

BOLETIM DO CPA

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGÜIDADE

Ano VIII n° 16 Julho/Dezembro de 2003

ISSN: 1677-8693

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

BOLETIM DO CPA

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGÜIDADE

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

ISSN: 1677-8693

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: Pedro Paulo A. Funari

Diretor-Adjunto do CPA: Hector Benoit

Comissão Editorial: André Leonardo Chevitaresh – Antônio Silveira Mendonça – Carlos Arthur R. do Nascimento – Francisco Benjamim de Souza Netto – Hector Benoit – Jaa Torrano – Jacynto Lins Brandão – João Quartim de Moraes – José Cavalcante de Souza – Lygia Araújo Watanabe – Maria Carolina Alves dos Santos – Norberto L. Guarinello – Pedro Paulo Abreu Funari.

Conselho Editorial Internacional: Aikaterini Lefka (Universit  de Li ge) – Ana Maria González de Tobia (Universidade Nacional de la Plata - Argentina) – Antonio Casertano (Universit  di Napoli) – Elisabetta Cattanei (Universit  di Cagliari) – Emilio Zaina (Universidad de Bahía Blanca) – Francisco Bravo (Universidade de Caracas) – Giuseppina Grammatico (Universidad Nacional del Chile) – José Remesal (Universidad de Barcelona) – Livio Rossetti (Universit  di Perugia) – Luc Brisson (Universit  de Paris) – Margarita Díaz-Andreu (University of Durham) – Mario Vegetti (Universit  di Pavia) – Nuburo Notomi (Keio University, Tóquio) – Samuel Scolnikov (Universidade Hebraica de Jerusalém).

Comissão de Reda o: Hector Benoit (editor) – Carolina Leopardi Bastos (Filosofia) – Glaydson José da Silva (História) – Ronildo Alves dos Santos (Filosofia).

Projeto Gráfico: Marilza A. Silva.

Impressão: Gráfica do IFCH - Sebastião Rovaris – Marcos J. Pereira – Marcilio Cesar Carvalho - José Carlos Diana.

Publica es: Marilza A. Silva – Magal  Mendes – Hilda Segala Pereira.

Capa: trecho de *A República* de Platão

SUMÁRIO

Apresentação <i>Pedro Paulo Funari e Gabriele Cornelli</i>	5
1. O PENSAMENTO OCIDENTAL EM SEUS COMEÇOS	
Antropologias da pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão <i>Mario Vegetti</i>	9
Parmênides e Aristóteles: Uma Aproximação <i>Deborah Vogelsanger Guimarães</i>	27
A Recepção da Obra de Tácito na Cultura Européia (séculos XV-XIX): Algumas Observações <i>Fábio Duarte Joly</i>	39
A Posição do Parmênides nos Diálogos de Platão <i>Hector Benoit</i>	47
Hesíodo e Platão: A Dialética como Método de Interpretação do Mito <i>Jaa Torrano</i>	67
Origens Babilônicas do Pensamento Ocidental: A Invenção da História no Antigo Oriente Próximo <i>Kátia Maria Paim Pozzer</i>	81
O Pensamento Popular nas Inscrições Parietais Pompeianas <i>Pedro Paulo Funari</i>	101
O Filósofo e a Alma Imortal no Fédon de Platão: Uma Questão Ética <i>Rachel Gazolla</i>	119

2. ORIGENS PITAGÓRICAS DA FILOSOFIA OCIDENTAL

O Plêthos Urbano e os Vestígios Pitagóricos na Comédia Antiga Ateniense
André Leonardo Chevitarese..... 135

Música Pitagórica
Carlos Eduardo Souza 149

Poderes Mágicos da Música no Mito de Orfeu: uma abordagem iconográfica
Fábio Vergara Cerqueira 175

O Pitagorismo em suas Origens: Fontes, Comunidade,
Metempsicose e Cosmologia
Gabriele Cornelli..... 191

Valores Éticos Pitagóricos na Atenas Clássica
Maria Regina Candido..... 209

A Doutrina Pitagórica da Metempsicose e sua Recepção no Fédon de Platão
Oneide Alves Martini..... 227

Filosofia e Alimentação no bíos Pitagórico
Silvana Santos..... 235

3. RESENHAS

FUNARI, Pedro Paulo Funari & NOELLI, Francisco. Pré-História do Brasil; As origens do homem brasileiro; O Brasil antes de Cabral; Descobertas arqueológicas recentes.
Andrés Zarankin 243

KAHN, Charles H. Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History
Gabriele Cornelli..... 247

GARCÍA, Genaro Chic. Datos para un estudio socioeconómico de la Bética. Marcas de alfar sobre ánforas olearias
Pedro Paulo Funari..... 249

APRESENTAÇÃO

Pedro Paulo Funari e Gabriele Cornelli

A história do pensamento ocidental está fortemente ligada em seus temas e métodos a duas figuras de filósofos gregos: Platão e Aristóteles. O “sucesso” destas duas escolas de pensamento, a platônica e a aristotélica, tem sido praticamente absoluto ao longo da história, de maneira especial no que diz respeito à compreensão da formação do pensamento ocidental.

Platão e Aristóteles não somente foram os maiores filósofos da Antigüidade, mas também se constituíram desde cedo como modelos, padrões do desenvolvimento da concepção da filosofia e do próprio “pensar” ocidental. Giorgio de Santillana chama atenção para este “poder massivo das escolas platônica e aristotélica, que tende inconscientemente a ver o horizonte clássico através dos olhos de seus autores favoritos”.¹

Mas no berço, na *arché*, grega e mediterrânea, da filosofia ocidental tem muito mais do que estes dois grandes filósofos. Parafraseando um velho *provérbio* romano: nem todas as estradas da filosofia grega antiga levam para Atenas!

O presente volume resulta do desafio, lançando a partir da pesquisa desenvolvida pelo Grupo de Pesquisa Archai: a outra história das Origens do Pensamento Ocidental, de reunir pesquisadores das áreas de filosofia,

¹ G. De Santillana. *Reflections on Men and Ideas*. Cambridge, MIT, 1968, p. 190.

história, letras e arqueologia antigas, em busca de uma *lectio* compartilhada, de um diálogo transdisciplinar em busca de uma maior compreensão das origens do pensamento ocidental.

Lugar físico deste encontro foi a Universidade Metodista de Piracicaba, nos dias de 18 a 20 de novembro de 2002, na ocasião do *I Seminário Internacional Archai: as origens do pensamento ocidental*, quer contou com o apóio do CNPq, para onde convergiram a maioria dos autores abaixo assinados, com exceção do Prof. Mario Vegetti, da Università di Pavia, que se dispôs a participar do encontro, mas que por diversos motivos não pôde fazê-lo, e do Carlos Eduardo Souza, que com sua discussão sobre a música pitagórica havia participado de um seminário de pesquisa do Grupo Archai anteriormente realizado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Este volume está estruturado a partir de duas secções: a primeira, *O pensamento ocidental em seus começos*, reúne contribuições advindas de diferentes olhares: desde o da invenção da história na Babilônia ou da discussão de questões éticas e mitológicas em Platão ou Hesíodo, até o do pensamento popular em época romana. A segunda está ligada mais diretamente à pesquisa do Grupo Archai, que vem se dedicando, com o apóio do CNPq na forma de projeto de pesquisa APQ, à compreensão de um movimento filosófico extremamente complexo, e ao mesmo tempo relevante para a história do pensamento ocidental, como o pitagorismo. Assim a secção *As origens pitagóricas do pensamento ocidental* quer revelar a centralidade da tradição pitagórica enquanto *carrefour* de saberes e práticas que encontramos na própria definição do pensamento ocidental desde suas origens até os nossos dias.

**O PENSAMENTO OCIDENTAL
EM SEUS COMEÇOS**

ANTROPOLOGIAS DA *PLEONEXÍA*: CÁLICLES, TRASÍMACO E GLÁUCON EM PLATÃO¹

*Mario Vegetti**

Existem, nos diálogos de Platão, personagens de grande estatura intelectual, bem caracterizados do ponto de vista literário e que sustentam teses de grande nível teórico, apesar dos interpretes normalmente não dar-lhes o valor que merecem, desconsiderando-os como simples pretextos para a refutação socrática, cujo edificante triunfo é celebrado para além da letra e do sentido geral do texto platônico. Estas interpretações baseiam-se sobre um falso e já superado pressuposto metodológico, que considera, de modo demasiadamente simplório, Sócrates como o porta-voz único da filosofia de Platão. Mas, pelo menos nas últimas décadas, difundiu-se a compreensão comum de que Platão é autor dos diálogos, e que o anonimato de sua autoria não é casual. Os diálogos não são capítulos de um tratado, e o que neles é exposto não é um sistema fechado de doutrinas filosóficas. Os diálogos representam, ao contrário, a encenação da pesquisa filosófica, de

¹ Este texto surge de uma conferência ministrada na Universidade de Paris- Sorbonne no mês de dezembro de 2000, no âmbito do seminário dirigido por M. Dixsaut e L. Brisson. Agradeço aqui os organizadores pelo convite e quantos intervirem no debate, de maneira especial B. Williams, para suas contribuições oferecidas para a redação final do texto.

Tradução de Gabriele Cornelli.

* Professor de História da Filosofia Antiga e Diretor do Departamento de Filosofia da Università di Pavia-Itália.

seus problemas, de seus métodos, de seus argumentos; o autor está presente em todos os seus personagens (conforme a eficaz expressão de E. Ostenfel: “who speaks for Plato? Everyone!”), nas teses filosóficas e nas formas de vida que eles representam, exatamente como Sófocles está em Édipo, Jocasta ou Tirésias. Isto não significa que não seja possível identificar teoremas e traços de um pensamento filosófico próprio de Platão, mas que será possível reconhecê-los como tais somente após uma leitura atenta dos diálogos; uma leitura que conceda a seus personagens, e às posições que eles defendem, toda sua autonomia e sua eficácia teórica, para que se possa assim compreender suas razões e seu sentido geral.

É minha intenção discutir aqui as posições de dois grandes interlocutores da *República*, Trasímaco e Gláucon, aos quais será necessário acrescentar uma personagem de certa forma próxima a eles: o Cálicles do *Górgias*. Quero aqui mostrar como Cálicles, Trasímaco e Gláucon representam três variantes teóricas de um mesmo paradigma filosófico, fundado naquela antropologia da *pleonexía* que havia se imposto na cultura grega, e especialmente ateniense, a partir dos últimos anos do século V a. C. Quero mostrar, também, que algumas posições que poderíamos considerar tipicamente platônicas, atribuídas à personagem Sócrates, são profundamente influenciadas pelas teorias críticas defendidas por Trasímaco e Gláucon, até o ponto de não conseguirmos mais uma visão do conjunto da República otimista, edulcorada e edificante como é proposta por muitas de suas interpretações tradicionais.

Antropologias da *pleonexía* significa, em termos muito esquemáticos, uma concepção da natureza originária, profunda e imutável do homem en-

quanto dominada pelo desejo de opressão recíproca, pelo impulso ilimitado a “ter mais”, em termos de poder, glória, riqueza, e portanto de “senhorio” – no lugar de uma partilha equilibrada e equânime destes bens.

A lei da *pleonexía* aplica-se tanto às relações entre grupos e indivíduo no interior de cada comunidade cidadãs como àquelas entre *póleis*, entre as próprias cidades. O contexto histórico no qual desenvolve-se este pensamento antropológico pode ser definido com precisão: de um lado, o imperialismo ateniense, que, sob a máscara de uma empresa democrática, revela a natureza da cidade como de uma *pólis týrannos*, segundo a expressão que Tucídides (II,62) atribui a seu *leader* maior, o próprio Péricles; por outro lado, os conflitos internos entre os grupos rivais dos oligárquicos e dos democratas, as *stáseis* que quebram o pacto de cidadania sobre a qual se construiu a experiência histórica da *pólis*. Trata-se, em suma, com as palavras de Tucídides, daquele “mestre violento” (*báaios didáskalos*, III 82.3) que foi para os gregos e seu pensamento antropológico e político a guerra do Peloponeso.

O primeiro e mais lúcido discípulo deste mestre foi sem dúvida o próprio Tucídides. Existe uma “natureza do homem”, ele escreve (e, num outro passo, acrescenta: “uma natureza necessária, *physis anankaia*, V 105.2), pela qual ele tende a exercer a violência da *pleonexía* contra as leis comuns (III 82.2, 6), para tomar o poder (*arche*), por causa de uma *philotimia* inata, um desejo de vitória e de glória (III 82.8). Para os deuses e para os homens vigora, na realidade, uma só lei: aqueles que possuem a força mandam *ou an krate archei*, independentemente do direito e da razão (V 105.2).

Platão mostra com grande clareza como esta antropologia da *pleonexía* estava tão difundida, na passagem entre o V e IV século, a ponto de chegar até os jovens intelectuais aristocráticos próximos a seu grupo familiar:

seu irmão Glauco, primeiramente, e também Cálicles, uma figura política do tipo de Crítias, que aparece no *Górgias* como o amante de Démos, meio-irmão do próprio Platão.

Por natureza, defende Cálicles no *Górgias* (483 c-d), “o mais forte é destinado a ter mais (*pleon echein*) do que o fraco”, mesmo que, numa espécie de revolução nietzscheana da moral, os fracos denominem injustiça (*adikein*) aquele natural e necessário *pleonektein* dos fortes. Glauco, no II livro da *República*, afirma que todos por natureza desejam o exercício da *pleonexía*, e que a igualdade não é outra coisa senão um vínculo não natural, imposto pela violência do *nomos*, que os fracos instituíram com a intenção de se proteger (359c).

É comum a personagens dialógicas como Cálicles, Trasímaco e Gláucon insistir sobre o fato que esta antropologia *pleonéctica* representa “a verdade das coisas”, uma verdade que desmascara as mentiras impostas pelas ideologias igualitárias e pela moral pública da cidade (e, talvez, era exatamente esta a verdade que inspirava o título do texto de Antifontes, um homem que, tanto na teoria como na prática política, contribuiu à formação deste pensamento da *pleonexía*).

Partindo desta base comum, porém, as três personagens platônicas oferecem três diferentes variações do paradigma, de níveis intelectuais e teóricos muito distintos.

Começemos, portanto, com Cálicles, cuja posição é ao mesmo tempo a mais forte enquanto testemunho de um estilo de vida, mas a menos profunda do ponto de vista teórico. Existe, segundo ele, uma natural *pleonexía* dos mais fortes: para se defender disso, os fracos desenvolveram uma formação educativa que tenta convencer os fortes que nesta igualdade contra

a natureza consistem “o belo e o justo” (484a). Cálicles reflete aqui sem dúvida as nostalgias de potência da oligarquia ateniense humilhada pela lei igualitária da democracia: é suficiente, neste momento, a referência ao fragmento do Sísifo que é atribuído a Critias, no qual fala-se de uma justiça tirânica (*dike tyrannos*) que se contrapõe ao uso natural da força, *kratos* (DK 88B25 vv. 5-7): ou ainda ao diálogo de Alcebiades com Péricles nas *Memorabilia* de Xenofontes, em que o primério insiste no caráter violento, constritivo de qualquer lei, mesmo daquela democrática (I 2.40-45). Esta nostalgia emerge ainda mais claramente na evocação feita por Cálicles da figura do homem leonino, um homem dotado de uma natureza capaz de “arrancar de si, quebrar e libertar-se de todas estas bobagens: ele esmagaria nossas escrituras, os truques e os encantamentos e todas as leis contra a natureza. Ele, que era um escravo, erguer-se-ia e nos apareceria como um senhor – e então resplandeceria a justiça conforme a natureza” (484a).

A nostalgia do homem-leão deixa transparecer mais uma vez a sombra de Alcebiades, que já havia sido definido exatamente como “leão” perigoso para a cidade nas *Rãs* de Aristófanes (vv. 1431-2). Como foi dito, a força extraordinária com a qual Cálicles evoca a antropologia da *pleonexía* representa mais uma escolha de vida, uma nostalgia de memória homérica, uma esperança de liberação dos vínculos da moral e da lei igualitária, do que um verdadeiro argumento teórico. Deste ponto de vista, a fraqueza de Cálicles consiste em evocar a força como uma qualidade natural, e portanto absoluta, que se transforma, porém, no plano histórico e social numa fraqueza: o homem leonino é, de fato, um perdedor, um fraco, frente à força coletiva da maioria, do *plethos*, como observa sem dificuldades Sócrates (488d-489b). A mesma tese já havia sido sustentada pelo sofista defensor da lei igualitária conhecido como o Anônimo de Jâmblico: nenhum indivíduo,

por quanto forte como o aço (*adamantinos*) pode resistir vitoriosamente às leis compartilhadas pela comunidade cidadã (DK 89B1.6). Por outro lado, os mesmos exemplos apresentados por Cálicles (as guerras feitas em nome do direito do mais forte por Dário contra os Scitas, e por Xerxes contra os Gregos, 483e) remetem ambos, com uma certa ironia, a dois fracassos sofridos pelos assim chamados “fortes”.

É, porém, num outro terreno que o testemunho de Cálicles sobre a “verdade” da antropologia da *pleonexía* parece insuperável: isto é em sua recusa de aceitar o confronto dialético com Sócrates, de acatar suas refutações e argumentos (505d): sob este ponto de vista, Cálicles é imbatível, a menos de usar a força (e de acabar confirmando assim sua “verdade”). Sócrates é portanto obrigado ao solilóquio, a um monólogo que se conclui (523a) com a narração, de inspiração órfica, dos prêmios e das punições que esperam no além o justo e o injusto, e restabelecem desta forma o equilíbrio violado pela *pleonexía* nesta vida. Trata-se precisamente, é o caso de notá-lo, do argumento que, no livro II da *República*, Adimanto, ele também irmão de Platão, proibirá a Sócrates. (em suma: não se pode recorrer aos deuses em defesa da moral, pois tudo o que sabemos da religião nos advém dos poetas, e eles dizem que até os deuses se deixam seduzir e convencer pelos sacrifícios: e quem mais do que o injusto, graças as riquezas acumuladas com a sua *pleonexía*, pode oferecer sacrifícios suntuosos?).

Se, portanto, a força da posição de Cálicles está sobretudo fundamentada no testemunho irredutível de uma ideologia e de uma forma de vida, bem diferente é o caso de Trasímaco no livro I da *República*.

Não há nele nenhum traço da oposição ideológica natureza-lei, nem alguma nostalgia heróica do homem-leão. Trasímaco revela a força, o *kratos*, e sua *pleonexía*, não contra a lei, mas *por trás* dela, enquanto seus pressupostos mascarados. Trasímaco sustenta duas teses diferentes, a primeira das quais (338d-e) é sem dúvida aquela mais rigorosa e original, do ponto de vista teórico. Esta tese é assim articulada: a) as normas de justiça são estabelecidas pela lei. Não existe um valor moral que transcenda a lei; de fato, o princípio pelo qual a conduta justa é aquela que se conforma à lei é uma tese amplamente difundida no V século, e a equivalência entre *dikaion* e *nomimon*, defendida pelo sofístico *perí nomon*, é compartilhada pelo mesmo Sócrates do *Crítion* e das *Memorabilia* de Xenofontes; b) mas a lei é emanada por quem tem a força de fazer isso, isto é pelo poder, *to archon*: pelo que sei, o Trasímaco da *República* é o primeiro a formular este conceito abstrato de poder, que pode se referir tanto à maioria democrática como à oligarquia dos aristocráticos e ao arbítrio do tirano.; c) mas toda forma de poder emana leis funcionais ao interesse primário da própria conservação. Portanto, se a justiça é o respeito das leis, e se as leis são instrumentos do poder, ora, a justiça, conclui Trasímaco, não é outra coisa se não a vantagem do mais forte, *to kreittonos xympheron*.

Partindo de um positivismo jurídico amplamente compartilhado, Trasímaco desmascara a mentira ideológica lendo por trás dela o positivismo do poder (ele passa, portanto, de um *Rechtpositivismus* a um *Machtpositivismus*). Platão resumirá assim suas teses nas *Leis* (IV 714c-d): “as leis, dizem, são impostas na cidade sempre pela parte mais forte (*to kratoun*). E acreditas tu, dizem, que alguma vez uma democracia vitoriosa, ou alguma outra forma política, ou mesmo um tirano, acreditas que queira fazer leis por alguma outra finalidade principal se não pela vantagem de manter seu próprio poder (*arche*)?”.

A força teórica desta primeira tese de Trasímaco é tal, como veremos, que não poderá ser refutada seriamente por Sócrates, e requererá, para a sua interpretação, senão para sua recusa, do inteiro desenvolvimento do diálogo até o livro IX.

A segunda tese de Trasímaco (344a-c) deriva da primeira não por consequência lógica, mas por um efeito retórico, e resulta mais fraca do ponto de vista teórico e menos original, acabando por se aproximar às posições de Cálicles (cuja atitude é, de fato, retomada em parte na recusa de Trasímaco de continuar a discussão com Sócrates lá pelo final do I livro).

Segundo a primeira tese, o poder, sendo anterior à lei, era por definição externo à norma da justiça. Estabelece-se assim uma polaridade poder/injustiça, súdito/justo. Daqui a tese pela qual a justiça, praticada pelos súditos, é um “bem alheio”, isto é funcional ao interesse de poderosos injustos que os oprimem. A figura perfeita do poder injusto volta a ser, portanto, a da *pleonexía* do tirano, o único homem realmente “livre”, enquanto “senhor” de si mesmo e dos outros: esta imagem de homem *eleutherios* porque *dispotikos* evoca diretamente as nostalgias heróica de Cálicles.

Porquê Platão atribui à personagem Trasímaco estas duas teses, que não são logicamente conexas e representam dois níveis de pensamento tão diferente? Pode-se tentar uma resposta hipotética a esta pergunta: talvez Platão entendia sugerir que a segunda tese constituía, para a cultura contemporânea, a “verdade”, não teórica, mas psicológica e retórica, da primeira; isto é, que o rigor teórico de uma “teoria crítica” como aquela atribuída a Trasímaco acabava, inevitavelmente, se não fosse reinterpretada de maneira adequada, por deixar o campo à *pleonexía* tirânica, à maneira de Cálicles, e sobretudo, na realidade histórica, de Crítias e Alcebiades.

De seu lado, Gláucon deriva do paradigma da *pleonexia* uma teoria crítica da justiça que toma a forma de uma genealogia da moral. Como para Cálicles e para Trasímaco, a pulsão primária e natural do ser humano é aquela de *adikein*, de exercitar uma violenta opressão sobre os outros para conquistar poder, glória e riquezas (385e). Mas, e aqui está a originalidade da tese de Gláucon, que faz dele um extraordinário precursor de Hobbes e do pensamento contratualista, a agressividade natural gera um correspondente sentimento universal de medo: não existem super-homens, à maneira daquele evocado por Cálicles, pois cada um é demasiadamente fraco para poder esperar exercer a violência sobre os outros sem esperar sofrer uma ainda maior. Nasce assim o pacto (*syntheke*) de justiça, que consiste numa recíproca renúncia à violência e ao compromisso comum de respeitar as leis. Lei e justiça constituem assim a proteção dos fracos, mas não existem, como ainda pensava de maneira arcaica Cálicles, fracos e fortes “por natureza”: a fraqueza e o medo que dela deriva são condição universal dos homens em sociedade, que os obriga a renunciar à pulsão primária, ao *basic instinct* da violência.

Pelo menos aparentemente, a renúncia à *pleonexia* diz respeito somente à superfície civilizada e socializada do cidadão, que tem necessidade da aprovação (*eudokimesis*) dos outros. De baixo desta superfície, resta a ferocidade originária do “homem verdadeiro”(359b). A pulsão da *pleonexia* escolhe assim o caminho do segredo, do complô, da sociedade secreta (*hetairia, synousia*), com a proteção pública da habilidade retórica e da exibição das virtudes cívicas. O conflito *pleonético* desloca-se, portanto, da atmosfera heróica de um Cálicles, da evocação tirânica de Trasímaco, à realidade cotidiana da trama secreta, da intriga, da mentira.

Por trás das teses de Gláucon está provavelmente a figura de um “mestre ruim” do pensamento e da política como foi, lá pelo final do século V, o ateniense Antifontes. As pesquisas arqueológicas de F. Decleva Caizzi e as análises historiográficas de M. Narcy já demonstraram a unidade desta figura, que vinha sendo tradicionalmente dividida entre o sofista “democrático”, que teria contraposto o igualitarismo natural à hierarquias arbitrárias impostas pelas convenções e pelas leis, e o oligárquico golpista testemunhado por Tucídides (VIII 66-70). Antifontes descreveu, na verdade, a recíproca renúncia ao *adikein* na vida pública, que constituía o contrato (*homologia*) sobre o qual fundavam-se a sociedade e suas leis; denunciou, porém, a insuportável violência destas leis contra a verdadeira natureza humana, pretendendo assim regular o comportamento, os desejos (*epithymai*), e até os gestos e as funções do corpo. Ele havia assim reivindicado a utilidade da violação secreta (*lathra*) das leis em nome do restabelecimento dos direitos de natureza (DK B 44 fr. IA). Na vida política, conforme nos informa Tucídides, organizou, graças a sua inteligência e à proteção de sua *deinotes* retórica, o golpe dos Quatrocentos, preparado pelas sociedades secretas e levado a termo com sucesso graças a uma mistura de intimidação e violência. É provável que Platão fizesse referência exatamente a Antifontes quando denunciava, nas *Leis*, aqueles “mestres ruins” que ensinam aos jovens que, “na verdade”, a coisa mais justa é “vencer pela violência”, e promovem as *stáseis* com a finalidade de viver “uma vida correta segundo natureza”, que consiste em dominar os outros e não servi-los, conforme queria a lei (X 889e).

Críticas, por um lado, Antifontes, por outro, parecem ser os mestres de pensamento e de ação, os grandes arautos da *pleonexía*, tanto no âmbito teórico quanto no prático, no palco histórica do imperialismo ateniense, da

stásis nas cidades, da revolta oligárquica contra a lei igualitária da democracia.

Platão elabora suas posições teóricas, freqüentemente tornando-as mais rigorosas no plano filosófico de quanto não deveriam ser originalmente. Produz delas diferentes versões, que articulam todo o leque de possibilidades de pensamento que estava implícito no paradigma da *pleonexia*, e as leva para o palco de seu teatro filosófico, por meio da voz de grandes personagens dialógicos, como Cálicles, Trasímaco e Gláucon.

Tudo isso representa um desafio formidável para a refutação socrática: um desafio do qual, é preciso dizer isso desde já, a personagem Sócrates, pelo menos em sua configuração inicial – aquela do *Górgias* e dos primeiros livros da *República* – sai perdedor.

A refutação socrática falha de várias maneiras. Falha frente ao silêncio de Cálicles, que opõe a força de uma escolha de vida àquela dos argumentos, e obriga Sócrates a um monólogo que se conclui com o mito do juízo das almas: um mito, exatamente, e não uma teoria, do tipo daquela que Adimanto lhe proibira no II livro da *República* (365d-366b).

A refutação falha também frente a Trasímaco, como o próprio Sócrates reconhece abertamente no final do I livro de *República*. Aqui a falha se deve principalmente à impotência do paradigma das *technai*, ao qual Sócrates faz a usual referência, de dizer algo com relação à lógica do poder: o médico e o pastor não são bons exemplos para refutar a relação entre *kra-tos*, *arche* e *nomos*. E, por outro lado, Trasímaco não tem nenhuma dificuldade em desvelar o interesse *pleonéctico* que está por trás das máscaras destes bons artesãos (e o usurpador Gige da fábula de Gláucon era ele mesmo um pastor).

É o próprio Sócrates, no livro II, a se declarar incapaz de “socorrer” a justiça frente ao ataque daqueles “filhos de Trasímaco” que são, segundo ele, pelo menos no plano intelectual, se não já no plano moral, os irmãos de Platão, Gláucon e Adimanto. Sócrates não consegue isso, a menos de abandonar o nível da moral individual, que lhe era usual, e de aceitar o desafio da *pleonexía* no terreno que lhe é próprio, isto é aquele antropológico, e portanto político.

Para dizer a verdade, mesmo neste terreno Sócrates inicialmente é colocado em xeque, como muitas vezes fugiu à atenção dos intérpretes. Sócrates abre sua passagem à dimensão política com a proposta de uma outra antropologia, que não refuta aquela *pleonectica*, mas que a substitui. Trata-se de uma antropologia colaborativa, pela qual os homens tendem a se unir em sociedade pela necessidade de satisfazer suas necessidades primárias (*chreia*). Existem provavelmente reflexos de Demócrito nesta nova antropologia socrática, da qual deriva uma sociedade predominantemente econômica, baseada no princípio da colaboração produtiva, da divisão do trabalho, da troca equânime de bens e serviços. Uma sociedade simples, sadia, e de alguma forma – isto é, no nível de uma economia elementar – até justa. Como é sabido, esta hipótese antropológica de Sócrates e o modelo de sociedade que dela deriva são liquidadas por Gláucon com uma resposta ríspida: tratar-se-ia, ele diz, de uma “sociedade de porcos” (372d), onde o termo não deve ser compreendido, naturalmente, em sentido moral, mas no sentido da extrema simplicidade, da ignorância e da estupidez. Mas porque Sócrates considera esta resposta suficiente, a ponto de levá-lo a abandonar seu primeiro modelo social? A colocação de Gláucon não é, evidentemente, um argumento, mas guarda, mais uma vez, o velado testemunho da escolha por um modo de vida: e neste caso quem a propõe é

importante demais para que seu dissenso seja ignorado. A classe que Gláucon representa – aquela mesma para a qual é endereçado o inteiro esforço de persuasão da *República* – não poderia aceitar jamais um mundo primitivo e regressivo como aquele desenhado por Sócrates, que não satisfaz suas exigências urbanas, seus idéias de uma vida culta, refinada e enfeitada pelas artes e premiada com o prestígio do poder político e militar justo, é claro, mas acompanhado pela *time*, pelo reconhecimento social ao qual aquela classe senhoril sente-se destinada.

Frente à oposição radical de Gláucon, o primeiro projeto socrático de uma antropologia e sociedade não *pleonéticas* é assim fadado a abortar. É necessário, então, enveredar por um caminho mais comprido, que aceite como dados primários da condição humana a necessidade do luxo, a *tryphe*, e portanto aquela *pleonexía* da qual origina-se a guerra entre as cidades. A necessidade da guerra produz, por sua vez, a formação de uma classe político-militar que estava ausente do primeiro modelo. A reeducação desta classe, que afunda suas raízes na *tryphe* e na *pleonexía*, levará finalmente à formação da cidade justa, na qual o conflito *pleonético* será superado por uma estrutura social hierarquizada e governada por um poder racional (tudo isso, pelo menos, no *logos*; no tempo histórico esta reeducação poderia se configurar, segundo as perspectivas desenhadas nos livros V e VI, como a conversão de *dynastai* políticas e militares graças à obra de um pequeno grupo de autênticos filósofos-legisladores.)

Um conflito superado e governado, mas não extinto. Pelo contrário, o livro IV da *República* oferece uma poderosa fundamentação psicológica à antropologia da *pleonexía*. Pela primeira vez, a concepção da “natureza humana” que ela evocava é justificada por uma teoria da alma, que mostra

como o conflito *pleonético* está radicado no aparato psíquico de todo homem, de modo que todo esforço de governá-lo acaba resultando extremamente precário.

É preciso aqui fazer antes uma observação metodológica que muitas vezes é esquecida pelos comentadores. A tripartição do corpo social sobre a qual se fundamenta o equilíbrio da cidade justa é, no texto platônico, um projeto desenhado pelo *logos*, um modelo normativo confiado aos fundadores e legisladores da *kallipolis*, filósofos ou *dynastai* que sejam. Ao contrário, a tripartição da alma é o resultado de uma descrição da efetiva realidade psíquica, de uma fenomenologia dos processos decisórios e das fontes motivadoras das quais estes dependem (o “conflito trágico” joga um papel importante no saber psicológico que fundamenta esta fenomenologia). Esta diferença de pontos de vista (o dever ser social de um lado, a realidade psicológica do outro) explica muitas das dificuldades na construção de uma perfeita *homologia* entre as duas tripartições, que B. Williams analisou de maneira magistral.

A fenomenologia da alma revela que nela estão presentes dois componentes, duas massas energéticas destinadas a reproduzir continuamente o insurgir da pulsão *pleonética*: o *thymos*, o desejo de auto-afirmação, a agressividade dirigida ao espírito de vingança, à glória e ao poder; e o *epithymetikon*, a fonte dos desejos de prazer e de riqueza. O *thymos* pode, graças a uma complexa estratégia educativa, ser induzido a se aliar com a parte racional da alma, sendo convencido de que somente no governo da razão ele pode encontrar a genuína realização de suas necessidades (mas também neste caso trata-se de uma aliança precária e exposta continuamente ao perigo de uma *stásis* psíquica). Ao contrário, o *epithymetikon* é uma irredutível ameaça para o poder da razão. Platão afirma que “estas

duas partes (*logos* e *thymos*), assim criadas e realmente educadas de modo a aprender aquilo que lhe é próprio, tomarão o controle da parte desejante, que é a maior na alma de cada um, e por sua natureza a mais insaciável de riquezas; ela deve ser vigiada para evitar que, uma vez grande e forte, inchando-se pelos assim chamados prazeres conexos ao corpo, pare de desenvolver sua própria função, e tente colocar ao seu serviço e sob o seu poder as outras partes, coisa que não é adequada por sua origem, subvertendo assim o inteiro estilo de vida de cada um” (442a-b).

A *pleonexía* não é portanto uma concepção antropológica arbitrária, concebida por algum historiador, sofista ou oligarca impressionado pela lição do “mestre violento” que foi a guerra do Peloponeso, à qual contra-põem-se, como fez Sócrates no livro II, uma antropologia colaborativa do trabalho e da troca. Trata-se, ao contrário, segundo Platão, de uma realidade psicológica insuperável, que pode ser controlada, mas não suprimida, por um esforço tenaz de condicionamento educativo da alma e da cidade.

Um esforço, todavia, em que os sucessos não podem ser senão parciais e precários. Esta é a lição daquela paradoxal radical mudança de perspectiva que Platão opera nos livros VIII e IX da *República*. Segundo os teóricos da *pleonexía*, na origem estaria um estado de natureza *pleonéctico*, que a ilusão das leis e da justiça procurava, de alguma forma, reprimir e esconder, para a proteção dos mais fracos. Porém, segundo Platão, a “natureza” que está na origem, uma natureza que constitui evidentemente um conceito não descritivo mas normativo, e um início que não é histórico ou cronológico, mas, por assim dizer, fenomenológico, é a cidade justa, a *kallipolis*. Ela sofre um inevitável processo de deformação e decadência, sujeita como está às pressões *pleonécticas*, a *thýmica* antes e a *epithymética* em seguida. É, portanto, o tempo histórico, não a natureza das origens, que

constitui o lugar fenomenológico da realização da *pleonexía*. Mas o resultado não muda: ele se conclui num paradoxal “fim” anti-teleológico, na tirania, a forma de vida e de poder que incomodava Platão aborrecia e que constituía, ao contrário, o objeto do desejo de Cálicles e Trasímaco, a secreta aspiração de cada “homem verdadeiro”, segundo Gláucon.

As leis históricas – aquela da oligarquia, da democracia, e naturalmente da tirania – não são então, segundo Platão, freios para a *pleonexía*, mas seus instrumentos. Trasímaco (especialmente o Trasímaco da primeira tese) estava certo. A realidade inevitável da história das sociedades humanas consiste no triunfo, em formas diferentes, da violência e da recíproca opressão, na servidão dos pobres por parte dos ricos, ou dos ricos por parte dos pobres, até a servidão universal representada pela tirania.

