destinée humaine au périple d' Ulysse sur une mer déchaînée, mer qui, pour un Platonnicien se trouve apparenté au monde sensible."
*(Luc Brisson)*

## 1. Introdução: Aparência e Errância

A errância ganha, no Timeu (48a) de Platão a sua mais célebre caracterização no conceito de "Causa errante" (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας). Princípio cosmológico por meio do qual a desrazão, o acaso, a desordem obtém uma explicação positiva. Infelizmente, a presença da errância nos diálogos anteriores ao Timeu passa despercebida aos comentadores. Talvez, Havelock tenha sido o único intérprete de Platão a reconhecer, ainda que de modo limitado, a existência de uma doutrina da errância nos Diálogos. Numa nota de rodapé de seu Prefácio a Platão, ele se refere à uma "doutrina da πλάνη" no livro V da República[2]. Embora seja apenas uma ob-

[1] Professor da Universidade Federal Fluminense. Munizfernando@openlink.com.br .
[2] Entre as contribuições que Havelock oferece, nesse livro cheio de idéias originais, a oposição entre a experiência poética e a ciência é particularmente importante. Em primeiro lugar, porque

servação isolada, circunscrita apenas a umas poucas passagens, ele tem o mérito de chamar a atenção sobre um tema absolutamente ignorado na história dos estudos platônicos.

Embora o assunto seja tratado ao longo dos Diálogos, há uma passagem que oferece alguns pontos relevantes para uma introdução à doutrina da errância. Refiro-me a uma passagem Protágoras (356 c-d). Passemos então a ela: tendo estabelecido que a escolha da melhor ação se dá a partir da comparação entre prazeres e dores, dando preferência sempre aos maiores e mais fortes prazeres e às menores e mais fracas dores"[3], Sócrates introduz a necessidade de se lançar mão de uma τέχνη que assegure a avaliação rigorosa dos prazeres e dores em analogia à correção das distorções do campo perceptivo: "Coisas do mesmo tamanho, diz Sócrates, não aparecem (φαίνεται) ao olho , de perto, maiores e de longe, menores, ou não? E não se dá a mesma coisa com a dureza, com a multiplicidade e com os sons?" Assim, "se o êxito de nossas ações consistisse em escolher coisas grandes evitando as pequenas, qual seria a salvação da nossa vida: uma τέχνη de medição ou a potência da aparência (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις)?

Além da problematização dos prazeres e dores, surge, pela primeira vez dentro dos Diálogos, a questão sobre a existência de uma potência ilusória do sensível. Na realidade, a filosofia pré-socrática[4] já inaugurara o

---

Havelock entende essa antítese em termos de expressão de faculdades deferentes, de 'estados' diferentes. Assim, ele descreve, na p. 254: "A experiência poética...é um estado de opinião que aceita uma *errância* e uma contradição constante no relato físico, um estado alheio ao número e ao cálculo. Concluímos que, se não podemos empregar o termo "é" a relatos desse tipo, é porque o relato se desvia e se contradiz. A mesma coisa parece agora ser de um determinado tamanho e depois, no entanto, de uma dimensão diferente; ela tanto é como não é". Havelock entende a contraposição entre "Platão e o poeta" a partir da proximidade desse último com a *aísthesis* ("esse vocábulo platônico", dirá ele numa outra nota (p.267n.41): [O poeta] "é (i) um copiador indiscriminado de objetos físicos"... "isso parece pressupor a doutrina da εἰκασία"... "e (ii) um copiador que também relata e distorce e que, portanto, não é fiel (598a7ss, 602c7ss), *isso pressupõe a doutrina da πλάνη no livro V* (602c12 cf. 474d9"). Grifo meu.

[3] Prot.: 356b.

[4] Que os pré-socráticos não tinham a questão da percepção sensível como objeto de atenção especial v. Hamlyn (1961, p.9): "It might be objected that Parmenides and some of the successors

caminho para uma reflexão desse tipo, mas a formulação platônica desse problema - assim como a de tantos outros - não se fez explícita de imediato, precisou de certo tempo para encontrar a sua própria linguagem.

Na seqüência da passagem do Protágoras, Sócrates compara ponto a ponto a τέχνη de medição e a potência da aparência, e evidencia os aspectos em que há supremacia da medição sobre a aparência: a potência da aparência, em primeiro lugar, nos faz "errar em todos os sentidos (ἔπλανα ἄνω τε καὶ κάτω), enquanto a τέχνη de medição torna esse fantasma (τοῦτο τὸ φάντασμα) ilegítimo (ἄκυρον) ao mostrar a verdade; em segundo lugar, a potência da aparência nos faz escolher e nos arrepender das ações e das escolhas acerca das coisas maiores e menores, ao passo que a medição torna "a nossa alma tranqüila ao permanecer sustentada pela verdade, salvando assim a nossa vida".

## 2. Errância e Τύχη

Segundo essa analogia do Protágoras entre a percepção e a deliberação, o modo de atuação da potência da aparência é fundamentalmente a distorção das verdadeiras proporções, a deformação das reais dimensões dos objetos, estejam eles dispostos no espaço – objetos sensíveis - ou dispostos no tempo – prazeres e dores. Essa deformação tem, como efeito, a desorientação quanto ao que julgamos maior ou menor - ou melhor ou pior - fazendo com que tomemos sempre uma coisa por outra, de modo que nossas escolhas ficam sempre comprometidas com a ilusão.

---

were concerned with the validity of senseperception. But this was not their main interest, any more than it was that of Heraclitus. Parmenides was interested in that view of the true nature of reality which he thought reason demanded; he was not concerned with knowledge for its own sake."

Esse modo de conceber a deliberação prática explicita a necessidade de um tipo de controle, de um instrumento capaz de reduzir a uma, as múltiplas bifurcações dos seus caminhos, de desfazer os fantasmas, de eliminar o risco. É exatamente por sua capacidade de controlar e de prever que um saber como a arte da medição oferece uma alternativa melhor que a τύχη, o mero acaso, na orientação do processo da deliberação[5], pois, se estivéssemos, irremediavelmente, entregues à τύχη, ao acontecimento em sua irredutível gratuidade e imprevisibilidade, sem o recurso de uma τέχνη salvadora, a errância seria nosso único modo de deliberar e conceber a deliberação. E, como nos mostra a analogia, a potência da aparência, por seu próprio modo de atuação, não pode produzir outro estilo de vida senão o da errância. Daí serem esses dois termos, τύχη e πλάνη, complementares e indissociáveis, pois, enquanto a τύχη é o que comanda, digamos, espontaneamente o agir e o pensar humanos, o resultado de uma ação e de um pensamento comandado pela τύχη é sempre πλάνη, errância.

Vimos que a passagem do Protágoras caracteriza a aparência por sua potência de fazer "errar em todos os sentidos" (ἐπλάνα ... ἄνω τε καὶ κάτω). Será preciso, agora, seguir as indicações semânticas dessa expressão-chave para que possamos penetrar na rede de associação de sentidos que a doutrina da errância põe em circulação. Segundo Chantraine, esse verbo πλανά-ω/πλανά-ομαι nomeia a ação, na forma ativa, de fazer alguém ficar à deriva, vagar, perder-se e daí toma também o sentido de iludir alguém; e, na forma médio-passiva, de vagar a esmo, desviar-se de um caminho e daí, enganar-se. Desse sentido provém tanto o substantivo πλάνη, a errância, a

[5] Nussbaum (op. cit., p.94-95): "The best place to begin searching for the ordinary conception of *techne* is the *techne-tuche* antithesis"... "Traces of the antithesis are evident already in Homer; by the time of Thucydides and the Hippocratic writer, it is a commonplace. The contrast is between living at the mercy of *tuche* and living a life made safer or more controlled by some *techne*".

perambulação (como a de Odisseu ou mesmo a de Sócrates[6]), quanto o adjetivo πλανώδης, que designa o que é "irregular, mutável, deslizante". A irregularidade, a inconstância e o movimento incessante são os traços distintivos do nome de agente, πλάνης: o viajante, o vagabundo, o errante. Por essa razão a mobilidade aparentemente irregular de um astro faz dele πλανήτης, planeta. Assim, o movimento errático e ilusório que esse verbo designa, quando associado à expressão adverbial "ἄνω τε καὶ κάτω"[7], ganha ênfase tanto no seu aspecto topográfico, o da errância num espaço, quanto no seu aspecto cognitivo, quando se associa à ilusão, à sedução ilusória promotora da perpetuidade do movimento.

O extravio de Odisseu parece ter sido a primeira imagem modelar da errância[8]. Nesse sentido, podemos falar de uma errância épica em contraposição a uma errância propriamente filosófica. O verbo que o poema homérico costuma utilizar para descrever os descaminhos do herói é o verbo πλάζομαι. Esse verbo tem, provavelmente, a mesma raiz etimológica que o verbo πλανῶ, e, sem dúvida, a mesma constelação de sentidos: vagar a esmo, perder-se, extraviar-se, enganar-se. A segunda imagem modelar da errância, no entanto, não é natural como a imagem marítima, mas artificial e perversa: o labirinto. Daí que, quando a tradição buscou descrever a construção de Dédalo, "cheia de bifurcações extremamente complicadas" – como diz o Pseudo-Apolodoro - o verbo πλανῶ foi o naturalmente escolhido

[6] Apologia 22a: τὴν ἐμὴν πλάνην: ... "a minha errância".
[7] Para a expressao ἄνω κάτω ver Bailly: " de bas em haut et de haut em bas, em tous sens".
[8] Kostas Axelos (Introdução ao Pensamento Futuro, pp. 76 )observa esse traço da Épica homérica: " Para os gregos, a essência do "planetário" repousa num vagar errante; *plazo*; futuro:*plagzomai*; aoristo passivo *eplagchthen* (latim:plango), uma autêntica palavra homérica, significa: bater, ser batido e impelido, errar, perambular sem pátria. O sentido do Aventureiro da Odisséia - e não somente dele - já vem indicado nos primeiros versos da viagem errante: " Conta-me , musa, os feitos do homem muito andado, que errou tanto tempo depois da destruição da Sagrada Tróia..."

para traduzir os "desvios" (πλανῶν) permanentes da saída" do labirinto[9]. O verbo πλανῶ parece estar imediatamente associado à multiplicidade, à mutação permanente e à ilusão que a idéia do labirinto encerra. Daí, Plutarco[10] mostrar jovens "errando" (πλανωμένους) dentro de um labirinto incapazes de encontrar a saída. Em Xenofonte[11], em outro exemplo, o percurso em um labirinto pode designar qualquer estado em que homens ou mulheres "erram em todas as direções e sentidos" (ἄνω καὶ κάτω πλανώμενοι).

### 3. Errância Filosófica: de Parmênides à Platão

Foi em Parmênides que a errância épica recebeu uma primeira adaptação filosófica[12]. No poema filosófico de Parmênides, os ecos da Odisséia podem ser ouvidos com clareza; os dois caminhos perigosos do poema são os descaminhos da errância que fazem com que os homens errem (πλάζονται) e tenham o espírito errante (πλακτὸν νόον)[13].

Em Platão, o verbo πλανῶ/πλανῶμαι terá um emprego também marcado por seu vínculo com a ilusão, a mutação permanente e o movimento constante, condensados na imagem genérica que o substantivo πλάνη representa, a errância. Por essa razão, esse verbo será o preferido, em diversas circunstâncias, para traduzir o seu caráter multiforme e mutante da potência da aparência.

Isso pode ser observado já nos primeiros diálogos, em que o tema da errância, em consonância com o contexto discursivo desses diálogos, é

---

[9] Library 3.1.4: 'ὁ Δαίδαλος κατεσκεύασασεν, οἴκημα καμπαῖς πολυπλόκοις πλανῶν τὴν ἔξοδον'.
[10] Teseu, 15: "πλανωμένους αὐτοὺς καὶ τυχεῖν ἐξόδου μὴ δυναμένους ἐκεῖ καταθνησκειν".
[11] Cyrop. 1.3.4. "Πολλοὺς δέ ἄνω καὶ κάτω ἐλιγμοὺς πλανώμενοι".
[12] Cf. Havelock, E. Parmenides and Odysserus. Harvard Studies in Classical Philology 83. 1958, pp. 133-143.
[13] Frag. VI ,5 ss (V. tb VIII, 50 ss).

tomado como inseparável do tema do encadeamento[14]. Eutifron, por exemplo, no diálogo homônimo (11b), reconhece a errância, no plano da linguagem, quando, desconcertado, diz a Sócrates: "as proposições estão se deslocando sem parar em torno de si mesmas, recusando-se a permanecer em um lugar fixo". Sócrates assume a responsabilidade por esse deslocamento contínuo, atribuindo-se a detenção de um poder de linhagem que remonta a de Dédalo[15] ("Dédalo é meu antepassado" (προγόνου), "por esse parentesco" as minhas obras discursivas põem-se em fuga e não querem permanecer onde quer que as coloque". Ao receber a concordância de Eutifron, Sócrates acrescenta: "Corro o risco, então, meu amigo, de ter-me tornado mais hábil nessa arte que o próprio Dédalo, pois, eu não faço apenas moverem-se as minhas obras, mas também as obras alheias" (11c-d). Essa extrema sofisticação da arte de Sócrates, porém, não é, para ele, um motivo de júbilo: "Sou sábio", lamenta-se ele, "a contragosto". O fato de Sócrates fazer uso de um poder de linhagem contra a sua própria inclinação é um indício do caráter estratégico do procedimento. A finalidade almejada por Sócrates está em outro lugar. "Eu preferia", confirma ele, "a adquirir a sabedoria de Dédalo e a riqueza de Tântalo, que os discursos se fixassem, que permanecessem imóveis". Mas, se Sócrates faz com que os discursos errem perpetuamente, é , nós o sabemos, por pretender voltar a aparência contra si mesma, produzir o curto-circuito discursivo: a paralisia, a *aporia*.

Nesses primeiros diálogos, essa *aporia* final costuma ser descrita com o auxílio do vocabulário da errância. As referências constantes a Dé-

[14] Para a noção de encadeamento ver o meu A Potência da Aparência, Cap. 6: O Encadeamento e a Deficiência do Sensível, pp.136-171.

[15] A figura legendária de Dédalo é tradicionalmente reconhecida como a do arquiteto do Labirinto de Creta e como o escultor de estátuas "vivas". Sobre a associação entre a vida das estátuas e sua virtual capacidade de fugir V. Strabon VI,246 e Apololdoro II,2,2. Sobre o hábito de acorrentar estátuas divinas para se garantir a proteção V. Pausânias III,15,5 e 8; Atheneo XV, 672 e o escoliasta de Píndaro, Olímpicas VII, 95.

dalo e a Proteu são outros indicativos disso. Em Eutídemo (219b), na único emprego platônico da imagem do labirinto, Platão faz do labirinto a representação típica da *aporia* dialética. A situação reconhecida por Sócrates como labiríntica é aquela em que os conhecimentos escapam à apreensão no próprio ato em que estão prestes a serem apreendidos. Daí, Sócrates afirmar que estão como que "lançados em um labirinto, pois, quando pensamos que já tivéssemos chegado ao fim (τέλος), ainda nos encontramos, por assim dizer, após haver dado uma volta sobre nós mesmos (περικάμπσαντες), no início da nossa busca, e tão pouco avançados quando estávamos ao começar a nossa investigação[16].

No Íon 541e, Sócrates expressa a *aporia*, usando uma fórmula equivalente à fórmula do Protágoras: "como Proteus, tu tomas todas as formas transformando-se em todos os sentidos" (στρεφόμενος ἄνω καὶ κάτω). Também nessa expressão a imagem da errância no labirinto é evocada. Como o verbo πλανῶ, o verbo στρέφειν tem uma relação de proximidade com a figura do labirinto[17], o que torna esses dois verbos equivalentes. O verbo στρέφειν designa a ação de retorcer, contorcer, de onde também deriva o adjetivo στράβος, que qualifica o que é torto, que tem a forma de um caracol. Por sua forma cheia de curvaturas, o caracol está de maneira explícita associado ao labirinto nas referências que lhe consagram os lexicógrafos Hesíquio e a Suda[18].

No Laques (196b), o personagem homônimo reconhece, na atitude indecisa de Nícias, uma falta de nobreza ("em não concordar que diz coisas

[16] Para uma interpretação do método socrático no Eutidemo como uma técnica do labirinto ver Lins Brandão, J. O Jogo e o labirinto no Eutidemo de Platão. Revista Filosófica Brasileira vol. IV, n. 3 (1988), pp. 23-66.

[17] "A concha marinha que Minos usou para apanhar Dédalo em uma cilada é chamada de *strábelon*, uma das palavras que designa a curvatura, derivada de *strefein*".Detienne, A escrita de Orfeu, pp. 20.

[18] Apolodoro (Epítome, I, 14).

sem sentido") que as suas expressões "se transformam em todos os sentidos" (στρέφεται ἄνω καὶ κάτω) e que isso não faz outra coisa senão camuflar a sua própria perplexidade. Atitude verbal ("adornadas com palavras ocas") mais condizentes com o ambiente retórico de um tribunal que com uma conversa privada educativa como aquela.

A expressão 'πλανεῖσθαι ἄνω τε καὶ κάτω' (e suas equivalentes), 'errar, vagar em todas as direções', 'transformar-se em todos os sentidos', é empregada inúmeras vezes nos Diálogos, com certas modulações de sentido. Como efeito prático da ignorância, o Alcibíades I (117a-118a) é digno de atenção especial pelo uso, numa curta passagem, de nada menos que nove ocorrências do verbo (πλανῶ) e do substantivo que designa a própria errância (ἡ πλάνη). "Não é necessário que, quando alguém não sabe algo, sua alma caia na errância (πλανᾶσθαι) sobre isso?" Pergunta Sócrates a Alcibíades, depois de tê-lo feito reconhecer esse efeito nas suas próprias respostas. Alcibíades não hesita em concordar: "Claro que sim". A errância se dá sempre sobre o que se sabe e não sobre o que não se sabe ("Ninguém se encontra em errância sobre o modo de subir aos céus!" Sabe-se que não é possível). O modelo da navegação, conforme atesta a seqüência da passagem, é bastante adequado ao caso: "se estás navegando (ἐν νηΐ πλέοις), ficarias errando (πλανῷ), por não saber onde colocar o remo, ou entregarias essa tarefa ao piloto, onde encontrarias a tranqüilidade?". Como Alcibíades prefere a tranqüilidade da τέχνη, Sócrates pode concluir que o tipo de engano se deve ao fato de "julgar saber o que não se sabe".

As últimas palavras de Sócrates, no Hippias Menor (376c), são reafirmações dos traços distintivos da potência da aparência no âmbito do discurso: "Nessas questões eu entro numa errância em todas as direções (ἄνω τε καὶ κάτω πλανῶμαι) e nenhuma coisa me parece a mesma, embora

não seja nada espantoso que eu, ou qualquer sujeito isolado, seja lançado em errância (πλανήσεσθε). Mas, quanto a vós, os sábios, se também erram – isso sim é algo terrível para nós, pelo fato de não podermos – nem mesmo junto a vós – interromper nossa errância (παυσόμεθα τῆς πάνης)". Também o Protágoras encerra com uma expressão equivalente. Sócrates, depois de ter verificado a inversão das posições que ele e Protágoras defendiam no início do diálogo, afirma (361c) que assistiu a todas essas coisas "confundirem-se, terrivelmente, em todos os sentidos" ( ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς).

No Lisis (213e), a oposição entre a errância e o caminho metódico que a dialética representa instala-se no campo específico da investigação filosófica: "Se nós tivéssemos buscado as coisas corretamente (ὀρθῶς) não teríamos perambulado (ἐπλανώμεθα) tanto. Assim, não sigamos mais por esse caminho"... Sócrates oferece como alternativa um 'caminho árduo', o método rigoroso que evita a ilusão da aparência e acena com a possibilidade de interrupção da errância por meio do encadeamento do discurso e, com ela, a obtenção de alguma positividade.

Mas foi preciso esperar até Menon, para que essa almejada positividade discursiva encontrasse as condições para a sua realização. Ao buscar estabelecer a diferença entre "o conhecimento e a opinião correta" (97d-98a), Sócrates justifica a perplexidade de Mênon, quanto a essa diferença, pelo fato de ele, Menon, não ter prestado atenção suficiente às estátuas de Dédalo. E explica: "Elas também fogem e escapam se não "as encadeamos" (μὴ δεδεμένα), mas se as encadeamos, elas permanecem no mesmo lugar. O discurso livre das correntes tem tanto valor quanto "um escravo fujão": "Assim, ter umas dessas criações soltas (λελυμένον) vale muito pouco." O valor do discurso epistêmico provém de seus dois traços essenciais encontrada no encadeamento das palavras: a imobilidade coagida e a fér-

rea ordenação[19]. "Logo depois que as acorrentamos (δεθῶσιν)", diz Sócrates, "em primeiro lugar, tornam-se conhecimento e, em seguida, fixam-se".

Do Górgias em diante, pode-se constatar um progressivo deslocamento e aprofundamento do sentido da errância. A partir do estabelecimento das dualidades - corpo e alma, sensível e inteligível – quando a errância adquire as condições para escapar do domínio do meramente discursivo, um movimento se faz em dupla direção, em primeiro lugar, instala-se, já no Górgias, no domínio interno dos apetites e, em segundo lugar - não em importância - desempenha, a partir do Fédon, a função de modelo para a invenção de uma deficiência do sensível. Esse duplo desdobramento do tema da errância fornece a chave para a interpretação de dois temas difíceis da filosofia dos Diálogos: a questão da inferioridade do sensível e o da falsidade dos prazeres[20]

Por essa razão, quando (Rep. 484a-b) se trata de estabelecer a diferença entre o filósofo e o não-filósofo, é a natureza daquilo que os filósofos são capazes de conectarem-se (o invariável e o permanente) que faz a diferença; o não-filósofo, por sua vez, por não fazê-lo, perambula erraticamente (πλανώμενοι) em meio à pluralidade e à variedade"[21]. O verbo πλανῶ, a essa altura do desenvolvimento do pensamento platônico, nomeia a atividade própria do vir a ser, segundo um duplo aspecto de designação: o caráter mutante e ilusório do próprio sensível e o poder de gerar a mudança e a ilusão. Esse aprofundamento do sentido do verbo, como se pode observar a partir do Górgias, acompanha o processo de ontologizacão do problema do

[19] Górg. (508e-509a): "Essas conclusoes, a que nós chegamos no decorrer do debate, estão, eu diria, seguras e acorrentadas (κατέχεται καὶ δέδεται) – por mais que essas seja uma maneira meio rude de falar – por argumentos de ferro e aço (σιδεροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις)".
[20] Para uma análise detalhada da errância nos apetites ver minha tese A Potência da Aparência. Um estudo sobre a αἴσθησις e a ἡδονή nos Diálogos de Platão. Tese. IFCS/UFRJ, 1999.
[21] 484b5: "οἱ δὲ μὴ ἀλλ' ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι"

sensível. Assim, em Rep. 485b, é natural que os filósofos "amem os saberes" que lhes revelam algo daquilo que é eterno e "não errante" (μὴ πλανωμένης) como tudo que resulta da geração e corrupção.

Esse deslocamento de sentido, como já afirmei, é efeito da demarcação das ordens de realidade (aparência e da essência, do sensível e do inteligível). Isso tornou possível, no Fédon, tanto conectar da alma – em razão de sua semelhança e por meio da potência do pensamento- com a essência imutável, a verdade eterna e unitária, como fazer do corpo, quando entregue a si mesmo - por sua dessemelhança – o veículo adequado para a 'contaminação' pela aparência mutável e múltipla, a ilusão do sensível[22]. Porém a alma não está, em absoluto, imune aos efeitos da aparência, pois, como é inevitável que mantenha contato com a coisas sensíveis, deixa-se contaminar pela deficiência desses objetos. Entrando, por essa via, na errância (πλανᾶται), torna-se perturbada (ταράττεται) e mergulha num turbilhão (εἰλλιγγιᾷ) como se estivesse bêbada (μεθύουσα). Arrastada, assim, para a errância do mundo, a alma torna-se ela própria presa ao movimento errático (πλανᾶται).

Em República (444b), o avesso das virtudes cardiais - a injustiça, o desregramento, a covardia e o desconhecimento, "em suma, todos os males" - aparecem como resultado da perturbação (παραχὴν) e do movimento errante (πλάνην) das três partes da alma. O homem ou mulher que tem sua alma afetada por essa potência irá "errar pela vida inteira (πλανῶνται διὰ βίου)"... "arrastado (a) "..."para o nível mais baixo de existência na busca pelos prazeres" (Rep. 586a).

Também se inscreve na esfera de atuação da aparência uma das duas espécies de retórica que Sócrates distingue no Fedro (263b). Essa espé-

[22] Fédon 78d-e: Onde surge uma divisão aparentemente exclusiva, a multiplicidade caracterizada pela mutação constante, 'percebidas' apenas pelos sentidos, enquanto a unidade caracteriza as coisas permanentes e eternas, acessíveis apenas à razão.

cie que tem como finalidade a mera persuasão terá uma ligação de afinidade previsível com a parte da alma onde os prazeres e as dores são os únicos meios de acesso. A necessidade da distinção entre as duas espécies de retórica justifica-se no fato de a retórica exercer "mais a sua potência", não em relação às coisas sobre as quais estamos sempre de acordo, mas em relação às coisas sobre as quais há polêmica, ou seja, a potência da retórica é maior sobre as coisas que nos lançam na errância (οἷς ἐν πλανώμεθα), como por exemplo, o 'justo', o 'bom' etc. Deve-se, portanto, distingui-las rigorosamente, segundo o traço distintivo de cada uma, e determinar qual delas obriga "a maioria das pessoas a entrar no estado de errância (πλανᾶσθαι) e qual não".

Na errância, pode-se encontrar também a etiologia de determinadas doenças da alma e do corpo. Os prazeres e as dores excessivos, no Timeu, nascidos das más instituições e da má educação (87a-b), são caracterizados como as doenças mais graves da alma. Essas doenças psíquicas têm a sua origem no corpo (διὰ σώματος, 86b) e têm como sintoma principal a perda da capacidade natural da alma de ver e de ouvir corretamente (86c). Esses prazeres e dores excessivos estão diretamente associados à loucura e ao desconhecimento, e, de modo geral, à desrazão (ἀνοίας) - desde que loucura e desconhecimento (μανίαν\ἀμαθία) são duas espécies do gênero desrazão (86b2-4). Curiosamente, no mesmo diálogo (86e), os fluxos corporais (ácidos, sais, fleumas, humores amargos) também estão "em errância pelo corpo" (τὸ σῶμα πλανηθέντες) sem encontrar saída, misturam seus vapores com os movimentos da alma e causam nela doenças variadas, que surgem nas suas três regiões (segundo a tríplice divisão da alma apresentada na República): uma diversidade de formas de "más disposições e abatimentos". Assim se deve entender também o movimento dos astros (Epi-

nomis, 982d), que, por terem sido objeto de decisão, "há um tempo espantosamente anterior", fazem sempre as mesmas coisas e não deliberam, voltando de novo atrás e indo novamente à frente – "desviando e alterando suas órbitas em todas as direções e sentidos" (ἄνω καὶ κάτω...πλανᾶσται τε καί μετακυκλεῖσθαι)[23].

No término do livro V da República (479bff), uma zona "intermediária entre o ser e o não-ser" é franqueada. Nessa zona, o grande torna-se pequeno; o leve, pesado; o belo, feio e vice-versa. Nenhuma dessas qualidades pode ser afirmada sem que a qualidade contrária também o seja. Um espaço em que as coisas não podem ser mais obscuras que o não-ser na sua máxima irrealidade (τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι) nem mais claras que o ser na sua máxima realidade (τὸ μᾶλλον εἶναι). Nessa faixa inusitada, Sócrates insere "todas as coisas que a multidão convencionalmente toma como belas e todas as outras que deslizam (κυλινδεῖται) entre não-ser e o ser puro. Qualquer desses coisas que habitam esse espaço é objeto de opinião e não de desconhecimento, pois, explica Sócrates, "só uma potência intermediária pode surpreender uma coisa errante nessa zona intermediária" (τὸ μεταξὺ πλανητὸν ἁλισκόμενον).

A errância, no entanto, não se limita ao plano do visível, não está restrita à vida, entendida aqui, num sentido bem amplo, como o domínio do elemento corporal. Pois a errância invade também o domínio do incorporal. Mas, se ela invade o domínio do incorporal, é porque o corporal penetra e se instala também no invisível tendo como meio de contágio a própria alma que se deixa perpassar pelo elemento corporal ("Se a alma, ao separar-se do corpo, se encontra "contaminada e impura" é porque se associou ao corpo,

[23] V. tb Leis 822a: "Não é correto acreditar que a lua, o sol e os demais astros são errantes (πλανᾶται)".

cuidou dele, amou-o e foi enfeitiçada por seus prazeres e apetites"...(Fédon, 81b)). As almas desses homens inferiores são forçadas a errar (πλανᾶσθαι) por causa de um tal modo de vida, "expiando as suas faltas" adquiridas pela contaminação com elemento corporal, e são, por isso, arrastadas para a errância pelo peso que adquirem, errância, agora, ectoplasmática. É, portanto, o elemento corporal (σωματοειδοῦς) que será responsabilizado tanto pela contaminação do invisível pela errância quanto pelo fato de a alma tornar-se visível (as almas ficam tão impregnada do corporal, do 'visível' pelo seu peso, por sua falta de pureza, que chegam a mostrar-se como 'fantasmas de forma sombria' (σκιοειδῆ φαντάσματα), é a razão de elas serem "constantemente vistas em torno dos túmulos e sepulturas", 81c-d). A alma contaminada que emite essas imagens (εἴδωλα), adquire, por causa de sua associação com o corpo, uma espécie de "segunda natureza" quase-corpórea. E essa conversão da alma ao sensível explica o fato de estar à deriva nessa zona intermediária, e continuarem "errantes (πλανῶνται) até que os apetites (ἐπιθυμία) - de forma corporal (σωματοειδοῦς)- que as acompanham, de novo, as acorrentem a um corpo" (81d-e).

A errância terá ainda outra função punitiva. Ela encarna o suplício que o Hades encarnará na sua própria geografia. Sócrates faz questão de transferir para o Hades a complexidade da arquitetura labiríntica, para isso, no mesmo Fédon (107e-108c), ele faz a contestação da tradição (exemplificada por uma peça atualmente perdida de Ésquilo) que afirma que o "caminho" que conduz ao Hades é "simples e uno". "Se fosse o caso", diz ele, "não se necessitaria de guia, nem ninguém se perderia lá". Sócrates transforma a imagem una e simples do Hades na de um labirinto com suas "numerosas bifurcações e encruzilhadas". E são, ainda, os apetites corporais (ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος) que permanecem, em algumas almas, que

acabam por levá-las à errância (πλανᾶται, 108c) no além, num estado da mais completa perplexidade. A errância, portanto, propaga-se, por seu poder de contaminação, por todos os planos de realidade: o discursivo, o mundo sensível, o fantasmático e o Além.

## 4. Conclusão: Errância, Heraclitismo e Protagorismo

A errância está associada nos Diálogos à teses filosóficas dos heraclíticos e protagóricos. Uma filosofia da errância deve adotar uma dessas posições ou ambas. A tese 'relativista' de Protágoras é interpretada por Sócrates no Crátilo (386a-387a), da seguinte forma: "Vejamos, Hermógenes, se as coisas que realmente são tem uma essência singular para cada um, como disse Protágoras, quando afirmou que 'o homem é a medida de todas as coisas' - e, por conseqüência, tal como aparecem a mim, tal elas são para mim, tal como aparecem a ti, tal são para ti; ou acreditas que elas têm alguma essência fixa?".