Se esta é, mais uma vez, a “verdade das coisas”, Platão não possui senão uma resposta, e uma única proposta. É necessário aceitar, como diz Trasímaco, a centralidade da questão do poder, *to archon*. Pode-se, todavia, tentar construir um grupo de poder “não-trasimáquico”, isto é relativamente imune ao espírito da *pleonexía*, através de uma operação de cirurgia político-moral que arranque as raízes do mesmo, isto é a propriedade, a família, a privacidade do patrimônio e dos afetos. Como Platão lembrará nas *Leis*, trata-se, em suma, de fazer que “com todos os meios à disposição, tudo o que se define como privado seja de toda parte arrancado fora da vida do homem” (V 739c): tudo aquilo que, de outra forma, transformaria o cão de guarda num feroz predador como o lobo. Este grupo de poder deveria receber uma tintura educativa indelével, ao mesmo tempo ética e intelectual, capaz de garantir que o seu seja um poder de serviço, e não de opressão. Este deveria ter em dotação a força necessária por meio da aliança com a classe guerreira, cujas aspirações à auto-afirmação possam ser su-

blimadas em direção à procura da felicidade universal do corpo social, compreendida como única possível garantia para uma verdadeira felicidade de cada uma de suas partes: uma finalidade *eudaimonística*, portanto, que não se contrapõe à deontologia, estando estritamente implicada nela.

A esta altura, tudo funcionaria segundo o esquema de Trasímaco: é verdade que as leis seriam em última instância instrumento para a conservação do poder deste grupo, *to archon*, mas é também verdade que este mesmo trabalhará em prol da felicidade do inteiro corpo social, ao invés de espoliá-lo. A questão do poder, de “quem manda”, permanece assim primária e central: mas é possível pensar que a destinação do mesmo poder mude de sentido, orientando-se em direção ao bem comum, tornando assim a justiça um “bem próprio”, no lugar de um “bem alheio”.

Trasímaco, portanto, não é refutado, mas somente corrigido. Todavia, mesmo esta correção acaba sendo, como se viu, provisória e instável. O imenso esforço de condicionamento intelectual e moral da *pleonexia*, inspirado pelo “paradigma no céu” da justiça, cede o lugar a uma construção artificial, que se apóia sobre um *terrain vague*. A realidade psíquica do homem, a mutação das circunstâncias históricas, o conflito sempre reproduzido pelas próprias condições de vida social, determinam uma doença perpétua, uma *aeipatheia* do gênero humano, que é exatamente a *pleonexia*. Vale a pena combatê-las, como dizem as linhas finais da *República*, para “estar bem” (*eu prattein*), neste e, quem sabe, também no outro mundo, numa viagem que pode durar mil anos. Mas a cura da alma e da cidade, e sua saúde, não são estados que podem ser considerados estáveis e adquiridos para sempre. Para sempre, existe somente a “verdade” da *pleonexia*.

A pior injustiça que se pode fazer a Platão, então, é a de considerá-lo um pensador edificante, eximindo-o daquele lado obscuro de seu pensa-

mento, ao qual personagens como Cálicles, Trasímaco e Gláucon dão voz, e que constitui uma parte não pequena de sua “verdade”.

Bibliografia

Sobre o papel das personagens dialógicas, cf. G.A. PRESS (org.), *Who Speaks for Plato?*, Lanham 2000 (que inclui o ensaio citado de E. OSTENFELD); cf. também M. VEGETTI, *Società dialogica e strategie argomentative nella 'Repubblica' (e contro la 'Repubblica')* in G. CASERTANO (org.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000, p. 74-85.

Sobre Cálicles cf. S. GASTALDI, *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel 'Gorgia' di Platone*, "Quaderni di Storia" 52, 2000, p. 85-105.

Para Trasímaco cf. M. VEGETTI, in *Platone. Repubblica*, trad. e commento, vol. I, Napoli 1998, p. 233-56; sobre Glaucone M. VEGETTI, *ivi*, vol. II, p. 151-72.

Para Antífontes cf. F. DECLEVA CAIZZI, *'Hysteron Proteron': la nature de la loi selon Platon et Antiphon*, "Revue de Métaphysique et de Morale" XCI, 1986, p. 291-310; M. NARCY, *Les interprétations de la pensée politique d'Antiphon au XX siècle*, "Revue Française d'Histoire des Idées politiques", III, 1996, p. 31-45.

Sobre a teoria da justiça e a homologia anima-cidade no IV livro da República foi citado B. WILLIAMS, *The Analogy of City and Soul in Plato's 'Republic'*, in E.N. LEE et all. (org.), *Exegesis and Argument*, Assen 1973, p. 196-206. Sulla questione si veda anche M. VEGETTI, *op.cit.*, vol. III, p. 11-45.

PARMÊNIDES E ARISTÓTELES: UMA APROXIMAÇÃO

*Deborah Vogelsanger Guimarães**

O que pretendo apontar aqui é a possibilidade de partirmos da questão do UM, apresentada por Parmênides em seu poema, e chegarmos à formulação do Princípio de Não Contradição, como foi-nos apresentada no livro Gama da *Metafísica*. Deste modo, ao menos em Aristóteles, poderíamos supor que as questões lógicas passam pela problemática do Ser. Se pensarmos esta questão por um viés sintático-semântico, será um movimento relativamente simples de compreender, uma vez que muitos foram os trabalhos já apresentados e publicados quanto à esta maneira de interpretar o poema de Parmênides. É fácil também, para nós, aceitarmos o mesmo tipo de leitura para as obras aristotélicas, uma vez que a tradição nos ensina que Aristóteles teorizou sobre a realidade em bases semânticas e a ampliou para poder expressar seu pensamento.¹

É natural, portanto, que se espere deste apontamento que agora apresento, mais uma apresentação das questões semânticas do poema de

* Doutoranda em História da Filosofia Antiga pelo Departamento de Filosofia da UNICAMP.

¹ Um bom exemplo deste tipo de abordagem pode ser encontrado na leitura do artigo de Miguel Spinelli. Cf. SPINELLI, Miguel. O exame de Aristóteles da proposição ontológica de Parmênides. In *Revista Portuguesa de Filosofia*, 53 (1997) 323-350.

Parmênides e como isto é trabalhado por Aristóteles, como o ὡς (ὅπως) ἔστιν se torna τί ἐστίν. Uma vez considerado que a questão é a mesma para Aristóteles e para Parmênides, qual seja, a questão do UM é uma questão com três aspectos: sintático-semântico, ontológico e gnosiológico tanto em Aristóteles quanto em Parmênides, parece de menos importância por onde se começa a abordagem. Particularmente, optei pela exposição da questão ontológica que une Parmênides e Aristóteles pelos motivos que cito. Em primeiro lugar, se um estudo gnosiológico parte de uma análise logicamente estruturada da obra, me parece que ela inclua o estudo dos aspectos sintático-semânticos da questão, o que nos dá um aspecto do problema e não dois. Em segundo lugar, os estudos feitos do poema de Parmênides e do Livro Gama da Metafísica de Aristóteles, pela abordagem lógico-formal, se me apresentaram como detalhados o suficiente para me deixar à vontade e utilizar algumas hipóteses demonstradas como verdadeiras. Em terceiro lugar, as hipóteses possíveis de serem formuladas, a partir de um exame ontológico da posição aristotélica frente à dificuldade imposta ao pensamento por Parmênides, são bem mais atraentes e pouco discutidas.

Da interpretação semântica do poema de Parmênides deveremos reter apenas algumas hipóteses quanto aos versos 3 e 5 do fragmento 2², que dizem:

3) ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

5) ἢ δὲ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.

ou seja, 3) por um lado, o que é, é; e o que não é, não é

5) por outro lado, o que não é, é necessário que não seja.

² DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1966.

O artigo e a partícula - ἢ μὲν ... ἢ δὲ indicam que no verso 3 se fala do primeiro caminho e no verso 5, do segundo. Em cada uma delas há duas afirmações precedidas por uma conjunção que habitualmente introduz cláusulas subordinadas: ὥς. Podemos pensar, então, em um paralelismo entre os versos, reforçando a dupla presença de uma mesma conjunção - τε καὶ - que une estritamente as duas afirmações de cada um dos meios. É possível dividir estes versos, por isso, da seguinte maneira:

3 a) ὅπως ἔστι

3 b) ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

5 a) ὥς οὐκ ἔστι

5 b) ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι

Se tentássemos compreender o significado do UM a partir da versão mais próxima do poema em sua língua original, deveríamos admitir, a princípio, três caminhos possíveis que seguiriam três hipóteses, também possíveis, advindas da separação das asserções por seus conectivos: 1. é em 3a, como uma afirmativa; 2. não-é em 5a, como uma negativa; 3. é e não-é como uma conjunção, que aparece no fragmento 6, verso 1 (“pois o ente é”) e verso 2 (“o nada não é”).

Porém, é interessante observar também o fragmento 8, verso 11 onde há χρεῶν ἔστι. Percebe-se, em primeiro lugar, que o verbo não pode ser interpretado sem o advérbio. Assim, a locução adverbial passa a fazer parte de um operador modal que tem como função declarar inevitável o estado de coisas descrito pela oração que se subordina, sendo sua tradução mais natural a expressão “é necessário que”. Em segundo lugar, o que vemos é uma disjunção, que podemos entender como uma interpretação para o verso 5.

5) que não é e que é necessário que não seja.

Comparemos então, os operadores modais separados daqueles sobre os quais operam, tomando como critério de determinação o que está em 3a e 5a:

Verso 3: *que é e que / não é possível que não / seja*

Verso 5: *que não é e que / é necessário que / não seja*

O que se apresenta é que, não só temos duas expressões modais em correspondência como também se trata do mesmo operador em ambos.³

Não se pode afirmar, todavia, que o ponto de partida da filosofia de Parmênides seja uma tautologia que contemple os contrários simplesmente. O que é possível afirmar é que ele parte de duas afirmações simples onde a segunda é a negação da primeira, criando um aparente abismo entre ambas. Ao menos parece ser essa a sugestão do fragmento 8.

Parmênides parece omitir os sujeitos gramaticais porque de nenhum dos objetos com que estamos familiarizados é verdadeiro o predicado *é* ou o predicado *não é*.

Nestes versos Parmênides não oferece argumentos explícitos contra os que pensam que *é* e *não-é* são compatíveis, apenas nos diz o que está no fragmento 7, verso 1:

“Pois jamais se poderá impor isto: que (coisas) que não são sejam ”

Isto permite que Parmênides se concentre no ponto que ele descreve no fragmento 8, versos 1 e 2:

“Uma só palavra acerca de um caminho está todavia por dizer : que é”

³ Aristóteles no *De Int.* 9, 19 a 23 onde há a dependência de apenas uma forma modal (é necessário que - ἀναγκη) “que o que é seja, quando é, e que o que não é não seja, quando não é, é necessário.”

Em um breve resumo, pode-se dizer do fragmento 8, que ele descreve uma entidade que à primeira vista possui uma estrutura lógica bem amarrada, mas que não corresponde a nada sobre o qual tenhamos alguma experiência. Suas propriedades foram deduzidas de apenas uma premissa, aquela que afirma que tal entidade é. Posto que é como nos diz Parmênides deve-se tratar de algo não engendrado e nem destrutível, de algo total, único, imóvel e completo, de algo uno e contínuo. É isto *que é e que não pode não-ser*, segundo o verso 3 do fragmento 2.

As objeções de Aristóteles à aporia imposta por Parmênides

Como é característico em Aristóteles, sua investigação sobre o UM começa pela exposição crítica das teorias elaboradas, sobre o assunto, pelos filósofos anteriores a ele.

Na *Metafísica*⁴ *a*, 3, 984b, 1-4 cita Parmênides como uma exceção, por ele tentar encontrar uma essência (única) para o UM (o ente por excelência, aquilo que é), mesmo afirmando que seriam duas as causas do ente.

Em 986b, 27-35, Aristóteles diz: “Parmênides, diferentemente, manifesta em suas palavras uma visão mais profunda, considerando que necessariamente existe uma só coisa, o ente, e nenhuma outra. Porém, vendo-se obrigado a dar conta dos fenômenos e opinar que o UM é único segundo o conceito e é múltiplo segundo os sentidos, também ele afirma que são duas as causas dos princípios.”

Esta será a questão para Aristóteles: como é possível existir este UM segundo o conceito e que é múltiplo pelos sentidos?

⁴ Aristóteles. *Metafísica*. Tradução de Valentín Garcia Yebra em Ed. Trilingüe. Editorial Gredos, 1986.

Passando um pouco pela *Física*, podemos ler em 1, 184b 26ss que Aristóteles considera o argumento de Parmênides um argumento erístico por assumir, através dele, premissas falsas ao dizer que o uno é imóvel. É a partir daí que Aristóteles começa a expor suas hipóteses para a busca da solução da questão.

Em 185 a, 12 ele diz que “para nós, esteja estabelecido que as coisas por natureza, ou todas elas ou algumas, são movidas...”, e que isto se torna evidente pela indução.

Existem críticas demonstrando a multiplicidade do ente em 185b, 32 – “os entes são muitos por enunciado ou por divisão” – em 186 a, 22 e em uma longa seqüência que se estende de 186a, 31 até 186b, 14, inclusive, onde ele demonstra porque o ente não é UM.

Daí chegamos à *Metafísica*, livro γ , onde Aristóteles parece resolver a questão – se é possível que ela seja resolvida – argumentando por indução e compatibilizando os conectivos que aparecem em Parmênides no verso 5 e no fragmento 8.

O capítulo 3 nos dará a formulação do Princípio de Não-Contradição da seguinte maneira, em 1005b 48: “*É impossível que simultaneamente e segundo a mesma relação, o mesmo atributo pertença e não pertença a um mesmo sujeito*”.

Aparentemente, o que Aristóteles fez foi normalizar de maneira racional e utilitária a conclusão a que chegou Parmênides a partir da revelação da deusa. Porém, novamente alguns cuidados devem ser tomados, mesmo sem muita discussão sobre o Princípio de Não-Contradição, com seu enunciado, o que faz valer a pena considerá-lo termo a termo.

Primeiramente, podemos investigar se a impossibilidade realmente existe de maneira absoluta ou é válida para enunciados e coisas ou causas

particulares, mesmo que de grande abrangência ou participante de muitos casos. O termo simultaneamente dá um caráter temporal que pode ser uma chave para algumas discussões, principalmente quanto ao problema do movimento. O termo seguinte, segundo a mesma relação mostra a questão de saber os limites da contradição interna com a qual é possível se defrontar em muitos casos da dialética. A contradição ou não está ligada à referência que se faz a um mesmo atributo em suas relações de contrariedade e oposição. O conectivo *e* aparece duas vezes.

Há no capítulo quarto, por sua vez, uma “resposta aos que negam o Princípio da Não-Contradição”, necessária ao resumo das hipóteses indutivas que levaram Aristóteles a este princípio, retornando à questão da relação pensamento-discurso.

O jogo argumentativo consiste em solicitar que o adversário diga algo com sentido para ele e para os demais presentes, pois se isto não acontece não será possível estabelecer diálogo com ele e nem ele poderá negar o princípio que se discute. Se a solicitação é aceita, o princípio pode mostrar-se como regra implícita da linguagem. Pode-se pensar que o aspecto não implícito da prova seria o de mostrar que o axioma está construído para desconsiderar as crenças em contradições veladas ou que o argumento tem a intenção de deixar de lado a crença autoconsciente em proposições que se conhecem como contraditórias.

Parece, no entanto, que existem dois supostos que aparecem de maneira implícita no texto e constituem o que se poderia chamar de *a priori* semânticos de toda a linguagem inteligível, pois existe uma diferença entre afirmar e negar que estabelece uma diferenciação entre proposições do tipo: “o homem é um animal bípede” e “o homem não é um animal bípede”. Além de que há uma diferença irreduzível entre os termos, como a diferença

que há entre o sujeito e o predicado. Para as proposições anteriores pode-se separar: O Homem é um animal bípede entre Homem – como sujeito e animal bípede – como predicado, uma vez que em toda conversação deve ser possível perguntar de que se está falando, e o que se diz a respeito daquilo a que se refere.

O sujeito ou o tema é aquilo sobre o que se fala e o predicado, o que se diz dele. Se o interlocutor aceita estes dois pressupostos semânticos o PNC pode provar-se, pois não é outra coisa que a regra que vincula ambos porém, se nosso debatedor não os aceita, a discussão é inútil.

É no capítulo sétimo que se encontra a abordagem mais direta da questão, uma abordagem que se estende pelo capítulo 8. Uma abordagem que se dá pela definição do Princípio do terceiro excluído, em 1011b, 23 - 1012a, 24: "Dizer que o que é, não é; e o que não é, é, é um erro. E dizer que o que é, é, e o que não é, não é, é uma verdade." Mas dizer que há um termo médio entre dois termos contraditórios não é dizer nem **que o que é, é**, nem que **o que não é, não é**. Este termo médio será um intermediário real, como o cinza, ou será neutro – o que não é um nem outro – e daí não mudará.

O pensamento, este afirma ou nega o que é pensado de acordo com a definição de juízo verdadeiro ou falso.

(1012a, 5) Quando se diz que o termo médio deve existir à parte dos termos contraditórios, sucede que não se está nem no campo da verdade, nem no campo da não - verdade; existirá algo à margem do **que é** e do **que não é** e assim, um tipo de troca fora da geração e da corrupção.

Haverá algo também, intermediário em todos os gêneros em que a negação de um termo acarreta a afirmação de seu contrário. Como exemplo, temos que, nos números naturais haverá um que não é par nem ímpar, o que é impossível pela definição. Além do que os seres não serão em nú-

mero de 3 senão em uma quantidade ainda maior, sendo, então, possível negar o termo intermediário, tanto em relação à afirmação quanto em relação à negação.

No capítulo 8, Aristóteles afirma, “*Nem tudo é verdadeiro, nem tudo é falso; nem tudo está em movimento, nem tudo está em repouso.*” E do capítulo sete resulta que não podem ser verdadeiras as afirmações que asseveram que nada é verdadeiro, e as que afirmam que tudo é verdadeiro.

Existem contradições que não podem ser ao mesmo tempo verdadeiras nem falsas, mesmo que esta última hipótese seja a mais possível. Para evitar isto é preciso começar a discussão partindo da definição de verdade e de falsidade. E, se dizer a verdade consiste em afirmar o que é, e a falsidade em negar isto, é impossível que tudo seja falso.

Se, necessariamente, tudo tem de ser afirmado ou negado, ambos os membros da contradição não podem ser falsos. Nesta tese ocorre que algo sempre se repete: os argumentos se eliminam reciprocamente, pois o que sustenta que tudo é verdadeiro, converte em verdadeira a tese contrária à sua, sustentando, assim, que a sua tese é falsa.

O que diz que tudo é falso, converte sua afirmação em falsa, nem é possível que se admita restrições a isto, o que acarretaria uma infinita troca entre o falso e verdadeiro.

(1012b, 22) São 3 as conclusões: 1. Não é verdadeiro que tudo está em repouso, pois se assim for, tudo será falso e verdadeiro; obviamente há troca (movimento). O mesmo ocorrendo com a afirmação de que tudo está em repouso: em um tempo não era e no futuro não será; 2. Demonstrou-se que o que se troca é um ente; 3. tampouco é verdade que tudo o que está, em um determinado tempo, em repouso, em outro estará em movimento, e que nada é eterno, pois há algo imóvel que eternamente move o movido.

Conclusão

Parmênides nos diz que Ihe foi revelado por uma deusa a encruzilhada que constitui o princípio do pensar. Nesta encruzilhada aparecem dois caminhos: o que diz “é e é necessariamente” e o que diz “não é e necessariamente não é” e nós supusemos uma terceira, a conjunção *é e não é*. O segundo caminho é intransitável, e o caminho da conjunção parece também não ser o caminho certo. Só resta, na acepção parmenidiana do problema, aceitar a asserção *é* e contemplar a entidade da qual *é* verdadeiro este predicado.

Porém, é forçoso aceitar as conclusões de Parmênides? São aceitáveis seus pressupostos? A identidade em Parmênides, pelo que podemos entender, não é uma propriedade do ser – como teremos ocasião de averiguar em Aristóteles - é o ser que pertence à identidade, algo mais elevado que ele, que o ultrapassa. É uma identidade mítica e não lógica.

A possibilidade de tomar posição frente ao pensamento de Parmênides supõe haver-se examinado previamente a questão do sentido do verbo ser em seu pensamento. Com efeito, se *é* constitui a premissa primeira do único caminho possível, o que ela implicará dependerá do que ela queira dizer. Haverá também de esclarecer-se como Parmênides entende a relação entre ser e pensar, pois de uma determinada teoria sobre a relação parecem depender algumas das conseqüências mais extremas.

Quem aceita a não-contradição como axioma supremo da inteligibilidade aceita com ele um dado por definição inexplicável, uma fronteira intransponível além da qual a razão não pode ir; quem não aceita parece não poder articular seu discurso de forma inteligível. Este é o nosso problema.

Como foi visto anteriormente, a existência da *ousia* como algo *uno se* demonstra na *Metafísica* 1003b, 27ss., já em 1003a, 33 percebe-se que

esta correspondência entre existência e unicidade, entre Ente e Uno necessita ser solidificada. Em 1004a, 22-b27, afirma-se que os atributos opostos ou contrários estão em relação com a ousia pois não são gêneros independentes, mas atributos do ente, tanto quanto o uno.

O Princípio de Não-Contradição vem para salvar esta unidade fazendo com que os contrários do Ente e do Uno possam ocupar seu lugar na estrutura da ousia sem que ela se aniquile.

Se não consideramos a diferença entre afirmar e negar, tudo seria um e o mesmo; se deixarmos de lado a diferença que a linguagem deve estabelecer entre o objeto de que se fala e o que se diz dele, não seria possível distinguir entre o sujeito e o predicado, entre substância e acidente e não haveria, deste modo, definição possível. Isto mostra que nem o sujeito nem seus acidentes devem mudar em Aristóteles, apenas se produz uma combinação diferente entre eles. Se pensarmos que a idéia de Aristóteles é a de identificar o sujeito gramatical com uma concepção “metafísica” do ser, teremos uma dimensão interna para o Princípio de Não-Contradição, além daquela que se pode estabelecer pela lógica formal e imaginar que, mesmo que a questão do UM de Parmênides possa ser superada externamente de maneira a formalizar-se discursos possivelmente contraditórios, ele continuaria a ser imprescindível na estrutura interna do sujeito.

O movimento pode por em dúvida o Princípio de Não-Contradição uma vez que é uma potência que está simultaneamente em ato⁵ se, ao observarmos um movimento diferenciarmos aquilo que se move, o sujeito – aquele que não muda, do fato de que ele se move e que portanto, adquire e perde propriedades ou, no mínimo, modifica suas relações com o que está a

6. cf. *Física* III, 201 b 27 – 202 a 2.

sua volta. Mas uma contradição aristotélica diz que algo está em movimento e não está em movimento, não que algo está aqui e não aqui. Ou seriam, como no caso de imaginar-se a assimilação do sujeito gramatical pelo conceito de ousia, duas faces da mesma moeda?

Em que consiste a existência da contradição para o caso do movimento senão em que consideramos um espaço e um tempo independentes entre si e existentes fora do sujeito do movimento, para os quais admitimos ser possível diferenciar-se em lugares *aqui* e *agora* fixos e descontínuos?

Parece, então, que a solução para uma realidade contraditória ordenada não-contraditoriamente passa pela questão do ser. Isto não significa que Aristóteles tenha uma motivação metafísica, no sentido em que busca pelas várias significações do ente. Neste aspecto podemos tentar opinar que a questão da contradição é consequência da busca de clarificação para o ente.

Pensar nesta questão como um processo de desenvolvimento ontológico por parte de Aristóteles, sugere no contexto dos quatorze livros da *Metafísica* aristotélica uma aproximação teológica.

De qualquer maneira, sempre compensa investigar se o que Aristóteles fez foi apenas normalizar e dar utilidade para a necessidade da não-contradição ou se ele tentou encontrar uma saída para a aporia imposta por Parmênides através da discussão sobre o ente. se assim foi, o resultado não foi o esperado, uma vez que a questão se deslocou para um eixo teológico e a aporia se tornou um enunciado passível de utilização lógica.

A RECEPÇÃO DA OBRA DE TÁCITO NA CULTURA EUROPÉIA (SÉCULOS XV-XIX): ALGUMAS OBSERVAÇÕES

*Fábio Duarte Joly**

É inegável que a cultura européia e, por extensão, a de suas áreas históricas de influência, tenha na Antiguidade clássica uma referência incontornável. Como escreveu o historiador italiano Luciano Canfora, “não há dúvida de que os chamados estudos ‘clássicos’ são um dos alicerces da cultura ocidental. Pode-se inclusive afirmar, com toda razão, que essa cultura nasce – no Ocidente europeu – como uma reformulação da civilização grega e romana e como uma contraposição ao moderno em nome do antigo”¹. Neste processo de apropriação cultural cumpriu (e ainda cumpre) um papel importante a leitura dos historiadores da Grécia e Roma clássicas: Heródoto, Tucídides, Tito Lívio e Tácito, sobretudo. Neste artigo pretende-se revisitar, em suas linhas gerais, o percurso da obra de Tácito (c. 55-120 d.C.) na cultura européia entre os séculos XV e XIX. Ao longo desses séculos a recepção de sua obra não foi obviamente uniforme, mas oscilou entre avaliações positi-

* Mestre e Doutorando em História - FFLCH/USP. Este artigo apresenta resultados de minha dissertação de mestrado intitulada “Tácito e a Metáfora da Escravidão: Um Estudo de Cultura Política Romana”, apresentada em 2001 no Departamento de História, FFLCH/USP, sob orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarínello e financiamento da FAPESP.

¹ CANFORA, Luciano. *Ideologías de los Estudios Clásicos*. Madri, Akal, 1991, p. 5.

vas e negativas de acordo com o contexto político e intelectual em que esteve inserida. Tal oscilação permite-nos, por sua vez, melhor compreender o estado atual das pesquisas sobre esse historiador latino.

A primeira obra de Tácito, publicada em 98, foi uma biografia laudatória de seu sogro Júlio Agrícola; desse mesmo ano também é um escrito etnográfico sobre a Germânia (*De Origine et Situm Germanorum*). O *Diálogo dos Oradores* data de 102 ou um pouco mais tarde² e seu tema é o declínio da oratória. Suas obras maiores, escritas segundo a tradição analítica, as *Histórias* e os *Anais*, datam aproximadamente de 108 ou 109 e 115 a 120, respectivamente. Com lacunas, as *Histórias* narram os eventos que transcorreram da morte de Nero em 68 até, provavelmente, o fim do governo de Domiciano em 96, enquanto os *Anais* cobrem o período de Augusto a Nero.

Pouco se conhece da tradição de preservação textual da obra de Tácito antes do século XIV. Apesar de no século III o imperador Tácito, considerando o historiador como um parente seu, ter ordenado que se publicasse anualmente uma cópia de seus escritos (Cf. *Historia Augusta, Tac.*, 10), são poucas as menções a Tácito na Antigüidade tardia e mesmo na Idade Média. Há referências esparsas a ele ou a partes de sua obra até o século VI³.

² Durante longo tempo sustentou-se que esta seria a primeira obra de Tácito, escrita em 97 e antes da publicação da *Vida de Agrícola* e da *Germânia*. Contudo, a dedicação da obra a um certo Fábio Justo (*Dial.*, 1, 1), cônsul em 102 e governador da Síria em 106, levou outros estudiosos a localizarem a obra entre este período, privilegiando-se a primeira data (sobre esse debate ver LUCE, T. J. "Reading and Response in the *Dialogus*". In: LUCE, T. J. & WOODMAN, A. J. (eds.). *Tacitus and the Tacitean Tradition*. Nova Jersey, Princeton University Press, 1993, p. 11; MARTIN, R., *op. cit.*, p. 60). Pierre Grimal, em seu estudo sobre Tácito, reforça essa hipótese, ao considerar o *Dialogus* como um elogio da monarquia de Trajano, colocando então sua publicação nos primeiros anos deste reinado (GRIMAL, P. *Tacite*. Paris, Fayard, 1990, p. 153).

³ Por exemplo: Ptolomeu, *Geographia*, 2, 11, 12; Tertuliano, *Apologeticus*, 16; *Ad Nationes*, 2, 12; Eumênio de Autun, *Panegyricus ad Constantinum*, 9; Vopisco, *Aurelianus*, 2; *Probus*, 2; Sulpício Severo, *Chronicorum Libri*, 2, 28, 2 e 2, 29, 2; São Jerônimo, *Comm. Ad Zachariam Proph.*, 4, 14, 1; Sérvio, *Aen.*, 3, 399; Sidônio Apolinário, *Epistulae.*, 4, 14, 1 e 4, 22, 2; Orósio, *Adversus Paganos*, 7, 3, 7; 7, 9, 7; 7, 10, 3; 7, 19, 4; 7, 34, 5; Cassiodoro, *Var. Lib.*, 5 epist. 2, 2; Jordanes, *De Origine Artibusque Getarum*, 2, 12, 13; *Schol. Ad Juvenalem*, 2, 99; 14, 102.

*A recepção da obra de Tácito na cultura europeia (séculos xv-xix):
algumas observações*

Entre os séculos VII e VIII, não é citado, e seu nome também não é mencionado em catálogos de bibliotecas medievais. Apenas em 1362 foi encontrado na biblioteca do monastério de Monte Cassino um manuscrito do século XI (*Mediceus II*) com os livros XI a XVI dos *Anais* e os cinco primeiros livros das *Histórias*. Em 1509, Angelo Arcimbaldo, agente do cardeal Giovanni de Medici, descobriu no monastério de Cörwy um manuscrito do século IX (*Mediceus I*) contendo os seis primeiros livros dos *Anais*. Ambos os manuscritos constituem a base das edições das obras maiores de Tácito. Quanto às obras menores (*Germânia*, *Vida de Agrícola*, *Diálogo dos Oradores*), a descoberta deu-se no século XV por Enoch de Ascoli, que encontrou no monastério de Hersfeld, na Alemanha, um manuscrito do século IX do qual resta hoje apenas um fragmento⁴.

Desde a redescoberta desses manuscritos, e sobretudo a partir do fim do século XV, com as edições impressas, Tácito adentrou na política europeia. Por exemplo, na Alemanha do século XVI, a *Germânia* foi erigida como um testemunho histórico da superioridade moral germânica no contexto da afirmação do protestantismo diante do papado romano. Leitura esta cuja propagação deveu-se, em grande parte, à obra de Conrad Celtis, *Germania Generalis*, de 1500, sendo retomada pelos humanistas que o sucederam, tais como Johannes Aventinus, Ulrich von Hutten, Beatus Rhenanus e Andreas Althamer⁵.

⁴ Para maiores detalhes sobre a tradição textual taciteana, consultar SCHELLHASE, Kenneth C. *Tacitus in Renaissance Political Thought*. Chicago, University of Chicago Press, 1976, pp. 3-16 e, principalmente, MENDELL, C. W. *Tacitus: The Man and his Work*. Nova Haven, Yale University Press, 1957, pp. 225-378.

⁵ Ver SCHELLHASE, K., *op. cit.*, pp. 30-32; KELLEY, D. R. "Tacitus Noster: The *Germania* in the Renaissance and Reformation". In: LUCE, T. J. & WOODMAN, A. J. (eds.). *Tacitus and the Tacitean Tradition*. Nova Jersey, Princeton University Press, 1993, pp. 152-167.

Já no contexto europeu mais geral, desde o primeiro comentário político de sua obra, em 1580, Tácito foi considerado um valioso guia para os monarcas e seus súditos. O testemunho de Guicciardini (1482-1540) exemplifica bem este modo como foi apreciada a obra taciteana:

Insegna molto bene Cornelio Tacito a chi vive sotto a' tiranni il modo di vivere e governarsi prudentemente, cosí come insegna a' tiranni e' modi di fondare la tirannide.⁶

Além disso, citou-se Tácito como um dos primeiros teóricos da idéia de “razão de Estado”⁷ e, ainda no século XVIII, era mencionado por pensadores como Montesquieu e Rousseau em suas críticas ao poder centralizado⁸. Porém, nesse mesmo período, a leitura política de Tácito conheceu um declínio, motivado por mudanças no cenário político europeu. Assim, por exemplo, referindo-se ao caso da França, escreveu Arnaldo Momigliano:

A batalha contra o cesarismo francês – o termo cesarismo foi inventado em 1850 por Auguste Romieu – foi o último episódio da vida política moderna em que Tácito teve um papel ... direto [...]. Tornou-se cada vez mais difícil, ao longo do século XIX, abordar os problemas modernos como se fossem os de Roma. A batalha em torno do cesarismo francês encerrou um período que começara no início do século XVI.⁹

⁶ Citado por MOMIGLIANO, A. “El primer comentario político sobre Tácito”. In: _____. *Ensayos de Historiografía Antigua y Moderna*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 176.

⁷ MOMIGLIANO, A. seção *Tacitismo* do verbete *Tacito* da *Enciclopedia Italiana*, v. 37. Roma, 1936, p. 171.

⁸ MELLOR, Ronald. *Tacitus*. Londres, Routledge, 1994, p. 156.

⁹ Cf. MOMIGLIANO, A. “La tradition taciteenne”. In: _____. *Les Fondations du Savoir Historique*. Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 149. Sobre tal ruptura, aliás, também não se pode deixar de citar o prefácio de Marx à segunda edição (1869) de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, onde conclui: “Finalmente, espero que o meu trabalho possa contribuir para afastar o termo ora em voga, principalmente na Alemanha, do chamado *cesarismo*. Nesta analogia histórica superficial esquece-se o mais importante, ou seja, que na antiga Roma a luta de classes desenvolveu-se apenas do seio de uma minoria privilegiada, entre os ricos cidadãos

*A recepção da obra de Tácito na cultura europeia (séculos xv-xix):
algumas observações*

De fato, a partir do século XVI assiste-se na França a uma valorização de Tácito em detrimento de Cícero, do historiador em detrimento do orador, uma vez que no contexto do absolutismo mais valiam os conselhos políticos de Tácito, *pater prudentiae*, do que os de Cícero, *pater eloquentiae*. É o que se verifica em autores como Jean Bodin, Etienne de la Boétie e Montaigne, para os quais Tácito era sobretudo um perspicaz analista dos regimes monárquicos¹⁰. Aliás, a obra de Boétie, *Discours de la Servitude Volontaire*, finalizada em 1550, traz já no seu título uma das principais linhas de força da narrativa de Tácito nos *Anais*, segundo a qual as estratégias da aristocracia romana baseadas na adulação do governante, legitimando a concentração de poderes em suas mãos, são equiparadas a uma escravidão voluntária. Dentre as passagens que atestam esse dado ficou célebre aquela que se refere a Tibério:

Conta-se que Tibério, sempre que se retirava da cúria, costumava exclamar em grego: "Homens dispostos à escravidão!". Até ele, que não tolerava a liberdade pública, se enojava de tão abjeto servilismo. (*Ann.*, III, 65)

Da mesma forma, Montesquieu, admirador e leitor atento de Tácito¹¹, amparou sua discussão dos conceitos de escravidão política e escravidão

livres e os pobres cidadãos livres, enquanto a grande massa produtora, os escravos, formava o pedestal puramente passivo para esses combatentes. Esquece-se a significativa frase de Sismondi: 'O proletariado romano vivia a expensas da sociedade, enquanto a sociedade moderna vive a expensas do proletariado'. Cf. MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. de Leandro Konder. São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 332. (*Os Pensadores*, v. 35)

¹⁰ Cf. SALMON, J. H. M., "Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France". *American Historical Review*, 85, 2, 1980, pp. 307-331.

¹¹ No seu *Elogio de Montesquieu* escreveu D'Alembert: "Parmi les ouvrages, qui lui ont fourni des secours, et quelquefois des vues pour le sien, on voit qu'il a surtout profité des deux historiens qui ont pensé le plus, Tacite et Plutarque" (In MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes*. Paris,

civil na descrição taciteana dos costumes germanos. No livro XV do *Espírito das Leis* a escravidão é apresentada como compatível a um regime despótico, ao contrário do que ocorre nas monarquias e democracias (XV, 1). O pressuposto dessa reflexão de Montesquieu é o seguinte: a liberdade privada é parte da liberdade pública (XV, 2). Em um Estado em que é permitido a venda de um homem alienando sua liberdade a escravidão pública torna-se algo natural (XV, 6). Mas qual a causa desta submissão generalizada que faz com que os proprietários de escravos tornem-se escravos dos tiranos? Segundo Montesquieu, é o luxo (XV, 9) e daí a distinção traçada entre escravidão real e escravidão pessoal e que tem a *Germânia* de Tácito como guia, pois nessa obra o historiador apresenta a sociedade germana como avessa ao luxo e, portanto, mais livre que a romana.

No entanto, a crise das monarquias européias a partir do fim do século XVIII naturalmente colocou em xeque a comparação entre passado e presente que ancorava essa leitura de Tácito. Por sua vez, a visão então dominante da História como fonte de exemplos (a *historia magistra uitae*, na formulação ciceroniana) viu-se substituída por uma concepção que tinha na idéia de progresso o seu cerne. Este processo foi muito bem detalhado por Reinhart Koselleck¹² e encontrou sua melhor formulação na conhecida frase de Alexis de Tocqueville, em sua *Democracia na América* (1835-1840): “Como o passado não esclarece o futuro, o espírito marcha nas trevas”¹³.

Éditions du Seuil, 1964, p. 26). Nos seus *Pensées* Montesquieu reconhece Tácito como guia político (*op. cit.*, p. 1032).

¹² Ver o ensaio *Historia magistra vitae*, em KOSELLECK, R. *Futuro Pasado: Para una Semántica de los Tiempos Históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66.

¹³ Sobre esta ruptura como vista por Tocqueville consultar JASMIN, Marcelo. *Alexis de Tocqueville: A Historiografia como Ciência da Política*. Rio de Janeiro, Access Editora, 1997.

*A recepção da obra de Tácito na cultura europeia (séculos xv-xix):
algumas observações*

Se a obra de Tácito não foi completamente rebaixada às trevas, pelo menos passou a ser alvo de duras críticas quanto ao seu potencial como fonte histórica, sendo acusado de não se ater à veracidade dos fatos¹⁴. Em outras palavras, passou a ser considerada muito mais como “literatura”, e a própria institucionalização da História como disciplina acadêmica no século XIX, com sua preocupação com a crítica documental, acabou por reforçar essa posição.

Isso é bem ilustrado pelo tratamento que Tácito recebeu da escola histórica alemã do fim do século XIX e princípio do XX, que se perguntava se Tácito seria um literato ou um historiador e em que medida sua retórica impediria o estabelecimento da “verdade dos fatos”. Eduard Norden, para citar um exemplo, buscou minimizar as críticas à perspectiva histórica de Tácito, ressaltando as qualidades literárias de sua obra, em um momento em que historiadores, nos passos de Theodor Mommsen, descartavam-no como uma fonte útil para a análise da administração, das províncias e do exército romano¹⁵.

A herança desta controvérsia para os atuais estudos clássicos é facilmente notada se levarmos em conta a distância que separa os estudos empreendidos por historiadores daqueles realizados por críticos literários. Enquanto os primeiros alegam que, para fazer a verdade emergir, é necessário desconsiderar os julgamentos dos fatos por Tácito e a apresentação retórica dos mesmos¹⁶, os críticos literários, devido à própria retórica do

¹⁴ MELLOR, R., *op. cit.*, p. 155.

¹⁵ Cf. NORDEN, E. *Die antike Kunstprosa: vom VI Jahrhundert V. Chr. bis die Zeit der Renaissance*. v. 1. Stuttgart, Teubner, 1971 (1908), pp. 327-328. Ver também os comentários de Gaston Boissier a respeito da historiografia alemã do século XIX (*Tacite*. Paris, Hachette, 1934 (1903), pp. 112-113).

¹⁶ Ver MARSH, F. B. *The Reign of Tiberius*. Londres, Oxford University Press, 1931, p. 6.

discurso histórico, descartam qualquer possibilidade mesma de se depreender algo de verdadeiro nos escritos de Tácito ou de qualquer historiador antigo¹⁷. Em ambas abordagens, é, portanto, nítida a oposição entre retórica e verdade, conseqüência da herança epistemológica positivista do século XIX, acompanhada de uma descaracterização da retórica antiga que eclipsa sua função de pesquisa da verdade, ao associá-la exclusivamente à composição estilística.

No entanto, a crítica moderna muito ganharia se, deixando de lado a perspectiva acima, recuperasse um dos pressupostos que, entre os séculos XV e XVIII, foi adotado para a leitura dos historiadores antigos, qual seja, de que suas obras são formas de intervenção política, que portanto modelam a representação dos fatos históricos. Alguns poucos autores já observaram que essa é a chave para a compreensão da obra taciteana¹⁸, mas, de qualquer modo, o que hoje se propõe como uma alternativa de análise já não era novidade alguma, mas nos incita a repensar os critérios correntes de estudo não só de Tácito, mas também do conjunto da historiografia antiga.

¹⁷ O principal representante desta tendência atualmente é A. J. Woodman, cujas idéias estão expostas em *Rhetoric in Classical Historiography*. Portland, Areopagitica Press, 1988.

¹⁸ Neste caso consultar, com proveito, SINCLAIR, P. *Tacitus the Sententious Historian: A Sociology of Rhetoric in Annales 1-6*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995.

A POSIÇÃO DO *PARMÊNIDES* NOS *DIÁLOGOS* DE PLATÃO

*Hector Benoit**

A LONGA HISTÓRIA DE UMA HERMENÊUTICA

As interpretações a partir de Albinus

Albinus, autor de comentários da obra platônica, no século II da era cristã, considerou o *Parmênides* apenas como um mero exercício escolar de dialética, interpretação que reaparece em prestigiados comentadores modernos, sobretudo, quando estes interpretam a segunda parte do diálogo. As nove hipóteses da segunda parte são, ainda hoje, às vezes, desconsideradas filosoficamente ou explicadas como um mero exercício de lógica, um trabalho escolar, destinado aos alunos da Academia. Um exemplo moderno desta interpretação é Victor Goldschmidt, que sustenta essa tese no seu *Les dialogues de Platon*.

Outra interpretação do diálogo, radicalmente diferente a esta, é aquela registrada desde pelo menos Diógenes Laércio, no século III d.C. e que reaparece, diversas vezes na tradição e durante séculos. Por exemplo,

* Professor do Departamento de Filosofia da UNICAMP e presidente da Sociedade Brasileira de Platonistas.

vestígios dela são registrados ainda no *Myriobiblion*, obra enciclopédica escrita por Photius de Constantinopla (no século IX). Esta vertente interpretativa considerou o *Parmênides* como sendo, essencialmente, um tratado sobre a teoria das idéias. Esta tese privilegia, sobretudo, a primeira parte do diálogo, onde o jovem Sócrates discute a teoria da participação com o velho Parmênides. Também esta interpretação, como se sabe, encontrou os seus seguidores modernos. No interior dessa vertente interpretativa, alguns comentadores modernos pensaram que ali Platão estaria criticando ou parodiando a dialética de Parmênides, procurando já ali realizar o parricídio ao filósofo eleata (um exemplo desta leitura aparece em Samuel Skolnicov¹).

Mas, a partir destas interpretações do *Parmênides* como um tratado de teoria das idéias, surgiu outra mais polêmica. Paradoxalmente, suspeitou-se de que o diálogo talvez fosse apócrifo. De fato, com razão, pois, nessa primeira parte do diálogo, o personagem Parmênides realiza uma sólida crítica à chamada “teoria das idéias”, antecipando praticamente todos os célebres argumentos de Aristóteles contra a dita “doutrina platônica das idéias”. Assim, durante a primeira metade do século XIX, diversos exegetas aristotelizantes, como Ueberweg, Schaarschmidt, Ribbeck, consideraram que o diálogo devia ser apócrifo, escrito provavelmente por um platônico posterior ou tardio, que teria lido a *Metafísica* de Aristóteles e, para defender o mestre, teria produzido uma paródia filosófica, visando anular a originalidade das críticas aristotélicas e, em certo sentido, acusar Aristóteles de plagiar o fundador da Academia. Ora, sabemos que durante a segunda metade do século XIX, com os rigorosos estudos estilométricos de Campbell, Jowet,

¹ “Le parricide déguisé” in M.Dixsaut :Contre Platon, Vrin, 1995.

Dittenberger, Ritter, e a grande síntese de Lutoslawski, através da análise quantitativa das partículas presentes nos *Diálogos*, ficou demonstrado, sem deixar margem a dúvidas, que o *Parmênides* era do mesmo autor de *A república*, ou seja, Platão.

Todas essas interpretações descritas até aqui – 1) mero exercício escolar de dialética, 2) importante contribuição sobre a teoria das idéias, 3) uma crítica ou paródia filosófica de Parmênides, 4) um ataque a Aristóteles, 5) e, finalmente, um manuscrito apócrifo tardio – todas essas interpretações diversas são pouco significativas se pensarmos naquelas que surgiram, sobretudo, da raiz do neoplatonismo: nesta vertente exegética, o diálogo *Parmênides* seria um texto de Teologia ou, mais ainda, seria o grande tratado de Teologia de Platão, para alguns, conteria todos os segredos da doutrina platônica sobre os deuses pagãos, para outros, seria mesmo uma antecipação platônica do cristianismo.

As interpretações teológicas

Claro que esta série de interpretações teológicas se opunham radicalmente a todas as outras e, em particular, àquela de que o diálogo seria um mero exercício escolar de lógica. Para os leitores teológicos do *Parmênides*, sobretudo, as hipóteses da segunda parte do diálogo teriam uma consistência ontológica e não seriam exercícios formais. Vários especialistas no neoplatonismo, como Dodds, Festugière, Merlan, Saffrey e Westerink², consideram que a pré-história desta interpretação pode ter sido neopitagórica (datando assim do século I antes de Cristo, surgindo em Roma e Alexandria). Realmente, é provável que teria sido o neopitagorismo aquele que,

² Cf. *Introduction*, da *Teologia Platônica* de Proclus, I, LXXVI, traduzida e editada por Saffrey e Westerink.

pela primeira vez, teria dado uma consistência ontológica ao Um do *Parmênides*, mas, esta possibilidade não aparece claramente confirmada nos documentos que sobreviveram. O certo é que a interpretação teológica foi desenvolvida, de maneira ampla, com certeza, somente pelo neoplatonismo. A interpretação parece ter avançado, primeiramente, da concessão de consistência ontológica ao Ser-Um das hipóteses do *Parmênides*. Desta mera consistência ontológica a interpretação teria evoluído para a descoberta no *Parmênides* de uma verdadeira e completa ontologia que descreveria os diferentes graus do ser que procedem do Um – assim já aparece esta dedução em Plotino no século III da era Cristã. As três primeiras hipóteses plotinianas – o Um, o Intelecto e a Alma, coincidiriam com as três primeiras hipóteses do diálogo. Esta interpretação se desenvolve com Porfírio e Jâmblico, mas, será sobretudo a partir de Syryanus e Proclus (séculos IV e V d.C.), que a suposta ontologia do *Parmênides* se torna uma detalhada e fantasiosa procissão teológica, na qual o Um é o primeiro Deus (inefável, indizível, transcendente), deste Um procedem os diversos outros deuses e, finalmente, todas as regiões múltiplas do mundo. A primeira hipótese do diálogo seria o primeiro deus além do próprio Ser. A segunda hipótese conteria múltiplas tríades de deuses: as três tríades dos deuses inteligíveis, as três tríades dos deuses inteligíveis-intelectivos, as tríades dos deuses intelectivos, os deuses hipercósmicos, os deuses encósmicos, as almas universais, os seres superiores (anjos, demônios e heróis), tudo isto estaria contido na segunda hipótese do *Parmênides*. As outras hipóteses seguintes continuam o descenso, gradualmente. E a procissão que partiu do Um divino, já na quarta hipótese chega aos seres que possuem relação com a matéria, na quinta hipótese se chega à própria matéria. Depois desta longa procissão que descende do próprio Um, segundo a *Teologia Platônica* de

Proclus, teríamos o movimento contrário, a conversão, ou seja, o retorno ao Um. Tudo isto estaria descrito esotericamente no *Parmênides* de Platão que seria, assim, a narrativa da procissão e conversão teológica do Um.

Renascença: neoplatonismo e cristianismo

Na Renascença, Nicolas de Cusa, Bessarion, Ficino, Patrizzi e outros filósofos, como se sabe, constituíram diversos círculos platônicos. Retomaram então, assiduamente, a leitura, tradução e edição dos *Diálogos*. Mas, nesse movimento, particularmente o *Parmênides* teve um papel fundamental. Pois, toda a obra de Platão era lida, então, à luz de Proclus, agora mesclada com as contribuições atribuídas a Dionísio Areopagita ou o pseudo-Dioniso. Este autor obscuro, cuja vida é pouco conhecida, teria vivido no século IV ou V, ou mesmo VI, mas, o importante nas obras que lhe são atribuídas, da nossa perspectiva, é que se realiza nelas uma fusão entre cristianismo e neoplatonismo.

Desta maneira, na Renascença, o Um do diálogo *Parmênides* além de ser o deus inefável de Proclus passou a ser identificado agora com o Deus cristão, que teria sido revelado de forma precursora por Platão no seu principal tratado teológico³. Chegou-se então, no círculo dos Medici, ao extremo deste percurso exegético. Em situações solenes, o diálogo *Parmênides* chegou a substituir a própria bíblia cristã. Sabe-se que Cosimo de Medici – que patrocinou a tradução das obras completas de Platão realizada por Ficino – ao morrer em 1464, no leito de morte, escutou a leitura de trechos do diálogo *Parmênides*, pois, ali estariam as palavras mais apropriadas como preâmbulo, segundo Ficino, “para o retorno de Cosimo de

³ Cf. Klibansky, p. 310.

Medici ao princípio e ao bem mais altos”⁴. No século seguinte, século XVI, Patrizzi, criou uma “nova ordem científica dos diálogos platônicos” e dedicando sua obra ao Papa Gregório XIV, elaborou um sistema embasado no *Timeu* e no *Parmênides* combinados com Plotino, Hermes Trimegisto e Zoroastro. Conta-se que o papa Gregório XIV introduziu tal sistema nos monastérios e escolas católicas da Europa, especialmente entre os Jesuítas, visando combater o ateísmo contido nas heresias germânicas, no judaísmo e islamismo⁵. Mas, mesmo fora do catolicismo, entre os chamados “heréticos alemães”, essa tradição neoplatônica mesclada de cristianismo penetrou, muito cedo, a partir dos dominicanos místicos, como Mestre Eckhardt (1260-1328), o que fica evidente em sua prática tão consistente da teologia negativa. A mesma tradição encontrou continuidade em Nicolas de Cusa (1400-1464) e se estendeu profundamente no idealismo alemão, particularmente, em Schelling e na dialética hegeliana. Sabemos bem que nas suas *Lições da História da Filosofia* e em momentos da *Ciência da Lógica*, Hegel dirá que as páginas mais profundas da dialética platônica estão no *Parmênides*, pois, ali, apesar dos resultados aparentemente só negativos, como explicava Proclus, estaria a verdadeira natureza de Deus. Não por acaso, Victor Cousin, quando fez, no século XIX, a sua edição das obras completas de Proclus, dedicou-a a Schelling e Hegel. E a partir daí, a teologia das tríades e do movimento do negativo, paradoxalmente, se estendeu, através dos jovens hegelianos, “de cabeça para baixo” à própria dialética marxista. Como se vê, foi tortuoso e longo o percurso exegético que envolveu o diálogo *Parmênides*.

⁴ idem, p.315 .

⁵ idem, p.46.

A LEXIS NOS DIÁLOGOS

Para terminarmos este nosso passeio pelas hermenêuticas esotéricas do *Parmênides* e passarmos, mais internamente, à colocação da questão principal que nos interessa, aquela da *lexis*, como vocês devem se lembrar, partimos do século II de nossa era, com a posição de Albinus. Realmente, os comentários de Albinus são um marco no que poderíamos chamar “a alienação da *lexis* dos *Diálogos*”. Ali, nos textos de Albinus ocorre, particularmente, a alienação da *lexis* do *Parmênides* e a alienação da sua *diatáxis* originária no interior da obra de Platão. A partir de Albinus, os diálogos são lidos não mais como e enquanto diálogos, mas sim, como monólogos no qual se procura encontrar aquilo que seria uma doutrina dogmática de Platão. Desaparece, em grande parte, a importância material da *lexis*, se minimiza a ação mesma do dizer e a disposição dessa ação num devir, num tempo dramático e num tempo lógico objetivamente postos. Somente assim, graças à alienação da ação dialógica da *lexis*, o *Parmênides* pode sofrer tantas interpretações fantásticas e um dia ser lido, até, como se fora o precursor da bíblia cristã. Mas, passemos à descrição, ainda que rápida, disso que chamo a *lexis dos diálogos*, a ação dialógica do dizer.

A ação de dizer nos diálogos

A ação do dizer nos Diálogos, em primeiro lugar, não é estática, decorre num período temporal de aproximadamente um século, entre 450 e 347 a.C. Sendo assim, sobretudo os personagens, elementos fundamentais no processo desse dizer, são claramente marcados por esta temporalidade e não seres imutáveis como, em geral, são representados. Se a tradição dominante quase sempre pensou e representou o Sócrates de Platão, por

exemplo, como um homem permanentemente velho (e a iconografia das mais diversas épocas é bastante eloqüente nesse sentido), a tal ponto que é até difícil imaginá-lo em outra idade de sua vida, isto somente ocorre devido à leitura hegemônica (pós-século II d.C) que não leva em conta esta temporalidade existente no próprio texto dos *Diálogos*. Na verdade, Sócrates aparece no diálogo *Parmênides* com cerca de vinte anos, ainda é relativamente jovem no *Protágoras* e no *Alcibíades* (estaria com cerca de 40 anos), depois, em outros diálogos transforma-se e envelhece, tem cerca de sessenta anos em *A República*, morrendo finalmente próximo aos setenta anos no *Fédon* em 399. Já as *Leis* ocorrem cerca de 50 anos após a morte de Sócrates. Da mesma maneira, ainda que não de forma tão clara, também outros personagens se transformam no tempo dialógico. Por exemplo, Alcibíades, no diálogo do mesmo nome, é um jovem que começa a sair da adolescência (estamos por volta de 430), dócil, é convencido a seguir os ensinamentos de Sócrates, já no *Banquete*, em 416, reaparece cerca de quinze anos depois, e realmente bastante transformado. No mesmo sentido, diversos indícios marcam, às vezes até com precisão exata, o ano em que a cena dialógica está ocorrendo⁶. Existe assim inscrita e objetivamente posta, no próprio texto dos *Diálogos*, uma série de demarcações que indica uma determinada disposição ou *diatáxis* temporal relativamente precisa. Sendo assim, é possível, como realmente ocorre com freqüência, que um diálogo faça referência a um outro que o antecede e mesmo que, em certo sentido, um diálogo continue problemáticas postas por diálogos anteriores.

⁶ Por exemplo, o *Banquete* é datado com precisão em 416, já que ocorre no dia seguinte à vitória de Agatão no festival poético ocorrido, de fato, naquele ano. Já o *Cármides* ocorre com precisão em 430-429, Sócrates acaba de retornar do cerco de Potidéia.

Ora, apesar de hoje esquecidas, tais evidências de uma *diatáxis* temporal, não poderiam ter passado despercebidas nas primeiras edições dos *Diálogos*. É mesmo provável que esta disposição dos *Diálogos* se manifestasse na própria forma material das primeiras edições, aquelas contemporâneas de Platão. Como ocorriam com obras de outros autores – por exemplo, discursos de Lísias ou Demóstenes -, num mesmo rolo de manuscritos juntavam-se vários textos que possuíam certa vinculação. Nesse sentido, é provável que certos diálogos, próximos pelo conteúdo, fossem, originalmente, colocados juntos no processo material de edição. Por exemplo, *República*, *Timeu* e *Crítias*, ou então, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*, dispostos em seqüência, deviam aparecer também juntos nas primeiras edições⁷. As edições posteriores, provavelmente, retomavam, em grande parte, esta preocupação pela disposição ou *diatáxis* original dos *Diálogos*, e nestas circunstâncias surgiram as disposições em trilogias ou tetralogias.

Uma das primeiras edições que se tem notícia, aquela atribuída a Aristófanos de Bizâncio, que viveu na segunda metade do século terceiro antes de Cristo, teria justamente ordenado os *Diálogos* em trilogias. Como escreve Diógenes Laércio: "Alguns, entre os quais está Aristófanos, o gramático, organizam os diálogos em trilogias"⁸. E a seguir, Diógenes descreve cinco trilogias: *República-Timeu-Crítias*; *Sofista-Político-Crático*; *Leis-Minos-Epinomis*; *Teeteto-Eutifron-Apologia*; *Críton-Fédon-Cartas*. Quanto aos diálogos restantes, acrescenta Diógenes, teriam permanecido "sem

⁷ Cf. Henri Alline, *Histoire du texte de Platon*, p.19 : "Para reeditar os diálogos de sua juventude ou publicar os curtos diálogos de sua idade madura, Platão foi levado, provavelmente, a reunir muitos diálogos em um só volume, e a formar assim uma espécie de *recueil de Mélanges*". Bibliografia sobre isso é citada por Alline in p.19, nota 2. Observa ainda Alline (p. 19, nota 3) que outros autores, no século terceiro, como por exemplo Crisipo, publicam também suas obras por grupos..

⁸ Livro III, 61.

ordem". É importante notar que as diversas trilogias de Aristófanes obedecem àquelas demarcações, ou seja, sinalizações temporais postas pelos próprios textos. Por exemplo, o *Teeteto* termina com Sócrates se retirando do diálogo pois precisa ir ao Pórtico do Rei para saber da acusação que pesa sobre ele; o *Eutifron* começa com Sócrates saindo do Pórtico do Rei e referindo-se à acusação que acabou de tomar conhecimento; finalmente, na *Apologia*, se descreve o julgamento de Sócrates; os três diálogos ocorrem portanto em 399 e estão dispostos numa ordem temporal precisa .

Além desta edição de Aristófanes, célebre foi uma edição dos *Diálogos* constituída no século I d.C., provavelmente, sob a iniciativa do bibliófilo romano Atticus, que dispunha os *Diálogos* em tetralogias. A esta edição estão vinculados os nomes de Dercílides e Trasilos, possivelmente, colaboradores de Atticus⁹. A respeito deles escreve Albinus, no século II: "há os que dividem os diálogos em tetralogias (...) Esta opinião é aquela de Dercílides e Trasilos: seu projeto, segundo minha opinião, foi fazer uma disposição segundo os personagens e as circunstâncias de vida(...)"¹⁰. Também Diógenes Laércio relembra esta *diatáxis* em tetralogias associando-a ao nome de Trasilos¹¹. Diógenes descreve nove tetralogias: "O começo da primeira tetralogia é com o *Eutifron* ou *A respeito do sagrado*; o diálogo é *peirástico*. O segundo diálogo é *Apologia de Sócrates*, o diálogo é *ético*. O terceiro é o *Críton*, ou *A respeito da prática*, diálogo *ético*. O quarto é o *Fé-*

⁹ Segundo Alline (op. cit., p.113), que segue a Susemihl, na verdade, somente Dercílides teria sido colaborador na edição de Atticus. Trasilos foi associado posteriormente àquele por também adotar a disposição em tetralogias.

¹⁰ *Introduction a l'oeuvre de Platon: Prologue d'Albinus*, tradução francesa de René le Corre, p. 35 in "Le Prologue d'Albinus", *Revue Philosophique*, janeiro-março, 1956, Paris; texto grego J. Freudenthal, "Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos", *Hellenistische Studien*, III, Berlin, 1879.

¹¹ Diógenes Laércio, III, 56-61.

don, ou *A respeito da alma*, diálogo ético¹². Como se vê, Dercilides e Trasilos, apesar de passarem de trilógicas para tetralógicas, parecem seguir os mesmos critérios de disposição aplicados por Aristófanes de Bizâncio, ou seja, também como este, seguem as demarcações temporais inscritas no próprio texto dos *Diálogos*. Aliás, Albinus que também cita esta tetralogia de Dercilides e Trasilos, no seu *Prólogo*, comenta e explica com absoluta clareza os critérios destes autores: "O *Eutifron*, porque lá se anuncia a Sócrates a acusação; a *Apologia*, porque deve apresentar sua defesa; em seguida aparece o *Críton*, devido à entrevista na prisão; enfim, o *Fédon*, pois ali assiste-se a morte de Sócrates¹³". Observe-se que a continuidade, quanto à *diatáxis*, entre as edições de Aristófanes (sec. III a.C.) e de Atticus-Dercilides-Trasilos (sec. I d.C.) é evidente também no fato de que algumas tetralógicas (como esta primeira, *Eutifron-Apologia-Críton-Fédon*) nada mais são do que uma fusão parcial de certas trilógicas (neste caso, a quarta e a quinta, [*Teeteto*]-*Eutifron-Apologia* e *Críton-Fédon*-[*Cartas*]). Pode-se dizer também que, na passagem das trilógicas às tetralógicas, junto à continuidade de critérios, teria havido, até mesmo, um certo desenvolvimento dessa concepção de *diatáxis*. Tendia-se para a procura de uma possível disposição temporal que desse conta de todos os *Diálogos*, unificando-os de maneira mais sistemática. Nessa direção, basta lembrar que enquanto as trilógicas ordenavam apenas quinze diálogos, deixando os restantes "sem ordem", as tetralógicas relatadas por Diógenes já ordenavam trinta e cinco diálogos e treze cartas. No entanto, esse esforço seria logo depois interrompido por uma nova orientação que, já a partir do século II d. C., começaria a tornar-se a dominante. Abandona-se então a procura desta

¹² idem, III, 58.

¹³ Albinus, ed. cit., p.35.

diatáxis imanente posta pelos indícios temporais, objetivamente inscritos nos *Diálogos*, e passa-se a procurar a disposição que fosse exigida por uma suposta doutrina ou dogmática de Platão.

Como se lê no *Prólogo* de Albinus, que como dissémos, é um momento marcante nesta mutação: "uma ordem fundada sobre os personagens e as circunstâncias de vida é coisa útil para um outro objetivo, mas não para isto que nos propomos neste momento, e que é encontrar o princípio e a disposição do ensino que conduz à sabedoria¹⁴.

Albinus é assim um grande marco para o começo da supressão da *lexis*. Mas, sem dúvida, por outro lado, Albinus é apenas um marco que teve, certamente, seus antecessores. Antiocos de Ascalon (que Cícero conheceu em Atenas), durante o século I a.C., parece ser um ponto importante. Teria liderado a procura de um Platão dogmático alegando que isto seria um retorno à "antiga academia" de Xenócrates e Speusipo. Esse movimento de Antiocos parece ter sido uma reação contra o Platão "cético" da Média e Nova Academia, que dominou a interpretação do platonismo por cerca de quatro séculos (Arcesilau, Carneades, Filon de Larissa e outros). Após Antiocos, essa procura de um Platão dogmático teria sido continuada por Gaios e por seus prováveis discípulos, Albinus e Apuleius. Este último escreveu o manual *Platão e seus dogmas*, texto bem próximo do *Prólogo* de Albinus¹⁵. Seja como for, o neoplatonismo, até o fim da Antigüidade, continuará e aprofundará esta tendência e o manual de Albinus será um grande

¹⁴ Albinus, ed.cit., p.35; *Prologo*, editado por C.F.Hermann, in *Platonis Opera*, VI, p.141-157, Leipzig, 1853.

¹⁵ Cf. Apuleius, *Opusculas Philosophiques et Fragments*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Jean Beaujeu, ed. Les Belles Lettres, 1973; sobre a história desta "reação" iniciada por Antiochos, ver comentário e bibliografia in "Introduction" de Beaujeu à obra de Apuleius, particularmente, p.54 e seguintes.

marco dessa virada: do ordenamento a partir da *lexis* àquele a partir de uma suposta doutrina de Platão. Isto está bem expresso, desde os textos de Plotino no século III até o manual anônimo *Prolegômenos*, do século VI d.C., que cristaliza, de maneira definitiva os métodos da leitura neoplatônica.

No entanto, de maneira contraditória, apesar desta nova concepção de leitura consagrada pelo neoplatonismo (e depois, conseqüentemente, pelo platonismo medieval e renascentista), as edições que começaram a surgir na Idade Moderna, a partir do século XVI (de Aldus Manutius em 1513; de Simon Grynaeus em 1534; de Janus Cornarius em 1561; assim como a célebre edição de Henri Estienne em 1578¹⁶) até aquela de Oxford (que começou a ser publicada em 1905), a maioria delas¹⁷, seguindo os principais manuscritos que teriam sua origem na antiga edição de Atticus, ainda reproduz a disposição em tetralogias. Esta *diatáxis*, no entanto, nada mais significava do ponto de vista da leitura e interpretação dos *Diálogos*. Nesse sentido, a publicação da *Société d'Édition "Les Belles Lettres"* (que começou a ser lançada em 1920), marca o fim definitivo desta longa tradição e, rompendo com as tetralogias dos manuscritos, passa a dispor os *Diálogos* de Platão a partir do suposto tempo cronológico de produção da obra¹⁸. Mais tarde, a partir da década de 50, do ponto de vista da questão

¹⁶ Ainda que na edição de H. Estienne, como comentava já Hans Raeder, "é somente na primeira tetralogia que se encontra a disposição de Trasiló." (p.16, in "Note sur la chronologie platonicienne", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, outubro de 1925.)

¹⁷ Em outro sentido caminha a célebre edição de Schleiermacher (*Platons Werke*, Berlim, ed. Reimer, de 1804 a 1809). Na introdução ao primeiro volume, o autor propõe um princípio de ordenamento que estaria presente no processo de exposição do pensamento de Platão, esse processo seria a sua realização pedagógica, lógica e também cronológica. A fragilidade da interpretação de Schleiermacher era supor uma unidade acabada que pré-existiria antes da sua própria manifestação, seja como exposição pedagógica, lógica ou cronológica.

¹⁸ Baseava-se nos estudos estilométricos que, durante a segunda metade do século XIX, a partir da análise quantitativa das partículas e de outras características de estilo, pensavam haver resolvido a questão da disposição dos *Diálogos*. Ver as observações de M. Croiset, in "Introduction", p.12-13, in Platon, *Oeuvres complètes*, ed. Les Belles Lettres: "Em nossos dias,

interpretativa, o próprio problema da *diatáxis* foi sendo gradualmente abandonado como teoricamente não importante para a compreensão dos textos de Platão. Cada vez mais, os *Diálogos* passaram a ser lidos de maneira isolada ou então por proximidades conceituais que obedeciam apenas às necessidades de exposição do leitor-intérprete¹⁹. Pode-se portanto afirmar que, após o tempo de Albinus, durante vários séculos, até a época contemporânea, a história interpretativa dos *Diálogos* realizou o processo de um gradual, mas insistente e sistemático esquecimento: a materialidade da *diatáxis* temporal, apesar de inscrita objetivamente no próprio texto dos *Diálogos*, apesar de ter sido lá posta pelo ato primeiro e soberano do seu próprio autor, apesar de estar presente em quase todos os principais manuscritos e edições, foi sendo pouco a pouco soterrada e elidida até o seu definitivo esquecimento. Poucos foram aqueles que caminharam em sentido contrário. Uma rara exceção é o livro de Eduard Munk, *Die natürliche Ordnung der platonische Schriften*, Dümmler, Berlim, 1857. Neste livro, Munk ordena os *Diálogos* observando justamente as datas das cenas dramáticas. O livro teve pouca repercussão mesmo na sua época. Foi citado por G.Grote, in *Plato and the Other Companions of Sokrates* (ed. J.Murray, Londres, 1865, I, p.181-182); e mais recentemente, por Pierre Vidal-Naquet,

parece indispensável proceder de outra forma. Um ensaio de ordem cronológica, ainda que em parte conjectural, tem a grande vantagem de sugerir o sentimento muito vivo de um movimento contínuo de pensamento."

¹⁹ Neste sentido é exemplar a célebre obra de Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, que privilegia na interpretação o "tempo lógico" e quanto à *disposição*, trata-se de obedecer apenas à "comodidade de exposição". Como escreve o próprio autor: "A ordem que se seguirá na análise dos Diálogos deverá portanto se libertar, desde o início, de toda pretensão à objetividade; não será dogmática nem genética. Será dirigida pelo único cuidado da comodidade de exposição." E mais adiante acrescenta: "Isto apresenta seguramente inconvenientes. Mas nos parece preferível correr este risco, muito mais do que submeter os Diálogos a uma harmonia que Platão, certamente, jamais pré-esbeleceu"(p.33, in *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, 3ª edição, Presses Universitaires de France, 1971).

in *La Démocratie Grecque vue d'ailleurs*, "La société platonicienne des dialogues", pp.95-97. Após resumir a obra de Munk, observa Vidal-Naquet: "Qualquer um que quiser tratar *hoje*, como historiador, de Platão, deve levar em conta não somente a data de redação dos diálogos, mas também suas datas dramáticas, estranhamente esquecidas, quase sempre, pelos comentadores." E, pergunta Naquet: "Não existiria lá, no entanto, uma indicação do *sentido* que Platão dá aos seus textos?"²⁰

Pensamos que sim: a elisão da lexis em qualquer texto, mas, sobretudo, em um texto filosófico, é uma abstração que violenta a sua significação objetivamente posta. Foi isto que ocorreu com o *Parmênides*. Vejamos a sua posição, particularmente importante no interior dos diálogos.

A POSIÇÃO DO PARMÊNIDES

Ora, o *Parmênides*, no interior da *diatáxis* segundo a *léxis*, é o primeiro ou o mais antigo dos *Diálogos*. Esta afirmação é atestada de maneira indubitável por várias passagens. A primeira delas é aquela na qual Antifon narra a visita de Parmênides e Zenão a Atenas, por ocasião de uma das festas tradicionais da cidade: "Segundo Antifon, Pitodoro lhe contara que, certa vez, Zenão e Parmênides chegaram para as Grandes Panatenéias. Parmênides estava já com idade bastante avançada, possuía cabelos inteiramente brancos e uma aparência bela e nobre; teria perto de sessenta e cinco. Zenão estaria perto dos quarenta. (...) Eles se encaminharam à casa de Pitodoro, no Cerâmico, fora dos muros. Lá veio Sócrates e com ele alguns outros, todos desejosos de ouvir a leitura dos escritos de Zenão –

²⁰ P. 96

ainda inéditos na cidade. Sócrates era então acentuadamente jovem ²¹. A partir da idade citada de Parmênides (sessenta e cinco), de Zenão (quarenta) e de Sócrates (acentuadamente jovem), podemos concluir com razoável precisão a data em que se situa o suposto encontro. Sobretudo, a juventude de Sócrates, que é fundamental para esta datação, é ressaltada e reafirmada ainda em diversas outras passagens: "És muito jovem ainda, Sócrates, teria dito Parmênides, e não foste ainda tomado pela filosofia, desta maneira pela qual, um dia ela te possuirá, então não desprezarás nenhuma destas coisas. Agora, no entanto, dás excessiva importância à opinião dos homens, por causa da tua juventude ²². Ao findar a primeira parte do diálogo, após o fracasso socrático na defesa da teoria das idéias, novamente ocorrem referências à juventude de Sócrates, sendo esta, em certo sentido, apontada como a causadora da incapacidade em responder aos questionamentos de Parmênides. O sábio eleata pergunta: "Que farás portanto da filosofia? Para onde te voltarás, ignorando a resposta destas questões?" Sócrates então responde: "Nenhuma solução vislumbro, ao menos, no presente." E Parmênides, aconselhando a Sócrates, resalta a sua inexperiência juvenil: "Antes da idade, sem treinamento, Sócrates, tentas-te definir o belo, o justo, o bem, e cada uma das idéias. Pensei isto já antes de ontem, ao te ouvir dialogar aqui mesmo com Aristóteles que aqui está. O impulso que te impulsiona sobre os discursos é belo e divino. Mas, exercita-te, treina a fundo nestes exercícios que parecem não servir para nada e que muitos chamam charlatanice; faças isto enquanto ainda és jovem; senão, a verdade te escapará ²³". Que acontecerá então na segunda

²¹ *Parmênides*, 127-a-c.