É interessante observar, nessa passagem do Crátilo, o fato de que a tese 'essencialista' ser construída em contraposição à tese 'fenomenalista'. A disjunção propõe essa escolha excludente entre as duas visões. A afirmação da tese 'essencialista' em 386d tanto se ergue contra a semelhança "simultânea e permanente" de todas as coisas quanto contra a "singularidade de cada coisa em relação a cada indivíduo". Excluídas essas duas hipóteses "fica evidente que as coisas têm essência fixa, não sendo, portanto, relativas (οὐ πρὸς ἡμᾶς) nem arrastadas em todos os sentidos (ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω) pelo nosso fantasma" (τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, 386e)[24]. Essa passagem não deixa dúvidas - embora não seja surpreen-

[24] Ver Crátilo (440a): εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει.

dente - sobre afinidade natural entre a potência da aparência e o protagorismo. Da mesma forma a referência à doutrina heraclítica do fluxo é, de certo modo, previsível, se se leva em conta o aspecto mutante da errância. Daí, também não causar surpresa o uso da terminologia da errância no Filebo (43a-b), quando Sócrates descreve a tese heraclítica (de certos 'sábios'): ἀει γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ ou "todas as coisas fluem em todas as direções" (e não "de cima a baixo" como geralmente se traduz)[25]. Já tinha sido dessa maneira que ele se referira à mesma doutrina no Fédon (90c): "tudo o que existe não é para eles [certos sábios] mais do que uma "alteração em todos os sentidos" (ἄνω κάτω στρέφεται) sem que nada permaneça no mesmo lugar ao mesmo tempo".

A metáfora heraclítica do fluxo aquático associado à errância é uma constante nos Diálogos. No Timeu (43a-b), por exemplo, a referência é indiscutível: "essas revoluções [da alma] que se encontram mergulhadas num rio poderoso não controlam esse rio, nem são por ele controlados". A situação dos seres vivos é vista como a de um barco que ora arrasta ora é arrastado pelas correntezas de modo que o seu movimento é determinado pelo "acaso" (τύχοι), pela "desordem", pela "irracionalidade". Assim, os seres vivos, embora tenham os seis movimentos - "para frente e para trás, para a direita e para a esquerda, para cima e para baixo" - o que dá ao seu movimento próprio o traço de distinção é o fato de eles "avançarem erraticamente (κάτω τε καὶ ἄνω...πλανώμεθα) em todos os sentidos".

Podemos concluir, então, que a insistência e a freqüência com que o tema da errância foi tratado por Platão indicam a zona de problematização

[25] Observar que, na seqüência do passo (43b), a relação firmemente estabelecida entre "a mudança que se opera em todos os sentidos' (αἱ μεταβολαὶ κάτω τε καὶ ἄνω) e o surgimento das dores e dos prazeres.

que esse tema circunscreve e mostram que, mesmo alterada, redimensionada e aprofundada, a errância mantém os mesmos traços distintivos apresentados desde os primeiros diálogos. Essa constatação nos permite supor que a compreensão adequada do sentido e da função que ela desempenha em cada um dos Diálogos deve fornecer os meios de acesso a problemas diretamente vinculados a essa doutrina como o da deficiência do mundo sensível e o status ontológico dos prazeres e dores.

**Bibliografia**

*Platonis Opera* – Recognovit Breviqve Adnotatione Critica – Instrvxit J. Burnet. Oxford: Oxford at Clarendon Press, 1944.

Axelos, K. *Introdução ao Pensamento Futuro*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1969.

Hamlyn, D. W. *Sensation and Perception. A History of Philosophy of Perception*. London: Routledge& Kegan, 1961.

Havelock, E. *Prefácio a Platão*. (Trad. Enid Abreu Dobránzsky). Campinas: Papirus, 1996.

_____. Parmenides and Odysserus. Harvard Studies in *Classical Philology* 83. 1958, pp. 133-143.

Lins Brandão, J. O Jogo e o labirinto no Eutidemo de Platão. *Revista Filosófica Brasileira* vol. IV, n. 3 (1988), pp. 23-66.

Muniz, F. *A Potência da Aparência. Um estudo sobre a* αἴσθησις *e a* ἡδονή *nos Diálogos de Platão*. Tese. IFCS/UFRJ, 1999.

_____. Plato: Pleasure and the Deficiency of the Sensible World. *Southwest Philosophy Review* vol 16, n. 2 (Jul, 2000), pp.21-30.

Nussbaun, M. C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: CUP, 1986.

# Τελος COMO αρξη E O FUNDAMENTO TEMPORAL DA AÇÃO EM ARISTÓTELES

***Fernando Rey Puente***[1]

O presente texto tem por objetivo mostrar, em primeiro lugar, a íntima conexão entre τελός e αρξη na explicação dos fatores que originam o movimento dos animais, seja no plano psico-fisiológico da locomoção, seja no plano ético-político da ação. Em ambos os casos o fim e o princípio, considerados literal ou metaforicamente, coincidem e é precisamente a partir desse lugar de articulação, igualmente considerado literal ou metaforicamente, do princípio e do fim que a locomoção eficaz ou a ação responsável se produzem.

Em segundo lugar, procuraremos mostrar a importância de Aristóteles salvaguardar a diferenciação modal entre passado, presente e futuro no âmbito ético, ao contrário da sua tentativa de superação desses termos no célebre tratado que escreveu sobre o tempo na *Física*. Isso ocorre, pois o

[1] Este texto foi apresentado originalmente como uma palestra no âmbito do V Colóquio do CPA: )Αρχη saber e dominação na Antigüidade no dia 9 de novembro de 1999.

assim chamado silogismo prático, se fundamenta e estrutura precisamente a partir dessa diferenciação modal do tempo.

Com este intuito nos utilizaremos basicamente dos seguintes textos de Aristóteles: o importante opúsculo *De motu animalium* e os capítulos nove, dez e onze do terceiro livro do *De anima* que tratam especificamente das causas da locomoção e da ação humanas.

A necessidade de analisar esses dois textos conjuntamente advém do fato que os densos e sucintos capítulos do *De anima* acima referidos muitas vezes não fazem mais do que aludir esquematicamente a alguns importantes tópicos acerca do movimento dos animais que só receberão um pleno desdobramento teórico no âmbito do breve mas essencial tratado conhecido como *De motu animalium*.

A grande inovação de Aristóteles nos textos que aqui investigamos foi a de cunhar um termo único para dar conta de explicar o processo que leva todos os animais, inclusive o homem, a moverem-se em direção a algo como resposta a um estímulo que eles receberam por meio da faculdade discriminante (κριτικὸν), seja uma percepção (αἰ)σθησὶ), uma imagem (φάντασμα) ou um pensamento (διάνοια), e que podem se reportar à inteligência (νοὺ). Esse termo é ὄ)ρεχὶ (tendência), desconhecido antes de Aristóteles e criado por ele precisamente para explicar a causa comum do movimento dos animais (a tendência, como ele explica, compreende a vontade (βουλευσὶ), o impulso (θυμὸ) e o desejo (ἐ)πιθυμία); cf. *De motu animalium* 700 $b_{22}$). Ora, como ele mostra no nono capítulo do terceiro livro do *De anima*, nenhuma das faculdades por ele já estudadas nesse texto - a nutritiva (θρεπτικὸν), a sensitiva (α)ισθητικὸν) ou a racional (λογιστικὸν) - poderia dar conta de esclarecer a razão pela qual os animais se movem. Tampouco a inteligência ou a tendência isoladamente o poderiam, pois há

homens que atuam à revelia da razão e outros que atuam segundo ela, caso respectivamente dos incontinentes e dos continentes. A única solução encontrada por Aristóteles é a de postular ambas essas instâncias - a inteligência e a tendência - como princípios do movimento tópico dos animais, fazendo, contudo, a ressalva de que o intelecto aqui em questão é o prático e não o teorético, ou seja, é aquele que "raciocina em vista de algo" (ο( ε(νεκα τον λογιζομενό). A tendência, por sua vez, também é por ele caracterizada como "o em vista de" (τ῾ο ου(' ε(νεκα). Em suma: ambas essas instâncias constituem a faculdade apetitiva (ο)ρεκτικο῾ν) que é a responsável pelo movimento local dos animais.

Uma sentença do décimo capítulo do terceiro livro do *De anima* nos possibilita ingressar mais especificamente no nosso tema. Aristóteles afirma que "para onde a tendência se dirige, isso mesmo é o início do intelecto prático e o último termo <do raciocínio prático> é o início da ação" (*De an.* 433 $a_{15-17}$: ου(' γα῾ρ η( ο)ρεχὶ, αυ(τη α)ρχ῍η του' πρακτικου' νου' · τ῾ο δ )ε)σχατον α)ρχ῍η τη῍' πραχεώ). E para onde a tendência se dirige? Para o bem, seja ele o bem efetivo (τ῾ο α)γαθο῾ν) ou o bem aparente (τ῾ο φαινο῾μενον α)γαθο῾ν), mas, cabe ressaltar que esse bem não é um bem considerado universalmente, ou seja, não é ao Bem universal que se aspira, como seria o caso dos platônicos, mas apenas e tão somente ao bem prático (τ῾ο πρακτ῾ον α)γαθο῾ν), isto é, àquele bem que pode ser de outro modo.

A seguir Aristóteles recorre a um modelo já exposto no oitavo livro da *Física* (cf. *Phys.* 256 $b_{14-16}$) a fim de esclarecer esse ponto. Ele afirma que para entender o movimento é preciso analisar todos os elementos que o constituem, a saber, o que move, o que é movido e, por fim, aquilo por meio de quê algo se move. O que move, por sua vez, pode mover de dois modos: pode mover sem ser movido e pode mover sendo movido. No nosso caso o

motor imóvel é precisamente o objeto da tendência (ο)ρεκτον), ou seja, o bem prático (τὸ πρακτὸν α)γαθον), enquanto o motor móvel é a própria faculdade apetitiva (ο)ρεκτικον). O que é movido é o animal (τὸ ζ"ον). Por fim, o instrumento com o qual a tendência move deve ser algo corpóreo (σωματικον). O que seja este algo corpóreo não fica claro no âmbito desse texto, entretanto, Aristóteles afirma que isso se encontra "onde princípio e fim são o mesmo, a saber, nas articulações" (*De an.* 433 $b_{22}$: ο(που α)ρξῆ καὶ τελευτῆ τὸ αυτο, οι('ον ο( γιγγλυμὸ). O final desse capítulo conclui com algumas observações extremamente sucintas e por isso pouco claras acerca dessa identidade de fim e princípio nas articulações.

Uma maior compreensão desses capítulos do *De anima* só pode ser adquirida por meio do estudo comparativo do opúsculo *De motu animalium*. O interessante em ambos esses textos é que eles misturam, por assim dizer, diversos planos ou registros de análise, como, por exemplo, a explicação fisiológica e a explicação finalística do movimento dos animais. É interessante observar que, do ponto de vista biográfico, ambos esses textos estão provavelmente dentre os últimos a serem concebidos por Aristóteles. O *De motu animalium* é ainda mais atípico, pois também acrescenta considerações cosmológicas (nos capítulos três e quatro) a todo esse já complexo emaranhado de explicações biológicas e éticas que tentam elucidar a causa comum (κοινῆ αι)τια) do movimento tópico dos animais. Nesse sentido ele parece assinalar uma nova etapa no pensamento do Estagirita, uma etapa na qual a célebre proibição de analisar gêneros distintos contida nos *Analíticos* (cf.*An.post.* 84 $b_{14\text{-}18}$ e 75 $a_{37ss}$) parece ter sido abolida a favor de uma investigação mais pluridirecional na qual os dados obtidos em uma ciência podem iluminar os eventos de uma outra.

Os dois primeiros capítulos desse opúsculo mostram detalhadamente de que forma as articulações (καμπαι) são essenciais para o movimento dos animais. Para entender plenamente essa explicação fisiológica é preciso se lembrar que de acordo com o segundo livro da *Física* a definição de um ente natural é dada pelo fato que esse "possui em si mesmo princípio de movimento e repouso" (*Phys.* 192 $b_{13-14}$: ε)ν ε(αυτ"ι α)ρξῆν ε)ξει κινησεώ καῖ στασεώ). Ora, o que o primeiro capítulo do *De motu animalium* explica é que o animal necessita ter em si mesmo um princípio móvel e um imóvel e que por essa razão os animais possuem articulações. Nas articulações os dois princípios se unem em um mesmo lugar, pois em cada movimento articulado que executamos, uma parte fica em repouso, enquanto a outra se move. A condição de mobilidade de uma é a imobilidade da outra. Assim, quando movemos o antebraço o cotovelo permanece imóvel, mas ao movermos todo o braço é o ombro que fica em repouso. Igualmente quando movemos parte da perna o joelho permanece imóvel, mas ao movermos a perna inteira é a anca a ficar em repouso (uma análise geométrica detalhada do processo do caminhar pode ser lida no capítulo nono do opúsculo *De incessu animalium*). Por isso a passagem final do capítulo dez do terceiro livro do *De anima* diz que a articulação é formada de duas partes: uma côncava e imóvel e que dá início ao movimento e outra convexa e móvel. Embora diversas conceitualmente, prossegue o texto, essas partes são inseparáveis do ponto de vista da grandeza, pois as suas superfícies coincidem (cf. *De an.* 433 $b_{22-25}$). Além da necessidade de algo imóvel (η)ρεμου'ν τι) dentro de si os animais necessitam também de algo imóvel fora de si, a fim de que possam se mover, seja na terra, na água ou no ar. Isso porque para que os animais se movam é preciso que o meio no qual se encontram ofereça-lhes resistência

(α)ντερεισι), do contrário seria impossível o movimento, por essa razão não se pode caminhar, por exemplo, sobre a areia movediça (cf. *De motu animalium*, 2 e *De incessu animalium*, 3).

Note-se que as considerações relativas ao movimento do cosmo não são descabidas, pois na filosofia aristotélica o cosmo juntamente com as plantas, os animais e os elementos simples são os únicos entes móveis que efetivamente existem. Não nos esqueçamos que, como o Estagirita repete em inúmeros textos, os corpos celestes também são seres animados, ou seja, seres que agem e vivem (cf. *De caelo*, 292 $a_{18-21}$; até mesmo Deus é pensado por Aristóteles como tendo vida e, portanto, como sendo animado, na verdade, como sendo o ser animado por antonomásia, eterno e nobilíssimo, cf. *Met.* 1072 $b_{28-29}$).

Igualmente é ao pequeno tratado sobre o movimento dos animais que devemos recorrer para compreender o que é aquele algo corpóreo aludido pelo *De anima* e que ocasiona o movimento dos animais. O décimo capítulo dessa obra nos elucida que esse algo corpóreo é o pneuma inato (πνεῦμα σύμφυτον) que se encontra, como Aristóteles nos diz alhures, ao redor do coração nos pulmões (cf. *De part.an.* 665 $a_{10-12}$). É o coração que é propriamente o motor do animal, pois é dele que partem os movimentos de expansão e contração, correspondentes às duas funções do movimento, a saber, a de puxar e a de empurrar, e que, graças ao pneuma, irão se propagar por todo organismo. Por isso Aristóteles chega a considerar o coração em outra obra como se fosse um ser vivo (i.e. um animal) dentro dos animais em que se encontra (cf. *De part. an.* 666 $b_{13-16}$). O pneuma é um meio ideal para a propagação do movimento, pois ele não sofre nenhuma alteração enquanto se contrai e expande (cf. *De motu an.* 703 $a_{19-24}$). Resumindo: o coração, sendo a sede da vida é também a sede de todas as sensações e de todos os movimentos (cf. *De part. an.* 665 $a_{10-11}$) e o pneuma inato é o difusor ideal desse movimento para todo o organismo.

Mas a essa altura os meus leitores poderiam me perguntar: mas onde está a relação entre τελό e α)ρξη que deveria ter sido tratada no meio desse emaranhado de conceitos? Bem, responderia eu, ela está presente em todos esses planos de análise se observados atentamente. Iniciemos com o mais óbvio, o plano fisiológico. Aqui as articulações desempenham claramente o papel de motores isolados, onde princípio e fim coincidem. Ora, esses motores só podem proceder de modo circular, razão pela qual o próprio Estagirita recorre a essa figura geométrica para explicar o que ocorre nas articulações no décimo capítulo do terceiro livro do *De anima*. Não nos esqueçamos que o único movimento perfeito para os gregos era o movimento circular, pois somente nele o início e o fim coincidem ( cf. *Phys.* 246 $a_{13\text{-}16}$: o(/tan ma/lista ge/nhtai ku/kloj kai\ o(/tan be/ltistoj ; "quando [o movimento] se torne o mais cíclico, i.e, quando [se torne] o melhor"). Ora, o pneuma inato é um propagador ideal do movimento, pois não está sujeito a nenhum outro movimento a não ser o movimento local, tal qual os corpos celestes que conquanto só se movam circularmente são responsáveis por todos os outros movimentos que ocorrem na esfera sublunar, ou seja, tanto na *Física* quanto no *De motu animalium* a superioridade do movimento tópico sobre os demais tipos de movimento é evidente.

Mas, cabe ainda a pergunta: seria então o coração a causa última do movimento dos animais? Claro que não, teríamos de responder, pois ele constitui juntamente com o pneuma e as articulações apenas e tão somente as condições fisiológicas necessárias para a ocorrência do movimento e não a sua causa efetiva. Esta só pode ser a sua causa final. Do mesmo modo que o cosmo não possui um contato físico com o Movente Imóvel, mas apenas aspira a esse como um fim, também o animal apenas tende para o bem, real ou aparente, a que aspira. Esse é o motor imóvel do

animal. O seu motor móvel é a sua própria faculdade apetitiva. Obviamente o coração, por um lado, e o pneuma e as articulações, por outro, constituem como que os análogos fisiológicos desses dois motores. Ou, seguindo o modelo descrito na *Física* e readaptado ao *De anima*, eles são os instrumentos corpóreos por meio dos quais o animal é movido.

E no âmbito da explicação finalística, como podemos ilustrar a nossa tese de que o τελό funciona como α)ρξη ? Ora, a citação do *De anima* que fizemos mais acima o comprova à exaustão. O fim aspirado pelo homem é o princípio da sua ação. Eis aqui enunciado mais uma vez, ainda que apenas implicitamente, o caráter circular da teleologia aristotélica. O bem a que aspiramos é o que nos incita a agir. Ele constitui a premissa maior do silogismo prático. A essa premissa deve-se apor uma premissa menor que diz respeito à possibilidade de realizarmos esse bem. Dessas duas premissas segue-se a ação que é o correspondente no "silogismo" prático à conclusão no silogismo teórico.

No âmbito prático a noção de fim perde, contudo, o seu caráter estritamente circular. Aqui τελό corresponde antes ao σκοπό, ou seja, o fim aspirado ao não ser algo perfeito e eterno mas apenas relativo e temporal não pode ser pensado circularmente, ainda que a estrutura mesma do movimento o seja (isto é: o fim é o princípio do movimento). De modo análogo, como nos explica Aristóteles em outro texto, a eternidade dos animais ocorre apenas e tão somente ao nível da espécie, mas não ao nível do indivíduo (cf. *De gen. et corrup.* 337 $b_{5-7}$), em outras palavras, no plano da espécie temos um movimento circular ou, ao menos, um movimento que visa emular a circularidade dos corpos celestes, logo um movimento télico, enquanto no plano do indivíduo temos um movimento atélico e, portanto, linear, isto quer dizer, um movimento sujeito à geração e à corrupção.

Por fim, Aristóteles nos esclarece que a existência de tendências contrárias só "ocorre nos seres que possuem sentido do tempo" (*De an.* 433 $b_{6-7}$: γινεται δ )ε)ν τοι῀ ξρονου αι)σθησιν ε)ξουσιν), isso porque neles o intelecto manda resistir em vista do futuro e o desejo quer atuar imediatamente. Ora, não fôra por essa capacidade de perceber o futuro o homem não poderia resistir a um prazer imediato e esse é propriamente o caso dos incontinentes, ou seja, dos indivíduos que são comandados pelo desejo e não pela vontade.

Além disso, a percepção é sempre acompanhada de prazer e dor que se manifestam no plano fisiológico pelo aquecimento e resfriamento do organismo como um todo ou, ao menos, de parte dele, mas, a bem da verdade, não é necessária uma sensação atual a fim de produzir alterações fisiológicas em um organismo, pois uma imagem ou um pensamento são suficientes para produzir essas alterações, sendo essa a razão porque experimentamos tremores ou nos sentimos excitados com a simples imagem ou idéia de algo que realmente nos amedronte ou excite (cf. *De motu animalium* 701 $b_{16-22}$). Ora, isso significa que respondemos fisiologicamente às recordações (μνη῾μαι) e às expectativas (ε)λπιδέ) que temos acerca das coisas, o que só pode ocorrer ao levarmos em consideração as diferentes modalidades do tempo (cf. *De motu animalium* 702 $a_{5-7}$). Por essa razão, no segundo livro da *Retórica*, Aristóteles procura definir as diferentes emoções em relação com a dimensão temporal que lhes é inerente. Assim, por exemplo, o medo (φρβό) e a confiança (θαρσό) só podem ser compreendidos em sua relação com o futuro (cf. *Rhet.* 1382 $a_{21-22}$ sobre o medo e *Rhet.* 1383 $a_{16-19}$ sobre a confiança).

É interessante observar, por fim, como essa preocupação de salvaguardar os modos do tempo - o passado, o presente e o futuro -

inexiste no tratado do tempo, onde, ao contrário, o Estagirita tenta eliminar essas diferenciações cotidianas e substituí-las pelos conceitos definidos quantitativamente do anterior-posterior e do agora inextenso. No âmbito da ação humana, ou seja, no âmbito daquilo que pode ser de outro modo, é impossível, contudo, desconsiderar esses conceitos, pois eles se fundamentam na própria concepção modal implícita à diferenciação entre os tipos de substância postuladas por Aristóteles e por essa razão eles surgem com força sempre que ele se proponha a explicar a estrutura mesma da ação e da decisão humanas, seja na *Ética Nicomaquéia*, seja nos textos por nos aqui investigados e que se propõem, dentre outras coisas, a analisar o silogismo prático como a estrutura segundo a qual a ação humana ocorre.

**Bibliografia:**

Aristoteles - *Über die Seele*, Mit Einleitung, Übersetzung (nach W.Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Biehl u. O. Apelt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Aristotle - *De anima*, With translation, introduction and notes by R.D. Hicks, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1965.

Aristotle - *De motu animalium*, Text with translation, commentary, and interpretative essays by Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, 1985.

Aristotle - *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*, Translated by A.L. Peck and E.S. Forster, Harvard University Press, Cambridge (Mass)/ London, Loeb Classical Library, 1993.

Natoli, Salvatore - "Τελὸ, σκοπὸ, ε)σξατον . Tre figure della storicità", Il Centauro, 5, maggio-agosto 1982.

Nussbaum, Martha - "The 'common explanation' of animal motion", *in: Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum*, Hrsg. P. Moraux u. J. Wiesner, Walter de Gruyter, Berlin, 1983.

# DA *KOINONIA* DO NÃO-SER QUE É À *KOINONIA* DA *POLIS*[*]

***Hector Benoit***[1]

## I – Introdução

As categorias filosóficas pensadas enquanto abstrações, muitas vezes, na longa história do pensamento ocidental, afastam-se de tal maneira do seu conteúdo originário, que terminam por adquirir autonomia e passam a caminhar por si mesmas. Os conceitos que, originalmente, haviam sido criados para desvelar a obscuridade mítica do mundo, para iluminar e unificar o fluxo imediato do sensível, pouco a pouco, eles próprios, conceitos, revestem-se de roupagens fantásticas, cada vez mais elaboradas, e organizam um novo mundo, tão complexo, tão obscuro, tão enigmático, tão fantasmagórico, como o mundo sensível que originalmente vieram desvelar.

---

[*] Reprodução literal de comunicação apresentada no encontro da ANPOF, realizado em Poços de Caldas, no segundo semestre de 2000.

[1] Departamento de Filosofia da UNICAMP

Como o velho Parmênides advertiu, pela primeira vez, em diálogo de Platão que leva seu nome, por esse procedimento tornam-se então necessários assim um terceiro, um quarto e, finalmente, infinitos mundos obscuros que vão se sobrepondo à obscuridade primeira. Se Parmênides nesse texto utilizava esse argumento para criticar a "teoria das idéias", atribuída ao jovem Sócrates pelo próprio autor dos diálogos, sabemos que Aristóteles dirigirá o mesmo argumento contra o próprio Platão e, posteriormente, o neoplatonismo, de maneira paradoxal, assumirá o redobrar infinito de mundos, o ato mesmo do hipostasear, como se esse procedimento fosse a própria essência do pensamento platônico. Dos conceitos filosóficos ressurgiram então os antigos deuses da tradição mítica e uma imensa procissão de figuras sensíveis que povoaram a Filosofia no fim da Antigüidade. Basta lembrar, nesse sentido, a *Teologia Platônica* de Proclus, na qual contam-se diversas camadas de seres divinos correspondendo a específicos conteúdos supostamente conceituais e a múltiplos níveis da hierarquia onto-teológica do mundo. No fim da Antigüidade, os discípulos da Academia intercalavam então o logos conceitual dos Diálogos, paradoxalmente, com as práticas teúrgicas e os mistérios da deusa Hécate, feiticeira das encruzilhadas.

Os Diálogos de Platão, no entanto, em si e por si mesmos, praticariam tal processo de redobramento fetichista do mundo sensível? Ou seria só injustamente que receberam tal interpretação, fama e destino?

De fato, lendo os Diálogos em si e por si mesmos, olhando os Diálogos enquanto diálogos, colocando entre parênteses, toda a interpretação aristotélica e, sobretudo, neoplatônica, realizando uma radical *epokhé*, uma suspensão fenomenológica a todos os velhos manuais da tradição, facilmente podemos ver como diversos dos milenares dogmas consagrados, que supostamente caracterizariam o pensamento de Platão, vão, pouco a

pouco, se suavizando, vão empalidecendo, até desaparecerem, às vezes, quase por completo. Em primeiro lugar, vendo-os, olhando-os, contemplando-os em si e por si como e enquanto diálogos, diálogos e não monólogos, como pensar que podemos ali encontrar a doutrina contínua e linear, o sistema do qual falaram por dois milênios tantos intérpretes? Nesse sentido, o período da Média e Nova Academia brilha como exceção. Arcesilau, que dirigiu a Academia no fim do século IV ªC., reintroduziu a forma diálogo como essencial à compreensão de Platão, e foi seguido por Carneades de Cirene, Clitômaco de Cartago, Filon de Larissa, e outros platônicos que reconduziram o platonismo a saber anti-dogmático, à prática dialética de percorrer as incertezas da aporia. O neoplatonismo, no entanto, como se sabe, soterraria esta leitura nos últimos cinco séculos da Antigüidade, nos quais foi absolutamente hegemônico.

No entanto, ao olharmos os Diálogos como diálogos, aparecem diversos personagens, alguns fundamentais, que fragmentam todo e qualquer sistema dogmático de Platão. Refiro-me, particularmente, aos seguintes personagens: Parmênides (do diálogo do mesmo nome), Sócrates (que ainda se fragmenta em Sócrates o jovem e o velho), Timeu do diálogo *Timeu*, Crítias do *Crítias*, o Estrangeiro de Eléia (dos diálogos *Sofista* e *Político*) e, finalmente, o Ateniense do diálogo *Leis*. Entre estes personagens fundamentais, entre as suas posições ontológicas e políticas, entre os diálogos que estes personagens realizam diretamente ou de maneira indireta, há tensões, oposições, linhas de continuidade e de ruptura, momentos de contrariedade, onde assim é possível encontrar termos médios e passagens entre os pólos, assim como, também, momentos de profunda contradição. Sem dúvida alguma, porém, ao contrário do que fez a longa tradição, nenhum sistema os unifica de forma dogmática e somente por processos

artificiais surgiu o que é designado de maneira unívoca como e enquanto "o pensamento doutrinário de Platão".

Procurarei descrever aqui, ainda que de forma rápida e esquemática, devido ao nosso tempo reduzido, uma dessas estruturas de oposição contraditória que pode ser lida claramente nos Diálogos. Ao mesmo tempo, ao descrever esta estrutura contraditória existente nos Diálogos, poderemos ver um pouco como os Diálogos nos ensinam também a compreender as correspondências inevitáveis entre os campos ontológico e político, campos, em geral, pensados de maneira separada, tanto para interpretar a Platão como a outros filósofos. Recordaremos para isto, de maneira comparativa, certas passagens bastante conhecidas da *República*, do *Sofista* e das *Leis*.

## II – *República*

O Sócrates de *A República*, neste diálogo, comanda uma construção ontológica hierárquica que é solidária claramente de um certo projeto político de cidade. Na instância ontológica, *A República* expõe os diversos níveis de entes no interior de uma rígida hierarquia: imagens, coisas sensíveis, entidades matemáticas e finalmente as idéias propriamente ditas, idéias além de qualquer apoio sensível, domínio superior da *nóesis*. Acima de todo o edifício hierárquico aparece o Bem, idéia das idéias, princípio e fundamento transcendente, de uma transcendência tão extrema que está além da *ousia* em majestade e potência (509b). Esta idéia de Bem é o princípio unificador dos entes do mundo, aquilo que constitui a totalidade como universal. De maneira homóloga a esta ontologia, surgirá uma cidade hierarquizada também em partes rígidas e justapostas. Similarmente

aos níveis ônticos teremos os estamentos das diversas funções sociais: lá embaixo os produtores de imagens (pintores, poetas, imitadores que só participarão da cidade submetidos às regras do legislador); em seguida vem os produtores das coisas sensíveis, o estamento dos agricultores e aquele dos artesãos; todos estes, mergulhados ainda na ôntica sensível, devem também apenas obedecer aos níveis superiores; o nível seguinte é o dos auxiliares, correspondendo aos entes matemáticos no campo ôntico e, finalmente, surge o estamento dos guardiães, aqueles que se elevaram até as idéias propriamente ditas, o campo da *nóesis*. Como as idéias propriamente ditas representam a superação conceitual de todo elemento sensível, assim também os guardiães devem superar, na instância da *práxis*, todo elemento sensível, para isto, não possuirão nada como próprio, tudo entre eles será comum, a casa, as refeições, os filhos e as mulheres. Acima de todos estes aparece a figura meio indefinida e indeterminada, a figura do rei-filósofo, figura tão indeterminada como o seu correspondente ontológico, o Bem. Como o Bem no campo ontológico, o rei-filósofo é o princípio que permite a realização da cidade em *práxis*. Observemos que tanto o Bem como o rei-filósofo são de extrema transcendência e a sua eficácia como princípio universalizante ou de unificação das partes origina-se de forma assim totalmente externa, o Bem e o Rei-Filósofo são bem a expressão de uma universalidade obtida sem o devir interno e imanente das partes. Nesse sentido, coerentemente, a liberdade individual, a família, a propriedade privada e a democracia, são condenadas de maneira impiedosa, e a única universalidade ou unificação do ser social é aquela obtida pelo respeito à hierarquia e derivada do princípio não-hipotético/rei que aparece no domínio transcendente de um nebuloso topo. Trata-se assim de uma universalidade onto-teológica, ou se quiser-

mos, plenamente metafísica. Sem dúvida, temos aqui a base de todo o discurso onto-teológico da metafísica ocidental e, em particular, do neo-platonismo.