²² *ibidem*, 130-e.

²³ *ibidem*, 135-c-d.

parte do diálogo? Parmênides, para mostrar ao jovem Sócrates o que é a dialética, toma a palavra e partindo da sua hipótese, aquela do Ser-Um, mostra como é impossível sair do Ser-Um sem se contradizer. Nada existiria assim, nestas hipóteses, dos chamados “ensinamentos teológicos de Platão”, mas seriam, sim, os ensinamentos a respeito da dialética parmenideana do Ser-Um. Além destas referências no interior do *Parmênides*, também passagens em outros diálogos lembram o encontro de Sócrates com os eleatas e, mais uma vez, reafirmam a juventude de Sócrates naquela ocasião.

Lembremos, primeiramente, uma passagem do *Teeteto*, na qual, o próprio Sócrates recorda o encontro ocorrido há muito tempo: "Parmênides aparece para mim como o herói de Homero, ao mesmo tempo venerável e temível. Aproximei-me do homem quando eu era muito jovem e ele muito velho, e ele pareceu-me possuir então uma profundidade absolutamente sublime"(133e). Neste caso, Sócrates está recordando o encontro com Parmênides, indubitavelmente, já em 399, no ano da sua morte. Isto fica claro pela cena final do *Teeteto*, na qual Sócrates retira-se do diálogo para dirigir-se ao fórum de Atenas e responder à acusação que pesa contra ele: "Agora, preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei", afirma Sócrates, "a fim de responder à acusação que Méleto formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo"(210d). Realmente, no dia seguinte Teodoro, Teeteto e Sócrates se reencontram, conforme o combinado, e ocorre o diálogo *Sofista*, o qual começa com Teodoro dizendo: "Conforme o combinado ontem, Sócrates, aqui estamos e veio conosco este estrangeiro(...)"(216^a). Da mesma maneira, no *Sofista*, diálogo que continua a conversa começada no *Teeteto*, portanto, datado também em 399, Sócrates, conversando com o estrangeiro de Eléia, recorda novamente aquele encontro com Parmênides ocorrido na sua juventude: "Como preferes desenvolver

a tese que queres demonstrar?" – pergunta Sócrates ao Estrangeiro. "Prendes utilizar uma longa exposição ou empregar a forma interrogativa", e continua ele, "aquela que, num dia distante, o próprio Parmênides utilizou, quando maravilhosos argumentos desenvolveu diante do jovem que eu então era, enquanto ele já estava bastante velho?" (217c).

Como se vê, através destas passagens, já fica bastante claro o transcorrer de um longo e vertiginoso tempo no interior dos *Diálogos*: do diálogo *Parmênides* até os diálogos *Teeteto* e *Sofista*, decorrem cerca de cinqüenta anos. É o tempo entre 450 e 399. Se, como se sabe, Sócrates morreu em 399, com aproximadamente setenta anos, por outro lado, teria sido "acentuadamente jovem" e "inexperiente", quando discutiu a teoria das idéias com Parmênides e Zenão, quando teria tido cerca de uns vinte anos de idade, por volta de 450²⁴. Esta data torna o *Parmênides* sem rivais, quanto à sua anterioridade na *diatáxis* da *lexis*. Nenhum dos *Diálogos* narra cenas dramáticas anteriores, nem mesmo, imediatamente posteriores e assim próximas ao ano de 450. Sendo assim, na *diatáxis* da *léxis*, o *Parmênides* é, inquestionavelmente, o primeiro ou mais antigo dos *Diálogos* de Platão. Isto foi constatado desde a Antigüidade, assim lemos nas páginas dos *Prolego-*

²⁴ Desde o século XIX, muito se discutiu a respeito da datação deste suposto encontro entre Parmênides, Zenão e Sócrates. Isto não para descrever uma *diatáxis* dos *Diálogos*, mas sim, muito mais, para datar a vida e obra de Parmênides, assim como o desenvolvimento histórico da escola eleática. As conclusões são sempre bastante próximas de 450. G.Grote (in *History of Greece*, VIII, pp.145 e seguintes, ed. de 1872) situa o encontro em 448. Zeller, na sua longa nota sobre a cronologia de Parmênides (in *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, vol I, 4ª ed., 1876, pp.508-509) apesar de não aceitar a historicidade da cena, parece concordar com a datação de Grote. Burnet, também discutindo a cronologia de Parmênides, situa a cena do *Parmênides* entre 451 e 449 (cf. *Early Greek Philosophy*, trad. francesa de Raymond, p.195). Kirk e Raven, situam o hipotético encontro entre 450 e 445 (cf. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, University Press, England, 1966, § 338). Auguste Diès na sua "Notice" sobre o *Parmênides*, situa o suposto encontro por volta de 449 (cf. Platon, *Oeuvres Complètes*, VIII, 1ª parte, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p.9).

mena: "A partir do tempo dos personagens que figuram nos diálogos, o primeiro diálogo, dizem estes autores, é o *Parmênides*, porque apresenta Sócrates como um homem muito jovem recebendo o ensinamento de Parmênides (...)²⁵ .

Ora, ao respeitarmos a *lexis* dos *Diálogos*, ao colocarmos essa ação dialógica como e enquanto ação dialógica, ao recolocarmos essa ação de dizer na sua *diatáxis* originária, o *Parmênides* posto lá no começo, sofreremos uma grande vertigem interpretativa: altera-se todo o sentido filosófico dos diálogos de Platão. Compreende-se bem que, realmente, na ação dramática dos diálogos, os paradoxos levantados por Parmênides contra a teoria socrática das idéias serão intransponíveis para Sócrates, este cairá em aporia por quinze anos, e quando retoma as tentativas de chegar a uma teoria da participação entre o sensível e o inteligível, fracassará sistematicamente, durante toda a sua vida, durante todos os diálogos. E quando em 399, surge o estrangeiro de Eléia e realiza o parricídio a Parmênides no diálogo *Sofista*, quando o estrangeiro demonstra o ser do Não-Ser, fica claro, por esta disposição, que os diálogos enquanto diálogos teriam também, sob o tempo dramático, um tempo lógico claro, um tempo conceitual ou da *nósis*: aquele que se desenvolveu da positividade não contraditória do Ser à negatividade dialética do Não-ser, ou se quisermos, aquele que se desenvolveu do Ser-Um parmenideano (não-contraditório) a uma certa forma de Não-ser além da terra de Eléia.

Esse devir da *lexis* e esse devir lógico ou da *nósis* estão ali postos objetivamente. Se a tradição não foi capaz de ler esses desenvolvimentos, se ela encontrou tantas interpretações esotéricas e contraditórias para o

²⁵ X, 24, p.37, ed. Les Belles Lettres.

Parmênides, foi, sobretudo, porque se sobrepôs à *lexis*, e assim esqueceu e suprimiu a posição originária deste diálogo inscrita na materialidade objetiva do texto platônico. Pensamos, portanto, que os *Diálogos* de Platão, assim como toda obra filosófica, são inseparáveis da sua *lexis* e é a partir da *lexis* originária posta como ação material de dizer, como *diatáxis*, que se pode desvelar o que chamamos *tempo lógico* ou *nóesis* (ação de pensar). Pensamos ainda que também os outros tempos que envolvem uma obra filosófica (tempos como aqueles da *cronologia* ou *produção* da obra, aquele da *vida* do autor e mesmo aquele mais amplo e totalizador, o tempo da *história* propriamente dita) estão todos eles ali, em certo sentido, contidos na imanência temporal da *lexis* e é a partir desta fundamentação imanente que podemos reconstruí-los.

HESÍODO E PLATÃO: A DIALÉTICA COMO MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO DO MITO

*Jaa Torrano**

Na perspectiva aberta pela hipótese de que a noção filosófica de *eîdos/idéa* (“forma inteligível”) se elabora nos *Diálogos* de Platão segundo o paradigma da noção mítica de *Theoí*, observa-se que o tema hesiódico e mitológico da guerra entre os Deuses (examinado em *Êutifron*, *República* II) tem algumas das mesmas implicações ontológicas e éticas que as aporias dialéticas (descritas em *Parmênides*, *Sofista*). Segundo as indicações mesmas que se lêem nos *Diálogos*, a homologia estrutural que se descobre entre o pensamento mítico hesiódico e a dialética platônica faz desta, sim, um método privilegiado de interpretação daquele.

Que indicações se lêem nos *Diálogos*? Sigamo-las, a ver onde nos leva a dialética como método de interpretação do mito.

No livro II de *República*, a aporia mitológica se manifesta na condenação como falsidade (“a maior das mentiras sem nobreza e a respeito dos seres mais elevados”) da representação dos Deuses nos versos épicos, líricos e trágicos. Os termos mesmos da acusação que resulta em condena-

* Professor do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (USP).

ção apontam em que sentido se há de buscar a solução eupórica dessa aporia.

“Está certo que se censurem tais erros. Mas então como e em que os acusaremos? – Em primeiro lugar – respondi – a maior das mentiras e a respeito dos seres mais elevados, que foi feita sem nobreza, é que Céu tenha tido o procedimento que Hesíodo lhe atribui, e depois como Crono se vingou dele (cf. *Teogonia*, 134-283). E os atos de Crono e o que sofreu por parte do filho (cf. *Teogonia*, 439-506), ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio, mas antes passar-se em silêncio; mas, se fosse forçoso referi-lo, escutá-lo-iam em segredo, o menor número possível de pessoas, depois de terem sacrificado, não um porco, mas uma vítima enorme e impossível de encontrar, a fim de que fosse dado ouvi-lo a muito poucos.” (*República*, II, 377 e – 378 a, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, ligeiramente modificada).

O que se resume da narrativa, para exemplificar o que se condena, recolhe mais de três centenas de versos da *Teogonia* e, com o corte desses versos, proíbem-se os mitos da sucessão e da guerra dos Deuses pelo poder. Definem-se as condições em que não devem ser contadas essas narrativas míticas nem lidos esses versos: não se deve contá-las nem lê-los – “assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio” (*República*, II 378 a). Essas condições se devem às circunstâncias em que se serve dos mitos: “Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas (*mýthous*) às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios” (*República*, II, 377 a). E por que não se deve contar essas narrativas às crianças? Por que “nem

deve dizer-se a um jovem que nos escuta que, ao cometer os maiores ultrajes, não faz nada de surpreendente, nem tão pouco ao castigar por todos os modos um pai que lhe fez mal, mas estaria a fazer o mesmo que os primeiros e os maiores dentre os Deuses” (*República*, II, 378 b). “É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude” (*República*, II, 378 d – e).

As crianças, antes de serem mandadas para o ginásio, estão incluídas entre os que – segundo a célebre imagem do livro VII da República – nunca contemplaram outro cenário além do fundo da caverna, onde se projetam as sombras dos artefatos e ressoam as vozes dos que os carregam entre o fogo e o muro, sustentando-os acima do muro. Esses prisioneiros, que nunca contemplaram outro cenário além das sombras no fundo da caverna, não são absolutamente capazes de distinguir entre a sombra do ser e o ser que projeta a sombra, porque para eles há um único plano, o das sombras, entre as quais eles próprios se deixam incluir.

Nessas circunstâncias, reconhecido que há no fundo da caverna a impossibilidade de se distinguir a diversidade dos graus de participação no ser e na verdade, intervêm os *týpoi peri theologías*, isto é, quais marcas da verdade devem ostentar as narrativas a respeito dos Deuses para que possam ser consideradas verdadeiras. A personagem filosófica Sócrates enumera e explica claramente quantas e quais são essas marcas. São duas, estas:

1^a marca) “Tal como Deus é realmente, assim é que se deve sem dúvida representar, quer se trate de poesia épica, lírica ou trágica. – Assim deve

ser. – Ora Deus não é essencialmente bom, e não é assim que se deve falar dele? – Sem dúvida. (...) – Logo – prossegui eu – Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o Deus.” (*República*, II, 379 a – c). “Esta seria uma das leis e das marcas a respeito dos Deuses, como deveriam falar os oradores e versejar os poetas, a saber: – que Deus não é a causa de tudo, mas só dos bens.” (*República*, II, 380 c)

2^a marca) “Supões que o Deus é um feiticeiro, e capaz de traiçoeiramente aparecer cada vez de uma forma, ora assumindo figuras muito variadas, estando ele mesmo presente, e mudando o seu aspecto, ora iludindo-nos e simulando uma aparição dessa espécie? Ou que é um ser simples e o menos capaz de todos de sair da sua própria forma?” (*República*, II, 380 d.) – “Por conseguinte, Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos, e nem ele se altera nem ilude aos outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos. – Assim me parece também a mim mesmo, quando o dizes. – Concordas, portanto, – continuei – que há esta segunda marca, segundo a qual se deve falar e versejar a respeito dos Deuses, como não sendo feiticeiros que mudam de forma nem seres que nos iludem com mentiras em palavras e atos.” (*República*, II, 382 e – 383 a)

Tais como são descritas nessa explicação dada pela personagem Sócrates, essas marcas (*týpoi peri theologías*) atribuem à noção mítica de *Theós*, “Deuses”, as características essenciais da noção filosófica de *eîdos/ídéa*, “forma inteligível”, que se elabora e se descreve no diálogo *República*.

A primeira marca atribuí à noção mítica de *Theós*, a participação no bem; a segunda marca lhe atribui simplicidade e identidade consigo mesmo, de tal modo que essa estrutura mesma da noção filosófica se deixa observar na noção mítica de “Deuses”. Portanto, essa identidade estrutural entre ambas as noções mítica e filosófica, do ponto de vista do discurso filosófico, deixa-se descrever como “participação n(a idéia d) o bem”, e – do ponto de vista da narrativa mitológica – como “participação em Zeus”.

Na construção da imagem do sol, descrita no livro VI de *República*, primeiro se estabelece a distinção entre duas modalidades de objetos do conhecimento, a saber, as coisas sensíveis, a que temos acesso através das sensações, servindo-nos do corpo como instrumento do conhecimento, e as formas inteligíveis, a que temos acesso através da palavra (*lógos*), do raciocínio (*logismós*) e da inteligência (*nóesis*). Estabelecida essa distinção entre ambas essas modalidades, descreve-se o sensível como imagem do inteligível, e no interior de cada uma dessas modalidades descreve-se a relação entre a causa fundadora e tudo o mais que nela se funda. Por um lado, no plano do sensível, distinguem-se o sol e tudo o mais que dele recebe sustento, nutrição e visibilidade. Por outro lado, no plano do inteligível, distinguem-se a idéia do bem e todas as demais idéias, que dela recebem o ser que são, a verdade que têm e a cognoscibilidade pela qual são conhecidas.

A participação de cada idéia na idéia do bem se descreve como a tríplice causalidade, pois a participação na idéia do bem é – para cada idéia – a causa de seu ser, de sua verdade e de sua cognoscibilidade. Assim, a idéia do bem por si mesma implica tanto a distinção entre o plano da idéia do bem e o plano das demais idéias quanto o nexa necessário entre o ser, a verdade e o conhecimento próprios de um e outro planos inteligíveis. Desse modo, distinguem-se os diversos graus de ser, de verdade e de conheci-

mento correspondentes à idéia do bem, às demais idéias, e ainda aos sensíveis que somente são o que são, verdadeiros e cognoscíveis, por participação nas idéias, – tal como estas idéias são o que são, verdadeiras e cognoscíveis, por participação na idéia do bem.

Essa estrutura comum à noção filosófica de “idéias” (ou “formas inteligíveis”) e à noção mítica de “Deuses” é que nos permite formular a seguinte equação:

*Zeús : agathón :: Theoí : idéai ;
Athánatoi : thnetoí :: noetá : aistetá.*

“O sentido de Zeus está para a forma do bem assim como os outros Deuses estão para as outras formas; e os Imortais estão para os mortais assim como as formas inteligíveis participadas estão para as coisas sensíveis participantes.”

Eleita princípio hermenêutico e aplicada à leitura das narrativas míticas, essa estrutura comum às noções filosófica e mítica parece apontar a direção em que se descobririam resolvidas e ultrapassadas as aporias dialéticas e mitológicas, ao abrirem-se as vias filosóficas de acesso à compreensão dialética dos mitos hesiódicos. O pressuposto desta hipótese de trabalho hermenêutico consiste em que a origem de todas essas aporias, tanto mitológicas, quanto dialéticas, reside na indistinção e confusão entre esses diversos planos, como entre esses diversos graus de participação no ser e na verdade.

As crianças, antes de serem mandadas para o ginásio, e o adivinho Êutifron parecem incapazes de distinguir entre essa diversidade de planos e de graus de participação no ser e na verdade, e assim confundem o plano das relações humanas e o das representações divinas, e dessa confusão originam-se as aporias ditas mitológicas. Sirvamo-nos, pois, dessa estrutura comum às noções filosófica e mítica – como princípio de bom entendimento

da *Teogonia*, de que se encontraria uma inesperada sinopse na descrição da ciência dialética apresentada no *Sofista*:

“Dado o nosso acordo de que os gêneros (entendam-se: as idéias) são eles também mutuamente suscetíveis de semelhantes associações (como as das letras do alfabeto ou as dos sons agudos e graves na música), não haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através do discurso, se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário, nas divisões, não há outros que, entre os conjuntos, são os fatores dessa divisão?” (*Sofista*, 253 b – c, tradução de Jorge Paleikat, ligeiramente modificada.)

Essa descrição da ciência dialética parece-nos uma bela sinopse da *Teogonia* que assim resumimos:

“Na *Teogonia* de Hesíodo, o mito e culto das Musas fundam mediante o canto o ilatente conhecimento da origem e estrutura do mundo como o devir dos Deuses, com quatro fases e quatro zonas cósmicas, quatro linhagens de Deuses, cujos domínios foram fixados por Zeus através de quatro combates.”

Na primeira fase, há a tétrade em que se configura a unidade primeva como uma unidade enantiológica. A origem e estrutura desse devir dos Deuses encontra-se na tétrade dos primeiros Deuses nomeados:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também

Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,

solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos
ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.”

(*Teogonia*, 116-122)

Nessa tétrade primordial encontra-se o paradigma da relação dialética entre o um e o múltiplo, na qual a unidade abarca e reúne em seu interior a pluralidade. Para que se possa compreender a unidade dessa tétrade, é preciso reconhecer quais são os elementos que a compõem e em que relação esses elementos se encontram. Os elementos dela são Deuses e, como tais, estruturalmente homólogos e equivalentes a “idéias” ou “formas inteligíveis”. Visto que o pensamento mítico pensa o mundo e o ser servindo-se unicamente de imagens sensíveis, os Deuses – ainda que sejam o fundamento e, assim, transcendentés a todo dado sensível – são pensados e indicados mediante unicamente imagens sensíveis. Nessa elaboração dos recursos imaginários, dentro das possibilidades da *eikasía*, o pensamento mítico teogônico dispõe de três meios de indicar a natureza de um Deus, a saber: 1) o nome, quando este é por si mesmo significativo, 2) o epíteto, tão característico da poesia épica, e 3) a inserção do Deus numa linhagem genealógica. Nessa tétrade primordial, o nome da Deusa Terra (Gaia) é claro por si mesmo, pelos epítetos que o acompanham, e ainda pela perspectiva genealógica que ele abre.

Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, tem dois paredros com que se explicita o modo de ser próprio da Deusa Terra: *Kháos*, que preside a procriação por cissiparidade e *Éros*, que preside a procriação por união amorosa; ela tem a sua contra-imagem no Tártaro: o seu não-ser, ou seja: tudo o que ela não é, pois Tártaro é descrito como privação de todo fundamento, lugar da queda sem direção nem fim.

Na imagem dessa tétrede primordial, desenha-se de um modo surpreendente a surpreendente doutrina, explicitada no *Sofista* de Platão, de que o ser de certo modo não é, e o não-ser de certo modo é. O ser do não-ser e o não-ser do ser trazem consigo a comunidade dos gêneros, cujo conhecimento demanda a ciência dialética, dita antes a ciência dos homens livres (*tèn tòn eleuthéron epistémen*, *Sofista*, 253 c). Assim sendo, poderíamos dizer que de certo modo as genealogias divinas da *Teogonia* hesiódica prefiguram o método das dicotomias proposto no *Sofista*.

Esse desenho complexo que configura primeiro o plexo da comunidade dos gêneros na tétrede primordial, esse desenho de certo modo se repete na composição unitária de cada uma das quatro tétrades mencionadas no resumo da *Teogonia*: as quatro fases cósmicas, as quatro zonas cósmicas, as quatro linhagens divinas, os quatro combates de Zeus.

O que distingue a primeira fase cósmica é o predomínio de *Kháos* e das cisões, quando os Deuses Céu, Mar e altas Montanhas nascem por cissiparidade. O que distingue a segunda fase cósmica é o predomínio de *Éros* e das hierogamias, com as núpcias fecundas de Céu e Terra. O que distingue a terceira fase é o predomínio de Crono e dos ocultamentos tanto na emboscada do Deus Crono a seu pai Céu, quanto no prolongamento da vida intra-uterina dos Deuses filhos engolidos por Crono. O que distingue a quarta fase é a plena manifestação da realeza de Zeus, e o grande espírito de Zeus no Olimpo. Nessa sobreposição dos traços diacríticos de cada uma das quatro fases, dois pares de traços opostos e complementares, a saber, cisão e união, ocultamento e manifestação, compõem uma unidade enantiológica, da qual também se poderia observar que no seu interior o ser de certo modo não é e o não-ser de certo modo é. *Kháos* e Crono diversamente se identificam com o não-ser, *Éros* e Zeus diversamente se identifi-

cam com o ser, e assim perfazem esses quatro uma unidade enantiológica em que o ser de certo modo não é e o ser de certo modo é.

A imagem das quatro zonas cósmicas espacializa o que a imagem das quatro fases cósmicas temporaliza, a saber, o sagrado ser dos imortais sempre vivos (*Teogonia*, 21, 105). A primeira zona cósmica são os súperos, que na tradição épica se nomeiam com diversos nomes e assim se descrevem com diversas imagens, a saber, Céu, Éter, Olimpo, morada dos Deuses Olímpios. A segunda zona cósmica é o plano terrestre, morada dos homens mortais que pela terra negra movem-se e vêem a luz. A terceira zona cósmica é sob a sombria espessura do solo o palácio do Hades, onde as sombras vãs dos mortos de quem todo ser é sido esquecem-se de si e do que foram. A quarta zona cósmica descreve-se após a Titanomaquia como lugar da queda sem direção nem fim, onde são encarcerados os Titãs e outros Deuses transgressores incompatíveis com o sentido de Zeus. Na imagem do mundo desenhada nessas quatro zonas cósmicas, definem-se dois graus de participação no ser, o grau pleno dos Deuses e o grau pobre dos mortais, e dois graus de privação de ser, o dos mortos no palácio de Hades e o dos inimigos banidos por Zeus no Tártaro. Se admitimos ver e entender assim essa imagem, pode-se dizer que, nessa imagem do mundo assim descrita, distinguem-se diversos graus de participação no ser e na verdade – de modo que se pode ver nessa imagem do mundo a teoria da participação desenvolvida – com outros e novos recursos de linguagem – nos *Diálogos* de Platão.

A tétrade das quatro linhagens divinas por sua vez mostra como opera no pensamento mítico o princípio da comunidade dos gêneros, sendo assim o correlato mitológico teogônico do objeto supremo da ciência dialética, a saber, os gêneros supremos e suas relações recíprocas. Na seqüên-

cia da narrativa da *Teogonia*, a primeira linhagem é a de *Kháos*; a segunda, a de Terra e Céu; a terceira, a de Terra e Mar; e a quarta, a de Terra e Tártaro. Cada linhagem explicita o ser dos Deuses genitores, por isso cada uma das linhagens exemplifica as formas de ser e de não-ser da Deusa Terra, descritas dentro das possibilidades e dos horizontes mais amplos das imagens e da *eikasía*. A linhagem de Céu e Terra contém as formas luminosas e sobranceiras de soberania e de inteligência, cujo esplendor mais se manifesta em Zeus e nos Deuses Olímpios, que constituem a corte celestial de Zeus. A linhagem de Terra e Mar, que inclui Nereu e suas filhas Nereidas, como os aspectos benéficos, misteriosos e dadivosos do mar, e ainda diversas figuras monstruosas e terríveis que habitam confins extremos, ou vencidas por um herói com o concurso dos Deuses. A linhagem de Terra e Tártaro inclui a figura única de Tifeu, que se contrapõe a Zeus com todas as mesmas implicações com que Tártaro se contrapõe a Céu. A linhagem de *Kháos* se explicita nas diversas figurações do não-ser e da privação de ser. Descritas como uniões amorosas, as associações se dão no interior de cada uma das quatro linhagens, e entre elas, exceto a de *Kháos*. Há miscigenação entre descendentes de Céu e de Mar, e entre descendentes de Mar e de Tártaro (cf. *Teogonia*, 305-14); mas não se miscigenam as linhagens de Céu, de Mar, ou de Tártaro, com a de *Kháos*, talvez porque a natureza mesma de *Kháos* consiste em não ser união, mas cisão. Aparente exceção a essa regra, “Dia” (*Heméra*) e “Éter” (*Aithér*), filhos da excepcional união de “Noite” (*Nýx*) e “Érebo” (*Érebos*), têm naturezas contrárias e complementares às naturezas de seus pais, de modo que o ser de suas naturezas parece resultar antes do ato de seus pais que da natureza deles, quando esses mesmos pais ao unirem-se agem de modo contrário à natureza deles próprios.

Dada a homologia estrutural e equivalência semasiológica entre as noções mítica e filosófica, descrever o âmbito de cada Deus Olímpio e suas relações recíprocas é descrever o mundo. A inteligência de cada um dos âmbitos divinos demanda não só a inteligência da totalidade cada vez presente mas também a inteligência das implicações que a totalidade presente tem em cada caso. Que nomeariam os nomes dos Deuses Olímpios senão as regiões do ser – vistas pelo imaginário da tradição épica grega arcaica?

A vitória de Zeus nos quatro combates narrados na seqüência das genealogias divinas fixa definitivamente a cada um dos Deuses o domínio que lhes é próprio. A vitória em cada um dos combates depende de um grau crescente de participação em *Mêtis* (“Astúcia”, nome da primeira esposa de Zeus, donde o epíteto de Zeus – *Metíeta*, “Sapiente”). O primeiro combate é um jogo de astúcia entre Prometeu e Zeus, onde a astúcia consiste na habilidade de jogar com as aparências e com o limitado conhecimento que o adversário no jogo tem das aparências. Nesse jogo se fixam as relações entre Zeus representante dos Deuses Olímpios e os homens representados nessa ocasião por Prometeu. Assim se explica a origem do fogo e do sacrifício aos Deuses Olímpios, da mulher e da condição mortal e sexuada dos mortais, e por fim o nexu necessário entre o fogo, o sacrifício aos Deuses Olímpios, a mulher e a condição dos mortais.

O segundo combate se dá contra Crono e seus aliados Titãs, e neste combate com a vitória de Zeus se fixa a relação entre Zeus e os Deuses da linhagem do Céu (Uranidas). Fabienne Blaise mostra que as contradições e incoerências, apontadas pelos comentadores na Titanomaquia e por eles diversamente resolvidas, quando não eliminadas mediante a atetização dos versos problemáticos, mais bem se resolvem tendo em vista a estratégia, o desenvolvimento e o desenlace dos combates descritos na *Ilíada*.

O terceiro combate se dá contra Tífon. Tífon, ou Tifeu, está para Zeus assim como o Tártaro está para o Céu. Filho dos amores de Terra e Tártaro, por graças de áurea Afrodite, Tífon é de súbito visto e fulminado por Zeus e atirado ao Tártaro. Jean-Pierre Vernant o descreve como uma figuração da astúcia, com suas cem cabeças de serpente, dotadas de vozes várias, numa polifonia que visa a confundir o adversário. Com a subitânea vitória de Zeus sobre Tifeu manifesta-se o equilíbrio natural do mundo, com os súperos a dominarem todas as paisagens da terra negra e os íferos confinados nas trevas subterrâneas.

O quarto combate se dá com as núpcias de Zeus e Astúcia (*Mêtis*), filha de Oceano e Tétis, (a “Nutriz”). Essas núpcias se revelam a oportunidade tanto da demonstração quanto da ampliação dos poderes de Zeus, já que Zeus não só surpreende Astúcia, engolindo-a, mas, engolindo-a, também a instala em seus *phresín*, ou seja, integra-a em seu espírito, para que ela lhe indique o bem e o mal, do ponto de vista do exercício e manutenção do poder real. Oceano, como o rio mítico que envolve toda a Terra e o largo dorso do Mar com os seus rodopios profundos, Oceano constitui em termos míticos as grandes fronteiras, extremas, entre ser e não-ser. O domínio da Oceanina Astúcia se estende sobre a totalidade dos seres. As núpcias com a Oceanina Astúcia tornam a realeza de Zeus insubvertível, já que dada a sua aliança com a Oceanina, nenhuma astúcia, nenhum recurso a astúcia, poderia surpreendê-lo. Com o nascimento da cabeça de Zeus e a natureza *obrimopatra* (“de robusto pai”) de Palas Atena, manifesta-se a inteligência estratégica invencível de Zeus Sapiente, e com ela a perenidade da realeza de Zeus.

Retornando aos termos da descrição da ciência dialética no *Sofista*, descobre-se sustentado por homologia estrutural e equivalência semasiológica o sentido dessa apropriação do vocabulário e do imaginário teogônicos

de Hesíodo pelo discurso filosófico de Platão. Considerem-se nessa descrição da ciência dialética os termos “os gêneros” (*tà géne*), “associações” (*mixeos*), “associarem-se” (*summígnysthai*), e ainda “divisões” (*diáirésesin*) e “causa da divisão” (*tês diáiréseos aítia*).

F. M. Cornford, no interesse de seu estudo da teoria platônica do conhecimento, recomenda concisamente, em nota à tradução de *Sofista* 253 b, que aí se entenda “gêneros” (*géne*) como sinônimo de “Formas” (*eíde*). Interessa-nos essa recomendação também quando encontramos a palavra *génos* (assim no singular e traduzida por “ser”), em *Teogonia*, para indicar o tema de cantos – que se ouvem das Musas (21), inspirados pelas Musas (33), e na súplica solicitados às Musas (105). O tema desses cantos é “o sagrado ser (ou gênero – tomado como sinônimo de “forma inteligível”) dos imortais (ou venturosos) sempre vivos.” Nesses versos da *Teogonia*, em que se repete essa fórmula épico-teogônica “o sagrado ser dos imortais sempre vivos”, a palavra *génos* traz consigo, implícito no contexto, o princípio da comunidade dos gêneros, pois o contexto é o das genealogias divinas, em que as uniões são descritas com diversas formas do verbo *meígnysthai*, donde vem o nome e a noção de *meíxeos*, “associações”, e os nascimentos são descritos com as diversas formas do verbo *gígnesthai*, donde o nome e a noção teogônica de *génos*, “ser”. A imagem teogônica da procriação por cissiparidade – a forma de procriação presidida por *Kháos* – teria no discurso filosófico o seu homólogo e equivalente na “causa da divisão” que funda o procedimento dialético de investigação pelo método da divisão. Do mesmo modo, uniões amorosas e miscigenação, enquanto imagens teogônicas, corresponderiam ao princípio dialético da comunidade de gêneros.

ORIGENS BABILÔNICAS DO PENSAMENTO OCIDENTAL: A INVENÇÃO DA HISTÓRIA NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Katia Maria Paim Pozzer^{*}

O título deste artigo é deliberadamente provocativo, para instigar o debate entre filósofos e historiadores classistas que participaram do Seminário Internacional *Archai* – As Origens do Pensamento Ocidental. Pretendo, pois, resgatar a contribuição antigo-oriental, muitas vezes desconhecida e/ou menosprezada, para a construção do pensamento ocidental, em um terreno onde posso movimentar-me com maior desenvoltura: a história da Babilônia.

“A civilização ocidental é herdeira direta do cristianismo e o cristianismo é o confluente de uma dupla corrente cultural: bíblica de um lado; helênica de outra”. Iniciemos pois por questionar este postulado que decretou o início absoluto daquilo que foi, apenas, uma série de etapas: os documentos mais antigos, bíblicos de uma parte e gregos de outra, remontam a segunda metade do II milênio a.C., já os primeiros textos cuneiformes, inteligíveis do ponto de vista histórico, datam de 3.000 a.C.

A civilização mesopotâmica, que surgiu no IV milênio a.C., resplandeceu e fecundou as culturas vizinhas: Israel e Grécia, passando pelos hititas

^{*} Diretora do Curso de História da Universidade Luterana do Brasil – ULBRA, doutora em História pela *Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne*, com tese sobre a história da Mesopotâmia.

e os pré-helênicos da Ásia Menor (Fig. 1). Eis portanto que a Babilônia pos
sui um lugar importante em nosso próprio passado. Babilônia foi o principal
pólo religioso e cultural do sul mesopotâmico e a capital do maior império do

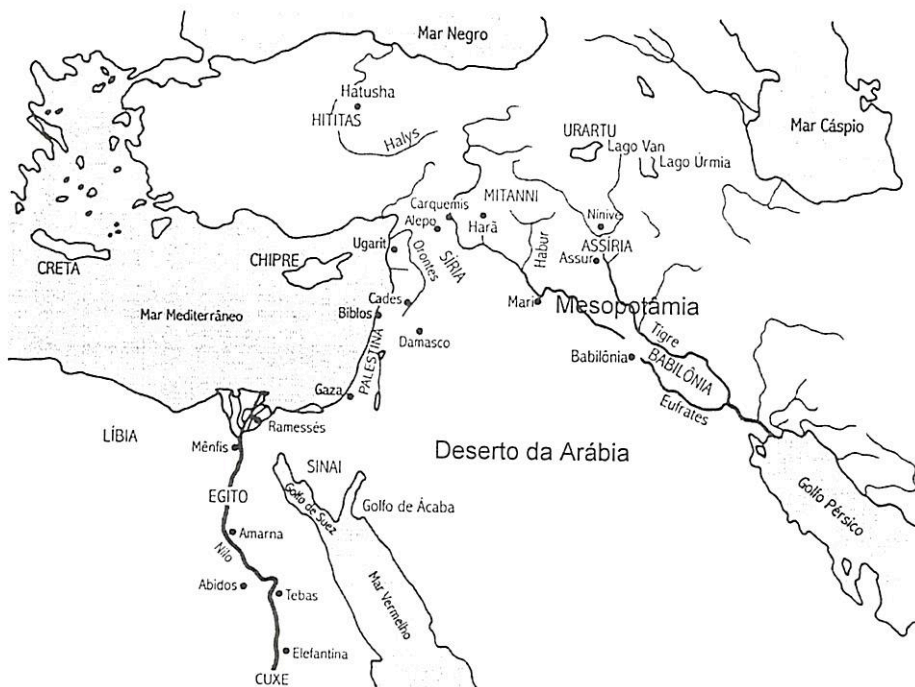


Figura 1 – Mapa do Antigo Oriente Próximo

mundo oriental anterior aos persas, entre os séculos VII e VI a.C. Ela foi
construída à beira do Eufrates, a cerca de 90km ao sul da atual Bagdá. No
final do III milênio a.C. Babilônia era uma cidade modesta, submetida à III^a
dinastia de Ur, mas quando as populações amorritas invadiram o sul da
Mesopotâmia no século XIX a.C., uma nova dinastia instalou-se na cidade,

*Origens babilônicas do pensamento ocidental:
a invenção da história no antigo oriente próximo*

sob o comando de Sumu-abum. No século XVIII a.C. a I dinastia de Babilônia dominou a região e tornou-se uma potência, sob o comando de Hammurabi (1792-1750 a.C.). Mas a unidade política, habilmente conquistada, demonstrou-se frágil ao longo de dois séculos e, em 1595 a.C., a cidade foi tomada pelos hititas, povos do norte anatólico, atual Turquia, transformando-se, então, em uma cidade de menor importância no cenário político. Sob o domínio assírio a cidade foi parcialmente destruída e, mais tarde, Babilônia conheceu um novo momento de grandiosidade, sob a dinastia neobabilônica, quando tornou-se, efetivamente, a capital do mundo oriental por Assurbanipal, rei assírio entre 668-627 a.C.

Os escribas e a preservação da memória

O fato de saber ler e escrever, no Oriente Antigo, era considerado não somente um privilégio, mas, sobretudo, uma superioridade social. Somente as famílias abastadas podiam assegurar a instrução de um futuro escriba, pois o custo dessa educação era muito elevado, e os estudos, bastante longos (Pozyer, 1998/1999, p.61-80). Os escribas, geralmente, provinham de grandes famílias, que abrigavam: funcionários; responsáveis por grandes extensões de terra; governadores; sacerdotes; ricos mercadores; etc. Outra característica, dessa profissão, era seu caráter hereditário. Há inúmeros documentos atestando que o ofício de escriba passava de pai para filho.

Sabe-se que, ao longo da história mesopotâmica, famílias de escribas controlaram o conjunto da produção literária. Essas famílias exerceram um papel fundamental na transmissão das fontes documentais da metade do II milênio a.C. até a época seleucida (311 a.C.). E os próprios escribas tinham consciência do processo de padronização do repertório literário, que muitas

vezes eles efetuavam, indicando, ocasionalmente, no tablete o termo *ahû*, que significa “versão” (Black e Tait, 2000, p.2206).

Segundo a tradição, cada reinado possuía o seu sábio, *apkallu*¹ ou seu erudito, *ummânu*², mas não podemos afirmar que tratava-se de um historiador vivendo à sombra do poder, ou ainda, que existiria um historiógrafo oficial à serviço do Estado. Mas, como dizem inúmeros documentos do I milênio a.C. “Para que não se esqueça!”, os escribas elegiam alguns fatos históricos como sendo dignos de memória e de registro histórico escrito. Como explica o historiador francês Jean-Jacques Glassner (1993, p.22):

A história é uma atividade intelectual. Explorando o oceano dos eventos, recortando o tecido da história das texturas particulares, o erudito opera seleções, manipula fatos, constrói relatos. É só consultar diversas versões dos anais assírios para se convencer disso.

Para os babilônicos, a história deveria preservar uma lembrança segura do passado, o historiador deveria estabelecer normas de credibilidade em seu trabalho: seu dever era citar fielmente o material copiado e identificar corretamente as fontes, evitando todo e qualquer aporte pessoal. Mas o ofício de historiador não limitou-se à este estágio. Uma inscrição do rei Narâm-Sîn apresenta uma particularidade remarcável (Glassner, 1993, p.33 n.63). O tablete parece reproduzir uma única inscrição deste rei, mas, na verdade, trata-se de uma colagem de pequenos excertos de vários documentos diferentes, realizada pelo escriba-historiador, onde ele descreve inúmeras campanhas militares e dá origem ao tema historiográfico da grande conflagração mundial contra o rei Narâm-Sîn (Glassner, 1986; Foster, 1995, p.171-177).

¹ CAD A/II 171.

² Black, J.; George, A.; Postgate, N., 2000, p.422.

*Origens babilônicas do pensamento ocidental:
a invenção da história no antigo oriente próximo*

A preocupação com a transmissão da cultura e a preservação da memória escrita estava presente entre os mesopotâmicos. Dispomos de inúmeros exemplos da existência de bibliotecas mantidas por palácios, templos e mesmo coleções privadas. As três capitais do Império Assírio, Dûr-Šarrukin, Nimrud e Nínive abrigavam bibliotecas de textos literários, científicos, religiosos e históricos (Saggs, 1998, p.193-199). O templo do deus Šamaš³, na cidade de Sippar, abrigava uma rica biblioteca de textos historiográficos. O templo podia empregar letrados como, por exemplo, a Esagila – templo de Marduk⁴ – que remunerava astrônomos encarregados de fazer observações cotidianas do céu babilônico no topo da Torre de Babel⁵ e anotá-las sobre os tabletes cuneiformes. Há, ainda, o clássico exemplo do rei Assurbanipal, que reuniu uma imensa biblioteca, com mais de 30.000 tabletes de argila, no seu palácio em Nínive, na metade do século VI a.C., através de confiscos e doações mais ou menos voluntárias, como demonstra esta carta do rei à um de seus oficiais (Roux, 1995, p.402):

Quando tu receberes esta carta leva contigo três homens e os sábios de Borsippa e procura todos os tabletes, todos aqueles que estão nas suas casas e todos aqueles que estão depositados no templo de Ezida (...). Procura os tabletes de valor que estão nos arquivos e que não existem na Assíria e envie-me tudo. Eu escrevi aos funcionários e inspetores e ninguém pode se negar de entregar-te um tablete. E se tu vês um texto ou um ritual à propósito do qual eu não te escrevi, mas que tu acreditas que possa ser útil em meu palácio, procure-o, pegue-o e envie-me.

³ Šamaš era o deus-sol, o garantidor da justiça, aquele que trazia a luz.

⁴ Marduk era a divindade principal do panteão babilônico.

⁵ O mais famoso de todos os zigurates é o de Babilônia, É.TEMEN.AN.KI (a casa da fundação do céu e da terra), e que é a inspiração para a Torre de Babel bíblica. A estrutura original foi construída por Hammu-rabi (1792-1750 a.C.) e foi restaurada por Nabucodonossor II (604-562 a.C.) rei da dinastia caldéia. Zigurate é uma construção em forma de pirâmide escalonada em cujo topo era construído um templo.

Segundo Heródoto, a primeira forma de história foi um relato de “coisas vistas”. O herói mesopotâmico Gilgameš⁶ (2.700 a.C.), personagem literário, mítico e histórico é “aquele que tudo viu”, e que deixou para a posteridade o relato escrito de sua própria vida, pois a Mesopotâmia, mais do que qualquer outra civilização oriental, privilegiava o testemunho escrito e a existência destas bibliotecas assim como as escolas de escribas, foram fundamentais para a transmissão da cultura mesopotâmica (Pearce, 2000; Pozzer, 2000).

Paralelamente ao interesse pela história, sabe-se que durante o I milênio a.C. houve um grande fascínio pela antiguidade. Reis caldeus do século VI a.C. desenvolveram verdadeiras “pesquisas históricas” animados por um real interesse sobre a matéria, onde buscavam reatar laços rompidos com a tradição dos seus ancestrais. Até mesmo museus foram criados, abrigando peças originais e cópias. Durante a escavação no palácio de Babilônia foi identificado um museu e nele encontrados 33 objetos, dentre os quais, várias estátuas da cidade de Mari, uma inscrição de Šulgi, rei da cidade de Ur entre 2094 e 2047 a.C. e uma estela de Dario I, rei persa de 522 à 486 a.C. Outro exemplo dessa natureza foi a residência da grande sacerdotisa, na cidade de Ur, que também abrigou um museu, onde várias peças podiam ser apreciadas, dentre elas uma inscrição de Amar-Su'en, rei de Ur entre 2046-2038 a.C. e uma cópia desta, feita no século VII a.C., “para a exposição”, como registra o próprio documento (Glassner, 1993, p.31).

O interesse que manifestavam pelo seu próprio passado revela uma certa conduta histórica: seu esforço em copiar textos oficiais, em estudar a correspondência real de tempos antigos e em constituir séries cronológicas

⁶ A Epopéia de Gilgameš narra as aventuras deste personagem, histórico e mítico ao mesmo tempo, e sua busca pela imortalidade.

comprovam esta postura. Alguns destes historiadores tentaram explicar os acontecimentos, estabelecendo relações de causalidade e demonstrando suas conseqüências, pois os babilônicos compreendiam o passado como fonte de exemplos e ensinamentos históricos, éticos e políticos para a elite governante do tempo presente.

Muitas das obras literárias antigas que conhecemos representam um esforço de compreensão e de saber do mundo: a lexicografia, a gramática e a filologia, a história, a teologia –, sobretudo sob forma de relatos mitológicos –, a astronomia, a matemática, o direito, a medicina e a adivinhação, são alguns destes exemplos.

Sua concepção básica era de que nada ocorria por si, acreditavam na inexistência da casualidade, onde tudo que acontecia era resultado de um ato ou de uma vontade de alguém. No entanto, a história não era vista, exclusivamente, como uma sucessão de fatos, ela era animada por uma ambição de ordem biográfica, como mostram inúmeros documentos onde são relatados os grandes feitos dos soberanos (Glassner, 1993, p.135-242 e Michalowski, 1989).

Uma história mitologizada

A Babilônia não conheceu a ruptura entre a esfera do mito e a da história. Para esta civilização, estes setores estavam interligados – o mito utilizava categorias históricas e a história se mitologizava buscando a constituição da universalidade. Na literatura mesopotâmica encontramos um célebre exemplo da imbricação existente entre mito e história – o Poema de Erra. Este documento, que data do século VIII a.C., relata acontecimentos ocorridos entre 1100 e 850 a.C., na Babilônia, mas os temas ali tratados pertencem à mitologia e seus atores são divindades. Ele é considerado a última grande composição literária, de cunho mitológico, da civilização me-

sopotâmica. O mito de Erra é a história do país de Babilônia, evocado como uma história sobrenatural, uma história mitologizada.

O texto, na forma de poema, teria cerca de 700 versos divididos em 5 tabletes, mas hoje são conhecidos apenas 500 destes versos. O documento apresenta uma exceção à regra do anonimato das composições literárias antigo-orientais, conhecemos o nome de seu autor citado na linha 45 do V tablete, é Kabti-ilâni-Marduk, que significa “homem importante, o protegido do deus Marduk”.

Os primeiros fragmentos do Poema de Erra, que atualmente encontram-se no Museu Britânico, em Londres, foram publicados por George Smith, em 1875 (Bottéro e Kramer, 1993, p.752).

O autor narra a intervenção de um deus conhecido por sua belicosidade e sua capacidade de promover catástrofes e carnificinas na história recente de seu país. Erra era seu nome, também designado como Nergal, o soberano do mundo dos mortos (Black e Green, 1998, p.135-6; López e Sanmartín, 1993, p.330). Ele é seguido por seu pajem, que aqui recebe o título de capitão, Išum⁷ – uma divindade secundária no panteão babilônico (López e Sanmartín, 1993, p. 332 n.265), assistidos pela “Tropa dos Sete” (Black e Green, 1998, p.162), um grupo de divindades menores dispostas à toda ação violenta.

Segundo a mitologia babilônica, Nergal era uma divindade celeste que apaixonou-se por Ereškigal⁸, a terrível Rainha dos Infernos. Eles casaram-se e ele, então, tornou-se rei dos Infernos. Além destes personagens, ainda são citados Marduk, o rei dos deuses no panteão babilônico e Anu (o céu), uma divindade primordial (López e Sanmartín, 1993, p.269).

⁷ Išum era irmão do deus-sol Šamaš.

⁸ Ereš-ki-gal, significa, literalmente, a dama da grande terra, pois, segundo a concepção mesopotâmica, a terra abrigava o mundo dos infernos.

Foram encontrados alguns manuscritos do poema em tabletas de argila com um pequeno furo que serviria para pendurá-los nas paredes ou nas portas das casas. A obra era destinada a acalmar um deus terrível, através da sua adulação e glorificação. Dentro da tradição dos mitos antigos, na qual ele está inserido, seu aspecto utilitário não apresenta nenhuma singularidade. Sua originalidade reside na própria matéria da narrativa – os acontecimentos históricos. As imagens, muitas vezes fantasiosas, evocam um número enorme de detalhes que são explicados como relatos de acontecimentos, como verdadeiras lembranças de um tempo vivido.

O texto alude, ainda, à populações históricas largamente conhecidas através de outros documentos e o relato da guerra civil em Babilônia é extremamente detalhado e realista⁹. O documento que apresentamos a seguir, inédito em língua portuguesa, é uma tradução dos principais excertos do texto antigo (Cagni, 1970; Bottéro e Kramer, 1993).

O POEMA DE ERRA

Glória à Marduk, o rei do universo, o criador do mundo!
E louvemos Hendursagga, o primeiro filho de Enlil,
Portador do nobre cajado, pastor dos cabeças-negras¹⁰
Pastor dos homens:
Išum, famoso degolador, cujas mãos são bem feitas
Para brandir suas armas arrebatadoras,
Que, se ele faz brilhar sua terrível espada,
Mesmo Erra, o campeão dos deuses, treme de pavor!
Este Erra, quando seu coração o leva a guerrear,

⁹ Destacamos que a atualidade do texto, face aos recentes acontecimentos no Iraque (antiga Mesopotâmia), são obra do puro acaso...

¹⁰ Para os mesopotâmicos, os deuses habitavam os céus e, de lá, olhavam para baixo, para a Terra e viam as cabeças dos homens, isto é, seus cabelos, por isso a expressão cabeças negras (teriam cabelo escuro).

Ordena às suas armas: “Untem-se de veneno mortífero!”
Aos Sete, campeões incomparáveis: “equipai-vos de vossas armas!”,
E tu Işum, diz ele: “Eu quero partir para a guerra:
Seja minha tocha, para que eu possa ver claramente;
Meu capitão, para que meus soldados divinos te sigam;
Minha espada para que este degolador
Execute uma carnificina!”
De pé, Erra! Quando tu saqueares a terra,
Que tua alma esteja radiante e alegre teu coração!
Mas Erra tem seus braços cansados, como àqueles de um extenuado:
Ele interroga-se: “Eu me levantarei? Ou então ficarei deitado?”
Ele ordena às suas armas: “Permaneçam afastadas!”
E aos Sete, campeões incomparáveis: “Voltem para suas casas!”
Tanto que tu mesmo, Işum, tu não o arrancarás do leito,
Deitado em seu quarto,
Ele continuará a fazer amor com sua esposa Mammi,
Enquanto que, sobre seu príncipe guardião En.gi₆.du.du,
O senhor da ronda noturna,
Que vigia com favor homens e mulheres,
E os vê brilhando de prazer como o dia!
Dos Sete, campeões incomparáveis,
O caráter divino é todo outro:
Sua natureza é diferente: eles aterrorizam!
Quem os vê fica apavorado: seu hálito é mortal.
Os homens têm muito medo de aproximar-se deles!
Faça uma barricada na porta diante deles, oh Işum!
Pois, quando Anu, rei dos deuses, fecundou a Terra,
Ele colocou no mundo sete deuses
Que chamou de Os Sete.
Quando eles apresentaram-se diante dele
Para que predissesse seus destinos, chamando o primeiro, ele deu-
lhe esta ordem:
“Onde tu fores enfurecer-te, seja sem igual!”;
Ao segundo: “Queime como o fogo, queime como a chama!”;
Ao terceiro, ele ordenou: “Tome a aparência de um leão

*Origens babilônicas do pensamento ocidental:
a invenção da história no antigo oriente próximo*

E quem te veja, desfaleça!";
Ele diz ao quarto: "Ao brandir de tuas armas arrebatadoras,
Que desmorone a Montanha!";
Ao quinto: "Sobre como o vento e escrute o horizonte!";
Ao sexto: "Ande em todos os lugares, sem poupar ninguém!";
E o sétimo, ele o carregou com veneno de Dragão:
"Arrase toda a vida!", disse-lhe.
Uma vez que Anu assim ordenou seus destinos à todos os Sete,
Ele concedeu um dom à Erra, campeão dos deuses:
"A fim que eles te escoltem:
Se o barulho dos habitantes do mundo tornar-se insuportável,
Tu serias tentado a realizar uma hecatombe,
A massacrar os cabeças-negras e abater os animais,
Eles serão teu exército impetuoso e eles te seguirão!"
Eles, então, excitados e empunhando suas armas,
Dirigem-se à Erra: "De pé! Fique de pé!
Por que permaneces na cidade, como um velho medíocre?
Ou, como um bebê impotente, ficas em casa?
Como os não-beligerantes,
Comeremos o pão das mulheres?
Teremos medo? Trememos,
como se ignorássemos a guerra?
Para os homens, partir em guerra é a verdadeira festa!
Quem fica na cidade, fosse ele príncipe,
Não saberia comer à sua fome!
Difamado pelos boatos de seus concidadãos,
Tido como pouca coisa,
Poderá, algum dia, dar a mão ao combatente?
Qualquer um que fica em casa, por mais desenvolvida que seja sua
força,
Como poderia transformar-se em um guerreiro?
O melhor pão da cidade
Não vale um biscoito sob a cinza;
A mais doce cerveja adocicada não vale a água dos odres;

O palácio com sacadas não vale o abrigo de campanha!
Parta em guerra, oh Erra, o bravo, vá golpear com tuas armas!
Faça tanto barulho que trema-se em toda a parte!
Que ao sabê-lo, os Igigi¹¹ exaltem tua glória!
Que ao sabê-lo, os Anunnaki¹² tenham teu nome!
Que ao sabê-lo, os soberanos se prostem aos teus pés!
Que ao sabê-lo, os países tragam seus tributos!
Que ao sabê-lo, os diabos desmaiem!
Que ao sabê-lo, o vigor dos poderosos seja calado!
Que ao sabê-lo, os montes íngremes
Abaixem seus picos de medo!
Que ao sabê-lo, os mares violentos destruam seu fruto de pavor
Que o bosque seja destruído na floresta poderosa!
Que nos impenetráveis canais, sejam arrancados os juncos!
Que os homens aterrorizados, moderem seu tumulto!
Que os animais assustados, retornem (levantando) poeira!
E que, à este espetáculo, os deuses, teus pais,
Glorifiquem tua valentia!
Por que, Erra o campeão, abandonou o campo de batalha para ficar
na cidade?
Por causa disso, mesmo os animais domesticados e selvagens, nos
desprezam!
Nós devemos te falar, Erra o bravo, nosso discurso te foi penoso:
Antes que a terra inteira torne-se forte demais para nós,
Sem dúvida levarás em consideração nossas palavras!
Faça então um favor aos Anunnaki, possuídos de calma,
E, quem, que pelo tumulto dos homens,
Não podem mais dormir!
Os animais invadem a terra arável, fonte de vida para o país,
E os camponeses choram amargamente suas colheitas;
Leões e lobos abatem os rebanhos, sem dormir,
Te imploram por seus animais!

¹¹ Igigi são as dez divindades primordiais.

¹² Termo utilizado tardiamente para designar as divindades subterrâneas.

*Origens babilônicas do pensamento ocidental:
a invenção da história no antigo oriente próximo*

E nós, que conhecíamos as passagens das montanhas
Nós esquecemos os caminhos!
As aranhas tecem sua teia
Sobre nossos artefatos de campanha;
Nosso bom arco resistente,
Tornou-se forte demais para nossas forças
A ponta cortante de nossas flechas ficou embotada,
E, de não mais degolar, nossa espada se cobriu de ferrugem!"
Quando Erra o bravo terminou de escutá-los,
A argumentação defendida pelos Sete
O deleitou como um unguento finíssimo.
Tendo então aberto a boca, Erra dirige-se à Išum:
"Porque ficar quieto depois de ter ouvido tudo isto?
Abre-me o caminho, que eu parta em guerra!
Recruta a Tropa dos Sete, campeões incomparáveis;
Faça marchar contigo meu exército impetuoso,
E tu, meu capitão, siga-me!"

(...)

Todos os deuses reunidos temem minha belicosidade!
Mas, entretanto os homens, os cabeças-negras, me desprezam!
Pois bem! Uma vez que eles não temem suficientemente meu nome,
Pois que, apesar das ordens de Marduk,
Eles agem por sua vontade própria,
Eu irei inflamar a cólera do príncipe Marduk,
Afastá-lo de sua residência e destruir os homens!"
Erra, o bravo, dirige-se então para Šuanna (Babilônia),
Capital do rei dos deuses.

(...)

[Erra adentra o palácio de Marduk, rei dos deuses em Babilônia, questiona seu poder e prestígio, iniciando uma longa discussão. Marduk, então, ameaça deixar seu palácio, ocasionado assim o caos no mundo]:

Se eu deixo minha residência, a junção do universo será desfeita
E as águas subirão e devastarão a terra;
O dia claro se transformará em trevas;

A tempestade ocultará as estrelas do céu;
Os maus ventos soprarão e encobrirão a vista dos homens com vida.
(...)

Mas Erra, tendo ouvido este discurso, abriu a boca e dirigiu-se ao príncipe Marduk:

“Príncipe Marduk, esperando que tu reintegres, em pessoa, este templo

E que, o fogo tendo limpado tua vestimenta, tu retomes teu lugar,
Até o fim eu governarei

Segurando firme a junção do Universo

(...)

Marduk, depois de o haver escutado,

O discurso pronunciado por Erra pareceu-lhe aprazível!

Ele deixa sua residência inacessível

E dirige-se àquela dos Anunnaki

(...)

Os maus ventos se levantaram, transformando o dia claro em escuridão

E sobre a terra inteira, o tumulto dos povos [...].

(...)

(Erra declara:)

Pois eu irei arruinar o país e o reduzir à um monte;

Exterminar as cidades e as transformar em desertos;

Demolir as montanhas e abater a fauna;

(...)

Irei abater os homens,

Suprimir todo ser vivo,

(...)

Os filhos não mais se preocuparão com a vida de seus pais;

Os pais de seus filhos;

As mães conspirarão alegremente contra suas filhas.

(...)

Eu piorarei o coração das gentes:

Os pais não escutarão mais seus filhos

E as filhas falarão raivosamente de suas mães!

Eu perverterei o discurso dos homens:

*Origens babilônicas do pensamento ocidental:
a invenção da história no antigo oriente próximo*

Eles esquecerão seus deuses
E blasfemarão violentamente contra seus deuses!
(...)
Eu incitarei os bandidos que se atravessarão nos caminhos;
No centro da cidade, se arrancarão (uns dos outros) os bens móveis!
(...)
Como pilhadores estrangeiros, eles incendiaram
Os edifícios sagrados de Babilônia!
(...)
Išum fala à Erra:
Tu mergulhaste no sangue dos homens e das mulheres
(...)
E estes babilônicos – eles, os pássaros e tu,
Depois de os ter aprisionado com a rede, Erra, o bravo,
Tu os prendeste e os destruístes!
(...)
“Esta cidade à qual eu te enviei, homem,
Não respeita nenhum deus, nem teme ninguém,
Mate pequenos e grandes,
Sem poupar um só bebê, ainda amamentando!
Depois de tudo, pilhe todos os tesouros acumulados de Babilônia!”
(...)
Tu derramaste seu sangue como água, nos esgotos da cidade;
Tu abriste-lhes as veias, para que fosse levado pelo rio!
Marduk, o grande senhor, à este espetáculo exclamou:
“Desgraça!” e seu coração se fechou;
um anátema implacável saiu de sua boca:
Ele jurou nunca mais beber a água do rio,
E, por repugnância do sangue derramado,
Nunca mais reintegrar a Esagila!
(...)
Marduk ao ver isso tudo exclama:
“Ah!, Babilônia,
A qual eu tinha, como à uma palmeira, exaltado a ramada,

E que o vento secou!
Ah!, Babilônia,
Que eu tinha, como uma pinha cheia de grãos
Sem aproveitar-me de seus frutos!
Ah!, Babilônia,
Que tinha plantado como um jardim de abundância,
Sem aproveitar-me de sua colheita!
Ah!, Babilônia,
Que tinha colocado no pescoço de Anu
Como um selo de âmbar amarelo!
Ah!, Babilônia, que tinha tomado em minhas mãos,
Sem deixá-la à nenhum outro,
Como o Tablete dos Destinos!”
(...)
Erra após ouvir a declaração de Išum, diz:
“Que o País do Mar e País do Mar,
Subartu e Subartu, Assírios e Assírios,
Elamitas e Elamitas, Cassitas e Cassitas,
Países e países, cidades e cidades,
Casas e casas, homens e homens, irmãos e irmãos,
Sem se poupar, se degolarão entre si!
(...)
Porque Erra tinha se enfurecido,
E tendo ameaçado de arrasar o país,
E exterminar as populações,
Išum, seu conselheiro, o acalmou de tal forma
Que ele poupou o resto!
O compositor desta obra é Kabti-ilâni-Marduk
O filho de Dâbibu.
Išum a revelou-lhe uma noite,
E, como ele a recitou pela manhã
Ele nada esqueceu
Nem adicionou uma única linha!
Quando Erra a escutou, ele ficou deleitado
E o relato de Išum, seu capitão, foi agradável:

*Origens babilônicas do pensamento ocidental:
a invenção da história no antigo oriente próximo*

E os deuses reunidos o estimaram tanto quanto ele!
Também Erra, o bravo, fez esta declaração:
“Todo o deus que apreciará este canto,
Que a prosperidade se acumule em seu santuário!
Por outro lado, aquele que o rejeitar,
Que ele não aspire mais fumigações!
Todo o rei que, recitando-o, exaltar minha glória,
Que ele governe o universo!
Todo o príncipe que declamar minha valentia
Que ele não tenha mais adversários!
Todo aedo que o cantar, não morrerá de morte ruim,
E suas palavras agradarão à seu rei, à seu príncipe!
Todo o escriba que o dominar,
Escapará da desgraça e tornar-se-á notável em seu país!
Os letrados que, em suas academias,
Pronunciarão fielmente meu nome,
Eu dilatarei sua inteligência.
E toda a casa onde estiver depositado o presente tablete,
(..) toda a segurança será garantida!
Que este canto subsista para sempre! Que ele torne-se eterno!
Que todo o país, ao ouvi-lo, celebre minha valentia!
Que todos os povos do mundo, após tê-lo constatado,
Exaltem minha glória!”

O mito de Erra narra uma época infeliz da história de Babilônia, que sucedeu à uma longa era de paz e prosperidade que fora inaugurada pela ruína de Nippur, seguida de combates em Babilônia, Sippar, Uruk, etc., causados pela invasão dos arameus, levando o país à uma situação de anarquia generalizada e uma profunda decadência. Este quadro corresponde à alguns períodos da história de Babilônia no final do II e início do I milênio a.C., entre 1100 e 850 a.C.

Como pôde Babilônia, a metrópole oriental, a residência de Marduk – o rei dos deuses, sofrer tamanha desgraça e humilhação¹³? Diferentemente do raciocínio mitológico vigente, onde todos os infortúnios dos homens na terra são castigos divinos devidos às suas faltas e pecados, o poema de Erra apresenta uma outra explicação. Em Erra, não foi possível estabelecer a culpa dos babilônicos, a cidade era santa, grande e importante demais para tornar-se indigna e pecaminosa. O autor teve que buscar a explicação para todas as desgraças advindas da guerra, em personagens e temas míticos, ele necessitou compor uma história – mitologizada – que explicaria, de uma forma plausível, todos estes terríveis acontecimentos. Ele necessitou escrever uma “outra história”, com outros personagens e temas míticos a fim de compor a ação que resolvesse as aporias às quais, ele e seus contemporâneos, enfrentavam neste período incompreensível e escandaloso de sua história recente.

Mas estes personagens e estes temas foram resgatados da tradição religiosa. Erra só poderia aniquilar o país se Marduk estivesse ausente. Para tanto, ele elaborou um estratagema que permitiu-lhe fazer o que ele havia decidido, mesmo contra a vontade de seu mestre. Erra convence Marduk que sua estátua estava em péssimo estado de conservação, necessitando restauro e limpeza e, para que isso fosse feito, ele deveria deixar o templo, ou seja, deixar a cidade.

Vários fatos e inúmeras situações ali enumeradas são reincidentes na história. Um velho rei traído por um alto funcionário, que acaba retirando-se do poder e dando lugar ao usurpador; um jovem sedicioso e arrogante que quer a guerra a qualquer preço; um capitão corajoso, forjado em combate,

¹³ Podemos traçar um paralelo com os judeus e a tomada do templo de Yahvé pelos babilônicos no século VI a.C.

*Origens babilônicas do pensamento ocidental:
a invenção da história no antigo oriente próximo*

que vê a guerra como o pior dos males e soldados mercenários, sem escrúpulos, são traços e personagens que existiram na Antigüidade (e existem nos dias de hoje) e serviram de modelo ao autor de Erra, que os misturou aos mitos para compor uma história explicativa.

E é aí, justamente, que encontra-se sua originalidade. Ele não inventou novos mitos, mas inovou no seu uso e aplicação (Kirk, 1985). Diferentemente dos autores que o antecederam, ele não procurou falar da natureza e da constituição, do sentido e do destinos das coisas, mas sim de eventos históricos e das vicissitudes humanas advindas da guerra.

BIBLIOGRAFIA

Bottéro, J. e Kramer, S. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

Black, J.; George, A.; Postgate, N. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

Black, J. e Green, A. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: British Museum Press, 1998.

Black, J.A. e Tait, W.J. Archives and Libraries in the Ancient Near East. In: Sasson, J. M. (Editor). *Civilizations of the Ancient Near East*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000, p. 2197-2209.

CAD. *Chicago Assyrian Dictionary*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Cagni, L. *Das Erra-Epos Keilschrifttext*. Roma: Istituto Biblico, 1970.

Foster, B. *From Distant Days - Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*. Bethesda: CDL Press, 1995.

Glassner, J.-J. *La Chute d'Akkadé – L'événement et sa mémoire*. Berlin: Verlag, 1986.

- _____. *Chroniques mésopotamiennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- Kirk, G. *El Mito – su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós, 1985.
- López, J., Sanmartín, J. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*. Barcelona: Editorial AUSA, 1993, vol.I.
- Michalowski, P. *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.
- Pearce, L. E. The scribes and scholars of Ancient Mesopotamia. In: Sasson, J. M. (Editor). *Civilizations of the Ancient Near East*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000. p.2265-2278.
- Pozzer, K. M. P. Escritas e Escribas: o cuneiforme no antigo Oriente Próximo. *Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, São Paulo: SBEC, v. 11/12, n. 11/12, 1998/1999, p. 61-80.
- _____. Ensino, Escrita e Burocracia. In: Bakos, M.; Castro, I.; Pires, L. *Origens do Ensino*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p.161-175.
- Roux, G. *La Mésopotamie*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- Saggs, H. W. F. *Au Temps de Babylone*. Paris: Philippe Lebaud, 1998.

O PENSAMENTO POPULAR NAS INSCRIÇÕES PARIETAIS POMPEIANAS

Pedro Paulo A. Funari^{*}

Introdução: como conceituar 'pensamento' no 'popular'

Tratar do pensamento popular romano envolve, antes de mais nada, a definição dos próprios conceitos centrais de 'pensamento' e 'popular'. Na tradição acadêmica ocidental, ambas expressões aparecem como antitéticas, ao menos no sentido erudito da expressão 'pensamento', elemento da *Hochkultur*. No entanto, 'pensamento' é uma expressão vernacular de uso corrente e que ultrapassa, portanto, os limites estreitos dos estratos sociais superiores e, em particular, dos pensadores da sociedade, uma reduzida parcela da própria elite. Há, assim, uma diferença conceitual entre os instrumentos filosóficos de compreensão do mundo e a apreensão do mundo em si, capacidade universal do ser humano e que caracteriza, *eo ipso*, todo e qualquer homem. Às vezes, uma mesma origem gera palavras muito próximas que, no entanto, remetem a essas duas esferas tão distintas, a Filosofia e a compreensão quotidiana.

^{*}Professor do Departamento de História, Diretor do Centro de Pensamento Antigo da UNICAMP e Coordenador do Núcleo de Estudos Estratégicos da UNICAMP.

Assim, *Weltanschauung*, um conceito sociológico da mais alta abstração, 'cosmovisão', re-elaborado por pensadores da sociedade há algumas décadas, pouco parece ter em comum com a vida corriqueira e, de fato, não se ouviria nas ruas alemãs *Weltanschauung*, como tampouco em nossas ruas ouvimos 'cosmovisão'. *Epur, anschaulich*, de uso corriqueiro, quer dizer 'intuitivo' e *Anschauung* é a 'visão', assim como *die Schau* é a vista ou o show! A raiz indo-européia *skeu*, cujo sentido prosaico é 'vista', explica termos em nossas diversas línguas, a começar do grego *skóos* (Homero, Odisséia 21,145) e *skopiá* (Homero, Odisséia 10, 97, 'observatório'), do latim *specio* e seus muitos derivados (como *spectrum, speculum, species*; cf. Ernout & Meillet 1967: *sub uoce*), em particular nas línguas vernaculares, cujo exemplo talvez mais prosaico e distanciado da elevação filosófica seja *show*, termo moderno tomado quase por antonomásia como oposto à abstração. *Weltanschauung* e *show*, antonímias aparentes, *oxímoros* (*pace* Seruius ad Verg. Aeneida 7,295) igualmente apenas na aparência, pois, no fundo, a mais alta reflexão filosófica e a mais imediata percepção corriqueira remetem a um fundo comum.

Em outras ocasiões, tratei da debatida questão da especificidade do popular, em livros e artigos¹ que geraram, por sua parte, comentários de vários estudiosos, no exterior e no Brasil². Não seria o caso de retomar essas discussões, mas apenas estabelecer o que se entende por popular e corriqueiro nesta conferência. Talvez fosse o caso de retomar as considerações de Pierre Bourdieu (2001), datadas originalmente de 1983, na medida

¹ Sobre o conceito de 'popular', em geral e no mundo romano, em particular remeto, para não desviar demais do tema aqui tratado, a estudos já publicados e que remetem a referências anteriores (Funari 1992a; 1993a; 1993b; 1993c; 1994a; 1994b; 1997).