### III – *Sofista*

Passemos agora, mais uma vez, brevemente e esquematicamente, a um outro momento da nossa exposição, passemos à ontologia descrita no diálogo *Sofista* pelo Estrangeiro de Eléia. Ora, aqui, ao estudarem-se os gêneros supremos, Ser, Movimento e Repouso (251ª e seguintes), chega-se à conclusão que cada um deles é o *mesmo* que si e *outro* que o outro. Sendo assim, pergunta-se por esse Mesmo e esse Outro. Não seriam eles também outros gêneros? Ou seja, passa-se à dedução do Mesmo e do Outro como gêneros próprios, diferentes do Ser. Com isto, quando o Ser é o *mesmo* que si, ele, o Ser, já é outro que o Mesmo! Ou seja, na própria relação de identidade, quando o Ser é igual a si próprio, ele – Ser – já seria outro, pois, para ser o Mesmo, para ser idêntico, o Ser já entraria em relação com o Mesmo que é *outro* que o Ser. Assim na própria relação de identidade, o Ser é *outro* que si, ele é *não-ser*. Ora, esta negatividade, imanente na própria relação de identidade, esta negatividade que perpassa o Ser, esta negatividade que perpassa tudo o que é, fundamenta agora o devir entre os gêneros, e é esta negatividade imanente que funda a *koinonia* dos gêneros, a comunidade dos gêneros, o processo a partir do qual os gêneros se entrecruzam entre si engendrando a comunidade das coisas que são e que não são. Ao invés da hierarquia ontológica da *República*, onde as diversas partes eram justapostas sem devir e ordenadas hierarquicamente pelo princípio transcendente e externo do Bem, agora, aqui no *Sofista*,

avista-se, talvez, muito mais do que uma *onto*-logia, ali avista-se a elaboração de uma espécie de *koino-logia*, ou seja, um *logos* que não é mais centrado no Ser (*ontos* ) mas sim, muito mais na comunidade imanente dos gêneros se entrecruzando e participando de algo *comum*, participando de algo *koinós*. Nesta espécie de *koino-logia* do diálogo *Sofista* não teríamos o esboço para a fundação de um *logos* verdadeiramente dialético?

## IV – *Político* e *Leis*

As conseqüências desta espécie de *koinologia* da imanência que substitui a ontologia hierárquica da *República* refletirão necessariamente nas novas concepções políticas. Já no diálogo *Político*, o próprio Estrangeiro de Eléia chegará a duvidar da possibilidade de chegarmos, de fato, à conquista de uma verdadeira ciência ou *epistême* na área da política, nesse sentido, o governo das cidades jamais seria fundado em um *logos* absolutamente unívoco. Ora, somente esta dúvida já nos afasta bastante de todo o dogmatismo do rei-filósofo que, após contemplar a idéia de Bem, implantaria a cidade justa, de maneira tão externa quanto o Bem instaurava a sua ordem hierárquica regente dos entes do mundo. Ainda no *Político*, após esta dúvida a respeito de uma ciência política, afirma-se que se, de fato, não chegarmos a tal ciência, se vivermos em governos sem leis, a democracia seria então, possivelmente, o melhor de todos os governos (303$^{a}$-b). Ora, esta relativa recuperação da democracia, ainda que bastante frágil, não seria já o reflexo indireto da *koinologia* do diálogo *Sofista*? Seja como for, esta direção será aprofundada de maneira decisiva nas *Leis*.

Ao invés de um projeto acabado de cidade que chegaria à perfeição graças à vigilância externa dos guardiães e que para a sua realização de-

pendia da figura transcendente do rei-filósofo, no diálogo *Leis*, se estabelece um modelo *transitório* de cidade, uma cidade ainda afastada da perfeição, mas que, pouco a pouco, seria aperfeiçoada pelos próprios cidadãos. O governo desta cidade transitória, coerentemente com a *koinologia* do *Sofista*, será um governo embasado nos conselhos eleitos pelos próprios cidadãos (cf. livro VI). Serão eleitos, nesta nova cidade, desde os juízes dos festivais poéticos até os próprios ocupantes dos cargos militares. Como se lê em 755-c e seguintes, os comandantes militares serão eleitos entre os próprios cidadãos por todos aqueles que tomaram parte na guerra e que hoje ainda participam dos combates. De forma similar, serão eleitos os membros das diversas instituições, por exemplo, os responsáveis pelos cultos religiosos (759[a]) e os responsáveis pela educação (764c e seguintes).

Se há assim uma democratização das diversas magistraturas, o poder supremo, na cidade das *Leis*, da mesma forma, ao invés de irromper de uma transcendência inefável e sem dedução, como ocorria na *República*, este poder emana agora da própria comunidade e é expresso no *conselho noturno*. Este conselho chama-se de "noturno" pois se reunirá ao fim de cada dia realizando o quadro sinóptico da vida dos cidadãos. O conselho noturno encarnará a totalidade dialética da virtude, mas não à maneira metafísica, não como o Bem transcendente da *República* e sim como instituição posta pela própria comunidade. Como afirma o Ateniense: "este conselho deve, consequentemente, segundo o que indica a nossa argumentação, possuir a totalidade da virtude (πᾶσαν ἀρετὴν ἔχειν); ora, a marca essencial desta virtude total é não deixar flutuar o olhar visando múltiplas metas, mas fixando-o sobre uma só meta, na qual se concentra..." (962d). Assim, será nos diversos conselhos e, particularmente, no conselho noturno que a dialética da comunidade ou *koinonia* se realiza como e enquanto *koinologia*.

## V- Conclusão

Parece-nos assim que os Diálogos de Platão, quando vistos em si e por si mesmos, carregam uma complexidade e contraditoriedade maior do que aquela que predomina ainda hoje em boa parte das suas leituras. Onde está exatamente Platão? Estaria ele em alguma parte de maneira exclusiva e estática? Ou, ao contrário, como a descontinuidade dos seus Diálogos, o pensamento de Platão, se está em alguma parte, não seria exatamente nessa alteridade permanente, nessa negatividade imanente que brota exatamente dos Diálogos tomados como e enquanto diálogos? Em apenas algumas palavras: talvez, seria o pensamento de Platão não um momento determinado e fixo, mas sim, muito mais, o próprio movimento que descreve como a *ontologia* de origem parmenideana é superada dialeticamente por uma *koinologia* e, como, de maneira homóloga, a sociedade hierárquica embasada em tal ontologia metafísica é superada, dialeticamente, pela democracia *koinológica* dos conselhos.

# PLATÃO E A TRADIÇÃO CONVIVAL

***Luciana Romeri****

Lendo o *Banquete* de Platão, de nada ficamos sabendo no tocante ao aspecto alimentar da noitada. Há uma verdadeira omissão por parte de Platão de tudo aquilo que devia constituir o δεῖπνον, a refeição, da festa organizada por Agatão. O silêncio sobre a comida é total: os convivas não falam no momento da refeição ou, pelo menos, disso não há relato algum feito por Apolodoro. E mais. No que diz respeito à comida, há sempre um desnível entre Sócrates e os outros hóspedes. Sócrates entra na sala quando os convidados já estão no *meio* do jantar (175c 5-6, σφᾶς μεσοῦν δειπνοῦντες). A relação de Sócrates com a comida é logo problemática, na medida em que, não podendo escapar dela totalmente, parece, todavia, participar somente por metade. Esse desnível entre Sócrates e os outros não só está aqui evidenciado pela construção da frase (οὖν αὐτόν... ἀλλ̈ὰ μάλιστα σφᾶς), mas aparece inclusive na escolha das formas verbais nesse contexto alimentar. Antes de tudo, enquanto todos

* Pós-doutoranda, IFCH/UNICAMP-FAPESP.

estão deitados, estendidos ao redor da mesa e prestes a comer —e os dois verbos usados por Platão para designar essa posição ou simplesmente os convidados são κατακεῖμαι e κατακλίνομαι (cf. 175a5, 175c7, 175c8, 171e1, 177d4, 177e4, *passim*)[1], Sócrates é o único que se senta (καθίζεσθαι, 175d3) e começa a falar. O uso do verbo καθίζεσθαι que, diversamente dos outros, normalmente não se encontra em contextos convivais para designar a posição dos convidados[2], parece marcar um distanciamento por parte de Sócrates em relação aos demais e principalmente em relação à mesa, entendida como lugar de comida[3]. É somente em um segundo momento que Sócrates vai deitar-se e comer, ele também. Em seguida, justamente quando ele começa a comer, podemos observar um outro pormenor lingüístico que, mais uma vez, o diferencia dos outros. Agatão, convidando Sócrates a comer, não usa a forma coletiva usada antes (cf. 175b4-c1), mas se dirige única e exclusivamente ao último convidado: "mas agora ocupa-te, antes de tudo, de teu jantar" (175e9-10: νῦν δὲ πρὸς τὸ δεῖπνον πρῶτα τρέπου). Do mesmo modo, em seguida, Aristodemo conta que Sócrates "estende-se e come" (κατακλινέντος τοῦ Σωκράτους καὶ δειπνήσαντος, 176a 1-2). Platão

[1] Em Xenofonte também encontramos o verbo κατακλίνομαι, cf. *Banquete* I 8 e 13. Para o uso desses verbos, ver ainda Aristófanes, *Acharn.* 985 (πῖνε, κατάκεισο); Platão, *Resp.* II 363c, IV 420e; Heródoto II 121 e *passim*.

[2] Em sua forma ativa, esse designa, antes, a ação de *fazer uma sessão*, de *reunir* assembléias (cf. Homero, *Od.* II 69; *Il.* III 68) ou um tribunal (cf. Aristófanes, *Vesp.* 305; Platão, *Pol.* 298e) ou de dispor o exército (cf. Tucídides VI 66; Platão, *Leg.* 755e). É a ação de *pôr-se sentado* para decidir algo em comum ou simplesmente para falar (cf. Homero, *Il.* VI 360). Por isso, no *Fedro* achamos de novo esse verbo, na forma média, quando Sócrates e Fedro vão sentar-se debaixo de uma árvore justamente para ler o discurso de Lísias e, em seguida, conversar (cf. 228e6, 229a2 e *passim*).

[3] Em Xenofonte (*Banquete* I 8) também, um dos convidados senta-se e não se deita, enquanto os outros deitam-se. Mas se trata de Autólico, o filho de Critóbulo, que se senta junto de seu pai —o que é normal, dada sua jovem idade. Com efeito, não ficava bem nem para as mulheres nem para os jovens deitar-se durante um banquete, mas isso era reservado aos homens. Sócrates coloca-se, então, no banquete de Agatão fora da norma, já que ele comporta-se à mesa como um jovem ou mais provavelmente como mulher —e será uma mulher, Diótima, que falará em seu lugar na continuação.

passa, assim, de novo de um plural, que designa a refeição coletiva dos outros comensais, a um singular, que designa a refeição solitária de Sócrates. Essa distinção está sublinhada ainda mais pelo fato de, na mesma frase, Aristodemo retomar a forma coletiva (σφᾶς) para precisar que, após o jantar, todos os convidados, juntos, se dedicam às práticas do rito, passando, assim, ao segundo momento do banquete. É só depois da comida, então, no momento das libações que precedem a circulação do vinho, que Sócrates entra inteiramente na comunidade do banquete, como se ele não tivesse vindo senão para beber —e mais precisamente para falar.

A solidão alimentar de Sócrates, por um lado, e o silêncio total acerca da refeição, pelo outro, caracterizam, então, a esfera da comida no texto de Platão.

Platão, no entanto, faz uma coisa a mais: não só priva o δεῖπνον de toda e qualquer palavra, mas, de maneira ainda mais radical, ele reduz o συμπόσιον a uma longa série de discursos sábios. A palavra, com efeito, volta a ocupar seu lugar e, até mesmo, um lugar privilegiado nesse segundo momento do banquete que é o συμπόσιον propriamente dito. Os seis discursos sobre Éros, que se sucedem ao longo do συμπόσιον, têm uma posição dominante sobre todo outro elemento convival. Eles constituem, na verdade, o único elemento em volta do qual a reunião se organiza e prossegue do final da refeição até a entrada de Alcibíades. Assistimos aqui àquele gênero de banquete dos καλοῖ κἀγαθοί descrito em uma passagem do *Protágoras* (cf. 347c-348a). Por oposição aos banquetes "dos homens baixos" (τῶν φαύλων) e "que passam o próprio tempo na praça pública" (ἀγοραίων ἀνθρώπων), os quais não conversam uns com os outros graças à própria voz e aos próprios discursos (διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν), e sim graças a uma voz alheia (ἀλλοτρίαν φωνήν), tal como a

música, eis como são descritos por Sócrates os banquetes dos καλοὶ κἀγαθοί (347d3-e3):

> *Quando, ao contrário, os convivas são pessoas de valor* (καλοὶ κἀγαθοί) *e educados* (πεπαιδευμένοι), *não verás nem auletrizes nem dançarinas nem citarista, mas [verás] que são capazes de se entreter por eles mesmos, sem essas besteiras e essas brincadeiras, com a própria voz falando e escutando cada um de sua vez, com ordem, ainda que tenham bebido realmente muito vinho. Do mesmo modo, as reuniões* (συνουσίαι) *como a nossa* [...] *não precisam absolutamente de uma voz alheia* (ἀλλοτρίας φωνῆς) *nem de poetas.*

Enquanto os banquetes dos φαῦλοι são designados com o termo tradicional de συμπόσια, os dos καλοὶ κἀγαθοί são chamados συνουσίαι. Cumpre observar, antes de tudo, que há aqui, por parte do Sócrates de Platão, uma verdadeira troca de designação e de atitude das figuras de que ele fala. Estou convencida de que Sócrates inverte os papéis que ele atribui explicita e respectivamente aos καλοὶ κἀγαθοί e aos φαῦλοι e ἀγοραῖοι. Sem dúvida Sócrates é mais um ἀγοραῖος do que um καλὸς κἀγαθός[4]. E os καλοὶ κἀγαθοί, por sua vez, acham-se, como ele deixa entender, entre os numerosos sofistas e personagens ilustres presentes ao lado de Protágoras[5]. A inversão consistiria, então, no seguinte: os καλοὶ κἀγαθοί deveriam

[4] Quanto à questão de um Sócrates platônico realmente ἰδιώτης, de sua suposta ironia e de sua verdadeira ignorância, permito-me remeter à minha tese de doutoramento, *Philosophes entre mots et mets. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table*, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris 1999, em particular, p. 283-308; e, mais recentemente, à minha comunicação, Idiótai e philósophoi *à mesa de Luciano*, III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, Itatiaia (RJ), 9-14 de Abril de 2000.

[5] O que, de resto, está confirmado pelo início dessa mesma passagem, pois é mais verossímil que sejam os καλοὶ κἀγαθοί —e não as pessoas da multidão (οἱ πολλοί, 347e 2)— a ter os meios para fazer com que *aumente o preço das auletrizes, pagando cara uma voz estrangeira* (347c 7-d 2).

comportar-se como aquele ἀγοραῖοις por excelência que é Sócrates se comporta no banquete. Não obstante, para além dessa inversão na designação, está claro que a distinção entre esses dois comportamentos convivais permanece, do ponto de vista de Sócrates, sempre válida. Tanto é que sua validade está confirmada pelo fato de que esse banquete de καλοὶ κἀγαθοί, "sem voz alheia", entendida tanto como a voz dos poetas quanto como a da música, esse banquete sem "besteiras e brincadeiras" do *Protágoras*, corresponde exatamente à reunião de homens sábios do *Banquete*. No curso do banquete de Agatão, Platão encena uma longa sucessão de discursos sábios acerca de Éros, sucessão que é, ela mesma, matéria de relato por parte de Apolodoro via Aristodemo, enquanto, paralelamente, ele elimina toda e qualquer referência a outros elementos convivais tais como a poesia, o espetáculo, a música. No συμπόσιον há, em suma, um verdadeiro domínio por parte do λόγος, que é o correspectivo do silêncio acerca da comida e do δεῖπνον em geral.

A omissão da comida ou, pelo menos, a falta de relato a tal propósito, bem como a propósito dos elementos típicos do banquete, e, paralelamente, a insistência e a elaboração do relato quanto aos discursos realizados, constituem a especificidade do banquete platônico. Nenhuma confusão se cria, em Platão, entre o momento alimentar, imerso no silêncio, e o momento da palavra, desprovido de toda possível comunicação com os outros ingredientes convivais. No banquete de Agatão a incompatibilidade entre δεῖπνον e λόγος é insuperável: ninguém fala no momento da refeição e nenhum prazer convival é evocado no momento do συμπόσιον, dedicado totalmente à palavra.

Essa exclusão recíproca entre palavra e comida praticamente nunca é questionada pelos comentadores, como se ela correspondesse a uma

prática comum e como se, por conseguinte, o *Banquete* platônico simplesmente se inserisse em uma tradição da qual ele seria plenamente respeitoso. Ora, eu acho, ao contrário, que é Platão o primeiro a estabelecer tal incompatibilidade, com a qual, longe de a respeitar, ele rompe com a tradição convival que o precede.

Poder-se-ia acreditar que tal distinção entre silêncio alimentar e palavra convival, superando o texto em questão, correspondesse a verdadeiros hábitos que, de algum modo, teriam pré-determinado tal divisão presente em Platão. No entanto, se é verdade que nos banquetes homéricos também podemos constatar uma distinção entre o δεῖπνον, o momento alimentar, e o συμπόσιον, o momento do vinho, a essa distinção não corresponde necessariamente uma separação entre comida e palavra. Por exemplo, em Homero, quando Menelau acolhe Telêmaco e Pisístrato em seu palácio (*Odisséia* IV 60 e seguintes), ele convida-os primeiramente a comer e, em seguida, a se apresentar. Se, porém, observamos bem esse episódio, veremos que não é possível concluir que primeiramente eles comem e que, em seguida, eles *falam*. Constata-se simplesmente que Menelau não exige de seus hóspedes 'apresentação' ou 'identificação' alguma antes de lhes dar de comer (versos 61-62):

> "Tomai e apreciai a comida; em seguida, quando tereis comido, perguntar-vos-emos quem sois (οἵ τινές) entre os homens".

A lei da hospitalidade impõe-se antes mesmo do conhecimento do estrangeiro que se acolhe[6]. Quanto ao momento da refeição, observar-se-á

[6] Ver também *Od.* I 123-124, onde Telêmaco convida seu hóspede antes a comer e, em seguida, a dizer o que ele necessita; ou ainda, III 67-71, quando Nestor dirige-se a Telêmaco; XVI 55-56, quando Telêmaco interroga Eumeno sobre a identidade de seu hóspede, Ulisses. Essa forma de hospitalidade encontra-se, de resto, também antes da partida de um hóspede, cf. por exemplo *Od.* III 473-476, no momento da partida de Telêmaco da casa de Nestor; ou ainda V 201-205, quando Ulisses está para deixar Calipso.

que ele não está representado como um momento de silêncio. Pelo contrário, antes Telêmaco, dirigindo-se a Pisístrato, exprime sua admiração diante da beleza da sala do banquete (versos 71-75) e, em seguida, o próprio Menelau começa a contar os acontecimentos da guerra de Tróia (v. 78-112). E mais. Bem mais adiante (v. 212-213), após o reconhecimento e as lágrimas, Menelau convida novamente seus hóspedes a comer:

> "mas deixemos os prantos, que [nos] atingiram antes e lembremo-nos de novo da refeição".

Em suma, em Homero as palavras trocadas pelos convidados ocupam todo o curso do jantar, nomeadamente o momento alimentar. Por isso, não acredito que se possa deduzir a partir de Homero a existência de uma tal separação entre comida/silêncio, de um lado, e vinho/palavra, de outro[7]. E se podemos, às vezes, constatar essa distinção, parece-me claro que não se trata de uma norma ou de um hábito estabelecido. É Platão a opor claramente esses dois momentos que são o δεῖπνον e o συμπόσιον, e os opõe em termos de silêncio, para o primeiro, e de palavra, para o segundo.

Poder-se-ia levantar a objeção de que, justamente por ele pretender relatar os discursos realizados durante o συμπόσιον, logo por ele pretender encenar um συμπόσιον, Platão descuida do momento alimentar do δεῖπνον e das questões convivais em geral. Mas essa objeção revela-se simplesmente insustentável à luz da própria terminologia do banquete platônico. Jamais,

[7] Por conseguinte, pode-se assistir tanto a uma cena em que a conversa está associada ao vinho (cf. *Il.* XI 642-643) quanto a uma cena em que se convida a beber em silêncio (cf. *Od.* I 339-340). Cf. também K. Bielohlawek, "Gastmahls- und Symposionslehren bei griechischen Dichtern von Homer bis zur Theognissammlung und Kritias", *Wiener Studien*, 58 (1940), p. 11-30.

nesse texto, Platão se referirá à reunião de Agatão como a um συμπόσιον[8]. Em lugar algum do texto, aliás, aparece o termo συμπόσιον. A terminologia do *Banquete* para indicar o momento da circulação dos discursos, isto é, o que deveria ser o momento propriamente 'simpótico', é constantemente, com efeito, a da família de συνουσία, do 'estar junto' (cf. 172a7, 173a4, 176e2), sem especificação convival alguma. Em meu entender, Platão não pretende designar explicitamente seu próprio συμπόσιον como συμπόσιον, para evitar toda e qualquer confusão com o banquete ordinário e tradicional. Por essa mesma razão, ele apresenta-o como uma συνουσία, isto é, como a reunião dos καλοὶ κἀγαθοί do *Protágoras*, que se preocupa não com o prazer, e sim com a formação filosófica dos participantes. Em compensação, se Platão abstém-se de usar o termo συμπόσιον justamente quando ele pretende relatar discursos 'simpóticos', ele não se recusa a usar a terminologia da família de δεῖπνον, um δεῖπνον do qual, todavia, não sabemos absolutamente nada. E Platão usa-a não só para designar o momento propriamente alimentar do banquete de Agatão, que precede a circulação do vinho e que é um momento de silêncio ou, pelo menos, de desinteresse filosófico (cf. 174e4, 174e6, 174e11, 175b8, 175c2, 175c6, 175e10, 176a2)[9], mas usa essa terminologia também para falar do banquete de Agatão em seu conjunto (cf. 172b2, 174a6, 174b1). Recapitulando. Se o tomarmos ao pé da letra, Platão aqui está falando de um δεῖπνον, do qual ele não diz nada e do qual a tradição platônica fará o modelo de συμπόσιον por excelência,

[8] Como observa também Josef Martin, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, 17, Paderborn, Verlag F. Schöningh, 1931, p. 149.

[9] Manuela Tecusan também observa (mas de passagem e sem comentário) na terminologia do *Banquete* de Platão, por um lado, a presença da família de συνουσία e de (συν)δεῖπνον e, por outro lado,a ausência de συμπόσιον. Cf. "*Logos Sympotikos*: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the *Symposium*" em O. Muray (*ed. by*), *Sympotica. A Symposium on the* Symposion, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 238-260; p. 241, n. 8.

συμπόσιον, aliás, que Platão jamais menciona. Ora, isso é, no mínimo, paradoxal. Se na época de Platão o termo συμπόσιον já designasse exclusivamente o momento da conversa após a refeição e não, antes, o momento da bebida, do canto, da diversão e *eventualmente* da conversa, por que Platão não usaria esse termo?

Ao eliminar toda e qualquer referência à comida, à poesia, ao espetáculo, ao pôr para fora a música e o canto e ao deixar circular o vinho livremente contra toda regra convival, em suma, ao negar o caráter propriamente convival ao seu banquete a vantagem de um único e exclusivo interesse que é o *de ficar junto para pronunciar discursos*, Platão opera uma distorção ou um desvio da própria idéia de banquete. Afastando-se de toda uma tradição anterior, Platão sabe que seu συμπόσιον não é um συμπόσιον, Ou melhor, que seu συμπόσιον é um συμπόσιον ideal, exatamente como sua *república* é uma república ideal. Uma passagem das *Leis* é muito clara a esse respeito (I, 639d5-e3):

> "O Ateniense — Alguém já assistiu a uma tal reunião [de convivas] que tenham dado certo? Para vós dois é fácil responder: "nunca, absolutamente", já que essas coisas não são usuais em vossa terra e nem mesmo são autorizadas. Mas eu, ao contrário, já me achei em muitas [dessas] e em muitos lugares e, além do mais, eu, por assim dizer, as estudei todas, e não vi nenhuma e de nenhuma ouvi dizer que quase totalmente deu certo (ὀρθῶς γιγνομένην), senão por acaso e em momentos limitados e pouco numerosos. Em compensação, na maioria, elas estavam, é preciso dizê-lo, inteiramente erradas".

Pela voz do Ateniense, Platão confessa que jamais assistiu a um banquete que se tenha desenrolado como se deve até o final, ou seja, ele precisa mais adiante (cf. 640c-d), um banquete sem confusão e bem condu-

zido em vista da amizade e da sabedoria dos convivas. Em outras palavras, Platão nunca assistiu a um banquete como o que ele descreve em seu *Banquete* e, por conseguinte, *seu* banquete não é um banquete real, tal como se poderia realmente desenrolar entre os homens de bem[10].

Para bem da verdade, nem mesmo o encenado por Platão em seu *Banquete* faz exceção, senão justamente no que diz respeito a Sócrates, a personagem menos convival de todas, o único que, mesmo após a entrada de Alcibíades, continua imperturbável a falar sobriamente. Mas é em volta de Sócrates que o *Banquete* de Platão se constrói. E é precisamente pela presença totalmente anticonvival de Sócrates que o texto representa, ao mesmo tempo, a negação do banquete tradicional e a invenção do banquete filosófico. Por isso, acredito que ele é, afinal, a ilustração daquele gênero de reunião convival entre homens sábios e sóbrios evocado no *Protágoras*[11]. A oposição interna entre palavra filosófica e prazeres convivais colocada em seu banquete reflete a oposição externa entre os dois

[10] Poder-se-ia dizer a mesma coisa a propósito dos *sympósia* ilustrados por Plutarco em suas *Quaestiones Conviviales*. Com efeito, a φιλοφροσύνη e a κοινωνία, reconhecidas nesse tratado como os caracteres principais e como a própria finalidade de todo banquete como se deve (cf. por exemplo a dedicatória do livro VIII), opõem-se, como um ideal de comportamento, à realidade inquietante e violenta dos banquetes descritos nas *Vidas*. Sobre essa discordância dos banquetes *reais* com o ideal de amizade e alegria recomendado nos *Symposiaká*, cf. George Paul, "*Symposia* and *Deipna* in Plutarch's *Lives* and in Other Historical Writings", em W. J. Slater (*ed. by*), *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor, The Univ. of Michigan Press, 1991, p. 157-169.

[11] Nesse sentido exprime-se também Joel C. Relihan. Com efeio, ao afirmar que *the* Symposion *is retrospective and prospective* ("Rethinking the History of the Literary Symposium", *Illinois Classical Studies*, 17, 2 (1992), p. 213-244; p. 219), ele acrescenta que *the call for sober discussion without entertainement is reminiscent of Socrates' prescriptions for a properly educational symposion in the early* Protagoras *(347c-48a), in wich we find both Agathon and Socrates* (*ibid.*). No entanto, não se deve esquecer que essa passagem do *Protágoras* deve ser lida também como um texto um pouco irônico, considerando o fato de que o 'sóbrio' Sócrates não se situaria muito do lado dos καλοὶ κἀγαθοί, e sim, antes, do lado daqueles que andam pela praça pública prontos a ter com as pessoas quaisquer e a passar o tempo com elas. Não obstante, estou convencida de que, para além da inversão nas designações, a oposição entre esses dois modos convivais resta válida para Platão.

gêneros de reunião do *Protágoras*. Com seu *Banquete*, Platão funda um novo gênero literário, que terá sua própria tradição e continuação, a começar pelas obras convivais de Plutarco. É o gênero do 'banquete socrático', para usar a expressão do orador Hermógenes, onde 'socrático' não designa tanto a presença de Sócrates e, ainda menos, a realidade de um banquete, quanto a presença de uma palavra filosófica e educadora que leva à virtude, como justamente a palavra de Sócrates no banquete de Agatão[12].

Platão é o primeiro que põe por escrito, não mais o quadro convival enquanto tal —como fizera Xenofonte em seu banquete (frag. 1 Diels-Kranz), ou os poetas líricos que evocavam a atmosfera convival ou, ainda, Homero—, mas os discursos, os λόγοι realizados durante um συμπόσιον. Deixar de lado a música e até mesmo a voz dos poetas, a vantagem exclusivamente da filosofia, como preconiza o Sócrates do *Protágoras*, já é por si só uma escolha anti-convival. A voz dos poetas constituía, com efeito, uma presença absolutamente convival, bem como uma forma de legitimação e de transmissão das regras do συμπόσιον enquanto tal[13]. Como mostram, entre outros, vários exemplos homéricos, o banquete era lugar de memória e de transmissão de uma saber e de uma tradição, especialmente épica. Ora, Platão, naquela mesma passagem do *Protágoras*, faz uma espécie de paralelo entre banquete e poesia. Mas, do mesmo modo que ele nega um saber aos poetas, ele nega que um saber possa efetivamente passar por banquetes. Por isso, como ele, de algum modo, se substitui aos poetas,

[12] Hermógenes usa essa fórmula no Περὶ μεθόδου δεινότητος, cf. L. Spengel (*éd.*), *Rhetores Graeci*, vol. II (Lipsiae, Teubner, 1854), cap. 36, p. 455-456.

[13] A tal propósito e especialmente a propósito do valor, por assim dizer, regulador dos poetas nos *sympósia*, cf. Oswyn Murray, "Les règles du *symposion* ou comment problématiser le plaisir", em M. Aurell, O. Dumoulin e F. Thelamon (*textes réunis par*), *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges* (Actes du Colloque de Rouen 14-17 nov. 1990), Public. Université de Rouen n. 178, 1992, p. 65-68, em particular, p. 67-68.

substituindo a poesia com a filosofia, assim ele substitui também o banquete real, onde não faltava a voz dos poetas e da música, com seu banquete *sem imitação, sem vozes alheias*. Em outras palavras e mais uma vez, no nome daquela que ele considera *a* boa tradição a ser transmitida, ele *manda passear* a própria tradição convival. E, nos autores que seguem a via platônica, a literatura convival anterior a Platão, se não pode ser negada, é de algum modo deixada de lado, ignorada e praticamente esquecida[14]. O modelo de agora em diante será Platão[15]. E, nesse sentido, a idéia dominante é não somente a de que o *Banquete* de Platão é *a* verdadeira narração convival, mas também que o conjunto dos λόγοι relatados por Apolodoro constitui um conjunto de discursos tipicamente convivais, sem solução de

[14] Da mesma opinião Relihan, que, após ter referido a discussão, do início do livro V dos *Deipnosofistas* de Ateneu, sobre as diferenças entre os banquetes de Platão e Xenofonte, de um lado, e os *sympósia* descritos por Homero, do outro, acrescenta: *In effect, Plato is acknowledged to be the founder of the genre, but appeal to the earlier and more authoritative Homer justifies the modification of the Platonic model. It is also curios that the long tradition of pre-Platonic, archaic symposiac literature, expressed in epigram and drinking song and tales of sympotic gathering of the seven archaic wise men, is generally suppressed* ("Rethinking the History", p. 233). Se estou de acordo com essa observação em referência, no geral, à tradição que seguirá Platão, já não estou de acordo, todavia, se incluímos nessa tradição Ateneu também. Com efeito, no que diz respeito a Ateneu e à sua posição em relação a Platão, não estou certa de que a atitude de Ateneu se limite a leves modificações de um modelo platônico no final das contas aceito, tampouco de que o exemplo do *sympósion* platônico seja tomado e reconhecido, nos *Deipnosofistas*, como modelo de literatura convival *tout court*.

[15] Richard B. Rutherford, reconhecendo a existência de uma literatura convival anterior ao *Banquete* de Platão, escreve: *The* Symposium *is the only work of Plato in wich we see Socrates at a drinking party. It seems, however, that this was not only a regular setting for Socratic dialogues, but also a genre in itself —'sympotic literature'* (*The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, London, Duckworth, 1995, p. 179). Nesse sentido, ele parece acreditar que o *Banquete* de Platão se insira nesse gênero convival preexistente, de modo que seria mais ou menos respeitoso de suas características fundamentais. Ora, aqui está toda a questão. É por isso que, algumas linhas abaixo, Rutherford também deve reconhecer uma dificuldade e acrescentar: *Because of the gaps in our evidence and the enormous influence of Plato's work, it is hard to establish what features were already prominent in sympotic literature in the early fourth century, and what he himself contributed* (p. 180). Mais do que lacunas e das discrepâncias nos testemunhos anteriores a Platão, há simplesmente uma ausência de *sympotic literature* de tipo platônico e, nesse sentido, há, talvez, uma ruptura, mais do que uma continuidade, nesse gênero literário.

continuidade com a tradição. Ao contrário, como lembra Ewen L. Bowie, as diversões convivais dos banquetes descritos antes de Platão na epopéia, na poesia lírica e elegíaca podem consistir em cantos, danças, narração de mitos, comparações, enigmas, bem como em certames através de discursos e reflexões de gêneros muito diferentes (moralistas, eróticos, elogios e acusações, consolações e brincadeiras), mas raramente consistem em reflexões que, do ponto de vista platônico, chamaríamos de filosóficas[16]. No livro VIII da *Odisséia*, por exemplo, durante o banquete em honra de Ulisses na corte de Alcinoo, outras diversões acompanham e seguem a refeição (cf. as conversas de Alcinoo em VIII, 98-103) e é somente quando Ulisses começa a falar que nos vem em mente que a reunião podia realizar-se também simplesmente em volta da palavra[17]. Em suma, o longo relato de Ulisses (dos livros de IX a XII) *pode* certamente constituir uma forma de passatempo convival, mas está longe de ser o único. Ao contrário, no banquete descrito por Platão nada nos permite pensar que a ocupação dos convivas possa ser outra senão a de falar.

[16] "Greek Table-Talk before Plato", *Rhetorica* 11 (1993), p. 355-71; em particular, p. 358-359. Sempre a propósito do *sympósion* como lugar da memória do passado e como lugar de criação poética (nomeadamente mélica, eligíaca, jâmbica), cf. também Wolfgang Rösler, "*Mnemosyne* in the *Symposion*", em O. Murray (*ed. by*), *Sympotica. A Symposium on the* Symposion, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 230-237.

[17] "Greek Table-Talk before Plato", p. 357. Sobre as outras formas de diversões convivais, cf. também Bielohlawek, "Gastmahls- und Symposionslehren bei griechischen Dichtern".

# A CRÍTICA DE ARISTÓTELES AO "SER-UM" DE PARMÊNIDES E AO "UM EM SI" DE PLATÃO

***Miguel Spinelli****

Aristóteles fez do pensamento de Platão, sob vários aspectos, ou um reordenamento crítico ou um contraposto de análise. Este estudo tem como objetivo testar um exemplo do segundo tipo: investigar como o Um platônico serviu de contraditório ao exame de Aristóteles da proposição ontológica de Parmênides. Nessa relação Platão/Parmênides, Aristóteles encontrou na fórmula de Parmênides (o *que é* e o *como é*) tanto um modo primitivo de gramaticar o discurso lógico, quanto um modo eficiente de pôr a questão ontológica. No "Um em si" abstrato de Platão, de caráter matemático, viu não propriamente uma substância, mas uma boa expressão quanto ao modo de concebê-la; não propriamente um arquétipo generante de todas as coisas, mas um princípio de inteligibilidade: um "Um inteligível", de caráter universal, e, portanto, uma unidade de conhecimento aplicável à multiplici-

* Professor de *História da Filosofia Antiga* do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Endereço para correspondência: Cx.Postal, 5032 – Campus Universitário – CEP 97.111/970 Santa Maria, RS. *E-mail*: migspinelli@yahoo.com.br

dade empírica. Em ambos, no "ser-um" de Parmênides e no "um-em-si" de Platão, ele encontrou uma fonte de inspiração, a partir da qual concebeu não só a sua teoria da substância, como, sobretudo, a proposição resolutiva de sua teoria do conhecimento.

## 1 - *O "ser-um" de Parmênides e a sua repercussão em Platão e Aristóteles*

A questão do *que é*, da ambigüidade do verbo ser, e as dificuldades impostas à constatação do *que existe* e à atribuição de sentidos ao *o que* ele *é*, tornou-se um dos problemas fundamentais da Metafísica clássica. Tal questão remonta a Parmênides. Foi ele quem fez da fórmula o *que é* e do *como é* <*hôs /hópôs éstin*> o ponto de partida fundante da investigação humana. Estas foram as suas palavras, tal como consta no fragmento 2 - "Vou te indicar quais são os únicos caminhos da investigação a ser pensados: o primeiro, como é <*hópôs éstin*>..."; e no fragmento 8: "Só nos resta um único caminho a ser considerado: que é <*hôs éstin*>"[1]. No *é*, ele encontrou a premissa do discurso e do exercício do pensamento. Ele procedeu, de certo modo, tal como Heráclito, que deu ao *logos* um duplo significado, qual seja, o de que o *logos* <o discurso>, a fim de que fosse verdadeiro, deveria manifestar o pensamento <o *logos*>, e, esse, "a natureza de cada

[1] ... *hodoì moûnai dizêsiós eisi noêzai: hê mèn hópôs éstin...* (DK 28 B 2, 2-3); *mónos d'éti mytos hodoîo leípetai hôs éstin* (DK 28 B 8, 1 – **Fonte**: DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., <Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951>, Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1989). Se atribuirmos a "*hópôs éstin*" sobretudo um sentido declarativo e não interrogativo (porquanto também o tenha – cf. nota 4), não há por que não concebê-lo no sentido de "como" ou "de que modo" as coisas são, associado ao "que é". Gérard LEGRAND (*Les Présocratiques*. Paris: Bordas, 1987, p.136) o traduziu simplesmente por "*como* (o Ser) *é*". John BURNET (*Early Greek Philosophy*. London: Adam & Charles Black, 1948, pp. 173-174) traduziu tanto o *hópôs* quanto o *hôs éstin* por "*It is*"="Ele é", em sentido declarativo.

coisa"[2]... Também Parmênides propôs o mesmo, afirmando que o pensamento carecia de subordinar-se ao *ser* (ao que *existe* de fato, ao que ele *é* em si mesmo verdadeiro), e, do mesmo modo, o discurso (pelo qual se enuncia o ser e o pensar). Visto que o *"é"* manifesta o sujeito da existência, tal sujeito (o *ser*) deveria necessariamente constar, através do pensamento, como conteúdo da expressão ou como sujeito do discurso. Conseqüentemente, posto que é o pensamento, através da palavra ou do discurso, que evoca o ser e o manifesta, Parmênides concluiu que "ser e pensar é o mesmo", ou seja, se identificam[3]. Em outras palavras: é o pensamento que dá sentido ao ser, e o ser, ao pensamento, e ambos, ao discurso.

Posto como caminho de investigação, Parmênides viu no "*que é* ou *como é*" tanto um modo de perguntar quanto de responder[4]. Ao "é" ele atribuiu um sentido afirmativo da existência, de tal modo que, quando dizemos "*que é*" ou "*como é*" afirmamos que algo *existe*. No entanto, considerou que tal afirmativa carece de algum cuidado, qual seja, o de que o "é" não pode, de modo algum, ser usado indistintamente, ou seja, sem ter certeza de que,

---

[2] ... *katà phísin diairéôn* (DK 22 B 1).

[3] ... *tò gàr autò noeîn estin te kaì eînai* (DK 28 B 3).

[4] Pelo ponto de vista da recente análise filológica de Barbara CASSIN (*Si Parménide. Le traité anonyme 'De Melisso Xenophane Gorgia'. Edition critique et commentaire.* Lille: Presses Universitaires, 1980, p.49), o *hópôs éstin* teria um valor mais propriamente declarativo do que interrogativo. "*hópôs*?= conjunção de subordinação (semelhante a hôs?, complemento de um verbo significando *dizer*, em elipse: *que; éstin*?= terceira pessoa do singular do indicativo presente do verbo *ser*: *é*" Ao contrário, M. UNTERSTEINER (*Parmenide: testemonianze e frammenti*, Firenze, 1958, p.LXXXV), entende que o *hópôs éstin* dificilmente "pode ser declarativo, uma vez que, neste sentido (e não ainda em Homero) vem usado depois de um verbo "dizer" ou "opinar", só se precedido de uma negação. Por isso é necessário entendê-lo como interrogativo, conforme uso que de fato consta em Homero". Por sua vez, Giovanni REALE (in ZELLER, E. & MONDOLFO, R., *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*, Firenze, 1967, p.188-189) contesta de *Untersteiner* essa atribuição de valor interrogativo por não levar em conta o valor declarativo dos três *hôs* que se seguem. Entretanto, o mesmo UNTERSTEINER no seu artigo ("Ancora su Parmenide", in *Revista Critica di Storia della Filosofia*, 1965, p.52, citado pelo mesmo G.Reale), insiste que no fragmento 2, *hópôs* tem um sentido interrogativo, enquanto que no fragmento 8, *hôs* tem um valor declarativo.

quando dizemos que "é", estamos nos referindo a um existente de fato. Foi por causa desse cuidado que ele propôs a seus discípulos a seguinte restrição: "é necessário dizer e pensar que só o existente existe"[5]; acrescida da seguinte justificativa: porque o que não existe "é imperscrutável", inexprimível ou inominável e incognoscível; ou seja, o que não existe não se submete nem ao conhecimento e, "nem sequer, à palavra <*oýte phrasais*>"[6]. Bem por isso exigia de seus discípulos duas coisas: por um lado, que não atribuíssem existência (indevidamente) ao que não existe; por outro, que só investigassem (no sentido de envolver o pensamento e a palavra com) o que existe de fato.

Pensar, para Parmênides, é pensar o *ser,* o existente (*tò eòn*), a partir da seguinte afirmativa: "o ser é, o nada não é"[7]. Esse, segundo ele, é o pressuposto do discurso, através do qual podemos somente manifestar o *que é*, o que "existe assim", e não o contrário: o *que não é*. "Jamais se demonstrará que o não-ente é – dissera Parmênides", e por isso aconselhava aos seus discípulos que afastassem o "pensamento desse caminho de investigação"[8]. Ele lhes assegurava que esse era um atalho totalmente estranho à senda do saber, e, portanto, um caminho que não levaria a nada. "Não se pode conhecer o não-ente (dizia), e nem, tampouco, expressá-lo em palavras" [9]. Sendo assim, ou seja, dado que não é possível pensar o que *não existe* <*tò mê eón*>, também é impossível dizer algo sensato sobre ele. Do *que não é* nada podemos dizer, porque quem pensa no que não existe, pensa em nada - como, aliás, dissera igualmente Platão (no *Sofista*): "esforçar-se por enunciar o que não existe é nada dizer". A razão dessa

---

[5] *chrè tò légein te noeîn t'èon émmenai* (DK 28 B 6, 1).
[6] DK 28 B 2, 7-8
[7] *ésti gàr eînai, mêden d'ouk éstin* (DK 28 B 6, 1-2).
[8] DK 28 B 7,1-8
[9] DK 28 B 2,5-8

mudez (considerada por Platão) deve-se ao fato de que não podemos "legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo". Ele "é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível", de tal modo que só há "discurso sobre alguma coisa; porque sobre o nada é impossível haver discurso"[10].

A proposta de Parmênides a respeito do *que* é repercutiu extensamente pelo mundo grego. As suas teses se tornaram fonte de discussão para seus discípulos imediatos, mas principalmente para Platão e Aristóteles. Platão, além de dedicar-lhe um diálogo, o *Parmênides*, chamou-o, respeitosamente, no *Sofista*, de "nosso pai"[11]. Visto que ele encontrou na doutrina de Parmênides um contraposto teórico para a reformulação de sua teoria das formas, o seu diálogo, o *Parmênides*, poderia muito bem ser analisado por esse ponto de vista. Também a sua Cosmologia, mais precisamente o seu discurso sobre a *phýsis*, está amparado no princípio da imobilidade defendido por Parmênides. Aliás, no *Teeteto*, há um trecho em que ele realça bem essa dependência: "Só como imóvel, de fato, é que o todo deveria chamar-se... os que imobilizam o todo parecem ter propósitos mais verdadeiros, e então nos acolheremos sob o seu amparo, a fim de nos livrarmos dos que movimentam até o imóvel"[12]...

No que diz respeito à questão da *Phýsis* (em geral traduzido por "natureza"), é um termo com o qual Parmênides e os eleatas expressavam não propriamente um princípio de movimento, mas de imobilidade. Com esse termo, não só eles, mas os filósofos gregos em geral, designavam a *archê* (no sentido de um *fundamento* ou *poder*, nos termos da *lei* ou de uma *or-*

[10] PLATÃO. *O Sofista*. Respectivamente: 237e; 238c; 262e
[11] PLATÃO. *Sofista*. 241d
[12] PLATÃO, *Teeteto*, 180e/181a

*dem* que tudo governa), pela qual as coisas são, para si mesmas, aquilo *que são*. Com efeito, toda a discussão em torno da *phýsis* se pôs a partir da seguinte pergunta: por que no *existente* (apesar de submetido ao processo da geração) há *algo* nele que não se subordina a esse processo? Parmênides deu a essa pergunta duas respostas: uma, que sobre esse *algo* só podemos dizer simplesmente que ele "*é*", ou seja, constatar a sua existência; outra, que podemos investigar como ele *é*, mas de modo muito restrito, ou seja, constatando somente os seguintes indícios: *que é sem gênese, indestrutível, todo inteiro, imóvel* e *inacabado*[13]. Dele só podemos dizer isso, pois ele só pode ser considerado assim, e não de outro modo. Por isso, segundo o ponto de vista de Parmênides (adotado por Platão), o predicado *imóvel* (sobretudo) lhe conviria. Porque as coisas imutavelmente crescem e se desenvolvem, destinadas (por Necessidade e por Justiça) a *ser* o *que são* e não diferentemente. Foi assim que o termo *phýsis*, em última instância, se tornou expressão de um inabordável; por ele dava-se como inferido um *princípio* (por uns denominado *de movimento*, e, por outros, *de imobilidade*) explicativo da gênese das coisas. Por isso a tradução de *phýsis* por *natureza* se torna imprópria, uma vez que o termo grego tem um sentido bem específico: designar um *fundamento* interno de determinação do vir-a-ser - aquele pelo qual as coisas, na medida em que crescem, não alteram, no seu crescimento, a proporção da eficiência de uma finalidade (de um *governo* interno) inerente ao seu próprio ser. Como diria Aristóteles, referindo-se ao conceito da *phýsis*: "nada advém de uma maneira indeterminada ou por efeito do azar, pois onde há azar, não há necessidade"[14].

---

[13] Respectivamente: *agénetos, anôletros, oulomelés, aremés, atélestos* (DK 28 B 8, 2-3).
[14] ARISTÓTELES, *Sobre a Interpretação*, 9, 18b 15-16. Esse tema foi abordado de maneira mais ampla na *Física*, II, 4, 196a ss.

Não só Platão, mas também Aristóteles, se envolveu profundamente com a doutrina dos eleatas. Diz, inclusive, a tradição, que ele também "escreveu um livro especialmente consagrado à refutação da doutrina de Parmênides"[15]. Mas esse livro infelizmente se perdeu. No entanto, quer na *Física* quanto na *Metafísica*, há vários indícios de tal refutação. Mas ela não se apresenta isolada, uma vez que Aristóteles, na medida em que refuta, também se mostra concordante em vários pontos em relação a Parmênides[16]: 1) Aristóteles concorda, de um modo geral, que o discurso por excelência é aquele que expressa, na proposição, um juízo de existência (ou seja, que diz o que as coisas são). Nesse sentido, ele concorda que as coisas são, para si mesmas, aquilo que são (segundo a *phýsis*), mas acrescenta que esse seu *ser,* para nós, antes de o predicarmos no discurso, não nos diz nada. Ele argumenta que todo discurso é de fato discurso do *que* ou do *como* "é", mas as coisas, para nós, são também aquilo pelo qual dizemos que são, e, portanto, a necessidade de construirmos uma estrutura significante de dicção (dos modos pelos quais podemos dizer ou afirmar algo consistente sobre elas); 2) Aristóteles também concorda com Parmênides que o *que é* (na medida em que comporta um sentido tanto interrogativo quanto afirmativo) é um pressuposto eficiente no que diz respeito ao nosso conhecimento das coisas, entretanto acrescenta que o "é" não pode reduzir-se a um sentido unívoco de *existência* (afirmar simplesmente *que* algo *existe*), sem levar em conta outros significados...

---

[15] João Filopon. *Comentários sobre a "Física" de Aristóteles*, 65, 23; DK 28 A 21

[16] "Os postulados de Parmênides enquanto contraditório da *Física* e ponto de partida da *Metafísica* de Aristóteles". *Revista O que nos faz Pensar.* PUC/Rio de Janeiro, v. XI, n. 02, 1992: 135-145; "O Exame de Aristóteles da Proposição Ontológica de Parmênides", in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, t. 53, f. 2, 1997: 323-350.

Ao restringir o "é" ao sentido de existência, Parmênides (segundo Aristóteles) procedeu "com demasiada simplicidade"[17]; pela seguinte razão: porque não se deu conta de que o *é*, além da existência, deve expressar o cognoscível (o *ser assim* das coisas)[18]. Quando, por exemplo, nos colocamos frente a um existente, além de afirmar *que* (ele) *é*, necessariamente somos levados (pela curiosidade humana) a questioná-lo: "é o quê?", "de que modo?". Em vista disso, não podemos nos contentar com respostas meramente tautológicas do tipo *o ente é* (no sentido de que *o existente existe*) ou *o que é, é* (*o que existe, existe*). Ocorre que o existente não pode, como também não se deixa explicar de uma única maneira; ao contrário, "o ente se enuncia de vários modos"[19]...

Ora, foi na busca desses *modos de enunciar* que Aristóteles construiu (a partir da fórmula de Parmênides) o que ele denominou de *esquema* ou de *figuras de predicações <tà schêmatas tês kategorías>*. Foi também em função desse *esquema* que ele passou a insistir em que o ente "tem vários significados"[20] – do seguinte modo: "Posto que os predicados *<kategoreuménôn>*, uns significam substância, outros qualidade, outros quantidade, outros relação, outros ação ou paixão, outros lugar e outros tempo, o ente significa o mesmo que cada um desses predicados"[21]. Mas nem todos do mesmo modo, já que somente a *substância* enuncia o modo de ser como verdadeiro, pois todas as outras predicam modos acidentais de ser (ou seja, expressam o ser da mudança, o que muda constantemente).

---

[17] ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 5, 987a 20-21
[18] ARISTÓTELES. *Tópicos*. VI, 121a 20-25 (tradução de Jean *Tricot,* Paris: Vrin, I950 ).
[19] ARISTÓTELES. *Física*. I, 2, 185a 21.
[20] ARISTÓTELES. *Metafísica*.XIV, 2, 1089a 7-10. Ele concebeu dez *kategorías*: a da substância, da qualidade, da quantidade, da relação, do lugar, do tempo, da posição, da possessão, da ação, e da afetação ou paixão...
[21] ARISTÓTELES. *Metafísica*. V, 7, 1017a 24-27

## 2 – *Do "ser-um" de Parmênides à substância <ousía> de Aristóteles*

*A* substância é tida por Aristóteles como "o primeiro termo pressuposto na definição"[22]. Ela é o primeiro conceito através do qual determinamos a caracteristita fundamental (a *essência*) da "coisa" em exame. Na relação entre *coisa* existente, pensamento e discurso, é por ela que indicamos *o que é ser* do que estamos definindo (ou buscando compreender)[23]. Ou seja, é através dela que enunciamos *o que é ser* tal coisa, em ordem ao qual predicamos todas as outras categorias. Sem ela (sem tal *essência*), nada compreendemos a respeito do que quer que seja[24], nem tampouco sabemos o sujeito (o *hypokeímenon*) identificador ou que serve de base para o discurso. Por exemplo, se disséssemos simplesmente: "João é" (e aqui está o ponto básico da crítica de Aristóteles à univocidade de Parmênides), não saberíamos do que estamos falando, ou, quem nos ouve não nos entende, uma vez que privamos o enunciado (e, portanto, o discurso) da "tal coisa" que diz ou comunica o "é" de João... Quer dizer, se dissermos que "algo é...", ou, antes, se perguntarmos "o que é isto?", nós precisaremos pôr (na reticência ou no lugar do *isto*) uma designação apropriada, uma formulação de sentido que expresse o "é" desse "algo" ao qual nos referimos, e pelo qual afirmamos não só que ele *existe*, mas que existe de certo modo e não de outro. Visto que o *que* é, além de afirmativo, contém um modo de perguntar, na asserção "algo é..." está pressuposta a pergunta "O que é tal coisa?" ou "O que é isto?", cuja resposta é dada necessariamente em or-

[22] ARISTÓTELES. *Tópicos*. VI, 142b 25-30
[23] ARISTÓTELES. *Tópicos*. VI, 143a 15-20
[24] ARISTÓTELES, *Metafísica*. IV, 3, 1004b 9-10

dem a uma outra: "O que podemos enunciar de tal coisa?". Quer dizer, a pergunta - "*o que é*?" - só será convenientemente respondida pelo "*que enunciar*".

Podemos enunciar a substância, a qualidade, a quantidade, etc. Todos esses enunciados são modos de dizer decorrentes de uma exigência do verbo ser que, isoladamente, antes de qualquer predicação é ambiguo. Foi essa ambigüidade que levou Aristóteles a conceber o "ser" como um verbo de ligação e a atribuir-lhe a função de unir necessariamente *o sujeito existente* <o tò eón> ao *sujeito do discurso* <ao *hypokeímenon*>. Sem essa ligação, o discurso não teria sentido (nem ontológico e nem semântico). Assim, as categorias foram concebidas a partir dessa exigência. Todas elas, e não só a substância, são tidas como *sujeitos de discurso* (predicados com os quais inferimos *modos de ser* do sujeito existente).

Concebida por um ponto de vista ontológico, a substância tem como função expressar não o modo como as coisas existem para nós, mas o modo como elas existem em si mesmas, o seu *ser assim*. Nesse sentido, todos os predicados que Parmênides atribuiu ao "é" (univocamente considerado), Aristóteles transferiu à susbtância... Por esse ponto de vista, Parmênides concebeu o "ser–um" como permanente, não submisso à mudança, ao que varia a cada instante. O que muda (tal como o demonstrou Zenão*) é pura aparência, está restrito ao universo das opiniões. Dele não podemos ter nenhuma ciência, pois que só o que é *estático* pode ser inteligível (racionalmente considerado). Ao que muda se dedicam os *doxophoi* (os formuladores de *opiniões*), mas não os filósofos. Os filósofos se preocupam com o ser verdadeiro, com o que é sempre idêntico a si mesmo e imutável... Quer

* *Filósofos Pré-Socráticos*, p. 280, nota 745

dizer, de fato as coisas mudam, mas somente nas aparências, porque permanecem (quanto ao *ser*, e secretamente) sempre as mesmas (do começo ao fim de sua existência). É por isso que todo existente é uno no seu ser (João é sempre o mesmo), mas múltiplo nas aparências. Num certo sentido (no sentido da *phýsis*), ele é *estático* ou imóvel, porque o seu ser (sobre o qual se dá a mudança) é sempre idêntico a si mesmo: *uno* e *imutável*. Nele (como disse Parmênides no fragmento 8), estão velados "um grande número de sinais <*sêmatos*>": *um, imutável, ingênito, imperecível, todo inteiro, contínuo, indivisível*[25]. São signos de reconhecimento, que só o pensamento e o discurso são capazes de acessar.

Esses mesmos "signos" que Parmênides atribuiu ao "ser-um", Aristóteles concedeu à substância. Todas as outras categorias expressam o *múltiplo* (o que é aparente e mutável). João, por exemplo, muda no que diz respeito a todas essa categorias: ele muda de cor (de *qualidade* ), de volume (de *quantidade*), de *lugar*, etc. mas não muda na sua substância, ou seja, enquanto "Homem". Ele nasce, cresce e morre como tal, porque a sua substância é una, idêntica a ele mesmo e imutável. É por isso que Aristóteles diz igualmente que, João, "enquanto homem, é um e indivisível"[26], porque "o que se enuncia como (sendo a sua) substância não se gera"[27]... Gerar é realizar a potência daquilo que é, e que pode não ser, ou, daquilo que não é (de um certo modo), e que está em condições de ser. João, enquanto Homem, não existe em potência, mas em ato. Por isso não está submisso à

[25] ".... não sendo gerado <*agénêton*>, é imperecível <*anôlethrón*>, um todo inteiro <*oulomelés*>, inabalável <*atremés*> e sem fim <*atéleston*>" (DK 28 B 8).
[26] ARISTÓTELES, *Metafísica*. XIII, 3, l078a 23
[27] ARISTÓTELES, *Metafísica*. VII, 8, l033b l7; o parêntesis foi acrescentado. "... a espécie, ou como se deva chamar a forma que se manifesta no sensível, não muda, e nem há geração dela, como tampouco a essência (pois isto é o que se transforma em outro, ou por arte, ou por natureza, ou por potência)" [ARISTÓTELES, *Metafísica*. VII, 8, l033b l-6].

geração: ele é e será sempre Homem, do começo ao fim de sua existência, sem que possa haver qualquer infortúnio nesse sentido. Pelo ponto de vista ontológico, portanto, o que se enuncia como sendo a substância (Homem, em relação a João) é o "ente em sentido absoluto"[28].

Concebida, no entanto, por um ponto de vista semântico, a substância não diz respeito estritamente ao modo como a coisa *existe*, mas ao modo como a predicamos; não propriamente ao modo de ser do existente, mas ao modo como dizemos algo sobre ele. Nesse sentido, a substância expressa tão-somente um *predicado*, ou seja, diz respeito simplesmente a uma palavra proferida no lugar do *ser*. Segue-se que, por esse ponto de vista semântico, mesmo que a substância seja tida como um Ente ("As substâncias, com efeito, são os entes primeiros..."), mesmo assim, ela não tem validade enquanto *ente* objetivo, visto que só *existem* homens singulares, este ou aquele homem em particular, ao passo que, *Homem* (um universal) tem somente *existência* lógica ("não afirmaremos, com efeito, que existe alguma casa fora das casas concretas"[29]); trata-se somente de uma determinação conceitual-predicativa daquilo que *dizemos* ou inferimos como existente... Mas não isoladamente, uma vez que a *substância* é sempre a determinação predicativa de um indivíduo de uma certa *comunidade* de indivíduos - de *homens*, de *cavalos*, etc. - nunca de um indivíduo que seja um exemplar único sem qualquer analogia com outros exemplares do mesmo gênero ou espécie. Ocorre que, se um exemplar fosse único, destituído dessa relação, ou seja, sem fazer *comunidade* com outros indivíduos a ele assemelhados, não teríamos como conhecê-lo...

---

[28] ARISTÓTELES. *Física*. I, 3, 186a 21-25 (texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris: Les Belles Lettres, 1952).
[29] ARISTÓTELES, *Metafísica*. III, 4, 999b 20

## 3 - *De como o "um" é uma exigência da razão e, o múltiplo, dos sentidos*

Aristóteles reconstitui o *um* de Parmênides, dando-lhe um sentido expressamente gnosiológico. Porém, ele não se limita tão-somente à doutrina de Parmênides, mas se estende também à dos pitagóricos e à dos platônicos. Desses seus antecessores, ele mantém, inclusive, os mesmos termos, mas restringindo-os semanticamente dentro de uma nova estrutura teórica de conhecimento. Ele reconstitui, por exemplo, os conceitos de *ente* e de *um*, procurando mostrar que o *um* (tal como queria Platão) não existe em si, a não ser em referência a "*um*" ente, seja ele empírico (um indivíduo existente de fato, singular, numericamente um <no sentido do aspecto matemático proposto pelos platônicos>, e idêntico a si mesmo <tal como propunha Parmênides>) ou *um* "ente" da razão (um *modo de dizer*, por exemplo, um homem, uma cor, etc.)[30]. Ao Um, na medida em que tem os mesmos significados que o Ente, ele atribui pelo menos o seguinte predicado, tal como Parmênides: "o Um significa umas vezes o que é contínuo ou um todo", e, portanto, "o singular", outras vezes (e nisso ele difere em certo modo de Parmênides), significa "o universal"[31]. No primeiro aspecto, o Um se assume em um sentido francamente empírico e ontológico (e nisso ele está de acordo com Parmênides); no segundo, gnosiológico (com o mesmo caráter abstrato, mas não com o mesmo significado do "um em si" dos platônicos). De qualquer modo, esses dois significados guardam entre si uma intrínseca relação.

---

[30] "Assim também o Ente se diz de vários modos... Uns, com efeito, se dizem entes porque são substâncias, outros porque são afecções da substância..." (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b 5-7).

[31] ARISTÓTELES, *Metafísica*, X, I, 1052a 29-36

Este é o ponto de vista de Aristóteles: o que é *contínuo* ou *todo,* assim o é por natureza; estas são as suas palavras: "Chama-se contínuo aquilo cujo movimento é um por si e não pode ser de outro modo; e o movimento é um quando é indivisível, mas indivisível segundo o tempo"[32]. Por natureza, o *existente* (enquanto sendo ou presentemente existindo) é um *contínuo* no tempo: está, por necessidade, submetido a um movimento (nos termos da *phýsis* ou do conceito de gênese) determinado por uma constante que em nenhum momento (nem antes e nem depois) o deixa ser de outro modo, e, portanto, permanece indivisível em sua *essência* e continuamente o mesmo[33]. Posto no tempo de sua existência como um todo contínuo, indivisível, ele é um *inteiro*. Ora, "inteiro <*hólon*> diz-se de algo ao qual não falta nenhuma parte daquelas pelas quais se diz inteiro por natureza, e que contém as coisas contidas de uma maneira que estas sejam algo único..."[34]. Por isso, *inteiro* e *contínuo,* nos termos da *phýsis*, e metafisicamente considerados, têm o mesmo significado, pois *inteiro* expressa um *todo* acabado (por natureza) de tal modo que as "partes" de *um existente* são o que nele está contido enquanto *unidade*.

Determinado por natureza (nos termos da *phýsis*), o ente é uma grandeza material limitada enquanto forma. Pois tudo o que tem matéria ocupa um lugar ou um espaço limitado, cresce e se desenvolve dentro de certos limites. *Matéria* e *forma* são dimensões do ente: a *matéria* é aquilo que faz com que o ente se constitua numa grandeza, enquanto que a *forma* é o seu limite (a nível da silhueta, empiricamente considerada, ou a nível da

---

[32] ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 6, 1016a 5-6

[33] Exemplo: enquanto existente, um gato não vira lebre ou um monstro qualquer; nascendo enquanto tal, há um movimento indivisível no tempo de sua existência que faz com que ele seja só *um* gato, indivisível em número e na sua *essência*, e *continuamente* gato.