² Cf. Hayashi (1989); Losnak (1990); Dabdab Trabulsi (1990); Cardoso (1990); Moura (1991); Guarinello (1993); Favarsani (1994).

em que, ainda que o sociólogo francês se distancie do termo popular, reconhece a especificidade da linguagem e do aparelho conceito não oficial ou erudita, daqueles que ele denomina como 'dominados'. Bourdieu (2001: 145) define esse discurso dominado de uma maneira que muito convém ao caso das inscrições parietais pompeianas:

"A afirmação de uma contra-legitimidade lingüística e, ao mesmo tempo, a produção de discurso fundado na ignorância, mais ou menos deliberada, das convenções e conveniências características dos mercados dominantes não são possíveis senão nos limites dos *mercados livres*, regidos por leis de formação de preços que são específicas, ou seja, em espaços próprios às classes dominadas, antro ou refúgio dos excluídos dos quais os dominantes estão excluídos, ao menos simbolicamente"³

Estabelecidas estas premissas de pertinência de um 'pensamento' popular ou corriqueiro, cabe interrogar-se sobre a especificidade dos conceitos romanos sobre o pensamento. Assim como há origens comuns para termos filosóficos e corriqueiros, há também conceitos eminentemente corriqueiros, mas com sentidos filosóficos, como pode ser *Meinung*, na língua alemã, usada para expressar a simples 'opinião' (como no comuníssimo *nach meiner Meinung*, equivalente dos prosaicos *d'après moi*, *secondo me*, *na minha opinião...*). No caso da língua latina, também podemos constatar o uso de termos específicos e genéricos para se referir ao 'pensamento'. Cí-

³ *L'affirmation d'une contre-légitimité linguistique et, du même coup, la production de discours fondée sur l'ignorance plus ou moins délibérée des conventions et des convenances caractéristiques des marchés dominants ne sont possibles que dans les limites des marchés francs, c'est-à-dire dans des espaces propres aux classes dominées, repaires ou refuges des exclus dont les dominants sont de fait exclus, au moins symboliquement.*

cero (Leg.1,7,22) define o homem como o único animal capaz de pensar o mundo: *homo solus ex tot animalium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis*. *Cogitatio* era usado para traduzir o termo filosófico grego *sophía* (cf. Cíc. Phil. 12,2,5) e relaciona-se ao ato de 'agitar com', relacionar (sentido que se encontra, não por acaso, nos étimos gregos *logos* e *legein*; cf. Aristóteles, *Physica* 262^a19: *he pístis ou mónon epi tes aistéseos allà kai epi tou logou*). Na mesma linha, *meditatio* (cf. Cícero, *Tusc.* 3,15,32), derivado do verbo *meditari*, 'meditar', em contextos em que aparecem ainda outros termos, como *cogitare* e *curare* (cf. Cícero, *Fam.* 2,5,2: *nihil aliud cogitare, meditari, curare, nisi...*). *Cura*, embora em geral usado para designar o 'cuidado' e a 'atenção', também podia estar associado à noção de 'pensamento' (cf. Cícero, *Fam.* 10,3,3; *Or.* 2,44,186).

A expressão mais corriqueira e correlata à nossa "na minha opinião" era *mea sententia* (cf. Plauto, *Men.*1,1,5), termo que se liga ao 'sentir', àquilo que os gregos definiriam como a *aísthesis*, a percepção. Nota-se, portanto, que os conceitos latino usuais aproximam percepção e inteligência e enraizam, de forma clara e profunda, o pensamento no mundo concreto e sensível. Como veremos, essas percepções estão na essência do pensamento popular romano.

As inscrições parietais pompeianas e as formas de pensamento

Pompéia, cidade itálica antiga, tornou-se colônia romana a partir da Guerra Social, com o assentamento de veteranos de Sila. A cidadezinha, pouco referida na tradição literária, imortalizou-se devido à erupção do Vulcão Vesúvio, em 79 d.C., tão bem documentada por uma testemunha ocular, Plínio, o Jovem (*Cartas*, 6, tradução do autor):

"Meu tio encontrava-se em Miseno, onde comandava a frota. Era o nono dia antes das calendas de setembro (24 de agosto), pela sétima hora (13 horas), quando minha mãe lhe mostrou que se formava uma nuvem volumosa e de forma incomum. Havia tomado seu banho de sol, depois um banho frio e, num leito, estudava. Levantou-se e subiu a um lugar do qual podia ver melhor o fenômeno. Era difícil saber de que montanha subia aquela nuvem; logo se soube que vinha do Monte Vesúvio. A nuvem parecia-se muito com um pinheiro porque, depois de elevar-se em forma de um tronco, desabrochava no ar seus ramos; creio que era arrastada por uma rápida corrente de vento e que, quando esta cedia, a nuvem, vencida por seu próprio peso, dilatava-se e expandia-se, parecendo às vezes branca, outras escura ou de diferentes cores, conforme estivesse mais impregnada de terra ou de cinzas.

Estes acontecimentos extraordinários pareceram a meu tio importantes e dignos de serem estudados mais de perto. Assim, ordenou que preparassem um navio ... à medida que os navios se aproximavam caía sobre eles cinza, cada vez mais densa e quente; choviam ainda pedras calcinadas, fragmentos enegrecidos, queimados e pulverizados pela força do fogo. Parecia que o mar se retirava e que as rochas deslocadas impediam o acesso à praia

Enquanto isso, o Vesúvio brilhava com enormes labaredas em muitos pontos e grandes colunas de fogo safam dele, cuja intensidade fazia mais ostensivas as trevas noturnas. Ainda assim, meu tio, para tranquilizar seus companheiros, repetia que aquilo que viam em chamas eram casas abandonadas por camponeses aterrorizados ou fazendas abandonadas pelos seus moradores. Deitou-se e dormiu um sono profundo.

Depois de certo tempo, começou a encher-se de tanta cinza misturada com pedras-pomes o pátio de entrada ao seu quarto que, tivesse per-

manecido ali por mais tempo, seguramente não teria podido sair. Chamaram-no e ele levantou-se e encontrou-se com Pomponiano e com todos os outros que tinham se deitado. Decidem então se convém permanecer na casa ou sair para o campo porque, na verdade, as casas ameaçavam desfazer-se como resultado dos constantes e violentos tremores de terra; suas fundações fragilizadas pareciam balançar de um lado a outro. Ao ar livre, por outro lado, temia-se a queda de pedras-pomes, ainda que leves e porosas. Entre estes dois perigos, preferiram sair a campo aberto. Meu tio optou pela solução mais racional, mas os outros deixaram-se levar pelo medo. Saíram, então, cobrindo a cabeça com travesseiros presos com lenços, única proteção disponível contra o que caía.

O dia (25 de agosto) nascia já em outras regiões mas aqui continuava a noite, uma noite fechada, mais tenebrosa que todas as outras; a única exceção era a luz dos relâmpagos e de outros fenômenos semelhantes. Decidiram aproximar-se da praia e ver de perto se era possível tentar uma saída naval, mas o mar estava muito agitado e os ventos oram contrários. Meu tio deitou-se sobre um manto e pediu, repetidas vezes, água para beber. Logo, contudo, as chamas e o cheiro de enxofre que as prenunciavam, puseram em fuga seus acompanhantes, que se despertaram. Apoiando-se em dois jovens escravos, levantou-se para logo cair no chão. Na minha opinião, a densa fumaça impediu-o de respirar, tapando-lhe a laringe, por natureza fraca e estreita e que, freqüentemente, dificultava-lhe a respiração. Quando a luz pôs fim às trevas (e isto só ocorreu após três dias), seu corpo foi encontrado intacto".

A cidade soterrada foi redescoberta no século XVIII e, no decorrer do século XIX, crescente atenção passou a ser dada às inscrições feitas com estilete, *graphio exaratae*, em particular graças ao trabalho pioneiro de compilação de Karl Zangemeister, solicitado pelo próprio Theodor Mom-

msen⁴, publicado em 1870 como o volume quarto do *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Recolham-se, por primeira vez, *inscriptiones Pompeianas latinas...graphio aliusue instrumenti cuspidi incisae uel scariphatae sunt* (CIL IV, p. XI). Essas inscrições parietais são de difícil leitura e sempre controversa interpretação (Funari 1998/9), tanto pelas dificuldades da cursiva latina, como pelo uso, nos grafites, de uma língua latina, chamada normalmente 'latim vulgar', muito distante dos cânones (Väänänen 1937). Há consenso entre os estudiosos dessas inscrições que essas epígrafes são oriundas dos segmentos sociais mais humildes e que esse *sermo humilis* remete às concepções, aspirações e volições da gente simples.

Desde a publicação da primeira parte do volume 4 do CIL, em 1870, editaram-se muitíssimas outras inscrições, totalizando mais de dez mil exemplares (cf. Varone 1999, com bibliografia anterior). A imensa maioria das inscrições é bastante sumária e os temas tratados são, via de regra, prosaicos e corriqueiros o que, como se argumentou antes, em nada impede sua relação com o 'pensamento'. Um *hapax* permite constatar que os escritos populares pompeianos podiam estar em contato com reflexões eruditas, como no caso do célebre grafito em grego, encontrado na Casa del Criptoportico (Funari 1987): *pos, logos, mneme, kharis*, seguido das quinze primeiras letras gregas, em ordem alfabética. Della Corte a interpretou como uma interrogação: "Como? Razão, memória, graça", a ser entendida, em suas palavras, como *quomodo comparantur philosophia, doctrina, artes? Alphabeto (scilicet cultu et eruditione* (CIL IV 8009) ("como se pode adquirir Filosofia, doutrina e artes? Pelo alfabeto, ou seja, pela cultura e pela erudição"). Gigante (1979: 108) exclui o alfabeto e considera que a

⁴ CIL IV, p. X: *mense Augusto anni 1865 in Germaniam redux a Mommseno accipi ea quae ipse in eiusmodi syllogae usum olim sibi collegerat.*

inscrições esteja com uma lacuna e que deveria ser lida à luz do epicurismo: *tout'ánthro]pos logos, mnéme, kháris*, "o que caracteriza o homem: a razão, a memória, a gratidão". Como epigrafista, parece-me que a reconstrução de Gigante seja demasiado hipotética, pois não se explica como o autor teria deixado de lado parte essencial da frase. Tampouco convincente é a exclusão do alfabeto, escrito no mesmo contexto e com as mesmas letras gregas. No entanto, e como quer que seja, o que merece destaque, nesta epígrafe, é o uso de conceitos filosóficos gregos por parte de uma pessoa comum ou, ao menos, subalterna, pois o uso do estilete marca, de forma clara, uma intervenção não oficial. Mesmo que fosse obra de um professor escravo grego, portanto alguém instruído na cultura erudita, o uso do estilete remete ao contexto subalterno. As três palavras usadas encontram-se no confluir dos ambientes elevados e corriqueiros, pois podem tanto ter sentidos filosóficos (e.g. Plutarco, *Contra Epicuri beatitudinem* 1091^a) como prosaicos, a um só tempo.

No campo do pensamento encontra-se todo um setor de reflexões de caráter mágico e/ou religioso, já que a distinção moderna entre pensamento racional e crença não fazia sentido para os antigos, cujas concepções ignoravam essas barreiras (cf. Funari 1990; 1991; 1992b; 1995 com bibliografia anterior). Nem sempre, contudo, as inscrições, prenes de significados enigmáticos e secretos, permitem que saibamos, com qualquer segurança, o significado original da mensagem. O melhor exemplo dessa incerteza e das infundáveis discussões, às vezes distantes do interesse acadêmico, talvez seja o famoso Quadrato Mágico de Pompéia, objeto de dois livros recentes de Cammilleri (1999) e Vitale (2000): *rotas/opera/tenet/arepo/sator*. Embora a leitura cristã dessa inscrição pareça a muitos estudiosos, com bons argumentos (cf. Varone 2000), improvável, tampouco se pode pers-

crutar mais profundamente as *meditationes* subjacentes a mensagens enigmáticas pelo simples motivo que nos faltam os meios de conhecimento do contexto exato em que essas idéias circulavam (cf. CIL IV, 4839, 4838, 4976). Parece mais prudente, portanto, deixar esse terreno pantanoso dos enigmas para investigar as formas de pensamento mais explícitas e, por isso mesmo, menos capciosas.

O pensamento popular aparece mais claro e explícito em grafites que expressam sentimentos e aspirações, assim como angustias. Algumas epígrafes são mais longas e elaboradas, como CIL IV, 9123, um poema de quatro pentâmetros, nas paredes de uma taberna:

*Nihil durare potest tempore perpetuo;
Cum bene sol nituit, redditur oceano;
Decrescit Phoebe, quae modo plena fuit.
(Sic) Venerum feritas saepe fit aura I[e]uis.*

Nada pode durar eternamente:
ainda brilha forte o Sol e volta-se para o Oceano;
Febe (Lua) diminui logo após a sua cheia.
Assim, a força dos encantos amorosos transforma-se, com freqüência,
em brisa suave⁵.

Na última linha, Vogliano (in CIL IV, 9123) preferia ler *uentorum feritas* e Gigante (1979: 238-9) *austrorum feritas*, ambas leituras paleograficamente pouco insustentáveis, a meu juízo. Qualquer que seja a interpretação exata, contudo, o sentido genérico não se altera, com a ênfase na *breuitas uitae*. Parece-me que também se possa vislumbrar a importância, no pensamento popular, da força incontrolável, *feritas*, que aproxima, de forma

⁵ Minha tradução, publicada em Funari (1989).

decisiva, o homem do mundo animal, *ferus* (cf. grego *ther*, eólio *pher*), como lembra uma passagem de Cícero (Div.1,29,60): *qui primi dissipatos unum in locum congregarunt eosque ex feritate illa ad iustitiam atque mansuetudinem transduxerunt. Feritas* representa a força anterior às *iustitia atque mansuetudo*, potência imanente a ser domada pela *societas generis humani* (Cic. N.D 1,2,4).

Preocupações do pensamento popular voltam-se para os vários aspectos do carácter, além de temporário, fortuito da vida, expresso neste grafite em forma de serpente (CIL IV, 1595):

*Serpentis lusus si qui sibi forte notauit,
Sepumius iuuenis quos facit ingenio,
spectator scaenae siue es studiosus equorum,
sic habeas lances semper ubique pares.*

Se alguém por ventura notar estes jogos da serpente,
Que o jovem Sepúmio faz com engenho, então reflita:
Se és freqüentador do teatro ou das corridas de cavalo,
Então tenhas contigo sempre, em toda parte, equilibrados os pratos da
balança⁶.

O tema dos pratos da balança, presente em Virgílio (*duas lances*, cf. Virg. Aen.12,725) e Suetônio (*altera lance*, Suet. Vesp.25), remete aos azares do *lusus uitae*. O autor propõe, a um só tempo, uma charada (*lusus*) e a apresenta como uma piada (*lusus*), advertindo o leitor, desde o início, para o caráter zombeteiro do seu poema. Logo no primeiro verso, de forma metalingüística, refere-se à forma inusual, imitando uma serpente, com a qual compôs seus versos (“se alguém notou”). A alusão à serpente não se res-

⁶ Minha tradução publicada em Funari (1989).

tringe à forma do poema, mas refere-se ao próprio enigma. De fato, a associação de serpente às charadas encontrava-se arraigada na mente popular, tendo em vista que, na mitologia greco-latina, Apolo, ainda adolescente, matara a serpente Píton (=adivinho) que perseguia sua mãe Latona cuja pele, esfolada, servira para cobrir o trípode sobre o qual se sentava a Pitonisa de Delfos para proferir seus oráculos. Assim, no próprio Templo de Apolo em Delfos, encontrava-se uma serpente de bronze de três cabeças. A associação da serpente com a adivinhação de enigmas encontrava-se tão difundida no século I d.C. que o autor dos Atos do Apóstolo (16, 16), escrevendo talvez pouco após a destruição de Pompéia (provavelmente a partir de 100 d.C.), utilizou-se da expressão *pneuma Pythona* (literalmente, espírito da serpente Píton) para referir-se, como em geral se traduz no Novo Testamento, ao espírito da adivinhação. De qualquer forma, a “charada da serpente” lembraria ao pompeiano, de imediato, que se tratava de um jogo de adivinhação.

A presença do autor no segundo verso vem acompanhada do epíteto “o jovem”, que justifica o caráter bem-humorado da obra. Em seguida, o autor anuncia que a elaboração do poema, em termos formais – pela imitação da serpente – e pelos versos, contou com sua imaginação criativa (*ingenium*). Na verdade, sob este termo encontra-se a própria definição da sua obra poética como uma construção humana, algo elaborado racional e esteticamente. De fato, *ingenium* define aquilo que é próprio do *genius* (talento, índole) enquanto atributo que diferencia o homem, ser pensante, dos outros animais. Algo produzido, *gerado* na mente humana. Esta capacidade humana explica, portanto, a elaboração do poema, enquanto expressão estética e enquanto enigma a ser decifrado pelo leitor.

O terceiro verso enuncia dois locais e duas situações sociais a serem postos em questão: o teatro e as corridas de cavalos. Estabelece-se, então,

uma assimetria entre a passividade do *espectador* do teatro e a atividade do *torcedor* das corridas de cavalos. Embora ambos assistam a espetáculos públicos, o autor opõe a observação do palco no teatro à excitação, desejo e torcida pela vitória deste ou daquele. No primeiro caso, portanto, trata-se de observar o desenrolar da peça de teatro, cujo desfecho não é conhecido de antemão. No segundo, mais que observar o desenrolar da corrida, a torcida por um dos cavalos em disputa constitui a essência da participação. Estas duas situações sociais diversas justificam a utilização, pelo autor, do plural “charadas”, pois, efetivamente, as duas atividades põem questões, e exigem respostas diversas.

No quarto verso, o enunciado único das duas charadas apresenta-se sob o manto diáfano da metáfora: “tenhas sempre, em toda parte, os dois pratos iguais”. Dois pratos iguais significam, necessariamente, os dois pratos da balança equilibrados. Mas, por que os pratos equilibrados se referem ao teatro e aos cavalos? Antes de mais nada, deve-se lembrar que o verbo *ter* (*habere*) significa, também, *considerar, estimar avaliar*. Por outro lado, a referência às corridas de cavalos deve ser entendida no contexto da paixão popular por esse esporte. No entanto, à diferença do teatro, o público organiza-se, aqui, em torcidas, esperando por resultado favorável ao seu cavalo. Novamente, os pratos da balança referem-se ao acaso, à Fortuna em cujas mãos se encontra o resultado inesperado. Neste momento, ao final do poema e quando a solução se apresenta clara, o *inesperado*, resposta da charada, impulsiona o leitor ao primeiro verso e à própria forma do grafite, à serpente oracular, pois apenas a adivinhação pode, de antemão, decidir-se por um dos pratos da balança. O poema revela, assim, algo típico do pensamento popular pompeiano, a noção de vida sujeita à Fortuna.

Uma característica das expressões dos pensamentos populares consiste na ênfase na *felicitas uitae*, como no caso da inscrição CIL IV, 1454: *hic habitat felicitas* ('aqui habita a felicidade'). A palavra *felicitas* deriva de *felix*, fecundo, produtor de frutos (*felices arbores Cato dixit, quae fructum ferunt, infelices quae non ferunt*, P.F.81,26). O sentido arcaico de "fecundidade" manteve-se, segundo Plínio, o Antigo (NH 24,68), na linguagem popular (*uolgus infelicem arborem eam appellat quoniam nihil ferat, nec seratur umquam*). As paredes de Pompéia testemunham a importância atribuída à fertilidade e, portanto, à *Venus plagiaria* (CIL IV 1410), à Afrodite com sua rede, *doloplókos* (Saph.1,2), como se a força venérea constituísse uma teia (*plaga*) a permear, sempre, o pensamento humano.

Nessa miríade de pensamentos e preocupações populares, pode perceber-se a preocupação com a vida prática, com a sobrevivência, mas também com os prazeres e com a continuidade derivada da fertilidade. Embora de difícil interpretação, as inscrições parietais, ainda não exploradas como poderiam ser, revelam um universo de preocupações, interesses e pensamentos nem sempre próximos das elevadas reflexões filosóficas eruditas. No entanto, em sua simplicidade, revelam, com sinceridade, aspectos dos pensamentos populares que, de outra forma, continuariam desconhecidos. A profundidade desses pensamentos talvez não esteja em sua elaboração teórica, mas em sua presença social tão ampla, a revelar que mesmo os mais humildes pensavam o mundo e a sociedade e levavam uma vida, de uma forma ou de outra, refletida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Pietro Giovanni Guzzo e Antonio Varone. A responsabilidade pelas idéias, contudo, restringe-se ao autor. Esta pesquisa contou com o apoio institucional da FAPESP, CNPq (processo 350217/02-5), Núcleo de Estudos Estratégicos da UNICAMP e Centro do Pensamento Antigo (IFCH/UNICAMP).

BIBLIOGRAFIA

Inscrições

CIL IV

4839

4838

4976

8009

Autores antigos

Gregos

Aristóteles, *Physica* 262a 19.

Atos dos Apóstolos (16, 16).

Homero, *Odisséia* 10, 97; 21,145.

Plutarco, *Contra Epicuri beatitudinem* 1091a.

Safo, 1,2.

Latinos

Cícero, *Div.* 1,29,60.

Cícero, *Fam.* 2,5,2; 10,3,3.

Cícero, *Leg.*1,7,22.

Cícero, *N.D.*1,2,4.

Cícero, *Or.* 2,44,186.

Cícero, *Phil.* 12,2,5.

Cícero, *Tusc.* 3,15,32.

Plauto, *Men.*1,1,5.

Plínio, o Antigo, *Naturalis Historia*, 24,68.

Plínio, o Jovem, **Cartas**, 6.

Seruius ad Verg. *Aeneida* 7,295

Suet. *Vesp.* 25.

Virgílio, *Aen.* 12,725.

Obras modernas

CAMMILLERI, R. 1999 *Il Quadrato Magico. Un mistero che dura da duemila anni*. Milano, Rizzoli.

CARDOSO, Z.A. 1990 Cultura popular na Antigüidade, *O Estado de São Paulo, Suplemento Cultural*, 541, ano vii, p.11.

DABDAB TABULSI, J.A. 1990 Sobre a "autonomia" da "cultura popular" no mundo antigo, *LPH Revista de História da UFOP*,1, 108-110.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. 1967 *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*. Paris, Klincksieck.

FAVERSANI, F. 1994 Cultura Popular e Classicismo, *LPH: Revista de História*, 4, 26-35.

FUNARI, P.P.A. 1987 Cultura(s) dominante(s) e cultura(s) subalterna(s) em Pompéia: da vertical da cidade ao horizonte do possível, *Revista Brasileira de História*, 13, 33-48.

- _____ 1989 *Cultura Popular na Antigüidade Clássica*. São Paulo, Contexto.
- _____ 1990 Razão e alienação: a predição entre os romanos e a previsão contemporânea, *LPH, Revista de História da UFOP*, 1, 7-12.
- _____ 1991 Razão, possessão, derrisão: três facetas das práticas divinatorias entre os romanos, *Classica*, 4, 135-144.
- _____ 1992a *La cultura popular en la antigüedad clásica*. Ecija, Editorial Sol.
- _____ 1992b As faces do futuro: os romanos e a adivinhação, *Anais da XI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Porto Alegre, SBPH, 51-56.
- _____ 1993a Resgatando a cultura popular, Pós-História, *Revista de Pós-Graduação em História*, Assis, UNESP, 1, 49-60.
- _____ 1993b El carácter popular de la caricatura pompeyana, *Gerión*, Universidad Complutense de Madrid, 11, 153-173.
- _____ 1993c Graphic caricature and the ethos of ordinary people at Pompeii, *Journal of European Archaeology*, 1,2, 133-150.
- _____ 1994a Resenha de Aron Gurevich, "Medieval Popular Culture", *LPH: Revista de História*, 4, 1993/4, 225-227.
- _____ 1994b Rescuing ordinary people's culture: museums, material culture and education in Brazil, in Peter G. Stone & Brian L. Molineaux (ed), *The Presented Past, Heritage, museums and education*, Londres, Routledge, 120-136.
- _____ 1995 Apotropaic Symbolism at Pompeii: a Reading of the Graffiti Evidence, *Revista de História (FFLCH-USP)*, 132, 9-17.
- _____ 1997 Aspectos da cultura popular antiga: apresentação, tradução e discussão de alguns grafites pompeianos, *Estudos de História (UNESP-Franca)*, 4, 2, 143-150 (publicado em 1999).

- _____ 1998/9 A escrita cursiva romana, *Classica*, 11/12, 1998/1999, 213-230 (publicado em 2001).
- GIGANTE, M. 1979 *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompeii*. Napoli, Bibliopoli.
- GUARINELLO, N.L. 1993 Resenha de P.P.A. Funari, *Cultura Popular na Antigüidade Clássica*, São Paulo, Contexto, 1989, *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, 8, 75-76.
- HAYASHI, N. 1989 Resenha de "Cultura Popular na Antigüidade Clássica", *SSRMA*, 29-30, pp.10-11 (em japonês).
- LOSNAK, C.J. 1990 Resenha de "Cultura Popular na Antigüidade Clássica", *História*, 9, 181-184.
- MOURA, A. P. 1991 *Cultura Popular na Antigüidade Clássica*, *Classica*, 4, 248-250.
- VÄÄNÄNEN, V. 1937 *Le Latin vulgaire des inscriptions pompéiennes*. Helsinki: Academiae Scientiarum.
- VARONE, A. 1999 Le iscrizioni parietali pompeiane. Indagini preliminari effettuate in vista della redazione di un nuovo fascicolo e degli indici computerizzati di CIL, IV, *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 609-616.
- _____ 2000 Sul quadrato magido e sui cristiani di Pompei, *Rivista di Studi Pompeiani*, 11, 307-311.
- VITALE, F. 2000 *Astronomia ed esoterismo nell'antica Pompei e ricerche archeoastronomiche a Paestum, Cuma, Velia, Metaponto, Crotona, Locri e Vibo Valentia*. Padova, Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova.

O FILÓSOFO E A ALMA IMORTAL NO FÉDON DE PLATÃO: UMA QUESTÃO ÉTICA

*Rachel Gazolla**

I.

Como se sabe, o tema central do diálogo Fédon está na questão da imortalidade da alma, o que propicia a Platão definir a Filosofia e o filósofo não só do ângulo da especificidade do *lógos*, mas de um *modus vivendi* específico, ou como dizemos hoje, da arte de viver. Trata-se de discutir a separação do corpo e da alma através de argumentos e não de crenças, o que na Atenas do século IV aC é algo costumeiro, ao mesmo tempo em que se tem no horizonte a questão da prática da virtude. Logo ao início do diálogo, ao demarcar os limites dos mitólogos e dos filósofos, Platão deixa em aberto a possibilidade de aceitar-se as crenças órfico-pitagóricas, à margem dos argumentos, possibilidade preservada como pano de fundo para os argumentos. Mais do que a imortalidade da alma é, a meu ver, um problema ético que ele busca resolver, uma vez que o homem para bem agir necessita de valores, e estes são geralmente assentados em hábitos e crenças, raramente em argumentos. Ora, à época é importante a crença na vida virtuosa como forma de abrandar as penas futuras impostas às almas, após a

* Professora do Dep. de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Coordenadora do Curso de Filosofia da Faculdade São Bento.

morte do corpo – quer elas se encaminhem ao Hades, quer se sujeitem à roda das reencarnações. A Filosofia, necessitada de fundamentos argumentativos nesse campo, vê-se carente de um modelo para o bem agir que se relacione à sobrevivência da alma após a morte do corpo. Trata-se, então, de procurá-lo, se é que se conseguirá encontrá-lo pela via do *lógos*.

O plano imediato do diálogo é, realmente, a discussão sobre a imortalidade da alma, mas o que subjaz é a pergunta: por que agir bem? No viés das recompensas *pós-mortem* tem-se as crenças; no viés da cidade, tem-se as leis e hábitos. E na Filosofia? O **Fédon**, parece-me, faz eco ao **Criton** e à **Defesa de Sócrates** não sem razão. Nos dois últimos textos, Platão enquadra Sócrates como um homem digno, virtuoso, que não mostra temores nem está à busca de recompensas no além-vida para bem agir nesta. A vida feliz transcende as instituições vigentes e crenças não se definindo, para ele, como simples obediência às regras da cidade, mas como um saber viver, a arte de viver. Sabemos o quanto Platão une *epistême* e *phrónesis*. Apesar de Sócrates ter seguido, na medida do possível, as regras da cidade, a última palavra é dada pela sua própria alma, ou seu *daímon*, como os conta Platão, ou seja, não é possível dispensar o diálogo da alma consigo mesma, assunto abordado no **Sofista**, entre outros diálogos. Na **República**, já a partir do livro I e no mesmo diapasão do **Fédon**, evidencia-se a preocupação de Platão em elencar as teorias vigentes sobre o que é a vida justa, para depois expor a sua reflexão propriamente filosófica, retirada de dentro da própria alma em sua ascese dialógica.

Dito isso, temos que o **Fédon** é um escrito conhecido e discutido até mais que os outros diálogos por suas teorias sobre a imortalidade da alma, e ajudou a fixar um Platão adepto das crenças sobre as reencarnações da alma e da afirmação de um outro lugar mais perfeito que este mundo, onde

os seres são verdadeiros porque são modelos, daí a tradicional fixação do Platão dualista. Mas, o texto platônico não é tão simples, se não, vejamos.

Ambientado na prisão, nos últimos dias de vida de Sócrates, o **Fédon** apresenta muitas perspectivas sobre a vida da alma após a morte, e é preciso seguir com cuidado os meandros ali desenhados. Costuma-se compreendê-lo como uma verdadeira confissão sobre a vida da alma após a morte corpo, assemelhando Platão aos órficos e pitagóricos. Realmente, há várias passagens em que Sócrates afirma o corpo como túmulo da alma, e que esta guarda a memória de outros lugares mais perfeitos que este mundo. Mas é preciso atentar ao texto e discernir o que expõe Platão sobre as crenças de sua época e o que ele mesmo pensa, uma vez que não há, necessariamente, uma convergência na exposição de sua tese com as crenças órfico-pitagóricas e com as teorias lembradas no decorrer da conversa com Cebes e Símiias, referentes aos primeiros 'fisiólogos'. Abordemos, primeiramente, o filósofo diante das doutrinas tradicionais do século IV aC.

II .

A linha reflexiva do **Fédon** é tortuosa e não se tem clareza numa primeira leitura. Segundo muitos intérpretes, Platão distanciou 'geograficamente' o corpo e a alma, o sensível e o inteligível, firmando a existência de um *tópos* onde as almas contemplam verdades eternas. Essa é uma visão mítico-geográfica corroborada em passagens não só do **Fédon** mas do **Ménon**, por exemplo, quando lidas linearmente. Que se lembre de Sócrates, no **Ménon** (81b sgts) ao afirmar algumas das antigas tradições dos sacerdotes, que ensinavam sobre o esquecimento da alma quanto à visão do divino antes de sua encarnação nos corpos terrestres. Ora, Platão é um filósofo cuidadoso e astucioso, e como ele mesmo afirma no início do **Fé-**

don, não lhe cabe criar mitos, o que seria desejável se fosse ele um mitólogo, mas.... ele é filósofo. Em 61b, diz:

"...digo a mim mesmo que um poeta devia, para ser verdadeiramente poeta, tomar por matéria os mitos, mas não os argumentos (*mýthous all'ou lógous*), e também que o mitológico não me é próprio..."

Por que, então, a aproximação regularmente feita entre a estrutura iniciática órfica e pitagórica, eivada de imagens sem argumentos, e a ascese dialética platônica quando a alma, rumo às divinas idéias, abandona o corpo para efetuar a abstração, vale dizer, para contemplar os seres inteligíveis? Os inteligíveis só podem ser conhecidos pela alma, diz ele, enquanto que os sensíveis dependem do corpo e da alma, misturados ambos, para serem conhecidos. Em 65 b,d, definindo a condição do arrazoamento, pergunta:

" ... e quando se trata de refletir (*phronéseôs*)?o corpo, digame, é ou não obstáculo quando, perseguindo a investigação lhe pedimos associação? Quero dizer, afinal, isto: a vista, ou ainda o ouvido, comportam para os homens alguma verdade... será que isto não se passa como até mesmo os poetas não cessam de repetir: não ouvimos nada, e nada vemos com exatidão?...Não é no arrazoar (*logídzesthai*), e de nenhum outro modo, que vem a manifestar-se à alma o que realmente é a coisa em questão?...a alma arrazoa o mais perfeitamente quando não a perturbam nem a audição, nem a visão, nem a dor, nem qualquer prazer, quando, ao contrário, ela se concentra o mais possível nela mesma e manda, polidamente, passear o corpo; quando, rompendo o mais de que é capaz, toda associação e contato com ele, aspira ao que é (*toû óntos*)?...".

Essa espécie de *epoché* da alma nada tem de imagético, seu sentido é metafórico quanto à separação alma-corpo, marcando claramente a distância da filosofia com o mito, nesse assunto. Mesmo assim, a tendência de leitura dessa passagem tem sido apontar um Platão mitólogo. Ao refletirmos sobre seres permanentes, como são os seres matemáticos e as formas, a alma "vê", arrazoar, reflete sobre esses tipos de seres que somente nela podem aparecer, pois que estão invisíveis nela, o tempo todo (**Ménon** 86b). Para tanto, deverá desatrelar-se das exigências corpóreas, afastar-se da profusão de seres em devir que a arrastariam à multidão de percepções. Quando a alma está voltada para si mesma, atualizando sua potência logística (*logistikón*) para o conhecer, encontra evidências desses seres não sensíveis, recolhe-os como existências antes escondidas a si mesma – porém não inatas -, e se indaga: o que são esses seres? Por que só posso vê-los quando desse redobro anímico?

Ora, essas existências não são, como se sabe, os próprios pensamentos, como facilmente tendemos a pensar, tese que o próprio Platão apresenta como no diálogo **Parmênides** e por ele mesmo negada. Os seres inteligíveis são os que se evidenciam à alma só e somente só na reflexão, como foi dito. É na duração e não no devir que a alma redobrada conhece os seres formais, e qualquer exigência corpórea poderá quebrar esse exercício do *lógos* e a metafórica separação da alma, do corpo. Basta uma carência corpórea e a alma retorna ao modo de mover-se que lhe é mais usual, em mistura com as afecções sensíveis.

A partir desse ponto, o leitor deve atentar à diferença apresentada no diálogo entre os dois tipos de homem interessados em conhecer tais assuntos, que são: 1) os *gnêsíoi philosophois* (66b-c), que têm bons julgamentos (*dóxan*) para lhes inspirarem belas palestras; 2) e os *philomatheí*

(82c), que amam aprender e são os únicos que filosofam. Essa diferença sutil de termos é característica de Platão e não pode passar despercebida. Com relação aos primeiros, aos amigos do saber de boa estirpe, seu pensamento segundo o que eles mesmos afirmam, é, segundo Platão (66 b,c):

"... (dizem eles que) durante todo o tempo em que tivermos o corpo e nossa alma estiver misturada a essa coisa má, é impossível possuir suficientemente aquilo que aspiramos e, nós o afirmamos, aquilo que aspiramos é a verdade. O corpo, com efeito, é para nós fonte de mil problemas, pois é necessário nutri-lo; ademais, se os males sobrevêm, são obstáculos para nossa caça ao que é; os desejos, apetites, medos, simulacros de todo gênero, futilidades... por causa dele (corpo), não seria jamais possível pensar..." .

Não podemos saber com certeza quem são tais filósofos, mas há indícios que lembram o saber pitagórico e empedocliano. considerados sábios *gnésios*, de estirpe. Mais adiante, quando Platão comenta sobre os *philomatheí* (amigos do aprender ou apreender), que são diferentes dos *gnésios philosophois* , e para deixar mais clara essa diferença, permito-me uma citação mais longa:

"...é uma coisa bem conhecida dos que amam aprender: quando a filosofia toma posse de sua alma, esta se encontrava completamente acorrentada ao interior de um corpo e como que colada a ele, obrigada, desse modo, a examinar todos os seres através dele como das barras de uma prisão, submergindo-a, assim, na ignorância a mais total ao invés de fazê-lo ela mesma, por ela somente...Repito: os que amam aprender sabem bem que, no momento em que a filosofia tomou posse de sua alma, ela se encontrava no estado em que disse; assim, a filosofia endereça à alma palavras que acalmam e inicia seu desligamento..."