[34] ARISTÓTELES , *Metafísica*, V, 26, 1023b 26-28

definição, ontologicamente considerada, ou seja, é o que é, e, como tal vem a ser). Uma matéria sem forma seria um todo inacabado, desprovido de magnitude, ilimitado e descontínuo, e, portanto, indeterminado no espaço. Um ente sem matéria e informe não poderia mostrar-se ou ser visto (não poderíamos *agarrá-lo*, *tomar com as mãos* <*lamánô*>), conseqüentemente não se deixaria representar por uma *imagem* perceptível: indefinido ontologicamente não poderia ser definido gnosiologicamente...

Dissemos que, além de um sentido ontológico, o *Um* de que fala Aristóteles (referindo-se a Parmênides, aos pitagóricos e aos platônicos) tem também um sentido gnosiológico, pelo qual significa o *singular* e o *universal*. Este é o postulado: o *Múltiplo* é uma exigência dos sentidos (pelos quais nos vemos obrigados a admitir os fenômenos, que os entes são mais de um, que existem múltiplas diferenças entre eles, etc.), enquanto que o *Um* é uma exigência da razão. "Parmênides, com efeito, parece referir-se ao Um segundo o enunciado (*tòn lógon*??)..."[35], e em algum momento (e mesmo que não os levasse em conta) se viu "obrigado a admitir os fenômenos (*fainoménois*), e a opinar que o Um, segundo o enunciado, é múltiplo segundo os sentidos (*aísthêsin*) ..."[36]. Ser "*um*", segundo o enunciado, é o mesmo que ser um em essência, e, como tal, indivisível, não podendo ser diferenciado nem no tempo, nem no espaço e nem no conceito[37]. Esta, com efeito, teria sido a tese de Parmênides (o comentário é de Élias): "o ser é um do ponto de vista da forma, e, os existentes são múltiplos do ponto de

[35] ARISTÓTELES , *Metafísica*, I, 5, 986b I8-I9
[36] ARISTÓTELES , *Metafísica*, I, 5, 986b 31-33
[37] "Em geral, aquelas coisas cuja intelecção, a que designa a essência, é indivisível e não pode produzir separação nem temporal, nem local e nem conceitual, essas coisas principalmente são unas, e, delas, sobretudo as que são substâncias. Pois, em geral, tudo o que não tem divisão, na medida em que não a tem, se diz um; por exemplo, se algo não tem divisão enquanto homem, é um só homem, e, se não a tem enquanto animal, é um só animal..." (Aristóteles, *Metafísica*, V, 6, I0I6b 1-6).

vista da evidência sensível"[38]. Mas Aristóteles insiste em que essa tese não diz respeito só a Parmênides, como também aos pitagóricos e aos platônicos, uma vez que, ao defenderem princípio semelhante, admitiram o mesmo: acreditaram que todos os entes não deveriam formar senão uma realidade única. Aliás (esse é o ponto crucial da crítica de Aristóteles), eles foram levados a admitir que *o ser é um do ponto de vista da forma* (ou seja, que todos os entes são um, o Ente em si), porque não conseguiram resolver e refutar o argumento de Parmênides, segundo o qual "*nunca se demonstrará que são as coisas que não são*"[39]; quer dizer, apoiados no dito de Parmênides, naquele que diz que *"o distinto do Ente não existe"*, sucedeu-lhes necessariamente que *todos os entes seriam Um e que o Um seria o Ente*[40]. Esta teria sido, portanto, (segundo Aristóteles) a lógica do raciocínio deles: "todas as coisas Uma, e, o Ente, idêntico para todas", e desse modo apregoavam (de modo muito abstrato) a existência do Ente enquanto um Um "*em si*", fora dos singulares, como se tivesse existência própria, ou como se fosse uma *substância* eterna e separada. Os que têm "existência separada (diz Aristóteles na *Ética a Nicômacos*) são como outros *eus*", ou seja, têm uma identidade própria e existem como indivíduos[41]. Entretanto, eles se referiam ao Um como se fosse um primeiro princípio (*prótôn archên*) e, ao mesmo tempo, uma substância. Ora, "como é possível (pergunta-se Aristóteles), que falam a verdade os que dizem que o Um é o primeiro princípio e também uma substância...?" [42].

---

[38] ÉLIAS, *Comentário sobre as 'Categorias' de Aristóteles*, l09, 6; DK 29 A 15
[39] ARISTÓTELES , *Metafísica*, XIV, 2, l089a 1- 4
[40] "Pois o distinto do Ente não existe; de sorte que, segundo o dito de Parmênides, sucederá necessariamente que todos os entes serão Um e que este será o Ente" (Aristóteles, *Metafísica*, III, 4, l00la 33-35).
[41] ARISTÓTELES , *Ética a Nicômacos*, VIII, 12, l161b 28-29
[42] ARISTÓTELES , *Metafísica*, XI, 2, l060b 6-7

"... o Um e o Ente, como diziam os pitagóricos e Platão, não são outra coisa senão a substância dos entes..."[43]. Duas coisas, segundo Aristóteles, é preciso considerar: primeiro, que a substância "não está em nada mais de que em si mesma e naquilo que a tem, do qual é substância"[44]; segundo, que "a substância do que é um, é também uma, e as coisas cuja substância é numericamente uma são também numericamente uma"[45]. Segue-se que a substância tem um sentido unívoco, ela se aplica a indivíduos em particular (numericamente um) e não ao Ente em geral (numericamente múltiplo), e nem ao Um indistintamente. Ocorre que "o Ente se diz em vários sentidos"[46] e o Um "tem os mesmos significados que Ente"[47]; por conseqüência: a) "está claro que nem o Um e nem o Ente podem ser substâncias das coisas..."[48]; b) "se existe o Ente em si e o Um em si <univocamente considerados>, será muito difícil compreender como poderá existir fora deles algo distinto, quer dizer, como serão mais de um os entes"[49]; c) "Além disso, o que é um não pode estar em vários lugares ao mesmo tempo, porém o que é comum (*tò dè koinón*) sim; portanto, é evidente que nenhum dos universais existe fora dos singulares separadamente"[50].

### 4 – O "um" enquanto princípio de inteligibilidade

Há um ponto, porém, em que Aristóteles concorda com Parmênides, com Platão e os pitagóricos. Pois constata, a bem da verdade, que eles

[43] ARISTÓTELES , *Metafísica*, III, I, 996a 5-6
[44] ARISTÓTELES , *Metafísica*, VII, I6, I040b 23-24
[45] ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, I6, I040b I7
[46] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2, I003a 33
[47] ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, I6, I040b I6
[48] ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, I6, I040b I6-20
[49] ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 4, I00Ia 30-35. O colchete foi acrescentado para efeito explicativo.
[50] ARISTÓTELES, Metafísica, VII, I6, I040b 25-27

tiveram razão em separar, ou em estabelecer um corte entre o ser real e o inteligível, mas não em converter o inteligível em protótipo (exemplar ou modelo) generante de todas as coisas. "Os partidários das *eídê*(*) têm razão em separá-las, se é que são substâncias, mas não em converter em *eîdos* o Um aplicado a muitos"[51].

Este é o seu ponto de vista: efetivamente a nossa percepção sensível (para ele, ela é fonte inquestionável do processo cognoscitivo) nos obriga a admitir que os entes são mais de um; além disso, ela também nos assinala entre eles inúmeras diferenças e nos leva a reconhecer que os princípios (nas coisas sensíveis) são distintos para cada um... Entretanto, ele reconhece que isso não é razoável a nível de conhecimento. "Pois como será possível o saber, se não há alguma unidade comum a uma totalidade?"[52]. "Todas as coisas que chegamos a conhecer, as conhecemos enquanto têm certa unidade e identidade, e certo caráter universal"[53]. É por isso que ele admite que eles tiveram razão. Pois se, efetivamente, "não há nada fora dos singulares, nada haverá de inteligível"; todas as coisas seriam sensíveis, e, portanto, não haveria ciência de nada, "a não ser que alguém diga que a sensação é ciência"[54].

Aristóteles, portanto, admite que Parmênides, assim como os platônicos que adotaram o seu pensamento, tiveram razão por um ponto de vista, mas não por um outro. Por um ponto de vista eles tiveram razão, porque o conhecimento exige, sim, um *Um* enquanto princípio de *inteligibilidade* (um "Um inteligível"), mas não do modo como eles o conceberam: a) eles admiti-

(*) idéias, espécies, formas
[51] ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, I6, I040b 27-29
[52] ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 4, 999b 26-27
[53] ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 4, 999a, 28-29
[54] ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 4, 999b 3-7

ram que o *Ente*, além de eterno e imóvel (e em cujo postulado se encontra negado o movimento ou a mudança) é também uma "realidade" generante, primeira e única (sempre a mesma), e de caráter homogêneo (idêntica para todas as coisas), e , portanto, a par da primeira, estaria igualmente negado o *múltiplo* de toda evidência sensível; estaria negado, porque, além do Ente, nenhuma outra coisa distinta poderia existir; b) o *Ente* de que falam é o Um em si, independente dos fenômenos, e, portanto, fora dos singulares.

Ora bem, sendo o Ente o Um *em si*, enquanto uma unidade indistinta, sem qualquer referência a um indivíduo em particular ou a um *múltiplo* (a uma classe de indivíduos tomados no seu conjunto), ele não poderia desse modo ser substância dos entes, pois as substâncias implicam essa referência. Daqui decorre, por sua vez, a maior causa do erro deles: a dificuldade de explicar a natureza das substâncias por eles tidas como incorruptíveis. "E a causa é que não podem dizer quais são estas substâncias incorruptíveis existentes fora das singulares e sensíveis. As fazem, com efeito, da mesma espécie que as corruptíveis (pois essas as conhecemos): *Homem em si* e *Cavalo em si*, acrescentando às coisas sensíveis a expressão *em si*"[55]. "E alguém, inclusive, poderia fazer-lhes esta pergunta: que entendem, afinal, por esse *em si* de cada coisa, já que para o *homem em si* e para um homem em particular a definição de homem é a mesma?"[56]. Se o *Homem em si* não difere em nada do *homem* particular e sensível, falar do *homem em si* e do *homem*, é falar da mesma coisa, pois, na medida em que forem "*homem*", não diferirão em coisa alguma.

[55] ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 16, 1040b 30-35
[56] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, 6, 1096a 34-35. Veja também *Ética a Eudemos*, I, 8, 1218a 10

Enfim, Aristóteles admite a existência lógica do Universal em referência à pluralidade, mas não um Um fora da pluralidade[57]. A ciência, para ele, se faz por amostra: na medida em que conhecemos uma determinada coisa (enunciamos ou dizemos que sabemos algo sobre ela), assim procedemos em referência a uma certa pluralidade. A "evidência sensível" é o ponto de partida da lógica do processo cognoscitivo: "... chegamos aos universais através dos particulares"[58]. Posto no tempo (enquanto *matéria* e *forma*), o *ente* se manifesta, para nós, no sensível, através do qual, e finalmente, é posto por nós, através do *pensamento*, em *discurso* ou linguagem. O pensamento <o *noûs*>, com efeito, tem as suas regras: por exemplo, "não é possível pensar em algo sem continuidade e nem sem tempo..."[59], ou, ainda, "não é possível pensar sem uma imagem" ou sem uma "pintura" ou representação mental[60]... No que diz respeito ao discurso, ele "se compõe de palavras", e "cada palavra é um símbolo"[61]: "As palavras faladas são símbolos das afecções da alma; as palavras escritas são símbolos das palavras faladas"[62]... Segue-se, portanto, que continuidade e tempo (referendado a *algo* enquanto passível de ser conhecido) e, do mesmo modo, imagens e palavras são condições *sine qua non* do exercício do pensamento (sobre *algo*), mais precisamente, condições da possibilidade mesma do processo de conhecer ou da ciência.

---

[57] "O Universal, com efeito, e aquilo do qual se fala em geral como de algo inteiro, é universal, no sentido de conter muitas coisas, porque se predica de cada uma e porque todas são uma coisa individualmente, por exemplo, homem, cavalo, deus, porque todos são viventes" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 26, l023b 29-32).

[58] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VI, 11, l143c 4

[59] ARISTÓTELES, *Sobre a Memória e a Recordação*, I, 450b 8 (ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural.*, Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce
y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, l987).

[60] ARISTÓTELES, *Sobre a Memória e a Recordação*, I, 449b 32

[61] ARISTÓTELES , *Sobre o Sentido e o Sensível*, I, 437a l3.

[62] ARISTÓTELES , *Sobre a Interpretação*, I, l6a 3-5.

Com efeito, na medida em que conhecemos uma determinada coisa (*conhecer*, aqui, significa enunciar ou dizer algo significante ou consistente sobre ela), assim procedemos no trato com a coisa mesma (um todo concreto, empiricamente constituído, uno e idêntico a si mesmo), mas referendado por um *Múltiplo*, em função do qual enunciamos um princípio de atribuição única a múltiplos indivíduos de uma certa comunidade <*koinônía*>: tal como o enunciado *Homem* que é predicado de *cada homem*, e cujo conceito é *um* e *idêntico* para *este* e para *todos* os homens. *Homem*, portanto, diz respeito a uma comunidade de sentido (contida no termo), mas também a uma comunidade de indivíduos existentes de fato (que guarda consigo uma relação de semelhança). Quer dizer, "o enunciado <*lógos*> de muitos é um e o mesmo, por exemplo o de homem, porém Sócrates é um"[63]. Sócrates, no caso, é um, mas também é essencialmente idêntico, por definição, a todos os outros indivíduos humanos, que, assim como ele, têm a mesma *forma* (quer no sentido da aparência ou da silhueta, quer no sentido da definição). Caso contrário, seria simplesmente um homônimo, "algo assim como se alguém chamasse homem a Cálias e a uma madeira, sem ter observado nenhuma comunidade entre eles"[64].

Sem nenhuma correlação com o *múltiplo,* o *Um* expressaria tão somente *o que é em si mesmo* ou *o que é indivisível em ordem a si mesmo*. E isso, em termos de conhecimento, seria demasiadamente extensivo, pois se aplica a qualquer indivíduo ou coisa indistintamente. Distinguir, relacionar, nomear, etc., são habilidades próprias do conhecimento ou ciência. Um indivíduo, aliás, unívoca e indistintamente considerado, enquanto uma uni-

[63] ARISTÓTELES , *Metafísica*, XII, 8, l074a 34-35; "todos os entes são um ou vários, cada um dos quais é um" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 4, l00lb 6-7).
[64] ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 9, 991a 6-7

dade isolada e sem nenhuma *relação* a um ou mais indivíduos semelhantes, não teríamos como conhecê-lo. Deus, por exemplo, é tido como Um em sua natureza, sem composição e sem nenhuma semelhança ou identidade com outro indivíduo, e, portanto, incognoscível. Se é assim, se o conhecimento pressupõe analogia, então somente conhecemos *este* indivíduo em *relação* a uma *multiplicidade* de indivíduos; damos como conhecido, por exemplo, *este* homem, em relação a outros homens (por analogia), mas também e principalmente (e esta é a questão fundamental) em razão de um ou mais princípios gerais de atribuição única, válidos para todos os indivíduos da mesma espécie.

# COMO LER UM DIÁLOGO PLATÔNICO

***Samuel Scolnicov***[1]

Platão, como bem se sabe, escreveu somente diálogos (exceto a *Sétima Carta*, talvez a única autêntica). Ele nunca fala nos diálogos em seu próprio nome e se refere a si mesmo só tres vezes (na *Apologia* e no *Fédon*), por razões de exatidão histórica. Platão poderia ter escrito tratados filosóficos. Quando escreveu seus diálogos, a prosa filosófica já era comum, bem aceita como veículo corrente de comunicação filosófica. De fato, a prosa escrita bem pode ter sido inventada por Anaximandro, o primeiro filosófo de quem temos um texto escrito. Em todo caso, Heródoto, o historiador, estava escrevendo prosa na mesma época. Quando Parmênides e, uma geração mais tarde, Empédocles, escreveram em verso o que hoje consideraríamos filosofia e ciência, estavam retornando propositalmente, a uma forma anterior, com suas próprias associações míticas. No *Fédon*, Socrates nos conta que o livro em prosa de Anaxágoras, do qual ainda temos uns poucos fragmentos, podia ser comprado bem barato no mercado.

[1] Universidade Hebraica de Jerusalém, presidente da *International Plato Society*.

E os sofistas, é claro, estavam escrevendo prosa, como também Demócrito, contemporâneo mais velho de Platão.

Dizem alguns que Platão inventou o diálogo socrático, a forma literária na qual os amigos de Sócrates (ele não consentiria que se intitulassem 'alunos' ou 'discípulos') comemorariam sua memória, tentando fixar para a posteridade suas conversações peculiares, ou pelo menos o teor delas. Mas mesmo se Platão não inventou esse gênero (pois houve antecedentes de pouca importância), certamente ele o levou à perfeição.

Três dos grandes mestres da humanidade, o Buda, Sócrates e Jesus, não deixaram nada por escrito, e foram outros que nos transmitiram seus ensinamentos. Mas Sócrates foi um caso à parte, mesmo entre eles. Pois se podemos falar, com alguma justificação, das doutrinas ou dos ensinamentos, de Gautama e de Jesus, Sócrates negava ser um mestre ou ensinar coisa alguma. De fato, seus mais amargos adversários – Cálicles no *Górgias* e Trasímaco na *República* – se queixavam que ele sempre perguntava e se negava a responder, e sua ironia – que, com não pouca justiça, eles interpretavam como astúcia – era exasperante. Ninguém compreendeu a ironia de Sócrates melhor que Platão. Com dirá Goethe, ele mesmo exímio ironista: 'Quem nos ensinar quando homens como Platão falaram a sério e quando brincavam, prestará um grande serviço à educação da humanidade'.

A forma dialógica é particularmente apta a capturar a ironia de Sócrates. Um diálogo verdadeiro é um drama. Como todo drama, não é só o que é *dito* que tem importância, mas também – e, às vezes, especialmente – o que *ocorre*. Freqüentemente, o que se diz está em flagrante contraste com o que acontece. Veja-se, por exemplo, o *Lísis*, no qual Sócrates e seu companheiro não podem encontrar uma definição da amizade, porém o jovem Lísis nos é apresentado como quem exibe em si mesmo esta virtude.

Os diálogos de Platão se desenrolam em situações dramáticas muito precisas, e o cenário é absolutamente indispensável para a compreensão do que acontece em cada diálogo. O *Fédon* – é um exemplo óbvio – tem lugar nas últimas horas de Sócrates, e a discussão sobre a imortalidade da alma não é puramente acadêmica. Ao contrário. Como veremos, o argumento depende, em última análise, da impassibilidade de Sócrates face à sua própria morte. Ou tomemos o cenário do *Gorgias* ou do *Eutídemo*. O *Górgias* se passa na casa de Cálias, um dos ricos magnatas de Atenas e anfitrião de Górgias, o famoso orador e embaixador de Leontini. Górgias vem de acabar sua demonstração retórica para os numerosos convidados de Cálias. Se prestarmos atenção aos finais de cada uma das tres partes da conversação – entre Sócrates e Górgias, Sócrates e Polo, e Sócrates e Cálicles – notaremos que o que reduz cada um deles ao silêncio não é tanto um erro formal de raciocínio como sua relutância, por vergonha, a conceder, cada um a seu turno, a necessidade de abandonar suas premissas. Certo, Polo e Cálicles se apressam a fazê-lo notar com respeito a seus predecessores no diálogo, mas eles memos não são tão carentes de vergonha, que possam sustentar suas próprias posições em público, a saber: que a injustiça paga e que não há vergonha em procurar a vantagem própria às custas dos outros. O *Eutídemo* nos mostra os dois sofistas, Eutídemo e Dionisodoro, jogando para uma audiência de admiradores em vez de preocupar-se realmente com a educação do jovem Clínias.

Todos os personagens nos diálogos de Platão são pessoas reais, em sua maioria conhecidos por nós através de outras fontes independentes. Ménon, por exemplo, nos é conhecido pela *Anábasis* de Xenofonte, como um personagem um tanto desagradável. Ele foi um dos comandantes da força mercenária grega que tentou apoiar Ciro na Pérsia. Ele traiu seus

camradas e estes eventualmente o mataram. Deve-se ter isso em mente quando se lê a primeira sentença do diálogo que leva seu nome: 'Podes dizer-me, Sócrates, se a virtude se ensina, ou vem ao homem pela natureza...?' Não há dúvida que Ménon deveria ser a última pessoa a se interessar pela virtude, e não é de admirar que ele não a possa encontrar. (Há só dois personagens nomeados em Platão, sobre os quais não sabemos nada, que devemos distinguir dos personagens que não tem nome, como o menino-escravo de Ménon que aprende a solução de um problema geométrico, ou o Visitante Eleático nos diálogos tardios *Sofista* e *Político*). Diotima, no *Simpósio*, pode ter sido invenção de Platão; Cálicles, no *Górgias*, é um mistério.

Como em todo drama, temos sempre de ter em mente quem é que está falando. Como em todo bom drama, as mesmas palavras podem ter sentido completamente diferente quando pronunciadas por diferentes personagens. Considere-se, por exemplo, o que 'conhecimento' significa para Ménon – a saber, informação acervada – e o que significa para Sócrates: opinião verdadeira à qual se pode dar uma justificação adequada. Assim, não devemos nos surpreender em encontrar muito freqüentemente que respostas rejeitadas em um diálogo são aceitas em outro, ou no mesmo diálogo pouco mais adiante. Por exemplo, até mesmo a definição dada por Ménon à virtude como 'a habilidade de adquirir bens' não é tão má como Platão a faz parecer. Mas Ménon não entende por 'bens' as mesmas coisas, em verdade a única coisa, que Sócrates aceitaria como bem – e veremos logo mais o que isso é. Na boca de Ménon, esta definição tem um sentido totalmente inaceitável para Sócrates. Do mesmo modo, o *Eutídemo* está repleto de formulações que soam perigosamente semelhantes, se não perfeitamente idênticas, a ditos favoritos de Sócrates: se soubermos uma só coisa, saberemos tudo; as coisas belas são belas pela presença do belo

com elas ou em elas; temos conosco conhecimento desde sempre; etc. Mas, de novo, nas bocas dos irmãos sofistas, tais formulações são interpretadas como eles as entendem, não como Sócrates as teria interpretado.

Um diálogo, como uma peça de teatro, avança passo a passo, e deve ser lido seqüencialmente, na ordem em que ele se desenrola a nossa frente. Como num drama, a situação se desenvolve, os personagens mudam muito ou pouco, e o sentido de uma frase pronunciada por alguém no começo do diálogo pode ser ou não ser o mesmo para ele (ou para seu interlocutor) após umas quantas páginas de conversação. Considere-se, por exemplo, o começo e o fim do *Protágoras*, no qual Sócrates e Protágoras trocam de posições, pelo menos ostensivamente. Mas a máxima atenção deve ser prestada aos diferentes modos nos quais cada um deles entende 'conhecimento' e 'ensino', à medida que o diálogo avança. Protágoras está pronto a conceder que o conhecimento é o que há de mais nobre no homem. Mas bem cedo aparece que o conhecimento a que ele se está referindo é um conhecimento meramente instrumental, cuja única função é servir as emoções.

Portanto, Sócrates nunca examinaria proposições em si sós, desligadas de quem as propôs. 'Deixemos Górgias de lado', ele diz a Ménon, 'pois que não está aqui; diz-me, em vez, o que pensas *tu* que é a virtude'. Assim também, no *Eutídemo*, Sócrates não responderá antes que entenda qual seja o sentido que seu interlocutar dá à pergunta que faz. Nisso ele concorda, pelo menos à primeira vista, com os dois sofistas, que palavras em si não tem sentido. São pessoas que dão sentido às palavras, por meio de suas almas.

É por isso que Platão tem suas ressalvas à lógica formal. A lógica formal se baseia sobre a suposição que proposições podem sem destacadas de seu contexto pragmático, conjugadas umas com outras, comparadas entre si, e assim produzir novas proposições. Mas num diálogo, como na

vida real, palavras não mantém seu sentido de um locutor a outro, e o mesmo locutor, em tempos diversos, pode usar a mesma palavra de modo ligeiramente – ou mesmo totalmente – diverso. Sim, idealmente, palavras devem ser estáveis e unívocas. É o que Sócrates quer atingir ao exigir definições. Mas não é o que acontece enquanto prosseguimos por opiniões confusas, semi-entendidas.

Mais ainda. Segue-se que palavras não podem transmitir sentido. Suponhamos que Sócrates tivesse comiserado com Éutifro e, para impedir que traga sobre seu pai a pena de morte, lhe tivesse dado a definição de piedade, se a soubesse. Éutifro provavelmente a teria aprendido de cor, mas não a teria compreendido. Suponhamos que Sócrates tivesse sucumbido aos repetidos pedidos de Ménon e lhe tivesse dito sem mais que a virtude é conhecimento. Que teria Ménon feito com isso? Ménon, o bom mnemonista, o teria, sem dúvida, memorizado, como fez com as outras definições que ele cita ao longo do diálogo. E, tendo o conceito de conhecimento que tem, ele teria tirado a conclusão que a virtude verdadeira é exatamente o que ele estava já a fazer, isto é: amassando informação.

É por isso que Sócrates não nos pode ensinar diretamente. Temos de descobrir a verdade por nós mesmos. Ela tem de ser relembrada, como Platão o diz no *Ménon*. Não se pode adquirir a verdade, por assim dizer, 'por de fora'. Mas a verdade não é subjetiva. Ela está aí para ser vista, mas não se pode ver por outrém. Sócrates só nos pode livrar de nossos conceitos falsos ou confusos, e esperar que, se nada nos impede, cheguemos a ver sua intenção. Como Platão o diz na *Sétima Carta*: 'Não é uma ciência como qualquer outra, que se possa aprender. Mas, após muito tempo passado em comum, uma centelha passa de uma alma a outra, e acende uma flama que, daí em diante, se alimentará a si mesma.'

Assim, a ironia socrática não é ironia simples, como quem diz 'Que belo dia!' quando está chovendo canivetes. Mas tampouco é a ironia romântica, que nos deixa indecisos entre sim e não. Ao apreciarmos a ironia socrática, nós sabemos o que não é o caso, mas nunca sabemos o que é. Quando Sócrates nos diz que ele não sabe nada, nós sabemos que, no sentido simples das palavras, isso não é verdade. Mas disso não podemos inferir que ele sabe, ou, se sabe algo, em que sentido peculiar isso é assim, um sentido que não nos é dado imediatamente. A ironia de Sócrates não se move entre dois polos predeterminados, como 'sim' e 'não'. O outro polo é, de um certo modo, *inventado* por Sócrates (ou, digamos, mais caridosamente: aludido por ele) no próprio ato de negar o que é ostensivamente dado. Cabe a nós achar, se podemos, qual é seu sentido. Mas deve-se ter cuidado em acentuar que Sócrates faz isso não para brincar conosco de gato e rato. Dada a sua convicção que o verdadeiro conhecimento é profundamente pessoal (e inabalavelmente objetivo) e que, portanto, palavras, por si sós, não transmitem sentido, Sócrates não pode senão acenar indiretamente ao que ele nunca poderá dizer diretamente.

Sócrates não pode comunicar seu sentido diretamente. Suas palavras serão mal interpretadas ou rejeitadas. Quando ele tenta enfrentar Polo abertamente, no *Górgias*, o diálogo empaca e resulta em nada. Sócrates tem de começar por onde seu interlocutor está, por seus conceitos e suas opiniões, seja o interlocutor um adversário, como Protágoras, no *Protágoras*, ou Trasímaco, no primeiro livro da *República*, ou alguém já predisposto a sua concepção de filosofia, como Glauco nos livros seguintes da *República*, ou o jovem Clínias no *Eutídemo*. Este é um componente essencial de sua ironia. Sócrates sempre aceitará o ponto de vista de seu interlocutor e fará dele seu ponto de partida. A dialética socrática tem regras muito rigoro-

sas. Nenhuma premissa pode ser usada, exceto as que são aceitas pelo interlocutor, explícita ou implicitamente, e nenhum passo pode ser dado, que não seja sancionado por ele, ou que Sócrates pense que devam ser aceitos por ele para manter consistência. Por 'implícitas' me refiro àquelas premissas, ou àquelas interpretações de suas próprias premissas, com as quais o interlocutor não concordou expressamente, mas que Sócrates toma como implicadas pela posição tomada. Assim, por exemplo, no *Protágoras*, Protágoras não aceitou que 'Todos os corajosos não têm medo' é convertível em 'Todos os que não têm medo são corajosos', mas Sócrates se considera apto a continuar a conversação, porque Protágoras não deu – e Sócrates crê que ele não pode dar - uma *differentia* para coragem, em oposição à falta de medo. Ou, para o fim do mesmo diálogo, dada a posição utilitarista de Protágoras e seu conceito instrumental de razão, Sócrates desenvolve seu 'cálculo de prazeres'. Um exemplo blatante é o *Teeteto*, que consistentemente explora os pontos de vista propostos pelo jovem Teeteto. Nada pode ser inferido destes diálogos a respeito das opiniões de Sócrates (ou de Platão) sobre a coragem, o prazer ou o conhecimento.

Ou seja, não temos nos diálogos um porta-voz de Platão, e Sócrates não é uma exceção imediata. Mesmo nos diálogos médios e tardios, a discussão é sempre contextual, e tem de ser lida de tal modo: tudo que é dito deve ser tomado como pronunciamentos em seus contextos, inseparáveis de quem os pronuncia.

Compare-se, por exemplo, o diálogo que nos é narrado com o diálogo que nos é apresentado diretamente em forma 'dramática'. Não se deve esquecer que o narrador do diálogo é, ele também, um personagem dramático com suas próprias opiniões, fraquezas e interesses. Ainda mais quando é Sócrates quem nos conta a história. Ele não abandona sua ironia; pelo con-

trário, muitas vezes Platão deixa Sócrates contar a história precisamente para tirar vantagem de sua posição privilegiada de narrador que controla a história. O *Eutídemo* é talvez o melhor exemplo: Sócrates conta a história a seu amigo Crito, e três vezes somos postos em guarda contra sua veracidade. Primeiro, Clínias é levado a aceitar – um tanto rapidamente, como Sócrates mesmo faz notar - que só o conhecimento pode ser aprendido. Depois, um pouco além, eles acabam concordando – 'Não sei como', diz Sócrates – que a boa sorte (*eutuchia* em grego) é idêntica com o conhecimento. E finalmente, quando o jovem Clínias desenvolve um conceito do Rei-Filósofo não tão diferente do da *República*, Crito interrompe a narrativa de Sócrates: 'O menino disse isso? [...] Se ele disse, não necessita ser educado, nem por ti nem por nenhum outro!' E Sócrates contesta: 'Bem, talvez não tenha sido ele quem o disse. Mas tenho certeza que ouvi dizer.' Platão não poderia nos ter prevenido mais claramente contra tomar o que nos é contado como pura verdade.

A forma narrada permite a Platão nos dar um ponto de vista externo ao diálogo prinicipal, a modo de reforço ou, mais a miúdo, de contraste. Muito freqüentemente, Platão interrompe o diálogo narrado em seu meio exato, lançando-nos de volta ao diálogo exterior, para o que parece, ao olhar descuidado, uma mera digressão. Veja-se, por exemplo, o *Teeteto*. A digressão central tem a ver com memória e relembrança, e com filosofia como a percepção do todo. Se então examinarmos o diálogo mais uma vez, veremos que as definições de Teeteto não podem dar conta do conhecimento como relembrança, nem abranger a perpcepção do todo em contradistinção a uma corrente desarticulada ou a uma soma de partes atômicas. No *Fédon*, a digressão central contrasta o destino pessoal de Sócrates com o perigo da morte do logos e com o ódio a argumentos, que Sócrates considera como o que realmente está em jogo.

Será, então, que tudo é incerto nos diálogos de Platão? Não haverá nenhuma doutrina, nenhum pronunciamento, nenhuma posição, que possamos tomar como sendo em toda seriedade de Platão ou de Sócrates? Não teremos pé em lugar nenhum, nenhum ponto de partida, nada em que se nos possamos fiar, que não sejamos forçados, mais tarde, a revisar sob a pressão da ironia de Sócrates? Como Sócrates faz notar ao desorientado Ménon: 'Não é suficiente que antes nos tenha parecido assim; é necessário que assim nos pareça agora também.' Não haverá, então, em Platão, nenhuma diferença entre o sério e o jocoso, entre o que é assim e o que não é assim? Em verdade, a *República* foi interpretada mais de uma vez como uma *reductio ad absurdum*, e o *Parmênides* – como uma brincadeira. Nem mesmo a *Apologia* foi poupada. Tão somente foi escrita e já foi vista como um desafio proposital de Sócrates a seus juízes, para que o condenassem à morte, de modo que lhe fosse evitada a decrepitude que lhe viria com a velhice. Como poder-se-ia entender de outro modo ter ele rejeitado a multa de cinqüenta dracmas (uma boa soma) que Platão e Crito ofereceram pagar por ele, e sua proposta que lhe fossem oferecidas pela *polis* refeições gratuitas, como aos vencedores olímpicos?

É verdade, dentro dos diálogos não temos um ponto fixo que se ancore em si mesmo. Tal é a essência da ironia socrática. Nem mesmo o princípio não-hipotético será suficiente. Antes de tudo, Platão não nos diz em que consiste, só que ele deve existir. Segundo, ele vem, se é que vem, só ao final da ascenção dialética. Mas onde deveremos começar para atingi-lo ao fim? E, terceiro, sobre que base poderemos interpretar os pronunciamentos de Sócrates? Sabemos o que não pensar, ou ao menos a ironia de Sócrates nos fez mais cuidadosos ao aceitar o que signifiquem suas palavras. Nós

não sabemos o que pensa. E mesmo se soubéssemos, ainda não poderíamos tomar Platão como defendendo estas mesmas opiniões.

Eu creio que há um ponto fixo, da máxima seriedade, o ponto do qual todo o resto deriva seu significado. Platão não pode nos dizer qual é este ponto básico. Se o fizesse, ele iria contra sua própria convicção, que a verdade só pode ser atingida por cada um por si só. Mas ele nos pode *mostrá-lo*. Não se trata de uma proposição, mas de um evento – a morte de Sócrates. Sócrates não morreu ironicamente, mas a sério. Sua morte não foi ambígua. Nada é mais univocamente sério que a morte.

Ao relermos a *Apologia* por este ângulo, uma sentença se destaca: 'A vida não examinada não é digna ao homem de vivê-la.' Sócrates a levou tão a sério, que estava pronto a morrer para não contradizê-la. Ele poderia ter aceito a oferta de Platão e de Crito. Mas isto equivaleria a conceder o ponto a seus acusadores. Ele poderia ter escapado da prisão, como Crito o teria persuadido. Mas isto signifcaria abandonar a filosofia, e sua vida não seria mais uma vida de auto-exame.

Muito bem – pode-se retrucar – pessoas estão às vezes preparadas para morrer por suas convicções. Isso não prova que têm razão; só que estão convencidas que têm razão. E esta é uma opinião como qualquer outra, veementemente defendida, mas, nem por isso, mais que uma mera opinião. E Platão – para nada dizer de Sócrates – poria todo seu peso por detrás da importância da diferença entre opinião e conhecimento.

Examinemos esta sentença com mais cuidado. Em que consiste o exame que Sócrates mantém em tão alta estima? Antes de tudo, este é um auto-exame. Não se trata do exame de proposições científicas, de mero interesse teórico (no *Timeu*, Platão chamará tal emprendimento 'um passatempo inocente'), mas da própria vida e das próprias opiniões de cada um.

É um exame reflexivo, de importância moral. Sua diretiva nos é dada pelo modo de vida e de morte de Sócrates e pelas suas exigênicas de outros: consistência, o evitar ao extremo contradições, das quais estamos, em geral, inconscientes.

Como Platão o deveria ter visto, Sócrates, ao morrer, não só estava consistentemente suportando suas convicções. Ele estava consistentemente mantendo a extrema importância da consistência. Sua morte não foi um testemunho externo de sua opinião pessoal. Ela foi em si uma demonstração dela. Na morte de Sócrates, a demonstração e o que estava por demonstrar eram o mesmo.

Em outras palavras: a verdade do dito socrático, que 'a vida não examinada não é digna ao homem de vivê-la', tem de ser apreendida diretamente. Não se-lhe pode dar uma demonstração formal. Ela só pode ser exibida. Pois, suponha-se alguém que consteste o valor de oferecer razões, como Filebo o faz no diálogo que leva seu nome. Enquanto se recuse a entrar no jogo, quer dizer, enquanto fique quieto, ele não pode ser refutado. Mas se ele se rendesse a Sócrates e se deixasse puxar para uma discussão (ele é demasiado esperto para que o faça), o jogo estaria perdido para ele. Naquele diálogo, é Protarco que fala por ele. A posição hedonista que ele defende é derrotada em abstrato. Mas o silencioso Filebo não o foi.

Ou então, poderia alguém simplesmente ser inconsistente, sem sentir-se comprometido por argumentos prévios e por posições não rejeitadas? É o que Eutídemo tenta fazer. Quando, a certa altura no diálogo, Sócrates aponta a uma contradição entre o que disse àquele ponto e o que dissera um pouco antes, Eutídemo retruca: 'És tu tão velho como Cronos, Sócrates, que te lembras do que eu disse antes? E se eu disse algo há um ano atrás, hás de trazê-lo agora?' Não há nada que Sócrates possa efetivamente responder. Se

Eutídemo se recusar a ser consistente, nenhum argumento o convencerá, pois sem consistência não há argumento. E se ele é bastante desaforado para admiti-lo, não há modo de envergonhá-lo. O ponto é exatamente este: não há modo de envergonhá-lo, e não há nada que ele não diga, por vergonhoso ou ridículo que seja.E é assim que o diálogo acaba na completa falta de qualquer comunicação, mesmo ao mais básico nível sintático.

Ao ver de Sócrates, como Platão o entendeu, a razão é normativa. A razão não é um instrumento neutro, indiferente a valores, ao serviço de interesses independentemente estabelecidos. Tal foi, em verdade, o ponto de vista protagórico, e tal é, basicamente, o ponto de vista utilitário. Tal razão instrumental, ou calculativa, conjuga meios a metas, mas é indiferente quanto às metas. A razão socrática, ao contrário, tem valor em si mesma. Deve-se ser consistente não porque, ou não só porque, a consistência é vantajosa, mas porque a consistência tem valor em si – com efeito, só ela tem valor em si.

Que a razão seja normativa significa, para o Sócrates platônico, antes de tudo, que as opiniões não são todas equivalentes. Algumas podem ser justificadas, outras não. Mais ainda, não basta que a opinião em questão seja justificável em abstrato: é quem a mantém que deve ser capaz de justificá-la. Por tal exigência, Sócrates entendia não só ser capaz de produzir a forma de palavras que serviria de razão àquela opinião, mas ser capaz de ver porque a razão é uma razão. Foi o que o menino-escravo de Ménon foi capaz de fazer, mesmo se a solução do problema geométrico foi sugerida a ele por Sócrates, mas só como uma hipótese a ser considerada só pelo menino.

Isto significou, ainda mais, que a corrente de razões tem de parar em algum ponto, senão ficaríamos com grupos de opiniões, cada qual internamente consistente mas todos mutuamente incomensuráveis. Em outras palavras, não pode haver consistência vazia, e muito menos coerência.

Coerência e verdade devem coincidir. No começo de nossa jornada dialética, esta é só uma forte intuição. É só ao fim, se jamais o atingimos, que esta intuição se mostrará verdadeira.

Se aceitamos o dito até agora, podemos retornar aos diálogos e reexaminá-los. Protágoras tem de estar errado. É ele ou Sócrates. Se 'o homem é a medida de todas as coisas', então a morte de Sócrates não teve sentido. Ela não foi senão uma afirmação vácua de sua opinião pesoal, a qual, intensa quanto tivesse sido, não comprometia ninguém mais. Portanto, toda interpretação da razão como meramente instrumental, todo conceito do bem como relativo, toda percepção da natureza humana como autosuficiente e independente de um contexto social e ontológico mais amplo, devem estar errados.

É nesse sentido que as opiniões e as posições socráticas devem ser entendidas. A mesma forma de palavras, com vimos, pode significar para Sócrates algo diferente do que ela significa para seus interlocutores. Quando Protágoras diz, no Protagoras, que a virtude não é conhecimento mas é ensinável, e Sócrates diz que é conhecimento mas não é ensinável, temos que descobrir por nós mesmos os diferente sentidos que eles dão a estas palavras. E podemos fazê-lo porque nós sabemos o fim da história de Sócrates. Platão nos mostrou que sentido Sócrates deu a suas plalavras.

Pois a verdade não se pode dizer. Ela só pode ser diretamente apreendida. Ela não é a correspondência de uma proposição a um estado-de-coisas. Ela é uma questão ontológica, moral e prática: ela está aí para ser apreendida, e até que não seja apreendida, todas as palavras ficam sem sentido. O ponto de apoio dos diálogos fica assim sempre externo a eles.

Isso não quer dizer, como está novamente em moda sustentar, que Platão teve uma 'doutrina secreta' ou uma doutrina de princípios, uma *Prin-*

*zipienlehre*, e que os diálogos devem ser interpretados à luz de tal doutrina. Isso seria aceitar que a posição filosófica fundamental de Platão podia ser formulada e passada a outros, se bem que após uma longa preparação, não apropriada a todos.

Concordo com tais intérpretes, que os diálogos de Platão são incompletos do modo em que nos são dados, e que a chave de sua interpretação está fora deles. Mas não creio que esta é um grupo de princípios ou uma doutrina de um tipo qualquer, mas um evento, um poderoso evento que não só deixaria em Platão uma profunda impressão, mas também o convenceria da supremacia absoluta da razão. Essa supremacia era, para ele, não tanto epistemológica como ontológica e especialmente moral. Para Platão, Sócrates mostrou em sua vida e em sua morte, que o bem e o real são o mesmo. Seus diálogos tentam fazer-nos compreender o que essas palavras não são capazes de ensinar-nos por si sós.

# TRADUÇÃO

# O CONFLITO ENTRE PAGÃOS E CRISTÃOS NUMA CIDADE AFRICANA NO FINAL DO SÉCULO IV

***(Agostinho de Hipona, Carta 50)***

***Júlio César Magalhães de Oliveira****

Em 19 de março de 399, chegaram a Cartago como enviados imperiais os condes Jôvio e Gaudêncio com a função de fechar os templos pagãos da África e retirar seus ídolos (Agostinho, *De Ciuitate Dei*, XVIII, 54). A intervenção imperial, porém, desencadeou uma radicalização de grupos cristãos que ela não pretendia estimular e que, depois, procurou coibir. Em diversas localidades, a turba cristã tomou a lei em suas próprias mãos e passou a demolir templos e ídolos. Em Sufes, na Bizacena, os cristãos destruíram a estátua de Hércules, o *genius patrius* da cidade (cf. *CIL* VIII, 11430). A reação pagã, estimulada e, talvez, comandada pelos dirigentes locais, resultou no massacre de sessenta cristãos, motivo pelo qual Santo Agostinho lhes escreve esta carta 50.

* Mestrando em História Social, IFCH, Unicamp e bolsista pela Fapesp.

A titulatura dos destinatários é um tanto imprecisa, mas parece que os *ductores* aos quais Agostinho se refere sejam o curador e os magistrados municipais e os *principes uel seniores,* os *principales*, um grupo restrito de dirigentes locais, superior aos demais decuriões e não sujeito à rotatividade das magistraturas (cf. Claude Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-empire*: Tome II, Notices d'histoire municipale. Paris: Études Augustiniennes, 1981, notícia sobre "Sufes" às pp. 305-307. Sobre os *principales*, cf. o volume I (1979), pp. 201-205.). A dignidade de *principalis* parece ter sido conferida, no decorrer de uma reunião da cúria municipal, a um dos decuriões que se destacou na ação contra os cristãos. É provável que, nessa ocasião, a comunidade cristã tenha sido intimada a ressarcir o patrimônio público, restituindo a estátua destruída.

A tradução procurou manter ao máximo os jogos de palavras que realçam a ferina ironia da resposta de Agostinho aos curiais sufetanos. Sempre que possível, foram conservados os quiasmos e o confronto de palavras de mesma raiz.

Foi utilizado o texto latino do *Corpus Scriptorum Eclesiasticorum Latinorum* 34/2, p.143, reproduzido nas *Obras completas de San Augustín*, tomo VIII: Cartas (1º) 1-123. Madri: Editorial Católica, 1986, pp. 319-320.

## EPISTVLA L

### Ductoribus ac principibus uel senioribus coloniae sufetanae Augustinus episcopus

Immanitatis uestrae famosissimum scelus et inopinata crudelitas terram concutit et percutit caelum, ut in plateis ac delubris uestris eluceat sanguis et resonet homicidium. Apud uos Romanae sepultae sunt leges, iudiciorum rectorum calcatus est terror, imperatorum certe nulla ueneratio nec timor. Apud uos sexaginta numero fratrum innocens effusus est sanguis et, si quis plures occidit, functus est laudibus et in uestram curiam tenuit principatum. Age nunc principalem ueniamus ad causam. Si Herculem uestrum dixeritis, porro reddemus; adsunt metalla, saxa nec desunt; accedunt et marmorum genera, suppeditat artificum copia. Ceterum deus uester cum diligentia sculpitur, tornatur et ornatur; addimus et rubricam, quae pingat ruborem, quo possint uota uestra sacra sonare. Nam si uestrum Herculem dixeritis, conlatis singulis nummis ab artifice uestro uobis emimus deum. Reddite igitur animas, quas truculenta uestra manus contorsit et, sicuti a nobis uester Hercules redhibetur, sic etiam a uobis tantorum animae reddantur.

## CARTA 50
## Agostinho, bispo, aos chefes e príncipes ou anciãos da colônia sufetana.

O famosíssimo crime e a inopinada crueldade de vossa desumanidade a terra concute e repercute no céu, de forma que, em vossas praças e templos, brilha o sangue e ressoa o homicídio. No meio de vós, as leis romanas foram sepultadas, o terror das justas sentenças foi calcado aos pés e, certamente, não há nenhuma veneração ou temor pelos imperadores. No meio de vós foi derramado o sangue inocente de sessenta irmãos. E quem mais matou foi por isso louvado e, em vossa cúria, obteve o principado. Pois bem: à causa principal, venhamos agora. Se reclamais vosso Hércules, nós vo-lo devolveremos; existem metais e pedras não faltam; acresce-se ainda a variedade de mármores e há abundância de artífices. De resto, o vosso deus é esculpido, torneado e ornado com diligência. Acrescentamos também uma cor rubra, que pinte um rubor, com o que possam as vossas súplicas soar sagradas. Então, se reclamais vosso Hércules, quando tivermos coletado cada moeda, de vosso artífice nós compraremos um deus para vós. Devolvei, portanto, as almas que vossa truculenta mão abateu e, assim, do mesmo modo que por nós seja restituído vosso Hércules, sejam também por vós devolvidas tão numerosas almas.

# TESES

# O DISCURSO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE PLATÃO

*Maria Carolina Alves dos Santos*[*]

## 1. Investigar o essencial

*"Estimar um pensador é pensar o essencial de seu pensamento."*

(M. Heidegger, *Holzwege*)

Se assim é, como não deter-se na investigação do pensamento de Platão a respeito das controversas relações entre a Teologia e a Política, ainda hoje vivamente discutidas[1]? Pensar o espírito da paradigmática "bela

[*] Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-UNICAMP), sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Benjamim de Souza Netto.

[1] A propósito do sentido da palavra *teologia* no discurso platônico, de acordo com V. GOLDSCHMIDT (Theologia, p. 45-146), presente uma única vez na *República*, não significa uma investigação metódica acerca da divindade, das coisas divinas, ou uma autêntica teologia. Trata-se de uma representação poética dos deuses, gênero mitológico do qual a teologia constitui uma parte, integrante de antigas tradições que misturavam a verdade à mentira. No mencionado texto (II, 379a), Sócrates afirma: "não somos poetas nesse momento mas fundadores da

cidade"[2] – axioma imperativo, virtudes inaugurais e pontos críticos – onde essa vinculação pode ser apreendida com mais clareza, exige ginástica que

---

cidade: à nós compete conhecer os modelos aos quais os mitos deverão conformar-se" (τούς μέν τύπους ... 'εν ὅις δεῖ μυθολογεῖν τοῦς ποιητάς). Adiamanto pergunta pelos modelos (τύποι) da teologia (περί θεολογίας) (Rep. 397a), empregando a palavra como expressão corrente, cujo sentido lhe é familiar. Indaga sobre as espécies de mitos, propõe como primeira a que concerne aos deuses, à qual se seguem as dos demônios, dos heróis, dos habitantes do Hades, dos homens. Compõem a teologia anterior a Platão, o que dá a essa passagem seu contexto doutrinário (encontra-se também em outros Diálogos com pequenas modificações: Crát., 427b, 397c-398c; Leis 717b, 738d, 799a, 801e, 818c, 910a; Rep. 427b). A regra geral, estabelecida por Sócrates, para representar Deus (quer seja em versos épicos, líricos ou trágicos), obedece a duas exigências essenciais: ele é bom (Rep. 379a), de onde se deduz a primeira das leis e o primeiro dos modelos, não é causa de tudo, somente dos bens (380c); é absolutamente perfeito (381b), não sofre e nem impõe mudança alguma, permanece sempre na simplicidade de forma que lhe é própria, da qual decorre um segundo modelo, não se metamorfoseia, não muda a si próprio de forma, e não nos engana. Ambos, afirma Goldschmidt, não constituem o esboço de uma nova teologia, e se for, não terá a palavra θεολογία por suporte verbal e, nesse caso, o texto não terá nenhuma importância dogmática e histórica (Theologia. In: *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.) Para W. JAEGER, entretanto, os primeiros pensadores falam já do princípio supremo como divino (τό θειδν), distinto da divindade encarnada, buscam aproximar-se racionalmente de sua natureza por meio do λόγος, elaborando uma teologia. A Platão é outorgado, por Santo Agostinho (Livro III da *Cidade de Deus*), o cetro de toda teologia anterior ao Cristianismo. Fala, no Timeu, da dificuldade de encontrar o criador deste universo e, mais ainda, de revelá-lo a todos (28c), razão pela qual faz a ele, nos *Diálogos*, alusões solenes e misteriosas: é o Bem absoluto, a Alma do Mundo, o Demiurgo, a Razão (Νοῦς) e, também, os deuses visíveis (o sol, a lua, os planetas) (*Paideia*, p. 817, n. 39b). Os princípios que estabelece para a educação dos guardiães, na *República*, constituem os fundamentos de uma Teologia (τύποι περί θεολογίας - Rep. 397a), cujo axioma, um Deus bom por natureza (ἀγαθὸς τῷ ὄντι - 379b) – expressão que designa o ser da Idéia do Bem – merece plenamente o nome de divindade (p. 819, n. 42): nesse sentido, diz Jaeger, pode-se adotar o título da obra de Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, para esse Diálogo (Id. p. 836). À piedade popular, Platão contrapõe a forma filosófica de religiosidade – a sabedoria, a virtude da parte divina da alma, é o conhecimento do divino em sua forma mais pura, a Idéia do Bem –, erigida como princípio do Estado: essa concepção representa na Grécia um ideal paralelo à teocracia sacerdotal do Oriente, a imagem de um reinado de filósofos, baseado na capacidade do espírito de investigar e de conhecer o divino, e aplicá-lo na reforma da sociedade para diminuir seus males (*Paidéia*. São Paulo: Herder, s.d., p. 836).

Tanto W. Jaeger, quanto V. Goldschmidt, identificam a Teoria das Formas à religião de Platão (a religião cósmica, a mitologia escatológica e a religião da cidade são comandadas por ela) e, porque unifica em Deus todas as coisas, religião e filosofia não podem desvincular-se, afirma Goldschmidt (p. 135): o platonismo é um esforço para reduzir no plano histórico, como no plano dogmático, a antítese "from religion to philosophy" (*A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, p. 13-14). Para A. J. FESTUGIÈRE, ao considerar as Formas, e não os deuses, como suprema divindade, Platão promove uma verdadeira revolução. Mas, mantém a religião tradicional, o culto (crenças, mitos e práticas), valoriza a qualidade própria do homem religioso (ευσέβεια), a Providência (manifestação do divino), a fundação de templos, a construção das

faculte visão sinótica similar a de um filósofo[3]. Somente o esforço para estabelecer, com esse pensamento que progride pela formulação de vastas sínteses, metódica συνουσία, acabará por ativar a cadeia de significações cristalizadas na estrutura do extenso "corpus" filosófico que constituiu. A boa interpretação, à semelhança de um concerto musical – Platão define a Filosofia como a mais alta música[4] – deveria reproduzi-la mediante abrangente σύνοψις, recriando-a (o ato de interpretar difere pouco do de criar) com termos de máxima correspondência à sua especificidade contextual. No entanto, nisso consiste, exatamente, a "via crucis" de todo intérprete: como dialogar genuinamente com um pensador antigo, compreender a singularidade dos valores e instituições do seu mundo, e sobretudo (mais que suas razões) suas paixões e intuições? Não é praticamente impossível suspender os próprios marcos teóricos e deixar que apenas os dele falem? Apesar das inevitáveis vicissitudes do "ofício", é indispensável tentar não

---

estátuas de culto, o calendário litúrgico, os preceitos espirituais, como um bloco indissolúvel: os deuses são naturalmente ligados à cidade, são guardiães naturais de sua força e estabilidade, e o bom cidadão serve a eles assim como à cidade. O problema religioso é aspecto fundamental do problema político, de modo que qualquer mudança na cidade supõe uma reforma na religião, no conceito de divindade, e nas relações do homem com ela. O sábio também está a serviço da cidade quando contempla o Bem – o supremo ato filosófico é ato de culto – a partir do que coloca cada parte em seu lugar, compondo um todo bem ordenado, promovendo a felicidade de todos: o projeto político de Platão contém, pois, um "lógos" sobre os deuses, uma "theoria" de divindade, ou uma theologia que é o coroamento da religião dos reis-filósofos, e pode ser denominada religião das Formas.

É essa religião ou Teologia que enfocamos aqui, no estudo das relações que estabelece com a Política, e não a religião cívica, pois, como observa A. J. FESTUGIÈRE, as duas formas do fenômeno religioso não estão no mesmo plano e não possuem uma medida comum (O fato religioso na Grécia antiga. In: *Études d'Histoire et de Philosophie*. Paris: Vrin, 1975, p. 7). As nossas reflexões concernem diretamente ao problema de Deus, do Um, do Bem, termo incondicionado que atua, vivamente, para a constituição de um pensamento político inaugural.

[2] Rep. 527a.

[3] Rep. 537c: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὔ. De acordo com F. ALQUIÉ, os historiadores da filosofia seriam pequenos filósofos que se esforçam por sintetizar o pensamento dos grandes filósofos (Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie. *Bulletin Soc. Philos.* 46 (1953), p. 107.)

[4] Féd. 61a.

projetar, sobre sua filosofia, categorias atuais, e não transportar ao presente, arbitrariamente, o que pertence ao passado[5].

Manter-se na rota de duplo sentido entre ambos os tempos – estudar o filósofo antigo a partir de perplexidades motivadas pelo presente, e a este voltar com o lastro do que se pode compreender do passado – propicia vitais transferências de conhecimento entre culturas distantes. Na impossibilidade de examinar o pensamento de Platão como se nosso equipamento mental fosse "tabula rasa"; se há permanente risco de manejá-lo anacronicamente, e projetar sobre ele, parâmetros com forte coeficiente de contemporaneidade[6], que resta senão buscar maior clareza a respeito dos próprios pontos de vista, crenças e valores, e lançar mão de todos os recursos disponíveis (até mesmo da imaginação, da intuição, da conjectura), para construir uma σύνοψις que consiga abranger, tanto quanto possível, aquilo que lhe é essencial. A extraordinária arte platônica de escrever – registros tonais que vão da mais rigorosa demonstração à caleidoscópica evocação mítico-poética, em questões menos tangíveis pela razão – é antípoda ao esquematismo dos tratados escolares, cujo sentido é sempre meramente literal. A complementaridade entre perguntas e respostas, que imprime aos Diálogos inconfundível cunho teatral[7], institui labiríntico reservatório de concepções,

---

[5] N. LORAUX. Elogio do anacronismo, in: Tempo e História, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 57.

[6] Aplicar ao pensamento grego esquemas reflexivos escolásticos, críticas transcendentais, idealistas, dialéticos, comenta M. BATISTA PEREIRA, atribui-lhe insuficiência lacunar que o reduz as estreitas dimensões do "ainda não", relativo à plenitude de uma possível realização futura (in: Introdução a obra de F. E. Peters, Termos Filosóficos Gregos, Lisboa, C. Gulbekian, 1983, p. XV.

[7] O modelo platônico é uma forma de tragédia ou de teatro filosófico, afirma M. VEGETTI, que transforma os leitores habituados a teatrocracia ateniense em espectadores-ouvintes, com os quais consegue estabelecer uma comunicação verídica: são colocados em cena, como protagonistas da ação, representando e controlando não só o esforço da persuasão, mas também os efeitos progressivos que ela deverá causar-lhes (Dans l'ombre de Toth. In: *Les Savoirs de l'écriture en Grèce Ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 413).

cujo teor, longe de ser apodítico (é, por vezes, hipotético, ora lúdico e irônico, mas sempre interrogativo) mantém-se, permanentemente, pronto a fornecer ilimitadas perspectivas de interpretação: não é tarefa fácil, por isso mesmo, acrescentar algo significativamente novo, ao interminável cortejo de comentários existentes sobre eles, e realimentar assim, de algum modo, sua manifesta vitalidade na história das idéias do Ocidente.

## 2. Horizonte polêmico do tema

Se a tão propalada cisão entre os poderes secular e espiritual, na modernidade, houvesse realmente se efetivado, a política teria perdido a sanção de qualquer autoridade exterior a si; e a teologia, destituída daquilo que constitui seu elemento político primordial, se fecharia no âmbito do privado, restringindo-se à intimidade do apolítico. Muitas das tentativas de erradicar da política, códigos petrificados de caráter religioso, e de tornar o mundo imputável ao homem somente, acabaram, entretanto, por transformá-la em nova religião, de natureza meramente secular[8]. O princípio não-demonstrado, admitido pela fé, foi freqüentemente substituído, no limite extremo dos processos de laicização, por um tipo similar de sacralização, o dogma ideológico ou o ateísmo dogmático. Em outros termos, apesar do crescente empenho na secularização do político, o teológico teima em reaparecer, ciclicamente, na história cultural do Ocidente sob novas formas, com extraordinária vitalidade, em sociedades onde parecia não mais haver lugar para ele. Bem por isso, o potencial crítico das ligações entre os dois

[8] M. ABENSOUR. *O Novo Espírito Utópico*. Campinas: Unicamp, 1990, p. 177.

domínios, não cessa de causar perplexidade aos espíritos mais inquietos, ativando continuamente esse debate[9].

Acerada é a busca de uma reconstituição histórica dos principais movimentos de apropriação conceitual do teológico pelo pensamento político do Ocidente – as mais significativas noções da moderna doutrina do Estado não seriam mais que conceitos teológicos secularizados[10] – e, diversificadas e policromas foram as formulações que, oportunamente, recebeu. As explorações "arqueológicas" de C. Castoriadis em tão difuso sítio, por exemplo, detectaram vestígios, ainda atuantes, da força explicativa de um "inquestionável dogma": a ontologia unitária (ou filosofia teológica) de Platão, por sua influência dominante e persistente, seria a razão de grande parte das dificuldades com as quais tem se defrontado a moderna filosofia política, do liberalismo ao marxismo, apesar de suas marcadas diferenças.[11]

---

[9] G. BALANDIER. *O Dédalo - para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 214; C. LEFORT. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 259-260; C. LEFORT. Permanência do teológico-político? In: *Repensando o Político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 249.

[10] C. SCHMITT. Teologia Política. Quattro capitoli sulla dottrina della sovrenitá. In: *Le categorie del politico*. Bolonha: Il Mulino, 1972, pp. 27-86. De acordo com esse autor, somente a consciência dessa analogia permite compreender o desenvolvimento sofrido pelas idéias de uma filosofia do Estado nos últimos séculos.

[11] Segundo ele diz, a filosofia platônica "estabelece uma ordem total, racional, do mundo da qual deve decorrer, como corolário, uma similar nos assuntos humanos, reduzindo a história – que deveria instaurar novas leis, valores, maneiras de conceber o mundo físico e social – à mera concatenação causal: como julgar ou escolher num mundo totalmente ordenado por uma entidade suprema, seja ela Deus, a natureza, a natureza da sociedade ou as leis da história? Se o universo humano fosse, como querem as ontologias unitárias, haveria apenas um sistema de saber definitivo, e não mais filosofia, cuja tarefa precípua consiste em duvidar, contradizer, demonstrar. E nem democracia, também, cuja existência se deve à possibilidade de todos os cidadãos possuírem uma δόξα correta (e não uma ἐπιστήμη absoluta) a propósito das questões políticas." C. CASTORIADIS. A Pólis e a Criação da Democracia Grega. In: *As Encruzilhadas do Labirinto*. Vol. 2. pp. 292, 293; ver também pp. 274, 290-291). E ainda: C. CASTORIADIS. Os intelectuais e a história. In: *As Encruzilhadas do Labirinto*. Vol. 3, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 111: na tarefa de elucidar os labirintos em que se constrói ou se sacrifica a emancipação humana, Castoriadis tenta banir a autoridade dos dogmas. Pensar não é libertar-se da caverna, nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das coisas em si mesmas, mas adentrar o labirinto, deixar-se perder nas galerias cavadas por nós próprios,

Uma breve incursão às razões desse e de outros modernos leitores da obra de Platão, das mais variadas tendências[12], é suficiente para assinalar o horizonte polêmico do nosso tema. Reaviva na memória a célebre advertência feita no *Fedro*, a propósito dos inevitáveis riscos da obra escrita, quando entregue ao grande público[13]: expõe-se a desajeitados "trinchadores", que procedem seccionamentos indevidos nos textos, instituindo dicotomias rígidas que distorcem, perigosamente, sua significação original;

---

andando em círculos até que essa rotação, inexplicavelmente, abra fendas por onde se possa passar (*As encruzilhadas do Labirinto*. Vol. 1, Paz e Terra, 1987). Em nome da liberdade humana e de seu poder de criação, contra a fatalidade do já instituído, Castoriadis propõe uma sociedade que não se organize sob leis inexoráveis, ou forças extra-sociais e supra-humanas, quer sejam da história, natureza, da economia, ou mesmo da razão. Seu conceito de democracia não é, pois, o de uma instituição pronta, determinante, acabada de uma vez por todas, porém, uma atividade constante de autoinstituição, de autocriação coletiva e anônima, a partir de uma permanente deliberação comum, de uma interrogação da sociedade sobre si mesma e seus fundamentos. Em nome dessa democracia ideal, ainda irrealizada, denuncia todas as formas de autoritarismo, desde a proposta platônica do rei-filósofo e sua ἐπιστήμη absoluta até os dogmas marxistas, o stalinismo e o totalitarismo soviético.