É importante essa especificação do amigo do aprender, assim como a diferenciação entre os *philothymós* e *philosomatós*, ainda no **Fédon**, e no livro V da **República** entre os *philosophoís* e *philotheámones*. Vemos nos nobres filósofos, os de estirpe, a mistura com o mito. De fato, para eles a alma separa-se do corpo após a morte deste, sendo pensada como individual. Em assim sendo, durante a vida mesclada (alma-corpo), há a necessidade de um viver virtuoso para que aquela alma particular ligue sua virtude à sua destinação *pós mortem*. Tanto o pensamento pitagórico quanto o empedocliano, para citarmos somente estes dois, desenvolvem essa crença. Como Platão dissera no início do **Fédon**, que não sabia trabalhar com *mýthoi* mas só com *lógoi*, fica claro que se coloca entre os chamados amigos do aprender. Sua postura no **Fédon** é de respeito aos *gnêsíōs philosóphoi*, porém outra via é aberta, aquela que propriamente será a da Filosofia, esse saber *sui generis* que necessita do *lógos* como força argumentativa.

III.

Para um filósofo no sentido platônico, a alma misturada ao corpo busca a não-mistura porque lhe é próprio querer separar-se daquilo que é de outra natureza, o corpo no caso. Tal procura será feita de modo tranqüilo e persuasivo pelo convite que a alma faz a si mesma para redobrar-se e sair da visão do que lhe é menos aparentado (o sensível), exercitando-se para o que lhe é mais aparentado (o inteligível). A alma do verdadeiro filósofo em ascese, dirá Platão, "...acredita nisso, coloca-se o quanto possível afastada dos prazeres, dos apetites, das penas, dos temores..." (83c). Longe das afecções sensíveis para conhecer além delas, a alma terá outros tipos de experiências cognoscíveis. Se os *gnêsíōs philosóphous* consideram de fato a separação do corpo e da alma, os *philomathei* simbolizam tal separação

na busca da verdade, desligando-se do sensível pela via do exercício lógico, seu verdadeiro carro alado. O corpo não é uma coisa má nessa via platônica, simplesmente é um outro tipo de existência nem sempre compatível com a atualização da potência logística em seu movimento mais próprio.

O desligamento da alma simboliza, portanto, um outro atalho que ela cria dentro de si mesma. A separação do corpo como morte física é uma metáfora, e a tranqüilidade da alma do filósofo diante da morte é previsível se sua vida virtuosa depender da *epistémé* como saber inteligível sempre exercido, não das crenças e leis. Como diz Sócrates no **Ménon**(85d):

"... ..Reencontrar por si mesma em si mesma essa ciência (epistémén) não é precisamente rememorar (*anamimnéskesthai*)?"

Há uma rápida mudança de eixo no discurso de Sócrates – da separação alma-corpo física para a separação metafórica. Todavia, não é suficiente dizer que Platão metaforiza. Vejamos com mais cuidado esse assunto. Apartar a alma do corpo pode ser compreendido em dois momentos: ou se morre de fato, ou a alma se separa dos acontecimentos que vivencia através do corpo, o que só pode ocorrer através de palavras persuasivas que a distanciem, como foi dito. Iniciado o movimento de ‘separação do corpo’, isto é, de ascese para a contemplação de si mesma, o corpo estará como que esquecido, e só os *philomatheí* se dispõem a tal ascese, pois estão voltados ao conhecimento das causas, diz Platão, o que será repetido mais tarde por Aristóteles, na **Metafísica** I, 1. Conhecer as causas não é possível sem o afastamento da alma e de seu redobro.

Quando do retorno às afecções sensíveis, já fora da ascese lógica, ganha ela um conhecimento maior do que antes, que será empregado para

a transformação da vida prática, quer particular, quer da cidade, daí a impossibilidade de separar *areté* e *epistéme*. Quanto aos *gnêsíoi philosophoi*, crêem que a alma é para o corpo um ser estrangeiro, sem qualquer parentesco com ele, dicotomia possível pela crença mas não pelo argumento, como demonstra a exigência de Cebes para a devida demonstração do que fôra exposto sobre a imortalidade da alma e de sua individualidade, na perspectiva não argumentativa. A ascese, portanto, pode ser religiosa e acompanhada de mortificação corpórea; ou filosófica, acompanhada do *lógos* persuasivo da alma para consigo mesma. Platão parece seguir, nesse momento do **Fédon**, o início do poema de Parmênides quando este diz que o homem que sabe vai à deusa guiado pelas filhas do Sol, e diante de Díke guardadora das chaves, tentam as jovens persuadi-la com brandas palavras a abrir as portas de Noite e Dia, deixando entrar o carro na via divina.

Dissemos que o solo próprio da Filosofia é difícil, movediço, pois quando o corpo exige algo, a alma filosófica escapa do caminho da abstração para atendê-lo: a sede, a fome, o frio, o ruído, simples fatos cotidianos bastam para tanto. Assim é a alma humana que não pode dispensar o corpo, pois ele é a casa da alma, é o *tópos* que a potencializa para o conhecimento das coisas sensíveis e de partes de si mesma. O corpo é o primeiro degrau – indireto - para a alma saber de si mesma e de seus modos de conhecer. Comenta Platão (84 a,b) que quando separada, sem mistura, a alma toma

"...o verdadeiro, o divino, o que não é objeto da opinião...firmemente convencida de que assim deve viver enquanto durar sua vida, e que deverá, cessando de viver, juntar-se ao que lhe é aparentado e semelhante..."

Até aqui, temos que quanto às crenças até então recolhidas, Platão não as assumi durante o diálogo. Primeiro, ele recolhe a alma como sombra

fugidia que vai ao Hades, crença da maioria dos gregos de então e relacionada em parte à religião olímpica, em parte à seita órfica; depois, expõe a alma como ser que entra na roda das reencarnações, conforme a seita pitagórica; finalmente, aponta-a como ser elementar que se esvai junto com o corpo ou um pouco após ele, segundo alguns dos primeiros físicos, teses desenvolvidas por Cebes e Símiias. Todas essas possibilidades são colocadas e misturadas aos argumentos que, aos poucos, são refinados e separados do mito. Mas Cebes e Símiias, após a apresentação e debate de suas teses, ficam com um problema. Marginalizadas as crenças, retirados os argumentos que se mostraram, até então, insuficientes para compreender a imortalidade da alma, fica algo mais grave: a afirmação da imortalidade da alma tem que relacionar-se à necessidade de uma vida virtuosa e tocar na ausência do temor da morte, e permanece difícil a pergunta primeira: para onde vai a alma quando se junta ao que lhe é aparentado, as formas no caso, se entrarmos novamente no ângulo propriamente físico e não mais metafórico? Sim, pois trata-se de Sócrates e de sua postura negligente diante da morte próxima.

IV.

Chegamos ao último item desta exposição. Depois dessas colocações, há um novo compasso no diálogo, pois se está à beira de uma aporia: considera-se que, fisicamente, existe a possibilidade de a alma ser algo semelhante ao corpóreo, individualizada, imortal, apesar da pouca sustentação argumentativa a respeito. No entanto, não será no **Fédon** que encontraremos a resposta, já que será necessário saber o que a alma é para dizê-la imortal fisicamente. Tal questão talvez seja parcialmente resolvida no **Timeu**. Nesse sentido, parece-me que o **Fédon** é uma preparação para o

Timeu. Com o intuito de apontar alguns poucos segmentos sobre a imortalidade da alma nesse diálogo cosmológico, vamos rapidamente ao seu início, quando Platão afirma a alma cósmica como essência(*ousía*) una e misturada, feita à semelhança de algumas formas contempladas pelo divino artesão, formas que são antitéticas (limite, ilimitado, mesmo e outro). Essa mistura é pensada pelo fabricante da alma segundo proporções bem medidas, como se sabe, e assim ele cria a alma como o faria um bom matemático ao criar um teorema. Dessa alma cósmica, como se lê nesse diálogo de sabor mítico, são geradas em grau inferior as almas particulares, e tanto a de espécie cósmica quanto as humanas particulares, ao se misturarem a outro tipo de existência - a corpórea -, sofrem transtornos.

No homem, ela perde o conhecimento de si mesma, de seus princípios, até que, através do aprendizado, possa voltar a ver-se como *ousía* em similitude com as formas. Platão mostra essa relação da alma em parentesco (em comunidade, em mimetismo) com as formas, tanto no **Timeu** quanto no **Fédon**. Por princípio, a alma é diversa do corpóreo, pois se nos corpos a transformação está sempre presente, uma essência anímica ao misturar-se a uma existência em devir apresentará necessariamente uma ligação por violência. E assim é, uma vez que o cosmos é *zôo empsychôn* (animal vivente), ordem corpórea e anímica ao mesmo tempo. Essa união violenta, porque violenta, não se faz pela via da persuasão, daí que a alma, esquecida de sua origem, terá que acalmar-se na mistura com outra natureza até aprender a ouvir o corpo e a si mesma nos seus princípios.

Até aqui, trata-se do nascimento da alma mais que de sua imortalidade. Ora, o corpo é mortal, e ao perecer o corpo, sendo a alma imortal pelo próprio modo como foi feita, e estando já separada da mistura corpórea, volta ao seu berço, ao lugar de onde saiu, isto é, à Alma Cósmica. No **Ti-**

meu há uma possível explicação sobre essa questão que não aparece no **Fédon**, como se pode verificar. É naquele diálogo, e também no **Fedro**, que a alma é definida como essência invisível, una e imortal. É digno de nota que em nenhum diálogo seja dito que a alma, separada do corpo, 'viaja' a outro mundo e mantém-se individualizada para purificação e reencarnação posterior. Quando o filósofo expõe essa tese, sempre anuncia que se trata de um antiga tradição ou de um mito.

Ao assumirmos essa interpretação, um problema crucial aparece. Pelo ângulo da Ética, o agir virtuoso tem um bom modelo nas crenças sobre a imortalidade, como foi dito no início: agir bem para purificar-se, desenvolver-se em direção ao divino quando da morte do corpo. Ora, como adquirir um bom modelo para o bem agir sem o suporte dessas crenças? Não basta a obediência às regras vigentes, pois que os valores oficiais sobre o que é justo, corajoso, virtuoso são mutáveis, e segundo os valores vigentes em Atenas, eles preservariam a alma das penas do Hades, como diz Céfalo no livro I da **República**, ao considerar-se um homem justo. Mas, para a Filosofia tal argumento não é válido, e só o bom exercício do *lógos* trará à alma o conhecimento do seu parentesco com as divinas idéias. Ora, daí advém um modelo para o agir, modelo que cada um conhecerá dentro de si mesmo a partir da ascese para as formas. Em outros termos, só o conhecimento funda o viver feliz. Novamente, o socrático par *epistême-areté*.

Se assim for, se o bom agir depende de mim sem que qualquer crença em prêmios futuros venha a impulsionar-me, por que agir bem sem recompensas, sem crenças no além? Para que exercitar-se, afinal, no árduo caminho do *lógos* da alma? Porque ser um filósofo significa buscar o viver justo, belo, bom, outro modo de dizer sobre as proporções, simetrias, boas medidas, e isso sem qualquer premiação futura, sem qualquer penalidade

futura. O que Platão diz é que o amor pelo saber transforma o homem de dentro para melhor, no mais claro estilo das escolas socráticas posteriores. O saber da alma sobre as coisas e sobre si mesma só é possível pelo bom exercício da escuta de si, quer essa escuta seja com relação ao corpo, quer seja do próprio *lógos* que a alma exercita e aprimora. Quantos homens se disporão a assim viver? Poucos.

A meu ver, o Platão do **Fédon** afasta-se com clareza e extrema delicadeza de todas as crenças de sua época, mesmo daquelas que mais de perto parecem servir de paradigma para a grande metáfora sobre a separação corpo-alma na sua filosofia. Desse modo, compreende-se melhor por que a Filosofia é, para ele, um modo de viver para a morte, no sentido de que a reflexão filosófica, como ele a entende, é uma iniciação anímica persuasiva para separar-se do corpo quando o corpo está ocioso, e atendê-lo quando assim ele requer, como notaram muitos intérpretes e está bem claro no texto platônico. Mais ainda, se Sócrates é negligente com a própria vida no **Fédon**, ele mesmo dá suas razões filosóficas e não mitológicas: já está velho, viveu como pensou ser o melhor, cumpriu as determinações do seu *daímon*, ele faz parte daqueles poucos cujo amor ao saber e à virtude fazem uma só coisa. Nem órfico, nem pitagórico, Platão fixa a Filosofia como saber específico entre outros saberes, até lastimando não ser ele mesmo um homem mítico, um poeta, e ser-lhe necessária a argumentação. Como diz, o filósofo necessita

"...examinar com toda a precisão requerida, a marcha do 'lógos'..na mais larga medida de que o homem for capaz de segui-lo."(107,b)

A vida após a morte não é um assunto filosófico, no rigor dos termos. Bom seria, como diz Sócrates, ainda no **Fédon**, se as tradições que ensinam sobre a vida da alma após a separação do corpo fossem argumentá-

veis. Porém, como conhecer tais coisas pela via dos argumentos? Como afirmá-las? O que nossa alma pode logicizar sobre tais fatos? Nada. São fatos à margem da Filosofia. Por isso mesmo, é fundamental a reflexão sobre o bem agir ponha entre parênteses os valores exteriores para construir o fundamento de outros valores, pela via da interioridade. Platão está inaugurando o que mais tarde o Ocidente nomeará 'liberdade de escolha do indivíduo', um outro indivíduo, certamente, não mais imanente ao cosmos, não mais fazendo da Filosofia uma *epistême* e uma *areté*. Não é pouca a transformação que ele pretende: trata-se da verdadeira "Arte de Viver".

Concluo, finalmente, com uma indagação exterior à dialética do **Fédon** e pertinente à historicidade: a morte de Sócrates. Platão contou-a fisicamente ao final do diálogo. Sócrates bebeu a cicuta, e após os sintomas esperados do veneno, expirou. É paradoxal essa finalização física depois de uma árdua argumentação metafísica sobre a imortalidade da alma, assim como é instigante a finalização dos argumentos para ceder lugar a um difícil mito. O **Fédon** foi escrito muitos anos após a morte do mestre, e talvez tenha sido a nuclear homenagem do discípulo ao mestre, pois foram os ensinamentos de Sócrates, seu brilho interior, sua arte de viver que permaneceram imortais. Sócrates, sábio e excelente.

Assim, o núcleo do **Fédon** é bem mais a preocupação ética de Platão e bem menos a argumentação para demonstrar a imortalidade da alma. O homem filósofo, sem respaldo para seu agir, terá que procurar nele mesmo o paradigma da ação. Para isso, pergunta sobre o que é o justo, o belo, o bom e encontra em sua alma as existências formais nelas mesmas, seres separados. Um problema difícil, pois se as formas são paradigmas e separadas, só restará uma pergunta a perseguir: o que é a alma, essa mimesis de idéias? Esse assunto ficará para outra oportunidade.

ORIGENS PITAGÓRICAS DA FILOSOFIA OCIDENTAL

O PLÊTHOS URBANO E OS VESTÍGIOS PITAGÓRICOS NA COMÉDIA ANTIGA ATENIENSE

*André Leonardo Chevitarese**

I.

De fato, há um número reduzidíssimo de referências sobre Pitágoras e o pitagorismo nos autores inseridos entre a segunda metade do quinto e a primeira metade do quarto séculos a.C.¹. Excetuando o material cômico, objeto de análise central deste trabalho, esses dados estão restritos a três autores basicamente.

1º. Heródoto refere-se a Pitágoras em dois momentos: um de forma direta e incontestável, enquanto que em um outro momento, essa referência aparece de maneira não tão clara assim. O referido historiador aponta também, nas suas *Histórias*, outras quatro passagens relacionadas aos pitagóricos. Com relação a Pitágoras, fica evidente que Heródoto está lidando com algum tipo de memória preservada na sua própria época. Essa lembrança está presente no seu discurso, no momento em que ele afirma (4,95)

* Professor do Laboratório de História Antiga (LHIA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Vice-coordenador do *Grupo Archaí: a outra história das origens do pensamento ocidental*, Professor do Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP e Pesquisador do NEE-UNICAMP.

¹ Todas as datas contidas neste texto são antes de Cristo (a.C.), salvo aquelas por mim especificadas.

ser Pitágoras um dos homens mais sábios entre os helenos. Ela parece, no entanto, ser questionada com outros dados que esse historiador dispõe. Heródoto (2,123) afirma que os egípcios foram os primeiros a afirmar a imortalidade da alma humana e a dizer que por ocasião da morte do corpo ela entra em outro ser vivo em vias de nascer. Nessa parte da sua narrativa, porém, ele observa que há alguns helenos, uns mais cedo – possivelmente estaria aqui se referindo a Pitágoras (?) – e outros mais tarde, que apresentam essa doutrina como se fosse sua. O referido historiador deixa claro para os seus leitores que ele conhece os seus nomes, muito embora (e isso é uma pena para nós) não vá escrevo-los. Em outros quatro passos de sua obra, Heródoto deixa transparecer alguns importantes elementos referentes às características básicas que marcavam a comunidade pitagórica, entre a virada da primeira para a segunda metade do quinto século – momento em que ele está escrevendo a sua obra. Os pitagóricos, segundo o referido historiador (2,81), usariam túnica de linho com franjas que se enrolam nas pernas, chamada de **calasíris**, e um manto branco de lã solto por cima dela². Nos templos, eles não usariam roupa alguma de lã, já que isso seria contra os preceitos religiosos. Heródoto recorda, inclusive, que os iniciados não poderiam ser enterrados com roupas que levassem esse tipo de tecido. Eles compartilham (2,123) da crença da imortalidade da alma humana e dizem que por ocasião da morte do corpo ela entra em outro ser vivo em vias de nascer. Ao mesmo tempo, o historiador de Halicarnaso (4,95) recolhe informações referentes a Aristetas e a Zálmoxis. O primeiro não aparece diretamente relacionado com Pitágoras na sua narrativa (4,13-15), muito

² Price (1999, 119, incluindo a nota 33) observa que as confusões entre Orfeu e Pitágoras ocorrem tanto nos textos antigos, como no caso desta passagem de Heródoto, quanto nos autores modernos. Para as estreitas relações entre orfismo e pitagorismo nas comédias antigas, ver o item II deste trabalho.

embora, nessa mesma passagem, possam ser vistos indícios da presença de círculos pitagóricos em Atenas. Esses círculos possivelmente seriam os responsáveis pelos detalhes contidos na narrativa. Heródoto conta que Aristeas havia ressuscitado³, depois ter morrido na oficina de um pisoeiro no Proconeso, e aparecido em diversos lugares, para diferentes pessoas. Com relação a Zálmoxis, ele sim um discípulo de Pitágoras, o referido historiador conta que ele ensinava aos seus concidadãos trácios (provavelmente, os mais proeminentes) não que alma humana fosse imortal, mas que eles e seus descendentes jamais morreriam. Todos eles iriam para um lugar onde sobreviveriam eternamente e desfrutariam de todas as coisas boas (para outros dados envolvendo Zálmoxis / Pitágoras em: Dodds, 1988, 159).

2^o. Isócrates, no discurso denominado **Busiris**, datado entre 390 e 385, deixa transparecer não apenas um tipo de memória presente no seu tempo histórico, como também qual o conceito gozado pelos próprios pitagóricos (em Atenas). Ele observa (28) que Pitágoras, em uma visita ao Egito, teria se tornado um estudante da religião do povo e foi o primeiro a trazer para os gregos toda a filosofia. A sua reputação ultrapassou a de todos os outros (helenos), de modo que os mais jovens desejavam ser seus discípulos, enquanto que os mais velhos sentiam-se orgulhosos de verem os seus filhos junto ao referido sábio. Referindo-se a sua própria época, o orador constata que os que professam ser seguidores do ensino de Pitágoras são mais admirados pelo silêncio (que os caracteriza) do que aqueles que têm o maior renome para eloquência.

³ Bellido (1972, 39) vê em Sófocles (**Electra** 62-65) um possível eco de um relato diretamente conectado com a vida de Pitágoras, onde esse último, depois de morto, teria ressuscitado e voltado para casa.

3º. Platão estabelece um interessante contraponto entre Homero e Pitágoras. A passagem (**A República** 599b-600a) começa no exato momento em que Sócrates busca analisar o envolvimento de Homero na esfera privada ou pública, a fim de saber no que o referido poeta ajudou como administrador ou legislador, como conselheiro ou estrategista, como propagador de alguma idéia ou responsável por alguma invenção, a tornar a vida de uma cidade melhor. Neste momento da narrativa (**A República** 600a-b), Sócrates estabelece uma comparação, enfatizando aí, de forma clara, as oposições, entre as contribuições legadas por Homero e aquelas deixadas por Pitágoras. Os dados podem ser condensados no seguinte quadro.

Homero	Pitágoras
Não dirigiu a educação de nenhuma pessoa	Dirigiu a educação de algumas pessoas
A sua companhia não era estimada por ninguém	A sua companhia era estimada pelos discípulos
Não se conhece a transmissão à posteridade do estilo de vida homérico	Foi transmitido à posteridade o estilo de vida pitagórico

Muito embora não seja esse o objeto do trabalho (e por isso, ele não será aprofundado), é interessante observar (dos dados advindos do quadro) que se a divergência define a relação Homero / Pitágoras, a convergência caracteriza o par Sócrates / Pitágoras.

Ainda no mesmo passo, Platão (**A República** 600c-d) diz que se Homero fosse capaz de educar os homens e de os fazer melhores, ele seria dotado da capacidade de criar numerosos discípulos que o honrassem e estimassem. Citando Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos e outros

tantos (pode-se admitir, o próprio Pitágoras, muito embora ele não tenha sido citado), Sócrates observa que eles foram capazes de convencer os seus discípulos a se submeterem a sua educação, como forma de administrar melhor a sua casa e a sua cidade. É por isso que eles são estimados com tal veemência, tendo ao seu redor numerosos discípulos. Neste ponto da narrativa (**A República** 600d), Sócrates parece falar de um tipo de estilo de vida (pitagórico?) que deve ser adotado pelo discípulo: ele deve ser mais apegado ao mestre; ele deve viver com o seu mestre; ele deve ser transformado em pedagogo, seguindo o seu mestre onde quer que ele vá.

Dos dados advindos dos três autores antigos gregos citados, podem ser estabelecidos quatro pontos básicos que delineariam, em Atenas, as idéias concernentes a Pitágoras e ao movimento pitagórico entre a segunda metade do quinto e a primeira metade do quarto séculos:

1º) Pitágoras era tido como um homem extremamente sábio;

2º) ele esteve no Egito;

3º) a sua doutrina contempla a idéia de imortalidade e de transmigração da alma no momento em que o corpo morre;

4º) a presença de comunidades pitagóricas em Atenas, as quais parecem ser responsáveis pela disseminação da própria memória de Pitágoras, bem como dos grandes feitos que ele e outros personagens (Aristeas e Zálmoxis) realizaram.

II.

As comédias antigas abordam três grupos básicos de temas pitagóricos: imortalidade da alma e a sua transmigração após a morte do corpo; prescrições dietéticas; e instruções orais. Muito embora Bellido (1972, 49) esteja correto em afirmar que estes três grupos constituem o que há de

mais externo ao pitagorismo, proporcionando assim um rico material para a constituição de um tipo cômico, pode-se admitir, refinando ainda mais colocação do referido autor, que especificamente as prescrições dietéticas, funcionando como um código único de restrições na vida grega, causaram um profundo impacto entre os não-membros da comunidade pitagórica, isto é, entre os de fora, o que acabou produzindo elementos irresistíveis para os poetas cômicos explorarem nas suas peças (Parker, 1996, 291). Outros temas ligados ao pitagorismo (as questões envolvendo os números⁴, por exemplo) não foram mencionados pelos comediógrafos. Convém observar, considerando a enorme quantidade de fragmentos ligados à comédia antiga (ver Anexo I), o baixíssimo número de referências ao pitagorismo no **corpus** estabelecido por Edmonds.

Ainda como ponto de partida, deve ser salientado que apesar de existirem diferenças entre orfismo e pitagorismo, não há critérios seguros para definir quais são os elementos primitivos e tardios no interior das crenças pitagóricas e órficas, nem para propor o contorno de uma linha clara de demarcação entre essas duas escolas⁵ (Parker, 1996, 290). Essa ausência de critérios vivida hoje pelos pesquisadores poderia também estar presente entre os próprios agentes sociais do período clássico, o que ajudaria a explicar o porquê dos temas trabalhados pelos poetas cômicos dizerem respeito ao que existe de mais estreito entre esses dois movimentos, como por exemplo: alguns tipos de abstinências alimentares; a doutrina da metempsychose; a crença em penas; e recompensas de uma vida futura (Delate, 1915, 5).

⁴ Bellido (1972, 38) identifica a passagem de Ésquilo (*Prometeu Acorrentado* 456-461) como sendo pitagórica, na medida em que confere aos números uma primazia sobre os demais campos da ciência.

⁵ Convém registrar aqui a observação feita por Nilsson (1949, 187) de que os pitagóricos não devem ser vistos como uma escola filosófica, mas como seita religiosa.

2.1. Imortalidade da Alma e a sua Transmigração.

Sob o ponto de vista da transmigração da alma, a sua principal referência entre os comediógrafos, talvez mesmo, a única passagem bem atestada, é aquela de Ferécrates, na peça *Δουλοδιδάσκαλος* (Kock, frg. 39; Edmonds, vol. I, 222-223; Bellido, 1972, 50-51; Ateneu. **Deipnosofistas** 7,305f – 306a), escrita em 421. Lê-se, neste fragmento, um curto diálogo entre uma mulher e um personagem, ambos não são nomeados, onde este último diz para ela que no seu sonho ele era um peixe (*κίθαρος*) e como tal andava pela cidade. Uma outra referência aparece também em Platão, o cômico, na peça *Οἱ Ἰάκωνες* ou *Οἱ Ποιηταί* (Kock, frg. 68; Edmonds, vol. I, p. 511; Bellido, 1972, 51), de 401. Encontra-se aí um breve diálogo envolvendo um personagem e um poeta trágico, ambos não nomeados, onde o primeiro diz ao segundo que ele voltou à vida e que, portanto, ele não está morto. O poeta lhe responde que o seu corpo está morto, mas que Esopo acabou de voltar.

Outras passagens dizem respeito à imortalidade da alma. Ferécrates, na peça *Ἄγριοι* (Kock, frg. 5; Edmonds, vol. I, pp. 209-210; Bellido, 1972, 52; Platão. **Protágoras** 327d), de 420, fala da felicidade (*μακαριότης*) do morto quando ele for enterrado. Da mesma forma, Amipsias (Kock, frg. 23; Edmonds, vol. I, p. 485; Bellido, 1972, 52), cujo título da comédia e data da apresentação nos são desconhecidos, observa a molície (*πρυφή*) entre os mortos.

Em Aristófanes, na peça *Οἱ Ταγηνισταί* (Kock, frg. 488; Aristóteles. **Física** 4.6,213; Bellido, 1972, 53), do ano de 422, lê-se o argumento que corpo e alma são diferentes, sendo que a alma “é algo *κενόν*, vazio, que no momento da morte marcha *πρός τόν Δία*, significando aqui *Δία* evidentemente o *αιθέρ*” (Bellido, 1972, 54).

Convém observar, apesar da questão ser mais pertinente ao subitem seguinte, que a prescrição pitagórica de se abster de determinados tipos de animais terrestres e marinhos, conectando este tema com a idéia de imortalidade e de transmigração da alma. Este parece ser o caso em Cratino, na peça *Τροφώνιος* (Kock, frg. 221; Edmonds, vol. I, p. 103; Bellido, 1972, 58), entre 455 e 453.

2.2. Prescrições Dietéticas.

Este subitem diz respeito à abstenção de certos de tipos de alimentos, principalmente, mas não exclusivamente, das carnes de animais e de peixes. Essas observâncias, muito mais do que serem vistas como práticas temporárias, fariam parte de um estilo de vida permanente da comunidade pitagórica.

Há, pelo menos um caso, onde se constata a preocupação do poeta cômico em nomear (e até mesmo em especificar) os peixes que devem ser banidos da dieta alimentar. Cratino, na peça *Τροφώνιος* (Kock, frg. 221; Edmonds, vol. I, p. 103; Bellido, 1972, 58), situada entre 455 e 453, fala da necessidade de se abster do salmonete (de carne vermelha do dêmos ático de Aixionides), do ruivo e do peixe de cauda preta. Em outros casos, no entanto, as referências contidas nos fragmentos dos comediógrafos aparecem de forma mais genérica, parecendo se referir a um conjunto bem maior de animais terrestres e marinhos. Este parece ser o caso de Crates, na sua peça *Τά Θηρία* (Kock, frg. 17; Edmonds, vol. I, p. 161; Bellido, 1972, 61-62), do ano de 436, que fala da interdição de se comer carne (*κρέας*), costeletas (*τάκωνας*) e chouriço (*ἀλλάντας*). Já Platão, o cômico, em *Αιῶ Ἑορταί* (Kock, frg. 28; Edmonds, vol. I, 499; Bellido, 1972, 62), de 413, manda se abster da carne de todos os quadrúpedes, com exceção da do javali (*υῶν*),

que como o próprio poeta cômico observa, tem uma carne saborosa (τὰ κρέα ἡδιστὰ ἐχουσι; para outros exemplos, ver: Aristófanes, *Λιτῶν*, de 407 (Kock, frg. 564; Edmonds, vol. I, 725); Heniocos, *Ὁ Τροχίλος*, de 411 (Kock, frg. 4); Frínico, *Μοῦσαι*, de 405 (Kock, frg. 69; Edmonds, vol. I, p. 471; Bellido, 1972, 63)).

2.3. Instruções Oraís.

Encontram-se, neste subitem, frases dispersas nos fragmentos dos poetas cômicos áticos, as quais parecem estar diretamente conectadas às idéias vinculadas pelo pitagorismo. Parker (1996, 295) procurou associar os **sýmbola** com a evidência antropológica, demonstrando que por detrás de regras de conduta aparentemente estão os princípios essenciais de uma sociedade particular para o ordenamento do mundo. Deve-se ter em mente, porém, que os **akóusmata** não são normas para toda a sociedade, mas princípios adotados por um grupo restrito. Uma vez mais, a adoção de tais princípios marca as fronteiras entre os membros de dentro e os de fora.

Há dois grupos básicos de **sýmbola** nos fragmentos dos poetas cômicos⁶:

a) não comer aquilo que cai da mesa, porque ele pertence aos heróis (Aristófanes. *Οἱ Ἡρωες*, de 409 (**Bibliografia:** Kock, frg. 305; Bellido, 1972, 64); Eúpolis. *Κόλακες*, de 421 (**Bibliografia:** Kock, frg. 146b; Edmonds, vol. I, p. 371; Bellido, 1972, 64); Aristófanes. *Οἱ Ταγηνισταί*, de 422 (**Bibliografia:** Kock, frg. 672; Edmonds, vol. I, p. 755; Bellido, 1972, 64));

b) algumas regras relacionadas aos banhos públicos, como por exemplo:

⁶ Para outros exemplos, ver: Burkert (1972) 172 ss.

b.1) não colocar o pé direito no calçado e o esquerdo no banho (Aristófanes. *Νεφέλαι* Α' (?), de 423 (**Bibliografia:** Kock, frg. 914; Edmonds, vol. I, p. 789; Bellido, 1972, 65)),

b.2) não tomar banhos quentes (Hermipo. *ἙΑδήλων Δραμάτων* (**Bibliografia:** Kock, frg. 76; Bellido, 1972, 65)),

b.3.) não lavar os pés fora da porta dos banhos (Aristófanes. *Οι ἙΗρωες*, de 409 (**Bibliografia:** Kock, frg. 306; Bellido, 1972, 65)), e

b.4) não entrar em atrito com o vizinho do banho (Eúpolis. *ἙΟ Διαίτων* (**Bibliografia:** Kock, frg. 136; Bellido, 1972, 65)).

Dos dados advindos dos fragmentos dos comediógrafos, podem ser estabelecidos os seguintes pontos concernentes a Pitágoras e às idéias que lhe estavam associadas em Atenas durante a segunda metade do quinto e a primeira metade do quarto séculos:

1^o) a sua doutrina contemplava a idéia de imortalidade e de transmigração da alma no momento em que o corpo morria;

2^o) essa mesma doutrina estabelecia prescrições alimentares, ditando o que podia e o que não podia ser ingerido pelo ser humano, pelo menos entre aqueles que almejam seguir os passos de Pitágoras;

3^o) os **akóusmata** podem ser lidos como máximas ou ditos transmitidos oralmente (Burkert, 1972, 166);

4^o) os temas desenvolvidos pelos poetas cômicos deixam claro que havia um número (provavelmente pequeno) de espectadores capaz de decodifica-los.

III.

Ao comparar os pontos que condensam os resultados obtidos nos itens I e II, obtêm-se alguns elementos interessantes, os quais fornecem o

grau de conhecimento (em forma de pistas ou indícios) que as camadas populares atenienses detinham acerca de Pitágoras e dos pitagóricos.

Parece ser um fato inquestionável a existência de uma memória acerca de Pitágoras na Atenas clássica. A sua preservação parece ter sido obra de comunidades pitagóricas ali instaladas. Dos três temas trabalhados pelas comédias, pode-se pressupor que o **plêthos** ateniense, basicamente o urbano (já que ele se encontrava mais próximo dessa memória), via Pitágoras como um homem sábio, cujas idéias não eram fáceis de serem assimiladas. Talvez isto explique o porquê de um número tão reduzido de passagens referentes às idéias pitagóricas nos fragmentos dos poetas cômicos, por um lado, bem como o fato dos comediógrafos insistirem no que havia de mais estreito entre orfismo e pitagorismo, por outro. Estes dois aspectos parecem reforçar o argumento de que haveria um número provavelmente pequeno de espectadores – possivelmente situados no espaço urbano – capazes de decodificá-las e, ao mesmo tempo, de conseguirem estabelecer claramente as fronteiras entre esses dois movimentos.

Pode-se admitir que as prescrições dietéticas, inseridas no interior de fronteiras não muito bem definidas entre os movimentos órfico e pitagórico, podem ser lidas como uma reação contra a religião tradicional **políade** (Parker, 1996, 296; Burkert, 1972, 182). Esse tema encontrou resistências muito sérias não apenas nas camadas populares, principalmente, mas não exclusivamente, as rurais, como também entre uma parcela significativa da elite ateniense. Os pitagóricos, ao se recusarem em matar animais (Detienne e Vernant (1979) 14; Price (1999) 122), em comer ovos e favas, em beber vinho (Price, 1999, 121) e em participar de sacrifícios de animais⁷ (Deti-

⁷ Zaidman e Pantel (1992, 38-39) observam constatarem a existência de duas tendências entre os pitagóricos: uma, que se aproximava mais dos órficos, retirou-se inteiramente da vida políti-

enne (1972) 86-87; Detienne e Vernant (1979) 14; Price (1999) 122), colocavam em xeque as hecatombes e a cinegética, esta última pensada não só como complemento alimentar para as camadas campestres, mas também como esporte e treinamento militar para as elites (Chevitarese, 2002, 24-48). Convém recuperar aqui a interessante observação feita por Detienne e Vernant (1979, 17, 22) de que Pitágoras tinha uma aversão aos caçadores e cozinheiros.