O projeto político de Platão, como veremos no 2º capítulo da III parte deste trabalho, é similar ao dos grandes oradores atenienses que defendem a idéia de uma "pólis" una: a unidade é uma necessidade, um bem, constitui a superioridade de sua essência, isto é, sua ἀρετή fundamental consiste em ser expressão política do Um, sem tensões ou facções.

[12] A esse respeito ler N. GEORGOPOULOS. La République de Platon. In: *Temps Modernes*, 1992, nº 547, p. 21-22, onde o autor comenta os livros surgidos na época da ascensão e queda do III Reich, no mundo de língua inglesa, sobre a filosofia política de Platão e, especialmente, sobre a República. R. CROSSMAN a descreve como o mais selvagem e profundo ataque contra as idéias liberais (*Plato today*. New York, 1937, p. 131). K. POPPER, fundamentando-se, particularmente, nas noções de filósofo-rei e de cidade perfeita, a identifica ao totalitarismo (*The Open Society and its Enemies*. New York, 1945, p. 87); B. RUSSEL ressalta as tendências totalitárias de Platão, das quais seus discípulos Lênin e Hitler fornecerão a exegese prática (*Ensaios impopulares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956, p. 16). Ler também, nesse mesmo sentido, as críticas de M. FINLEY. A Prática Política de Platão. In: *Aspectos da Antigüidade*, São Paulo, Martins Fontes, 1991). Ainda sobre as críticas anglo-saxãs da teoria política platônica (escritos que apontam a similaridade entre as estruturas do regime soviético e das ditaduras fascistas com os regimes e as constituições da República e das Leis), ver V. GOLDSCHMIDT. *Platonisme et Pensée Contemporaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1970, p. 139 e ss. Os comentários de F. M. CORNFORD, a propósito da interpretação marxista da história da filosofia antiga dos livros de B. FARRINGTON (Science and Politics in the Ancient World) e de G. THOMSON (Aeschylus and Athens), em La interpretación marxista de la Filosofía de la Antigüedad, in: *La filosofía no escrita*. (Barcelona: Ariel, 1974), ao contrário, atacam o espírito burguês, reacionário, oligarca e escravagista da política platônica.

[13] Fedro 275e.

ou, arranca-os do contexto insubstituível que os circunda. Na irremediável ausência do "pai", são manipulados ao largo das articulações naturais desse discurso formulado nos termos da nova atividade reflexiva, a Filosofia, a respeito de complexa problemática, enraizada em antiquíssima tradição, da qual interpretação alguma poderá desvincular-se.

## 3. Itinerários

Decifrar o complexo traçado que o Teológico e o Político desenham no pensamento de Platão, constitui extraordinária aventura cognitiva, exige um μακροτέραη περιιτεον, para sondar, mais especialmente, alguns Diálogos (o *Fedro*, a *República*, o *Sofista*, o *Timeu*); e, à medida que a busca se intensifica, a trama dos temas mostra-se mais e mais intrincada. Corredores circulares, aparentemente labirínticos, remetem uns aos outros, como um sistema de signos, cifrados, postulando cuidadosa decifração[14]. Embora assim ramificado em direções distintas, firmemente traçadas, e inespera-

[14] Há em cada diálogo forte complicação temática, afirma A. G. ROBLEDO, fios que se entrecruzam (uma vez que todos os temas são afins), cuja sintetização cabe ao intérprete. Um dos caminhos é a divisão por temas, em lugar de fazer a exegese de cada Diálogo nos quais, aliás, jamais se ocupa de um só tema, com exceção talvez do Banquete (*Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Economica, 1986, p. 90). De acordo com V. GOLDSCHMIDT, os Diálogos procedem sempre por aquilo que se poderia chamar de encadeamento temático, isto é, uma questão estando posta para poder respondê-la, é preciso antes resolver uma outra, a qual, por sua vez, pode caracterizar uma outra: essa maneira de proceder decorre da exigência metodológica da prova pela hipótese superior (*Les Dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1971, §§ 15, 31, 150 et passim). Todas essas hipóteses utilizadas em um mesmo Diálogo, não são sempre homogêneas, no sentido que não decorrem, necessariamente, de um mesmo ramo da Filosofia. Um problema de Moral pode obrigar a considerações de Política, de Pedagogia, de Metodologia, de Teologia, tal como a *República*; uma investigação sobre o Político pode abrir perspectivas sobre a Cosmologia que implica, ela mesma, a Teologia e a Política (tal como o *Timeu*). Seria fácil multiplicar os exemplos: eles tornam inverossímil que a filosofia do Bem-Um possa submeter-se a qualquer divisão por matéria (Le Système de Platon. In: *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p. 96.)

damente convergentes, uma preponderante concepção do divino funciona no discurso platônico, como Princípio de unificação de toda essa rede de interconexões (termos, analogias, raciocínios) instaurando, com sua vigilância reflexiva, bela e harmoniosa comunidade de Idéias[15].

**3.1.** O esforço para delinear a natureza desse fundamento absoluto, portador da própria determinação, e da que prevalece em tudo o que existe, seja no plano sensível ou inteligível, domina a primeira parte do trabalho intitulada *Os Fundamentos do Discurso Teológico*. Refletir sobre os nexos desse sempiterno Princípio, em sua atemporal verticalidade, com a horizontalidade temporal onde incide o Político, objeto central desta pesquisa, suscita indispensável questionamento, prévio, sobre a natureza do próprio discurso que os formula: sem isso, Filosofia nenhuma pode, rigorosamente, enunciar-se. Colocar no centro da especulação o próprio λόγος é um momento necessário, constitui a principal aporia a ser enfrentada, face as reservas de Platão quanto ao alcance da linguagem, e suas críticas a insuficiência da escritura: é apenas solucionável mediante investigações metódicas desenvolvidas por meio do próprio discurso. Desenvolvê-las, com precisão, é condição imprescindível à proposição de uma correta teoria do "melhor

[15] Em razão do uso freqüente que Platão faz de palavras compostas com o prefixo συν, que designa toda espécie de associação, de comunidade ou de acordo, afirma R. VÉRON, a filosofia de Platão pode ser considerada uma filosofia da relação, do encadeamento (σύνδεσμος) de termos originalmente separados (*Platon, Une introduction à la vie de l'esprit*. Paris: Belles Lettres, 1987, p. 188). De acordo com V. GOLDSCHMIDT, ainda que não se possa falar de um sistema de Platão, a trama de cada Diálogo é um organismo bem constituído: filosofia e dialética são coextensivas, o método engendra dogmas sem cessar, que deverão harmonizar-se ('ομολογεῖν) entre si, que jamais adquirem autonomia e peso suficiente sem ele. Nesses termos, é possível afirmar que em toda investigação dialética, há um sistema inscrito na estrutura de Diálogo: é somente após haver encontrado cada um deles, afirma, poder-se-á verificar se há um sistema comum que os engloba (Sur le Système de Platon. In: *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p. 32-33).

regime". Por esse exercício exaustivo o filósofo alcança as alturas apropriadas à imersão no transcendente, de onde vislumbra, em brusca epifania, a luminosa cidade dos Protótipos inteligíveis que irá embasar o λόγος político. Ao articular a καλλίπολις numa grande obra, imprimindo-lhe a marca da eternidade, e garantindo a decibilidade desse fundamento que a alicerça, não ultrapassa qualquer possível clivagem entre o Teológico e o Político?

O exame das decorrências (valores, normas, categorias de conhecimento) do Teológico – tomado como postulado do projeto platônico da "bela cidade" – sobre a instância do Político, conseqüência de uma vocação própria à secularização (que a proposta busca explicitar) é longamente desenvolvida na terceira parte, sob o título *Os Fundamentos Teológicos do Discurso Político*. Tenta-se reunir num φῦλον comum domínios díspares, apoiando-se no espírito do método platônico que, por sua natureza, operará toda a intermediação necessária. A reflexão da segunda parte – O Espírito da Dialética – procura, exatamente, evidenciar seus procedimentos, realizando sínteses, reduzindo antagonismos, suprimindo fissuras, estabelecendo encadeamentos, distinções e hierarquizações, entre o absoluto e o relativo, o sensível e o inteligível, o temporal e o eterno: não preservam as inúmeras etapas que compõem a totalidade da pesquisa platônica, de uma perda de unidade e de sentido?

**3.2.** O momento inicial de toda investigação é marcado pela experiência "pathética" da própria incompletude, suscita a presença da potência, poderosamente inquisitiva e urdidora de tramas, de ἔρως. Bem por isso, a alma do filósofo, cujos desejos característicos são a sabedoria e a imortalidade, constitui o tema do primeiro capítulo da primeira parte. Sob esse benéfico influxo, serão engendrados recursos suficientes para se seguir, "ar-

duamente, até o fim", o fio da questão temática, e explorar suas possíveis significações. Não é a apetência (φιλεῖν) do σόφον, o necessário motor primeiro dos mais inspirados discursos, capazes de recriar a plasticidade, o ritmo, a clareza arquitetônica, o real sentido da pulsão platônica, em sua busca própria de sabedoria e de imortalidade? Centro dinâmico organizador, a ψυχή é sede desse intenso παθός, sob os auspícios do qual todo gênio filosófico, ao produzir sua obra, – tal como a aranha que tira de si a própria teia[16] – vai urdindo original autobiografia[17].

Que outro ponto de partida senão a ψυχή poderia ensejar, com propriedade, considerações sobre "o essencial" do pensamento de Platão que descreveu, ao se espacializarem, o movimento que o caracteriza, um enorme círculo. A circularidade (ao lado da sistematicidade), diz M. Vanhoutte, é exigência da argumentação dialética enquanto ciência do discurso, na qual cada elo da cadeia está, indissoluvelmente, ligado ao outro: retornar ao mesmo ponto é uma necessidade, desde que, o próprio movimento do pensamento é circular[18]. Na antigüidade, o círculo é a imagem da vida[19], e Platão o aplica à natureza da alma definindo-a como fonte e princípio de movimento, que move a si mesma sem cessar[20]. O tema da alma, abordado

---

[16] Heráclito compara a alma no corpo à uma aranha que, com sua energia vital, anima ativamente sua teia. (Fr. 67a): posta no centro, tem correspondência com todos os fios, vive de certo modo em cada um deles.

[17] F. NIETZSCHE. Para além de Bem e Mal. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Aguilar, 1950, p. 37.

[18] M. VANHOUTTE. La notion de liberté dans le "Górgias" de Platon. Leopoldville: Edit. de l'Université, 1957, p. 39, 25). Proclus invoca seu mestre Syriannus para esclarecer o raciocínio platônico sobre as maneiras do homem participar do tempo: a primeira consiste em caminhar, linearmente, sobre uma reta, começando em um ponto e se detendo em outro (é decadente); o segundo supõe uma volta como a de um círculo, de um ponto para ele mesmo, onde o começo e o fim coincidem, e o movimento é sem fim (é reparador) (In: *Parmenidem*. Paris: Ed. V. Cousin, 1864, p. 1226)

[19] v. Alcméon, $24B_2$ DK.

[20] Fedro 245c. No *Timeu*, descreve a natureza da alma do mundo como composta de círculos, um interior e o outro exterior, movendo-se sobre si mesmos (Timeu 36c). As esferas celestes

inicialmente e, em inúmeras outras passagens nos capítulos subseqüentes, sob diferentes aspectos – é na verdade, o centro das especulações, onde se resolverá a questão das relações entre o Teológico e o Político – é retomado ainda uma vez no último capítulo: Θεάθρον da conversão à divindade suprema pela dialética, ela deve ser, por isso mesmo, sede natural da realização do projeto da καλλίπολις, também pelo esforço metódico. Pôr em relevo o caráter divino atribuído à parte superior da ψυχή é fundamental para compreender o essencial do discurso teológico-político de Platão; para ressaltar que a vocação final do homem – enquanto cidadão da "bela cidade" existente, primeiramente, em seu interior – é chegar à perfeita identificação com Deus: a fundação da καλλίπολις, internamente, é propedêutica à divinização do homem, à seu retorno à pátria originária divina.

**3.3.** Escrever e publicar essas experiências intelectuais e contemplativas da ψυχή – os fios da vida psíquica entrelaçados, naturalmente, aos fios da obra – é um gesto de inegável cunho autobiográfico. Ainda que Platão estabeleça decisiva cisão com sua prática discursiva (a obra da qual se faz ausente), ao assiná-la enquanto autor, mantém, paradoxalmente, sólida unidade com ela. O "corpus" filosófico evidencia, necessariamente, a existência do sujeito que a produziu, exterioriza os movimentos íntimos de sua alma, o exercício reflexivo do pensamento do qual resulta a teoria que expõe. A partir desse ato instaurador, que estabeleceu um novo solo para a reflexão filosófica, que configurou-lhe novos objetos de investigação, outros

---

imitam a vida perfeita do divino desenvolvendo o único movimento que é perfeito e eterno, o movimento circular (menos sujeito à geração e à corrupção); enquanto no mundo sublunar reina o movimento retilíneo, imperfeito e perecível, onde os seres são submissos às vicissitudes da geração e da corrupção (K. PAPAIOANNOU. Nature et Histoire dans la Conception Grecque du Cosmos. *Diogène*. Paris: Gallimard, 1959, p. 10-11).

autores e intérpretes articulam com ele uma relação circular, de retorno as teses inaugurais que propõe, buscando recuperar algum "esquecimento" essencial, algo presente, mas que permanece um pouco desapercebido[21], produzindo muitos outros textos.

Relevante é o fato de Platão, ausente da obra, falando por meio de outros personagens, estar presente como o sujeito que escreveu, que assumiu sua autoria, que saiu do anonimato para orientar o tecido discursivo dos Diálogos num certo sentido teórico (axiomático, epistemológico, teológico, político). A partir de registros pessoais – coisas lidas, pensadas, ouvidas, ou rememorando falas alheias – acumulou um tesouro de tradições, sintetizou com seu olhar sinótico a história da Filosofia desde os primórdios. Relata sua genealogia espiritual, incorpora-a à fisionomia de sua obra, compondo uma completa autobiografia[22], e, ao fazê-lo por escrito, libertando-a da subjetividade e publicando-a, aceitou também, como inevitável, os retornos, as recontextualizações, de que tem sido alvo por seus pósteros, os incontáveis ensaios de interpretação.

[21] M. FOUCAULT. O que é um autor. Vega, *Passagens*, p. 64: o retorno às origens é a busca da recuperação de algo em estado lacunar, para apontar uma falta ou um trabalho de transformação da própria discursividade, do campo teórico, deslocando assim a ênfase, o centro teórico.

[22] Tal como o homem traz no rosto a semelhança com seus antepassados, afirma Foucault, é possível perceber naquilo que o autor escreve uma genealogia espiritual inteira dos pensamentos que ficaram gravados em sua alma. A autobiografia, segundo P. de Man, cita Foucault, não é um gênero ou um modo, mas uma figura de estilo ou de compreensão que ocorre, em algum grau, em todos os textos (*op. cit.*, p. 144).

# RESENHAS

## RESENHA

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do, Tradução e introdução de *Comentário ao Tratado da Trindade De Boécio* - Questões 5 e 6 de Tomás de Aquino. São Paulo, Editora UNESP, 1999 (Biblioteca Clássica).

Aos poucos está se formando no Brasil uma coleção de traduções dos textos dos grandes pensadores da época medieval. Uma vez que não se pode fugir da realidade de que a língua latina, para não falar da grega, hebraica e árabe, se tornou uma ilustre desconhecida, só se pode aplaudir a publicação da versão portuguesa de textos básicos e importantes dos pensadores antigos. Não somente interessante, porém, para quem não tem o domínio das línguas, ou de uma delas, mas também para os estudiosos e interessados, familiarizados com elas, porque deste modo abre-se o acesso a parte importante de coleções e edições críticas, na maioria das vezes de dificílimo acesso.

Tradutor conhecido desde longa data, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento nos apresenta no livro que resenhamos uma parte do *Comentário de São Tomás de Aquino do Tratado da Trindade de Boécio*, - aliás recentemente traduzido e publicado no livro *Cultura e Educação na Idade Média*, organizado por Luiz Jean Lauand[1]- importante e famoso não somente para mostrar o caráter cristão do seu autor, mas também por significar o início do chamado método escolástico.

Na introdução à leitura do *Comentário*, em um estudo denso e rico de aproximadamente 40 páginas, Carlos Arthur comenta e explica o conteúdo das questões 5 e 6 deste, fruto de um longo convívio com o pensamento de Tomás de Aquino e com este texto em particular.

[1]Martins Fontes, São Paulo, 1999.

Consta que o *Comentário* de São Tomás foi composto nos anos 1257-1258, ou no começo de 1259, durante a segunda parte do primeiro ensino parisiense. É o único comentário do século XIII sobre o *Tratado da Trindade*, o que manifesta uma superação da lógica de Boécio pela assim chamada *Lógica Nova*, - como também uma diminuição do interesse na questão da Trindade - visto que no século XII se acusa a existência de mais ou menos 20 comentários.

À parte comentada, o prólogo e os capítulos 1 e 2 do Tratado, Tomás de Aquino dedica, após a exposição literal, seis questões, divididas em quatro partes. É o conhecimento do divino o assunto das questões. Neste contexto as questões 5 e 6 tratam de uma divisão simultânea da ciência teórica e da filosofia teórica, sendo os dois termos usados na época indiscriminadamente.

No corpo do art. 1º da questão 5 é apresentada a distinção entre intelecto teórico ou especulativo e intelecto operativo ou prático, tendo esta distinção como base a consideração da verdade no primeiro caso e a ordenação da verdade considerada à operação, no segundo. Assim chega-se à distinção do que é matéria das ciências práticas e especulativas, respectivamente coisas feitas ou não por nossa obra. Por sua vez, é preciso que se divida as ciências especulativas de acordo com as distinções do que é objeto de especulação. Este deve ser imaterial e necessário, ou não mutável.

Precisando, ainda mais a distinção, há os especuláveis que dependem da matéria (e do movimento) para serem e serem conhecidos e de que se ocupa a física ou ciência natural, bem como os especuláveis que dependem da matéria (e do movimento)para serem mas não dependem para serem conhecidos e de que se ocupa a matemática; à parte de ambos estão os especuláveis que não dependem da matéria para ser, ou seja, os entes

positivamente imateriais (Deus e os anjos), como também o negativamente material (substância, ato, ente, etc.) e de que trata a teologia, a metafísica ou filosofia primeira, e, conforme São Tomás, não se entende um quarto setor de conhecimento.

O próprio modo de ser das coisas é a justificação da divisão em três partes da filosofia especulativa. Nota-se a falta do uso da palavra ¨abstração¨ ou ¨grau¨ caraterística nos discípulos do Aquinate sendo que, ele próprio, ¨usa secundum ordinem remotionis a materia e motu scientiae especulativae distinguuntur¨.

O objeto do estudo deste 1° artigo da questão 5 não é isolado no contexto de Tomás, como atestam a *Sententia libri De sensu et sensato*, a *Expositio sobre a Física*, o *Proêmio da Exposição sobre a Metafísica*. Tomás usa a já conhecida terminologia que remete à próprias coisas, ¨sendo então o critério de distinção das ciências teóricas a separabilidade da matéria¨.

No artigo 1º da questão 5 vale ainda acentuar o caráter unitário da metafísica para São Tomás de Aquino: ¨os três nomes teologia, metafísica, e filosofia primeira designam a mesma ciência ou parte da filosofia na medida em que 1. Deus é o principal do que nela se estuda; 2. deve ser abordada depois da física ( na ordem de aprendizagem); 3. estuda os primeiros princípios de todo o conhecimento ¨.

Na continuação são apresentadas as respostas aos argumentos iniciais do artigo 1º, que se revestem de um caráter ¨elucidativo¨ de argumentos tirados tanto de Aristóteles como de Santo Agostinho. Aliás, quando aqui se fala da lógica, acentua-se seu papel instrumental, o que em outros lugares, por exemplo na questão 6, já não é o caso, porque aí a lógica aparece como paralela à metafísica ¨tratando do ente na medida em que é conheci-

do intelectualmente pelo ser humano e analisando as características do ente na medida em que é assim conhecido¨: os assim chamados ¨inteligidos da segunda ordem¨, como por exemplo gênero, espécie, predicado etc.

A posição de São Tomás em relação ao quadro das artes liberais se manifesta no ad 3m, quando afirma que estas não dividem de forma suficiente a filosofia teórica, tendo, porém: a. um valor de introdução em relação à filosofia e b. um caráter de ¨arte¨ que implica tanto conhecimento como uma certa obra que procede da razão.

Passa-se por uma análise do par teórico/prático, referido à filosofia como um todo, cujo fim é o da vida humana no seu conjunto, ou às artes, referindo-se aos fins particulares destas, ou ainda a uma determinada disciplina, quando teórico ou prático está em relação com a maior ou menor proximidade da operação.

As relações entre as diferentes ciências são tratadas na resposta ao 5° argumento; também são abordadas nas respostas ao 6º e 7° quanto à metafísica e demais ciências, como no artigo 3°, quanto às ciências intermediárias. Um quadro esclarecedor mostra as relações entre as ciências teóricas. Referindo-se à *Exposição* do Aquinate *sobre os Segundos Analíticos*, esclarece-se a questão da ciência subalternada e subalternante. Na resposta ad 9m e 10m é tratada a diferenciação da metafísica das outras ciências, adotando não só o modo mas também a ordem de estudo.

O artigo 2° da 5ª questão, trata da ¨questão de saber como é possível haver ciência do que é sensível¨, em vista da necessidade da primeira e da mutabilidade do segundo. A distinção entre ¨matéria indicada¨ e ¨matéria comum¨ é o caminho por Tomás usado para solucionar esta questão, apontando a possibilidade de uma ¨abstração do universal¨ em relação ao

particular. Subentendida nesta questão a famosa doutrina da matéria como princípio de individuação.

No artigo terceiro da mesma questão 5, fruto de profunda elaboração - acusam-se dele seis versões - encontra-se uma das mais desenvolvidas considerações de São Tomás sobre a abstração, ponto central na sua teoria do conhecimento. No artigo ¨ocupa-se ele muito mais em estabelecer quais operações do intelecto humano ... concorrem para a constituição dos gêneros sujeitos das três ciências especulativas ¨. Evoca Tomás uma dupla operação do intelecto: a que faz conhecer o que alguma coisa é e a segunda pela qual se formam enunciados afirmativos ou negativos. Segundo: Tomás define que a verdade do intelecto provém do fato de que se conforma à coisa. Em terceiro lugar, o pressuposto de que toda coisa é inteligível na medida em que está em ato, não importando se é, se tem ou se refere a um ato.

Uma conseqüência direta do terceiro ponto nos afirma que quando a própria natureza comporta uma ordem ou dependência em relação a algo de outro, necessariamente esse outro entra na intelecção dessa natureza. Isto acontece de três modos: da parte para com o todo, da forma para com a matéria, ou como uma relação necessária.

A partir disso pode ser estabelecido como o intelecto distingue de acordo com as suas operações, a saber, a separação - distinguindo que algo não está em outro -, e a abstração - considerando à parte o que está unido nas coisas, consequentemente existindo dois modos de abstração: do todo em relação à parte e da forma em relação à matéria.

Mas fica a questão: qual tipo de forma pode ser abstraída da matéria ou de qual tipo de partes o todo pode ser abstraído? O que leva à afirmação de que as formas acidentais não podem ser separadas da matéria, visto que

sua determinação essencial depende da substância. No entanto, a quantidade pode ser abstraída dos acidentes sensíveis por não depender ontologicamente deles.

Da mesma forma, o todo não pode se abstraído de quaisquer partes, quando estas são partes da espécie e da forma, isto é, partes da definição do todo. Porém, quando são acidentais ao todo como tal, este pode ser delas abstraído, enquanto não exigidas para a intelecção do todo.

Reforçando essa conclusão, apresenta-se o exame dos casos recíprocos em que fica confirmada a impossibilidade da abstração da parte em relação ao todo e da matéria sensível em relação à forma quantitativa.

Afinal, em resumo, pode se afirmar que o nosso intelecto opera uma tripla distinção: pela operação pela qual o intelecto compõe e divide, a assim chamada separação, própria à ciência divina ou metafísica; pela operação pela qual é formada a qüididade das coisas, a abstração da forma em relação à matéria sensível, própria à matemática; e, finalmente, por essa mesma operação, a abstração do todo universal em relação ao particular, própria à física e comum a todas as ciências.

Seguem algumas observações presentes - assim o autor - nas respostas aos argumentos do início do art. 3º em que merece ser destacada nas respostas ao 5°, 6°, 7° e 8° argumentos, a famosa questão das ciências intermediárias,[2] importante para São Tomás como tipo epistemológico enquanto paradigma ¨para atribuir à sagrada doutrina (a teologia) o caráter de ciência ¨.

[2] A respeito desta matéria, o autor tratou de maneira incisiva numa comunicição durante o 6º Encontro Nacional de Filosofia Medieval, em Bragança Paulista, setembro de 1998; aliás, o assunto volta em outros estudos do autor.

A análise do terceiro artigo encerra-se com algumas considerações complementares. Aliás de grande importância e interesse para uma visão acurada a respeito da opinião de Tomás no que tange ao problema da abstração, em primeiro lugar. A partir de indicações históricas a respeito da história e do uso da palavra apháiresis, usada por Aristóteles no sentido "técnico e unívoco", no caso da matemática, e tradduzida por Boécio, fica claro que para São Tomás abstração deve ser entendida no sentido de Boécio, isto é, incluindo também o poder de compor o que está separado nas coisas e de separar o que está unido.

Neste estudo Tomás coloca à parte dessas formas de abstração a separação, própria da ciência metafísica ou teologia. Depois de uma análise profunda, em que confronta o texto com o da *Suma de teologia* Iª q 85 ad 1m e 2m, o autor conclui que ¨há assim uma perfeita coerência dos textos de Tomás de Aquino que falam da abstração e da divisão tripartite das ciências especulativas¨. Porém adverte: não se pode confundir a perspectiva do fundamento nas coisas com a perspectiva das operações da inteligência que lhe fazem face. Uma segunda consideração trata da difícil questão dos três graus de abstração, expressão essa ausente em Tomás, que prefere falar de modos de abstração, embora se encontrem nele expressões como ¨grau entre os entes ¨, e outras semelhantes indicando o uso de terminologia quantitativa para indicar diferenças qualitativas.

O artigo 4° da questão preocupa-se em situar a teologia filosófica (metafísica) em relação à teologia da Sagrada Escritura; qual dessas duas pode ser chamada de *ciência divina*? Duas distinções concorrem para preparar a resposta. Primeiro, a distinção que existe entre dois gêneros de princípios: de natureza completa e de natureza incompleta. Quanto à completa há duas ciências, a dos princípios e dos principiados; enquanto da

incompleta só existe a ciência dos principiados. Considerando os entes, pode-se dizer que há princípios comuns por analogia e por causalidade. Conclui-se, então, que ¨todos os entes se reduzem, por meio de certa gradação e ordem, a certos princípios ¨. O que é princípio de ser para tudo, é ente ao máximo, perfeitíssimo; então, em outras palavras, as coisas divinas. Estas podem ser tratadas de duas maneiras: consideradas como princípios comuns de tudo que existe - o campo da filosofia -; ou consideradas na medida em que elas próprias se manifestam a si mesmas. Assim existe a teologia dos filósofos ou metafísica, aquela que vê as coisas divinas como princípios do sujeito da metafísica (o ente como ente), e a teologia sagrada que considera as coisas divinas por si mesmas, como sujeito de ciência. Assim, ambas tratam do que é separado da matéria e do movimento de acordo com o ser. Mas, Deus e as substâncias espirituais são separados de forma diferente que o ente, a substância, a potência e o ato. A teologia da Sagrada Escritura trata então de Deus como seu sujeito em primeiro lugar, mas também das criaturas, enquanto relacionadas com ele.

Vale observar que neste artigo são apresentadas a distinção entre essência e ser como critério que distingue Deus dos anjos, e a referência ao famoso versículo Rm 1,10, aproximado ao trecho do ¨olho da coruja¨ da Metafísica de Aristóteles, ambos falando da impossibilidade de se chegar diretamente ao conhecimento das realidades divinas.

Observa, ainda, o autor que, embora o utilize amiúde, São Tomás não define aqui a noção do princípio, mas que, de outros lugares, podemos ligá-lo à causa e ao elemento.

Comparada com a questão que lhe antecede, a sexta parece menos elaborada, o que se manifesta através de algumas dificuldades no entender de certas palavras. Como, por exemplo, entender ¨modus¨? A tradução cor-

rente "método" parece ter inconveniências, enquanto evoca regras de procedimento, técnicas de abordagem, ou até mesmo meios para se obter algum fim, mais caracterizados e determinados. São Tomás parece falar muito mais do estilo próprio, do regime de conhecimento das ciências teóricas, do seu modo de proceder. "Modo", então, seria usado no sentido de "modo de se conduzir".

A mesma dificuldade se repete quando Tomás usa "rationabiliter" (física), "disciplinabiliter" (matemática) e "intelectualiter" (teologia), traduzidas estas palavras por "raciocinativamente", "disciplinativamente "e "intelectivamente ".

Dos quatro artigos, o primeiro fala como se deve proceder nas três ciências teóricas, enquanto os outros três se ocupam, exclusivamente, do *modus procedendi* da teologia, fazendo, por exemplo, ver que os modos de proceder nas respectivas ciências não devem ser entendidos de forma exclusiva, mas sim como que mantendo uma relação especial com elas.

A atitude tomásica de afirmar a tradição aristotélica no que tange à diversidade de procedimento das ciências teóricas, talvez tenha a ver com a corrente "matematizante" de Oxford, que Tomás, porém, parece aceitar, quando se trata das ciências intermediárias.

O artigo 2 apresenta dentro da tradição aristotélica o modo de conhecer do homem "na sua peregrinação terrestre", em que se afirma que o conhecimento intelectual é impossível sem imagens, mesmo em se tratando de Deus. Consequentemente, é aqui invocada a teologia negativa de inspiração Pseudo-Dionisiana[3] .

[3]São Tomás conhece bem as posições do Pseudo-Dionísio; veja-se a sua *Expositio in Divinis Nominibus*, que, no entanto, é cronologicamente posterior a esta *Exposição do Tratado da Trindade de Boécio.*

Afinal, neste mesmo contexto, assinala-se a insistência com que São Tomás afirma o homem não ter conhecimento da determinação última das coisas, tendo que se contentar com definições descritivas.

No quarto e último artigo da 6ª questão, além de resumo do terceiro, há alguns pontos novos. Entre eles a afirmação de que o conhecimento que nos advém da essência divina pelas ciências teóricas ou especulativas não pode exercer os limites estabelecidos no artigo 3º.

Importante, também, a referência à felicidade última do gênero humano, podendo essa, conforme São Tomás, ser perfeita ( na pátria celeste) e imperfeita (no estado de peregrinação), sendo a primeira alcançada somente pela graça.

Encerrando a sua *Introdução*, o autor faz, ainda, algumas observações objetivando uma justa avaliação da contribuição tomista a respeito das ciências teóricas. Primeiro, deve ser lembrado que em Tomás, aqui filho de seu tempo, não existe distinção clara entre ciência e filosofia, que, aliás, só ¨se torna corrente após Kant¨. Em seguida, que Tomás, quando fala da filosofia da natureza ou ciência da natureza ou física, tem outra coisa em mente do que o que o século XVIII indica por estes nomes. ¨Poderíamos talvez dizer que Tomás tinha uma filosofia da natureza no sentido de uma ontologia da natureza, e que Galileu e Newton tinham uma ciência da natureza no sentido de uma ciência matematizada da natureza¨. Enfim, a matemática de São Tomás reduz-se à aritmética e geometria.

A Introdução é seguida por uma rica *Bibliografia*, apresentada em diversos itens, o que não somente *poderá*, como sugere o autor, mas com toda certeza, *facilitará* a sua consulta.

São apresentados em anexo instrumentos para melhor compreensão e aprofundamento da temática estudada no *Comentário ao Tratado de Boé-*

*cio sobre a Trindade*. Constam estes de um Esquema dos artigos 1 e 3 da questão 5, do *Proêmio ao Comentário de Tomás de Aquino à Metafísica de Aristóteles* (tratando da ciência intelectual como ordenadora de todas as outras), da *Exposição sobre os Segundos Analíticos de Aristóteles, L I, c 25* (que trata de porquê e como diferem as diversas ciências),da *Exposição sobre o Perihermeneias L I, c 3* (tratando da significação diversa das vozes e como algumas significam o falso e o verdadeiro, outras não).

Segue, então, a tradução do *Sobre o Tratado da Trindade de Boécio*, exposição do capítulo segundo, bem como as questões 5 e 6.

Só uma coisa há de se lamentar: a falta do texto original em latim. Não se quer significar com isso uma diminuição do valor da introdução e da tradução, oferecida por Carlos Arthur. Mas, o trabalho teria muito a ganhar, como se deduz, por exemplo, da comparação com outra recente tradução de uma obra de São Tomás (que ainda não pude analisar em profundidade) da autoria de Luiz Jean Lauand e Mário Bruno Sproviero, a saber "Verdade e Conhecimento", Santo Tomás de Aquino, Questões Disputadas "*Sobre a Verdade*", "*Sobre o Verbo*" e "*Sobre a diferença entre a palavra divina e humana*", Martins Fontes, 1999.

Pelo resto, quem conhece o estilo de escrever e trabalhar de Carlos Arthur, reconhece aqui o mesmo de sempre: cuidadoso, seguro, minucioso e fundamentado. Não é sem razão que ocupa um lugar de destaque nos meios medievalistas nacionais e internacionais.

Jan G.J. ter Reegen*

* Professor da UECE e do ITEP - Fortaleza-Ce,

## RESENHA

JACOBELLI, *Le pitture erotiche delle Terme Suburbane di Pompei.*

Este livro faz parte da série Monografias publicada pela Superintendência Arqueológica de Pompéia, como resultado das escavações e pesquisas promovidas por este Instituto nos últimos anos. Um dos resultados deste trabalho foi a descoberta do complexo da Terma Suburbana de Pompéia e, recentemente, durante os anos de 1985 a 1987, das pinturas eróticas no *apodyterium* da Terma. Este volume faz parte de um amplo estudo que está sendo desenvolvido sobre esta Terma, mas as características e as singularidades das pinturas encontradas, bem como a sua complexidade interpretativa, justificaram uma publicação em separado. A análise das pinturas eróticas feita pela autora Luciana Jacobelli, oferece uma ocasião, provavelmente única, de abrir um novo espaço de conhecimento sobre a mentalidade, os costumes e a esfera da sexualidade na cultura romana antiga, porque permite analisá-las no contexto originário em que foram produzidas. O seu objetivo é fazer uma leitura iconográfica de todas as cenas eróticas, confrontando o seu conteúdo com outros materiais figurativos e literários a fim de esclarecer, tanto quanto possível, o significado das cenas.

Na introdução, Jacobelli esclarece que o estudo da pintura erótica romana, até poucos anos atrás, era muito limitado devido os padrões morais que envolviam e, de certa forma ainda envolvem, a análise deste tipo de material. Durante os séculos XVIII e XIX, as pinturas eróticas de Pompéia, bem como as demais encontradas nos diversos cantos do Império romano, eram retiradas sem a indicação de sua proveniência e transferidas para seções reservadas de museus, de acesso restrito. As pinturas do gênero

encontradas em Pompéia e Herculano foram guardadas no *Gabinetto degli oggetti osceni*, criado em 1819, onde só era permitido o ingresso de pessoas *di matura età e di conosciuta morale* (p. 10). Apenas em 1860 foi providenciado a catalogação de todo o repertório e a alteração de seu nome para *Raccolta pornografica*; nome que ainda se mantêm para esta seção no Museu Nacional de Nápoles, ainda hoje fechada ao público. Atualmente, têm sido significativo o incremento de estudos que procuram vencer a dificuldade da falta de referência do local de origem das pinturas eróticas encontradas, buscando realçar o seu contexto histórico, cultural, sociológico e antropológico, particularmente influenciados pelos estudos feministas e pelos estudos sobre a homossexualidade no mundo antigo.

No primeiro capítulo é apresentado aspectos gerais sobre a Terma Suburbana de Pompéia. Localizada em uma estrada de intenso e vivo comércio, próxima a zona urbana de Pompéia, provavelmente visava atender clientes da cidade, bem como viajantes e comerciantes que por ali passassem. Esta terma era composta de dois níveis, dos quais pode-se reconhecer duas fases de construção: uma primeira, provavelmente dos primeiros decênios do século I d. C, e uma segunda de ampliação, restauração e modernização do edifício, ainda em curso no momento da erupção, em 79 d. C.. As pinturas que decoram as salas termais são da segunda fase e pertencem todas ao quarto estilo. Quanto a propriedade da terma não se têm uma posição definida. A inscrição LPP, encontrada na terma, provavelmente indique *Locus Publicus Pompeianorum*, ou também *Locorum Publicorum Persequendorum*, mas a autora sugere que é possível supor que se tratasse de um empreendimento privado, preocupado com o conforto e a qualidade dos serviços prestados a um público pagante (p. 20-22).

A parte mais extensa da obra compõe o segundo capítulo, onde são apresentadas as cenas eróticas encontradas no *apodyterium*, espaço utilizado como vestiário da Terma Suburbana. A descrição minuciosa das oitos cenas, numeradas de um a oito, segue uma comparação com outras imagens figurativas e textos literários da época, tencionando buscar a freqüência ou singularidade das cenas encontradas. Abaixo segue uma rápida descrição das imagens analisadas:

A primeira cena apresenta um homem nu, semi deitado e apoiado sobre os seus cotovelos, com uma mulher sentada sobre sua genitália. A figura está numa perspectiva que mostra explicitamente a relação sexual e as partes genitais de ambos. Este tipo de posição é muito comum na arte erótica romana e foi reproduzida em pintura, escultura, cerâmica e louça de luxo, com numerosas variações (p. 32-33).

A segunda representa uma relação sexual entre um homem e uma mulher, em uma posição lateral e é encontrada também em cerâmica e moedas (p. 41-42). A cena correspondente ao número três mostra o ato da felação, que é freqüente na arte grega e relativamente rara na arte helenística-romana (p. 43-44). A quarta cena mostra um casal praticando a cunilíngua; representação praticamente fora do comum na iconografia, mas presente nos epigramas e grafites romanos (p. 45-46). A cena seguinte apresenta a relação entre um casal onde o homem está em pé e a mulher semi deitada, com a sua perna direita sobre o ombro esquerdo do seu companheiro e a outra perna segurada pela mão dele. Esta posição é representada com freqüência na arte erótica romana e em cerâmica como lamparinas, nos timbres e vasos (p. 47).

As cenas seguintes diferenciam-se um pouco das anteriores. A sexta cena apresenta um encontro homo e heterossexual, em uma relação entre

dois homens e uma mulher. O homem mais à esquerda penetra outro que se encontra ao centro e este uma mulher a sua frente; na relação entre o homem e a mulher não é possível saber se a penetração é anal ou vaginal. Estas cenas de *coitus a tergo* são encontradas em numerosos objetos gregos e romanos (p. 49-50). A representação seguinte mostra amor a quatro entre dois homens e duas mulheres. Um homem penetra o outro, este último está também envolvido em um ato de felação praticado por uma mulher semi deitada e esta em um ato de cunilíngua realizado por outra mulher. Estas cenas eróticas podem ser encontradas nas cerâmicas antigas, mas na arte romana elas são muito raras; algumas vezes são descritas nos epigramas e nos grafites (p. 55-56). E, por fim, a oitava cena apresenta um homem nu, visto de frente, com um volumoso saco escrotal, ocasionado por uma má formação nos testículos. Imagem semelhante é encontrada em esculturas de argila, na arte erótica e parece estar ligado a um gosto hilariante das pessoas da época em relação as deformações físicas (p. 58).

Uma hipótese apresentada para esta seqüência numerada de imagens, também presente com alguma variação no gênero literário romano, é de que seja inspirada em manuais eróticos de origem grega e que ambos, pintura e texto, tenham um caráter didático e demonstram variações sexuais progressivamente mais complexas, mesmos que relativamente escassas como as cenas III, IV e VII. Esclarece a autora que os problemas suscitados pela descoberta das pinturas eróticas da Terma Suburbana são múltiplos e não de todo resolvidos e o aprofundamento nesta temática poderá ter implicações sociológicas relevantes na reconstrução dos aspectos ainda substancialmente ignorados na esfera da sexualidade romana.

No terceiro capítulo Jacobelli analisa a relação entre iconografia e localização das pinturas. O amplo estudo comparando as pinturas eróticas da

Terma Suburbana com outros motivos semelhantes encontradas em lupanares e habitações, demonstra que o interesse pela imagem erótica era comum a todas as classes sociais pompeianas. A presença destas pinturas em diversos locais das casas como no *cubiculum*, no *triclinium*, no *peristylum* e no *tablinum*, bem como a maciça presença de explícita representação sexual em uma vasta gama de objetos de uso comum, comprovam que a pintura erótica não era confinada ao lupanar ou quarto de dormir, o que leva a deduzir que o seu uso não era limitado ao lugar ou situação especificamente sexual.

Neste sentido, a presença de pintura erótica na Terma Suburbana não é uma prova de seu uso como prostíbulo, como banalmente foi interpretado anteriormente. É natural que muitas cenas eróticas tinham a intenção de estimular a libido, mas não se pode afirmar que todos os objetos de representação sexual fossem reservados a circunstâncias exclusivamente eróticas, sendo necessário estabelecer uma relação do tema figurativo com a função do ambiente. Conclui a autora que, no mundo romano, a arte erótica não pode ser passiva de uma única interpretação pois, além de estimular o desejo sexual, também poderia assumir conotações religiosas, apotropaicas, satíricas, humorísticas ou simplesmente mostrar-se como um componente agradável e natural da vida, segundo o contexto e a época pesquisada.

O exaustivo trabalho de conexão entre as fontes arqueológicas e as literárias realizado por Luciana Jacobelli e a utilização de uma ampla bibliografia atualizada sobre a temática permitiram-lhe questionar as interpretações simplistas e desconectadas de seu contexto histórico. Trata-se de um livro instigante, preocupado em analisar a pintura erótica romana de maneira dinâmica, destacando os seus múltiplos significados e, principalmente, cauteloso em não transpor valores atuais no estudo da sexualidade romana.

Ainda que inúmeros problemas envolvem a interpretação das pinturas eróticas romanas, pode-se afirmar que a autora conseguiu dar um passo significativo para a compreensão da sexualidade e da mentalidade romana.

Merecem ainda destaque a qualidade editorial da obra e, especialmente, a preocupação da autora em ilustrá-la com desenhos, fotos, mapas e pinturas, facilitando a compreensão do texto e tornando a sua leitura muito agradável.

Lourdes M. G. C. Feitosa*

* Doutoranda em História - IFCH/Unicamp. Bolsista FAPESP. Professora estagiária do curso de História do IFCH-UNICAMP, no Programa Estágio Docente (PED), desenvolvido por este Instituto.

## RESENHA

C.R. WHITTAKER, *Frontiers of the Roman Empire – A Social and Ecomomic Study*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997

No último número do *Boletim do CPA*, comentamos um livro de Edward Luttwak a respeito da geopolítica e da "grande estratégia" romanas. Como indicado então, muitas críticas foram dirigidas a este trabalho e C.R. Whittaker, da Universidade de Cambridge, foi um dos mais importantes historiadores a debaterem com Luttwak sobre a política de fronteiras romana. De forma a dar continuidade ao debate, consideramos interessante tecer alguns comentários sobre o presente livro de Whittaker, onde suas críticas e discussões a respeito desse tópico são especialmente esclarecedoras.

Uma primeira observação deste é sobre a possibilidade do Império dispor de uma "grande estratégia". Dada a imensidão e a diversidade do território imperial, os diferentes objetivos do expansionismo romano em cada área e os tipos diversos de inimigos com que eles se defrontavam, uma estratégia unificada seria impossível e a falta de conhecimento geográfico e de informação em tempo real também dificultavam imensamente qualquer possibilidade de uma "grande estratégia" lógica e coerente para todas as fronteiras.

Whittaker ressalta, contudo, que a não existência de uma política "científica" de fronteiras não implica em total irracionalidade dos imperadores no tocante a estas e também à decisão de expandir ou não o Império. Havia uma lógica nas ações romanas, mas não a nossa. Eles seguiam sua própria visão de mundo, tanto na concepção de fronteira como na expansão do Império.

Nesse sentido, Whittaker argumenta que a noção de "fronteira" presente no livro de Luttwak é uma visão essencialmente moderna, com linhas claramente traçadas no terreno (de preferência, através do uso de rios ou

outros acidentes capazes de fornecer uma "fronteira natural") e estratégico-militar, com uma população hostil do outro lado, a ser intimidada e mantida a distância.

Para ele, os romanos teriam uma concepção de poder que considerava o mundo como sua esfera de domínio. Territórios podiam ou não ser colocados sob o domínio direto do Império, mas uma noção de fronteira como indicativa de um espaço a partir de onde o poder imperial não teria mais jurisdição seria impensável para um romano.

Se, para os romanos, existia alguma noção de fronteira, ela era relacionada à lei de *postliminium,* ou seja, os direitos que um cidadão romano teria ao voltar à jurisdição da lei romana. Deveria existir algum ponto reconhecível que indicava a jurisdição romana. Isso não quer dizer, contudo, que os romanos reconhecessem fronteiras claras e definidas como nós as reconhecemos.

Com uma concepção de fronteira muito mais elástica do que imaginamos, o Império jamais teria sido fechado ao mundo exterior e, por séculos, os mundos romano e bárbaro teriam interagido, trocando mercadorias e se auto influenciando, dentro de certos limites, política e culturalmente. O fundamental fluxo de suprimentos para as legiões estacionadas nos limites da administração romana teria sido, inclusive, uma das chaves para estimular esses contatos, fazendo das fronteiras zonas de interação. Para os romanos, nada mais natural, já que ambos os mundos seriam parte integrante do corpo do Império.

O Império romano, assim, jamais teria se tornado defensivo e tentado criar fronteiras naturais e mais facilmente defensáveis. A própria idéia de que o Império terminaria em algum lugar e deveria permanecer na defensiva seria inaceitável para a elite romana. O que havia era uma clara consciência de que havia limites para os recursos romanos e que não seria possível colocar todo o mundo imediatamente sob a administração imperial. Este

seria, porém, o destino de Roma e a elite do Império teria acreditado nisso até o último dia.

Nessa linha de considerações, os grandes rios (como o Reno, o Danúbio e o Eufrates) seriam importantes apenas como corredores de transporte de suprimentos e linhas de comunicação e não barreiras de bloqueio dos invasores. E os "limes" não seriam muros impenetráveis para manter os bárbaros à distância, mas apenas pontos de controle e agrupamento, apoiando tropas romanas que controlavam território muito além dos rios e dos "limes". Ele apresenta, inclusive, junto com o historiador Benjamin Isaac, o interessante argumento de que o termo "limes" significaria mais "Comando de área" do que efetivamente uma muralha para separar dois mundos.

Whittaker considera também que não existiriam as "fases" de pensamento estratégico que Luttwak identifica na história romana. Os Estados clientes e a defesa em profundidade a partir dos "limes" e dos rios sempre teriam sido utilizados e o desejo de conquistas e glória militar nunca desapareceram. O que se alterou foi a capacidade de efetivamente cumprir esses objetivos.

O Império, porém, efetivamente diminuiu o ritmo das suas conquistas a partir de um certo momento. Isso seria explicado não por uma mudança da estratégia romana (de ofensiva para defensiva), como defende Luttwak, e nem por um simples acaso, delimitado pelo ponto onde a máquina militar romana perdeu impulso (como propõe o arqueólogo John Mann). Os romanos só teriam suspendido a expansão imperial quando perceberam que haviam atingido os limites das possibilidades de exploração econômica e de absorção cultural de suas populações. Incorporar ao Império a região dos pictos (atual Escócia) ou a Sarmátia seria um pesadelo logístico para o Exército e um dreno dos recursos imperiais, sendo mais prudente deixar essas províncias a margem, a espera de um momento mais propício.

Para Whittaker, assim, a expansão imperial foi interrompida por problemas de abastecimento militar, exploração econômica e absorção cultural. Mesmo a partir do terceiro século, quando as pressões dos bárbaros se tornaram maiores, ele não consegue identificar um "pensamento defensivo" como causa da incapacidade romana de manter seu poder. A instabilidade política do Império e a formação de uma "sociedade de fronteira" entre bárbaros e romanos provinciais (especialmente no Ocidente) seriam as causas chave do colapso das fronteiras.

O uso de bárbaros dentro do Exército romano, crescendo rapidamente a partir do terceiro século, teria tido como efeito acelerar a construção dessas "sociedades de fronteira". Tribos bárbaras romanizadas e camponeses das províncias; soldados romanos e bárbaros se tornaram cada vez mais indistinguíveis. Ao mesmo tempo, o colapso do governo central permitiu o aumento do poder dos senhores locais, muitos deles próximos culturalmente dos vizinhos bárbaros. Em última instância, as fronteiras não teriam entrado em colapso sob o golpe dos bárbaros, mas teriam se dissolvido em enclaves de senhores de terras romanos e tribos germânicas romanizadas assemelhados que teriam feito a transição do mundo romano para a Idade Média.

A idéia romana de fronteiras porosas e provisórias e sua capacidade em criar zonas de transição de onde eram extraídos recursos e riqueza para o Império teria fornecido, assim, as sementes para a sua própria destruição quando do colapso do poder central. Ao mesmo tempo, essa permeabilidade transformou a sociedade romana e teria permitido a sobrevivência da sua cultura mesmo pós 476.

A análise de Whittaker é muito mais completa do que a de Luttwak, abarcando aspectos da política e da cultura do período ao invés de forçar o pensamento romano para os nossos padrões. Também ajuda a eliminar mitos

sobre a história romana que ainda hoje tem utilidade política e ideológica, como o da invasão em massa dos bárbaros, destruindo a civilização. Ao mesmo tempo, algumas críticas podem e devem ser feitas ao trabalho do professor inglês.

Nesse sentido, a visão de Whittaker de que as fronteiras não eram fronteiras como as que conhecemos, que eram muito porosas e que acabaram por não significar mais nada dentro de um intenso processo de simbiose cultural e econômico pode nos fazer esquecer que, como ele mesmo admite, havia algum tipo de linha (por mais indefinida que fosse) que separava o território imperial do não imperial. E estas linhas foram, de uma forma ou de outra, sistematicamente cruzadas pelos bárbaros, com ou sem permissão imperial. A queda do Império Romano, como Whittaker demonstra, não foi um processo unicamente político e militar, mas ele também não foi tão gradual e suave como se pode inferir a partir do trabalho do autor. Como teria se processado, aliás, a simbiose cultural e econômica nas áreas de fronteira do Império se o governo central e o poder militar romanos tivessem permanecido tão fortes como no II Século?

Em resumo, entender que as fronteiras eram permeáveis; que, no auge do seu poder, os romanos podem ter optado, por suas próprias razões, a conter momentaneamente sua expansão e que o Império, na fase final de sua história, não foi simplesmente conquistado *manu militari,* não significa dizer que nenhuma linha de demarcação existisse e que não temos que encontrar alguma explicação para o Império ter perdido sua capacidade de mantê-las e ao seu poder.

Nesse ponto, é possível que a idéia da "estratégia defensiva" de Luttwak nos forneça alguns subsídios interessantes. Sem querer, claro, resolver um problema tão complexo em tão pouco espaço, mas apenas para

indicar uma via possível de raciocínio, talvez possamos imaginar que o Império, longe de montar uma "grande estratégia" defensiva, tenha sido obrigado a desenvolver estratégias de defesa (que Luttwak consegue analisar e indicar com habilidade), mas somente em tempos e espaços localizados e sempre a espera de tempos melhores para reiniciar a expansão tradicional.

Se essa hipótese é verdadeira, Luttwak pode fornecer um subsídio interessante para a falta de capacidade de auto preservação do Império depois da era antonina, pois as modificações estratégicas e militares, mesmo pensadas como provisórias, teriam afetado diretamente a disponibilidade de recursos militares e a qualificação das tropas para conquistas a longo prazo. Problemas imediatos (como um especial volume de incursões bárbaras e a decomposição do poder central) teriam levado, assim, a efeitos permanentes na capacidade do poder romano e o seu colapso final.

Ainda assim, parece difícil acreditar que possamos entender as mudanças estratégicas e militares sem um entendimento mais preciso das condições econômicas, sociais, políticas e mentais vigentes no Império. Nesse sentido, talvez seja possível recuperar, com cuidado, algumas das idéias de Luttwak, desde que as historicizemos e as integremos num todo, todo este que o trabalho de Whittaker, apesar de seus limites, nos ajuda a compreender com mais apuro.

João Fábio Bertonha*

* Doutor em História Social/Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor de História Contemporânea na Universidade Estadual de Maringá.

## RESENHA

FUNARI, Pedro Paulo A., *Grécia e Roma. Vida pública e privada. Cultura, pensamento e mitologia. Amor e sexualidade.* Sao Paulo, Contexto, 2001.

*Qual o sentido de estudarmos a antigüidade em pleno século XXI? O que a cultura clássica te a ver com a gente?* Estas preguntas, que el autor se hace en la introducción, resumen perfectamente los objetivos de esta obra: el acercamiento global, en clave contemporanea, a los diversos aspectos de la vida pública y privada de Grecia y Roma. Este acercamiento no se presenta como una historia política marcada por una sucesión de acontecimientos y personajes. El libro analiza de una forma resumida y ágil, pero a la vez completa y totalizadora, los principales aspectos de la vida colectiva de dos sociedades de la antigüedad que constituyen lo que podriamos llamar el núcleo duro de la cultura occidental.

El título del libro explicita claramente los campos recogidos: las relaciones sociales, la estructura política e institucional, la vida privada (en la que se integran la domesticidad, las cuestiones de género y la sexualidad) y todas las manifestaciones de la cultura. En este tratamiento amplio, el autor sabe integrar los temas en una reflexión general sobre el caracter de cada una de estas sociedades. No es posible tratar el arte, la filosofía o el teatro griegos, por poner un ejemplo bien conocido, sin tener en cuenta algunos de los rasgos políticos y culturales que definen la Grecia clásica y, más concretamente, la Atenas de los siglos V y IV a.C. Y como muestra perfectamente este libro, estos rasgos presentan siempre una faceta positiva y una negativa (pág. 39). Por un lado, frente al desarrollo de la democracia y la participación ciudadana, que confluyen en una sociedad confiada, consciente de sus posibilidades y que analiza su propio

funcionamiento, los límites que resultan de la ausencia de derechos del esclavo, la posición de la mujer o del extranjero y el alejamiento respecto al bárbaro (las consideraciones de M. I. Finley o de A. Momigliano al respecto son fundamentales). Por otro lado, frente al ideal de independencia y autogobierno racional de cada polis, los conflictos militares continuados que provocaran el agotamiento final del experimento político y el desarrollo de las monarquías helenísticas.

La presentación de los temas rehuye todo dogmatismo o esquematismo, un problema muy frecuente en cierta historiografía que se ampara en el pretexto de intentar una aproximación innovadora o divulgativa y que suele caer en los anacronismos fáciles. Por el contrario, el autor ofrece continuamente estados generales de la cuestión en los que recoge las opiniones de diversos autores sobre un tema y muestra las consecuencias de los diferentes planteamientos. Este mismo tratamiento se aplica a las fuentes documentales antiguas que son tratadas como lo que realmente son: productos intelectuales de una sociedad, cuya razón de ser son las necesidades de los grupos sociales que las inspiran. El amplio conjunto de textos literarios sobre filosofía, religión o política, muy bien escogido, permite al lector aproximarse de forma directa a las ideas de los pensadores antiguos; pero además, los comentarios del autor permiten entender como se construye el conocimiento histórico a partir de la crítica de las fuentes. Otro gran acierto, para mantener la unidad del libro y desarrollar plenamente el hilo argumental, es la inclusión de una introducción histórica apoyada en algunas referencias cronológicas básicas. La estructura general y los temas presentados, en resumen, estan pensados para acceder a un público amplio y, a nuestro entender, cumplen

sobradamente con los fines de una obra que combina divulgación y un acercamiento crítico a la antigüedad.

Sin embargo, los objetivos del autor no se limitan a esto. Su intención es claramente ofrecer los medios para que el lector pueda entrar en un contacto más íntimo con las sociedades griega y romana a partir de su propia experiencia individual y colectiva y, con ello, desarrolle su propia valoración de estas sociedades del pasado. Este propósito es lo más alejado de la historia entendida como acumulación lineal y casual (que no causal) de hechos, batallas y personajes exóticos. En una época en la que la novela o el cine históricos y la divulgación seudocientífica alcanzan tanto éxito, la posibilidad de interesar al público en el proceso de elaboración del conocimiento histórico es un tema de reflexión obligado para un docente o un investigador univesitarios.

Un mérito especial del libro es, a nuestro juicio, que el análisis de las sociedades griega y romana parte de la actualidad, de la relación entre mundo contemporaneo y antigüedad. Esta conexión no se limita a señalar continuidades. Este es un ejercicio fácil, pero poco útil por que no explica nada. La vitalidad y la actualidad del mundo clásico residen en la capacidad de nuestra sociedad contemporanea para interrogarse acerca de los problemas políticos, sociales o culturales del pasado y aceptarlos como experiencias útiles. La relación antigüedad-modernidad explica las diferencias de tratamiento que reciben Grecia y Roma.

Aquello que, utilizando una fórmula afortunada, podriamos definir el experimento griego constituye el campo en el que se desarrollan una serie de innovaciones sin paralelo en la historia antigua de la humanidad. Este intento y su fracaso, o mejor sus límites, han impresionado a los pensadores europeos desde el humanismo renacentista y, especialmente, durante los

siglos XVIII y XIX. El libro muestra la aparición e historia final de algunas experiencias intelectuales, políticas y sociales: los derechos individuales y políticos del ciudadano y su participación en democracia, la capacidad de integración de individuos en la ciudad y los grupos excluidos, la distinción entre público y privado. La evolución de estos procesos permite plantear preguntas totalmente actuales sobre el funcionamiento de nuestra sociedad masificada y anónima: la participación del individuo en la vida social y la representatividad de las instituciones.

Roma aparece en el libro como el escenario en el que se desarrollan nuevos procesos y fuerzas. A partir de ell es posible abordar otras cuestiones. A nuestro juicio, cabe destacar tres que aparecen claramente en el texto. En primer lugar, la creación de una sociedad y una economía a gran escala. En segundo, las formas de integración social de sociedades indígenas y los procesos empleados para ello: el imperialismo, la colaboración de las élites del imperio) y el desarrollo de la religión y la cultura artística. Finalmente, la creación de una forma de vida urbana que se extiende por todo el Mediterráneo y que adquiere un caracter heterogeneo y dinámico en la capital y en algunas grandes ciudades. Para la sociedad occidental de los siglos XIX y XX, inmersa en su propio proceso expansivo y en sus contradicciones sociales, Roma también aporta elementos para un debate intelectual.

Dicho esto, hay que destacar que el autor no olvida nunca la frontera que separa las experiencias sociales e intelectuales del mundo clásico y del mundo contemporaneo. Esta separación está muy clara, precisamente, en aquellos campos donde podría ser más fácil la confusión. En primer lugar, en la utilidad de hablar de clase social en la antigüedad, un concepto ligado al desarrollo del capitalismo, con las consecuencias que se deducen:

autoconciencia de clase, relación respecto a los medios de producción, movilidad social (pág. 47). Por el contrario, el libro señala la presencia de un pensamiento filosófico basado en categorías jurídicas y morales que son fundamentales para el mundo antiguo y que no pueden ser definidas como un simple proceso de ocultamiento con intenciones maquiavélicas. En segundo lugar, el ámbito de la privacidad (págs. 48-52). Las ideas griegas y romanas sobre la sexualidad y las relaciones familiares, la posición de la mujer y de la infancia, o que se entiende por ocio y trabajo, responden a una concepción del individuo inseparable del funcionamiento de la sociedad. La distinción entre público y privado, aplicada a las actividades y a la estructura de la casa y el ritmo de vida cotidiano no tienen el mismo valor que en el mundo actual. El hombre antiguo, varón, es a la vez propietario, soldado y ciudadano. La combinación de derechos y deberes que confluyen en su calificación de ciudadano sólo tiene sentido en el interior de una ciudad-estado, una comunidad que se autogobierna. En este contexto, el valor de lo privado es muy diferente a lo que se desarrolla en la Europa burguesa del siglo XIX (pág. 48).

Volvamos a la introducción y a los interrogantes planteados por el autor. Su planteamiento es especialmente pertinente por el contexto en el que aparecen y por el público al que se dirige el libro. A pesar del proceso desmitificador de las últimas décadas, en la Europa del siglo XXI el legado de Grecia y Roma sigue pareciendo una herencia incuestionable basada en unos valores de alcance universal: el desarrollo del pensamiento crítico y la ciencia, la democracia, los derechos civiles y políticos individuales. Pero ambas sociedades han aportado también los instrumentos que han ayudado a justificar o a desarrollar materialmente el imperialismo moderno y algunos de los horrores del siglo XX. El Brasil del quinto centenario es el heredero

de algunos de estos aspectos, los positivos tanto como los negativos, en tanto que su sociedad es el resultado de un proceso político-social y cultural globalizador muchas veces violento. En este contexto, el conocimiento de las experiencias políticas, sociales y culturales de Grecia y Roma, su expansión, sus contactos con otras sociedades y sus importantes límites mentales y materiales, adquieren un valor especial. Para el lector brasileño, como para todo lector americano en general, ofrece la posibilidad de analizar con distanciamiento y con menos prejuicios los claroscuros de dos momentos fundamentales en la historia europea.

Victor Revilla[*]

[*] Universidad de Barcelona, España.

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.

# BOLETIM DO CPA

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**
Caixa Postal 6.110
Campinas - São Paulo - Brasil
13081-970
FAX: (55) 0XX 19 - 3788-1589