Quanto à doutrina da imortalidade da alma e a sua transmigração, no momento em que o corpo morre, para outro ser vivo prestes a nascer, pode-se admitir, muito embora esta admissão esteja assentada em um pequeno número de fragmentos cômicos, que esse tópico (imortalidade e transmigração da alma) é de domínio de uma pequena parcela da população, possivelmente localizada no espaço urbano de Atenas e do Pireu. Essa memória indicava Pitágoras como o pai dessa doutrina – a ênfase de Heródoto em afirmar, como se ele estivesse tentando corrigir um erro, que essa doutrina seria egípcia, só reforçaria o nosso argumento. No interior desta argumentação, Bellido (1972, 52-53) mostrou que esse tópico pitagórico encontra ecos em outros textos teatrais do período clássico (Eurípides. **Suplicantes** 531-536), além de ser bem atestado em inscrições funerárias.

Diferentemente dos três autores citados acima (Heródoto, Isócrates e Platão), os fragmentos dos poetas cômicos mencionam alguns **akóusmata**. Essas citações, na medida em que estão inseridas nas comédias, podem servir como indícios de que tais **sýmbola** conheceram um certo grau de popularização na Atenas do quinto século.

ca, na medida em rejeitava por completo comer carne e participar dos sacrifícios de animais em seus altares; a outra tendência admitiria algumas concessões, como, por exemplo, sacrificar o bode e o porco.

IV.

Este trabalho procurou relacionar os indícios pitagóricos contidos na comédia antiga com o **plêthos** urbano ateniense. Muito embora os comediógrafos áticos tenham proporcionado um baixíssimo número de referências acerca do pitagorismo em suas peças, foi possível relacioná-las com a população urbana (de Atenas e do Pireu), tornando-a a única plenamente capaz de decodificar essas mensagens.

BIBLIOGRAFIA

- BELLIDO, A. M. (1972). **Atenas y el Pitagorismo. Investigación en las Fuentes de la Comedia.** Salamanca: Universidad de Salamanca.
- BURKERT, W. **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism.** Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
- CHEVITARESE, A. L. (2002). A Caça na Polis Ateniense nos Períodos Arcaico e Clássico, in: **Phoînix** 8, 24-48.
- DELATE, A. (1915). **Études sur la Littérature Pythagoricienne.** Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, Éditeur.
- DETIENNE, M. (1998). **Dionysos mis à Mort.** Paris: Galliamrd, 2^a. ed.
- DETIENNE, M. (1972). **Les Jardins d'Adonis.** Paris: Gallimard.
- DETIENNE, M. et VERNANT, J.-P. (1979). **La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec.** Paris: Gallimard.
- EDMONDS, J. M. (1957). **The Fragments of Attic Comedy.** Leiden: Brill, volume 1.
- EHRENBERG, V. (1951). **The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy.** Oxford: Blackwell.

- FESTUGIÈRE, A.-J. (1954). **Personal Religion Among the Greeks**. Berkeley: University of California Press.
- HARVEY, D. and WILKINS, J. (2000). **The Rivals of Aristophanes. Studies in Ancient Old Comedy**. London: Duckworth.
- NILSSON, M. P. (1949). **A History of Greek Religion**. Oxford: Clarendon Press, 2nd ed.
- NILSSON, M. P. (1940). **Greek Popular Religion**. New York: Columbia University Press.
- PRICE, S. (1999). **Religions of the Ancient Greeks**. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILKINS, J., HARVEY, D. and DOBSON, M. (Eds.). (1995). **Food in Antiquity**. Exeter: University of Exeter Press.
- ZAIMAN, L. B. e PANTEL, P. S. (1992). **Religion in the Ancient Greek City**. Cambridge: Cambridge University Press.

MÚSICA PITAGÓRICA

*Carlos Eduardo Souza**

Pitágoras, este é se enquadrando na tradição de outros como Orfeu e Lino, que exerciam influências 'ocultas' através da música. Pitágoras não só utilizava a música para criar uma aura de 'mistério' acerca de sua própria personalidade, como usava-a também para desenvolver a união na sociedade, a música instruía seus discípulos e purificava suas faculdades psíquicas. O Objetivo do texto é em primeiro lugar, tratar da função da música na sociedade pitagórica e, em seguida, examinar as chamadas curas pela música, responsáveis pela fama que Pitágoras conquistou como realizador de milagres. Depois, analisa-se a descoberta que Pitágoras fez acerca das consonâncias harmônicas juntamente com uma análise de sua teoria musical. Pretende-se portanto, apresentar no fim Pitágoras em seu sublime papel de 'único' mortal (ou avatar!?) que podia ouvir a música produzida pelos corpos celestes. As diversas teorias que abordam a natureza dessa música cósmica também serão tratadas.

A história grega em seu aspecto mitológico-religioso está repleta de músicos dotados de poderes sobrenaturais. A música de Orfeu podia en-

* Professor de *História da Música e Estética* no Conservatório Brasileiro de Música e na Universidade Candido Mendes e Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. É músico profissional desde 1984.

cantar os deuses do mundo inferior, e Anfion, com sua lira, moveu rochas e pedras para formar as muralhas da antiga Tebas. Isso se deve ao amor à proporção, à harmonia e à forma simétrica que os gregos demonstravam. O culto a Apolo e às Musas também influíram na idéia de que a música e alguns músicos eram divindades. Quando Apolo apareceu no Olimpo, todos os deuses ficaram fascinados com a música de sua lira. Pitágoras era considerado um 'avatar' de Apolo, e só tocava lira, pois considerava a flauta um instrumento inconveniente. Nesse aspecto, ele constitui uma manifestação verdadeiramente apolínea.

Se o conhecimento musical é, em grande parte, desconhecido, e sua notação musical sobrevive apenas em alguns registros fragmentários. A música grega certamente pareceria estranha aos ouvidos atuais, pois suas relações são diferentes dos padrões adotados pela música européia a partir do início da Idade Média com o canto 'Ambrosiano' que misturava a tradição greco-latina com a tradição hebraico-judaica. Para completar a configuração da música atual, no século XVIII houve o 'temperamento' da escala e a partir daí todos os semitons passaram a ter o mesmo tamanho.

Uma parte considerável dessa música consistia em uma combinação de voz e acompanhamento instrumental; a música puramente instrumental não era utilizada como atualmente e chegou a ser criticada e condenada por Platão, que via com desconfiança o instrumentista virtuoso. Isso ocorria porque os modos musicais sempre foram considerados pelos gregos manifestações de atitudes morais subjacentes; assim, Platão podia alegar que o modo lídio era demasiadamente sensual e suave para os cidadãos do Estado que ele idealizava. Os pitagóricos, por sua vez, não viam com bons olhos o aspecto rítmico em torno da música do modo lídio e jônio em virtude das harmonias cromáticas e da destreza instrumental reveladas por esses tipos

Música pitagórica

de música. Pitágoras e os pitagóricos subseqüentes davam preferência ao modo dórico, mais simples e mais lento. A música não era apenas um entretenimento; tratava-se de um elemento básico no culto dos deuses, durante os quais hinos eram sempre entoados ao som da cítara ou da flauta. Na educação, a música era vista como uma disciplina moral porque atuava como uma espécie de freio nas partes físicas e agressivas da psique. Além da questão religiosa, Pitágoras considerava a música o elo de ligação entre o homem e o cosmos. O cosmos era, para ele, uma vasta razão harmônica que, por sua vez, se constituía de razões menores, cujo conjunto formava a harmonia cósmica, audível apenas por ele, Pitágoras.

Presume-se que Pitágoras era uma grande instrumentista, cujos instrumentos principais eram a lira e a voz. Ele reproduzia a música cósmica, em benefício de seus discípulos, cantando-a para eles. Pitágoras utilizava a música como ferramenta pedagógica.

Pitágoras acreditava que o aprendizado empírico, revelado através dos sentidos, era de capital importância ao homem. Isso poderia ser conseguido se ele completasse belas formas e figuras e ouvisse ritmos e melodias agradáveis; ele foi, assim, o primeiro a estabelecer uma educação musical mediante determinados ritmos e melodias. Obtinham-se, através delas, curas das condutas e das paixões negativas dos homens, e as harmonias das faculdades da psique eram restituídas ao seu estado primitivo. Através dessas melodias, ele também conseguia diagnosticar doenças físicas e psíquicas e cura-las. Por Zeus! O mais extraordinário de tudo era que ele mesmo compunha os chamados arranjos musicais e dedilhava os temas para seus discípulos, criando, por inspiração divina, um amálgama de melodias diatônicas, cromáticas e enarmônicas, por meio das quais ele facilmente transformava e refreava as paixões psíquicas que tinham, havia pou-

co, se manifestado em seus discípulos, tais como angústia, raiva, compaixão, ciúme, traumas, diversos tipos de desejos, agressões, anseios, bem como negligências, preguiça e impetuosidade. Por meio de melodias adequadas, que ele utilizava como se fossem misturas de ervas administradas aos doentes, cada um desses distúrbios era curado e substituído pela correta harmonia, que é a virtude. Ao anoitecer, quando seus discípulos se preparavam para deitar, ele afugentava a agitação mental adquirida durante o dia, bem como suas preocupações, e purificava suas mentes inquietas. Desse modo, ele os deixava tranquilos e predispostos a ter bons sonhos, que se revelariam proféticos. Quando acordavam no dia seguinte, ele os libertava da inércia, do torpor e do langor noturnos por meio de certas canções e melodias especiais, que eram executadas com a lira ou com a voz, em um arranjo simples. Ele nunca escreveu ou compôs nenhuma melodia para si próprio que se assemelhasse àquelas que, com a lira ou com a voz, ele executava para seus companheiros, mas empregava um método divino de proporções esotéricas e imperscrutáveis. Com a concentração da audição e da mente, ele mergulhava nas harmonias que flutuam no cosmos. Segundo suas próprias palavras, apenas ele podia ouvi-las e compreender as harmonias e consonâncias das esferas e dos corpos celestes que as percorriam. A música universal era mais fastidiosa e mais poderosa do que as melodias mortais, pois era formada de elementos diferentes e de diversos sons de corpos, cuja velocidade, dimensão e posição eram bastante variáveis; estes corpos estão dispostos entre si segundo a mais musical das razões, no intuito de produzir movimento e pelas melodiosas circunvoluções do céu.¹

¹ JÂMBLICO, apud GORMAN, 1995.

Pressupõe-se também que Pitágoras tenha sido um grande compositor, tanto do ponto de vista melódico como também um grande letrista. Embora não fosse capaz de imitar Orfeu, que através de sua música podia mover as rochas e as árvores, Pitágoras tinha o poder de purificar a mente de seus discípulos. O trecho de Jâmbilo mostra também um pouco da rotina diária do círculo esotérico da sociedade pitagórica que se dispunha em um círculo acusmático e de um círculo interno, pois Pitágoras 'purificava' a mente de seus discípulos mais próximos através da música, tanto pela manhã como à noite. Todos os distúrbios e traumas psíquicos eram dissipados por sua música. A terapia psíquica preparava-os para a noite e o sono, que exerciam um importante papel no pitagorismo. Por outro lado, dormir em demasia era prejudicial porque provocava o entorpecimento mental e embotava as faculdades psíquicas, que deviam ser reconduzidas ao estado primordial. Essa harmonia mental foi perturbada no momento em que a psique entrou no corpo, mas as melodias de Pitágoras reparavam o dano causado pelo elemento físico. O ideal seria que a psique pudesse se mover juntamente com as harmonias cósmicas, afastando-se da terra, rumo às alturas; apenas Pitágoras podia fazer isso, embora ainda estivesse em sua forma corpórea. No entanto, por meio de suas melodias, ele preparava seus discípulos para o dia em que se juntariam ao coro dos imortais e à música cósmica. Ele também reproduzia a música das esferas em sua lira e com a voz, no intuito de prepara-los para a morte. Essa preparação no sentido de libertar a psique nos domínios da música cósmica era a educação que Pitágoras infundia gradativamente em seus discípulos.

Embora o sono interrompesse a racionalidade da psique, ele podia, mesmo assim, ser útil, pois trazia visões noturnas que eram proféticas. Pode-se qualificar essa indução a estados de clarividência por meio da mú-

sica como um singular método de predição, a cuja prática Pitágoras muito se dedicava. A música de Pitágoras não só curava as doenças mentais de seus discípulos, como também gerava 'fantasmas' noturnos que, provinham sempre dos deuses. Esse poder de provocar sonhos proféticos é mais uma qualidade de Pitágoras enquanto deus encarnado (avatar), pois apenas os deuses podiam conceder visões. A música, portanto, exerceu grande influência na rotina diária da sociedade pitagórica, não apenas no preparo das faculdades mentais de seus discípulos, mas também em sua educação, atraindo-lhes a atenção para os belos sons e as formas. Aparentemente, Pitágoras e seus discípulos posteriores acreditavam na beleza dos sons individuais, havendo, para eles, notas musicais particularmente belas, assim como havia lindas formas dotadas de sublime perfeição, como o círculo. Isso poderia ser chamado de educação estética, que constituía um importante componente da cultura grega. Segundo Jâmblico, Pitágoras foi o primeiro a introduzir essa educação musical na Grécia. A palavra 'Mousike' (Μουσικε) significa não apenas música, mas todas as formas de expressão artística que tinham por finalidade a criação da beleza. Pitágoras não só fez com que seus discípulos conhecessem belas melodias, como revelou-lhes também a beleza da matemática, mostrando a perfeição e a simetria de determinadas formas geométricas.

A terapia musical de Pitágoras não estava reservada apenas aos seus discípulos, mas era também aplicada na cura de perturbações mentais de outras pessoas. Ele utilizava a música e os encantamentos entoados com a lira para curar doentes. Nessa prática, realizou muitos 'milagres'. Porfírio lembra que ele tinha 'melodias de cura' 'paionia' (παιονια) especiais, com as quais punha de pé os que sofriam de doenças físicas. Ao contrário de outros taumaturgos da Antiguidade que costumavam curar estendendo

uma das mãos, Pitágoras quase sempre usava melodias e encantamentos. As medicinas egípcia e babilônica são repletas de fórmulas mágicas e de encantamentos que eram cantados ao paciente como um complemento à cirurgia e às drogas, ou como um último recurso caso esses dois métodos falhassem. Platão menciona, no *Cármides*, os encantamentos do lendário trácio Zalmóxis, que se supunha também ter sido escravo e, mais tarde, discípulo de Pitágoras. Essa medicina musical é descrita por Jâmblico:

Ele julgava que a música muito contribuía para a saúde quando usada do modo correto. Essa forma de purificação não assumia uma posição secundária em sua prática da medicina; por isso, ele chamava esse método de medicina musical. Na primavera, ele próprio se dedicava ao seguinte método melódico: sentava-se em meio aos discípulos que sabiam cantar e tocava sua lira. Acompanhados pela lira de Pitágoras, os discípulos cantavam em uníssono alguns peãs (em sua maioria, cantos de louvor a Apolo, que também era chamado de Paian ou 'aquele que cura'), o que lhes proporcionava um imenso prazer, tornando-os melódiosos e rítmicos. Em outros tempos, seus discípulos também fizeram uso medicinal da música, e havia certas melodias compostas para curar as paixões da psique e outras para o desânimo e a aflição mental. Além desses recursos, havia outras melodias para a raiva, a agressão e para todos os distúrbios psíquicos. Um outro tipo de melodia foi criado para neutralizar os desejos. Os pitagóricos também utilizavam a dança. Pitágoras e seus discípulos usavam apenas a lira, porque o mestre achava que as flautas tinham um timbre insolente e festivo, totalmente inadequado a um homem livre. Ele também utilizava versos de Homero e Hesíodo para corrigir a psique. Entre outras proezas, conta-se que Pitágoras conseguiu acalmar a fúria de um jovem embriagado de Tauromenium, após mandar um flautista tocar a melodia espondáica. Uma noite, esse jo-

vem, embriagado, cortejava sua amada na porta da casa de seu rival, que ele estava prestes a incendiar. Sua raiva fora incitada por uma melodia frígia tocada por uma flauta. Pitágoras não demorou a por um fim nisso. Aconteceu que, por acaso, ele passeava por ali, a observar as estrelas, e recomendou ao flautista que alterasse o ritmo para o espondaico. A sanidade mental do jovem foi imediatamente restaurada e ele voltou para casa.²

Esse trecho mostra mais alguns detalhes da vida privada de Pitágoras em meio aos seus discípulos. Essa descrição de Pitágoras sentado com seus discípulos em uma campina, ou em algum lugar semelhante, durante a primavera, tocando a sua lira enquanto eles entoavam canções de poder curativo é bastante incomum na Antiguidade e talvez só possa ser comparada ao diálogo de Platão *Fedro*, onde Sócrates e Fedro encontram-se sentados em uma região rural da Ática, discutindo sobre Eros e a psique. Esse camafeu da vida pitagórica ideal evoca uma atmosfera mística, impregnada de música. Os pitagóricos não sentiam apenas alegria espontânea com a música, mas podiam mudar de humor e de estado de espírito por meio dela. Pitágoras não contava como acaso; ao contrário, possuía um total domínio da expressão musical e sabia que o ritmo espondaico, com sua lentidão e solenidade, curaria o jovem tauromeniano de sua loucura. Ele também utilizava versos de Homero e Hesíodo para tranqüilizar a psique de seus discípulos. Gostava de citar os versos da *Ilíada*, onde o avatar Euforbo entregava ser destino nas mãos de Menelau. Desse modo, os poetas épicos também ensinavam aos seus discípulos as doutrinas básicas do mestre. Jâmblico faz ainda uma rápida menção à dança como um meio de curar determinadas doenças psicossomáticas.

² JÂMBLICO, op. cit.

Música pitagórica

A medicina musical de Pitágoras, especialmente os encantamentos, era tradicional e pode ser encontrada em outras civilizações; mas ele revolucionou a medicina antiga com o conceito de saúde – física e mental – como uma harmonia. Ele deve ter aprendido muita coisa sobre os opostos e suas relações no interior do cosmos, com os magos da Pérsia, mas os aspectos mais teóricos são, certamente, invenção sua. A caracterização da saúde como uma harmonia dos componentes ou humores físicos tornou-se um princípio fundamental da medicina hipocrática; assim ao enfatizar a harmonia, Pitágoras foi um precursor do pensamento de Hipócrates. De modo análogo, a psique é uma harmonia de razões que imitam a ordem no restante do cosmos. Segundo Porfírio³, Pitágoras via o cosmos como um entrelaçamento de razões e proporções invisíveis. As razões da psique eram igualmente comparadas aos ventos, que eram tão invisíveis quanto a respiração no éter que flutuava no cosmos. Assim como a música cósmica se difunde pelo éter, cujas razões a formam, do mesmo modo uma música e uma harmonia devem ser criadas para se propagar pela psique e restaurar sua saúde. Os pitagóricos posteriores compararam a psique a uma harmonia, cujo corpo, como uma espécie de lira, fazia o papel das cordas. Se o corpo estivesse afinado, o mesmo ocorreria com a psique. Essa teoria é um pouco materialista e não era adotada por Pitágoras, que sustentava uma nítida separação entre o corpo e a psique, como pode ser observado através das diferentes melodias que ele prescrevia para a cura dos distúrbios psicossomáticos. Nesse sentido, a saúde da psique não estava relacionada com a harmonia do corpo. Essa profunda atenção que Pitágoras dedicou aos distúrbios psíquicos e mentais não tem paralelo na Antiguidade, época em que a saúde estava, em grande parte, associada aos fenômenos físicos.

³ Apud GORMAN, 1995.

Pitágoras deve essa separação entre o corpo e a psique aos órficos, que acreditavam ser o corpo a tumba da psique imortal. Desse modo, no que se refere a esse dualismo, tanto os órficos como Pitágoras não pertenciam à principal corrente do pensamento e da prática da medicina gregos. Para a maioria dos gregos da Antiguidade era impossível aceitar a imortalidade da psique, uma vez que eles consideravam o corpo e a psique interdependentes. Tampouco as religiões monoteístas aceitavam a imortalidade psíquica; para elas, a imortalidade constituía uma ressurreição em um corpo e não uma existência desencarnada, tal como vislumbrada por Pitágoras e pelos órficos.

É importante lembrar o papel da sensação ou dos sentidos na educação musical de Pitágoras. Ele evitava que seus discípulos se envolvessem, logo de início, em teorias abstratas concernentes à matemática e à música, mas fazia, primeiro, com que aprendessem a apreciar as sensações agradáveis, as belas cores e a beleza das formas e dos sons. Após demonstrar-lhes o poder da música no mundo material, explicou-lhes as razões matemáticas invisíveis dessas manifestações. Atribui-se a originalidade desse método a Platão, que fazia com que seus discípulos ascendessem em direção à beleza ideal por meio de aspectos físicos inferiores. Contudo, Platão não é totalmente coerente. Em um trecho da *República*, Sócrates recomenda uma música que consiste inteiramente em relações matemáticas, sem que haja nenhum conteúdo audível. Esse não era o procedimento de Pitágoras, que nunca separou a música audível de seu conteúdo matemático ideal. A música das esferas não é apenas ideal, mas constitui uma realidade física. Quando Platão utiliza o tema da música cósmica, o faz no contexto das psiques desencarnadas, as únicas que poderiam ouvir sua forma ideal. Contudo, Pitágoras sustentava que, embora estivesse em um corpo, ele podia de fato ouvi-la, porque seus sentidos eram sobre-humanos. A música

de Pitágoras é, portanto, uma mescla de teoria e prática, jamais um desses elementos acha-se separado do outro. Foi através dos sentidos que Pitágoras descobriu as consonâncias musicais. As circunstâncias em que essa descoberta se deu não eram, de modo algum, ideais ou místicas; ele caminhava quando ouviu os martelos de um ferreiro produzirem os sons das consonâncias musicais. Desse modo, a descoberta de Pitágoras ocorre de um modo inteiramente empírico. Pitágoras sempre soube que, para o homem, os sentidos eram o ponto de partida para atingir o conhecimento de realidades que transcendiam os próprios sentidos. Todavia, ao contrário de Platão, ele nunca tentou dissociar o material do imaterial.

Pitágoras foi o primeiro a desenvolver o fundamento matemático da música e, desse modo, o que antes fora apenas um sistema baseado na probabilidade e na suposição transformou-se em um estudo racional. Antes da ‘descoberta’ das consonâncias musicais, os músicos gregos afinavam de ouvido seus instrumentos de corda, “torturando as cravelhas”, como disse Platão, durante esse processo. Mesmo após a importante descoberta de Pitágoras, alguns músicos continuaram a insistir em afinar seus instrumentos apenas de ouvido. Platão foi ao outro extremo ao exigir que a música teórica prescindisse completamente da audição e se concentrasse nas razões matemáticas que constituíam as ‘harmonias’ musicais. Pitágoras combinou os dois métodos e, desse modo, sua música era, ao mesmo tempo, empírica e teórica. Havia ainda um abismo entre a música audível, executada nos instrumentos, e as harmonias psíquicas da matemática pura e do pensamento, embora Pitágoras já tivesse estabelecido os alicerces numéricos da música. Um sintoma desse dilema foi o reconhecimento, da parte de Pitágoras, de que a divisão de uma corda em duas metades nunca poderia produzir uma igualdade entre as respectivas metades porque o cavalete do

monocórdio (um antigo dispositivo usado por Pitágoras para determinar as consonâncias matemáticas e, através do uso de um cavalete móvel, possibilitar-lhes que fossem tocadas à vontade movendo-se o cavalete até os números assinalados no corpo do instrumento; desse modo, uma equivalência entre números e sons podia ser imediatamente percebida pelos sentidos), por menos espesso que fosse, não dividia a corda em duas metades exatas e, assim, o cavalete ideal seria imaterial. Havia ainda o problema da qualidade, da espessura e da tensão das cordas materiais. A divisão podia ser feita mentalmente, ou seja, no mundo das idéias, e o resultado matemático era perfeito, mas, em virtude da intransigência do mundo físico, a música ideal jamais se tornaria audível aos ouvidos humanos. O objeto de Pitágoras e de seus discípulos era ouvir a música dos deuses, que eram, eles próprios, números, e só podiam ser contemplados por uma psique purificada pela harmonia e libertada pelo poder da música. Uma das obras atribuídas a Pitágoras intitula-se *Lysis psyches* ou *A Libertação da Psique*, e fala, evidentemente a respeito da música e de sua contribuição para a libertação da psique no interior da música cósmica dos deuses, no éter. As inteligências que movem os corpos celestes também eram, naturalmente, deuses, segundo o pensamento de Pitágoras. Todos os autores antigos que escreveram sobre Pitágoras e a música são unânimes em afirmar que ele foi o primeiro a descobrir o fundamento matemático da música. A seqüência aritmética 1, 2, 3, 4 constituía a pedra angular da música pitagórica e era também a *tetraktys* sagrada.

O instrumento básico da antiga música grega era o tetracórdio ou lira com quatro cordas, que era afinada de acordo com as principais proporções; o tetracórdio também era a base da teoria harmônica grega. As proporções eram as seguintes: a oitava ou diapasão, de razão 2:1; a quinta de

razão 3:2; a quarta ou 4:3; e a segunda (tom) ou 9:8. Havia, naturalmente, outras consonâncias que eram apenas uma combinação entre algumas das precedentes, como a união do diapasão com a quinta. Jâmblico conta a seguinte história de como Pitágoras descobriu essas consonâncias.

Certa vez, ele estava com toda a atenção voltada para a possibilidade de criar um aparelho para a audição que fosse, ao mesmo tempo, exato e engenhoso. Esse aparelho seria análogo aos compassos, à régua e aos instrumentos ópticos destinados ao sentido da visão. Da mesma maneira, o sentido do tato tinha a balança e o conceito de pesos e medidas. Por um divino e feliz acaso, ele caminhava próximo à forja de um ferreiro e ouviu o sim dos martelos, que, ao golpear o ferro, produziam uma variada harmonia de reverberações, com exceção de uma combinação de sons. Entre as harmonias, ele identificou a oitava, a quinta e a quarta, mas percebeu que o intervalo entre a quarta e a quinta era uma consonância entre si, embora, por outro lado, fosse equivalente à diferença entre essas duas consonâncias. Muito satisfeito em ver seu desejo atendido por um deus, ele entrou rapidamente na forja e, através de várias experiências com os diversos martelos, descobriu o que diferenciava seus sons e conseqüentemente suas relações. Essa diferenciação não dependia da força aplicada por aqueles que desferiam o golpe, nem do formato do ferro golpeado. Ele pesou, meticolosamente, os martelos, anotando com cuidado seus pesos, e voltou para casa. Utilizando um simples prego, fixado no canto das paredes para eliminar a diferença ou a variação introduzida por diversos pregos, ele amarrou ao prego quatro cordas do mesmo material e constituídas de um número idêntico de fibra, que tinham a mesma espessura e eram trançadas do mesmo modo. Ele pendurou diferentes pesos nas extremidades de cada corda, fazendo com que o comprimento das cordas fosse exatamente o

mesmo. Tocou duas cordas ao mesmo tempo, ora um par, ora outro, e descobriu as supracitadas consonâncias musicais, cada uma delas associada a um par de cordas distinto. Ele percebeu que a corda de peso maior era a oitava após aquela de peso menor.⁴

É desnecessário dizer que ele desenvolveu as outras consonâncias da mesma maneira. Esse método experimental, que Pitágoras utilizou nessa ocasião, demonstra que ele não era, absolutamente, um místico religioso segundo os moldes orientais, mas um adepto da revolução científica que, em sua época, fora iniciada pelos jônios. Seu misticismo sempre se fundamentou na razão e no método empírico, que, naturalmente, ele transcendia por meio de seu intelecto. Ele fora discípulo de filósofos jônicos ou Physikoi em sua juventude e, dessa forma, em seus estudos mais místicos, sempre utilizava métodos científicos e argumentos racionais. Isso mostra que Pitágoras foi um produto da Grécia e da adoração que tinha pelo intelecto e pela liberdade de pensamento. Por não estarem envolvidos pelo torpor de uma sociedade governada pela religião, os gregos criaram uma surpreendente quantidade de indivíduos que não hesitavam em lançar mão de todos os expedientes para revolucionar a consciência humana. Não se sabe ao certo quando foi que Pitágoras descobriu esses intervalos musicais; talvez tenha sido em Samos, após retornar do Egito. Frequentemente, se nega que Pitágoras tenha inventado alguma ciência ou contribuído com alguma descoberta científica; no entanto, se não fosse pelo seu notável talento criativo, haveria uma enorme lacuna na história da ciência e da filosofia grega, bem como no conhecimento das ciências esotéricas. A revolução no campo da música, da astronomia, da matemática e da religião, que pode ser constatada nos diálogos de Platão, não ocorreu, absolutamente, da noite para o

⁴ JÂMBLICO, op. cit.

dia, mas remonta ao século V a.C. e além, à época de Pitágoras. Portanto, pode-se afirmar, com toda a segurança, que Pitágoras ‘descobriu’ (desenvolveu) o fundamento matemático das relações musicais.

A própria descoberta foi sintetizada e explicada, de um modo um tanto jocoso, no seguinte trecho:

Havia cinco martelos em atividade. ‘Ele poderia pesa-los?’ Ah, milagre dos milagres! O peso de quatro deles estava em uma proporção de 12, 9, 8, 6. O quinto, cujo peso não tinha nenhuma relação numérica significativa com os demais, era o que estava atrapalhando a perfeição do todo. Ele foi posto de lado, e Pitágoras ouviu novamente. Sim, o martelo mais pesado, que tinha o dobro do peso do mais leve, forneceu-lhe a oitava mais grave. Os princípios da aritmética e o conceito da média harmônica faziam-no compreender a razão pela qual os outros dois martelos produziam exatamente as demais notas da escala. Com certeza, foi por vontade de Deus que ele passou diante daquela ferraria. Ele correu para casa a fim de prosseguir com as experiências – dessa vez pode-se dizer, em condições de laboratório.⁵

Na verdade, a jocosidade de Farrington é infundada, pois o relato acima apresenta alguns equívocos. Por exemplo, não era a quinta que estava prejudicando a harmonia, mas o tom (intervalo de segunda na razão de 9:8, divisão não exata) ou a diferença entre a quinta e a quarta. Isso se torna bastante evidente, ao se examinar o texto de Jâmblico citado anteriormente. Um pouco mais adiante, Farrington insinua que os martelos não teriam fornecido os resultados descritos por Boécio (Farrington leu apenas a tradução latina do relato de Jâmblico, que aparece na obra do autor latino Boécio).

⁵ B. Farrington, *Greek Science*, vol I, Harmondsworth, 1949.

O número de vibrações de uma corda esticada não depende do peso que a estica, mas da raiz quadrada desse peso. Não temo nenhuma evidência de que Pitágoras, ou qualquer outro filósofo antigo, soubesse disso.⁶

Farrington faz uma análise parcial, pois se Pitágoras não tivesse conhecimento desse detalhe, ele não poderia ter descoberto as consonâncias. Jâmblico diz que Pitágoras, após ter anotado cuidadosamente os pesos dos martelos, foi para casa e amarrou quatro cordas em um prego na parede, certificando-se de que eram todas da mesma espessura e constituídas de um idêntico número de fibras. Em seguida, amarrou às cordas os pesos correspondentes aos dos martelos do ferreiro, quatro dos quais estavam na proporção de 12, 9, 8, 6. Quando ele tocou simultaneamente as cordas de maior e de menor pesos, descobriu a oitava, cuja proporção é de 2:1 (o peso maior era 12 e o menor, 6, que produziram 12:6 ou 2:1). Ele repetiu essa experiência no intuito de descobrir os outros intervalos. Há também uma outra história segundo a qual os pitagóricos descobriram as consonâncias ou intervalos fazendo experiências com baldes de água. Quando um balde vazio era golpeado juntamente com um balde com água até a metade, o resultado era a razão 2:1.

O modo pelo qual Pitágoras descobriu as consonâncias é irrelevante. O que importa é que sua descoberta estabeleceu os alicerces da teoria musical grega. A descoberta dos fundamentos matemáticos da música foi importante porque Pitágoras, a partir de então, visualizou uma correlação mística entre a aritmética, a geometria, a música e astronomia. Ele acreditava que a matemática constituía realidade oculta sob o mundo físico, e estudou as figuras geométricas com o propósito de descobrir de que forma elas

⁶ *Ibidem.*

poderiam originar as formas naturais, como o homem ou o cavalo. Os corpos celestes também foram alvo de sua atenção, e, por meio dos estudos que desenvolveu na Babilônia, ele descobriu que os planetas e as estrelas podiam ser associados a números. Seus movimentos cíclicos regulares podiam ser exatamente medidos e eles pareciam ser dotados de uma inteligência divina que os capacitava a orbitar com uma regularidade perfeita. Ele intuiu então que a música também era número, o que lhe permitiu supor que tudo no cosmos era número ou se assemelhava a ele. Mas de que modo a música estava relacionada com o cosmos? Alguns estudiosos negam que Pitágoras tivesse sido o criador da música planetária. Contudo, isso não se ajusta aos fatos. Ele estudou na Babilônia e deve ter conhecido o sistema matemático das divindades planetárias e estelares que os babilônicos cultuavam. Se a essência dos deuses estelares era o número (os babilônicos atribuíam um determinado número a cada planeta e estrela) e se o número também era a base da música, então as estrelas e os planetas deviam ser, de certa forma, musicais. Os poetas homéricos haviam, até certo ponto, antecipado essa teoria, pois os planetas, na ode homérica a Ares, são tratados como uma espécie de coro de vozes divinas; e na ode a Hermes é introduzida a lira de sete cordas. Sabe-se também que o poeta Terpandro, do século VII, a.C., foi considerado o introdutor da sétima corda na lira, tendo como padrão a música planetária. Portanto, a música dos deuses estelares era conhecida pelos gregos muitos séculos antes de Pitágoras; talvez a idéia da música cósmica remonte, por fim, ao mítico Orfeu, que acreditava no poder do número e da música. Pitágoras racionalizou o sistema e forneceu-lhe um significado científico e místico.

Já se viu que Pitágoras dizia ser a única pessoa que podia ouvir a música cósmica. Ele tentou transmitir aos seus discípulos uma vaga idéia

dessa música reproduzindo-a cantando e se acompanhando com a lira. A 'tetraktys' era o símbolo da música cósmica, e Pitágoras, como o 'deus' da 'tetraktys', era a única pessoa encarnada que podia ouvi-la. O fato de só ele ser capaz de ouvi-la provava, aos olhos de seus discípulos, sua divindade. Seus antigos biógrafos explicavam esta extraordinária faculdade alegando que Pitágoras tinha os sentidos extremamente aguçados, e era a isso que Empédocles se referia ao exaltar, em versos, seu intelecto e sua percepção. Para Delatte tratava-se meramente de alucinação⁷ (talvez Pitágoras tivesse o hábito de ingerir muitas sementes de papoula). Pitágoras não só a ouvia como também a descrevia, fornecendo explicações para ela. A música cósmica, como já visto, adveio de descobertas de Pitágoras no campo da matemática e da música. A 'descoberta' dos intervalos musicais do tetracórdio e as experiências com o heptacórdio ou lira de sete cordas levaram-no a tentar saber se essas consonâncias e escalas musicais não poderiam ser um fenômeno cósmico. Pois não havia sete planetas que correspondiam às sete cordas do heptacórdio? Se o heptacórdio pode produzir harmonias musicais, então os sete planetas também poderiam constituir uma harmonia. Essa harmonia é inaudível ao ouvido humano porque a harmonia psíquica dos mortais, normalmente sintonizada com a música cósmica, foi desordenada pelo fato de se encontrar em um corpo. Platão menciona essa teoria no *Timeo* quando afirma que as duas esferas na cabeça do homem, que correspondem aos dois principais movimentos cósmicos, são perturbadas quando a psique ingressa em um corpo, não conseguindo, dessa forma, harmonizar-se com os movimentos da psique cósmica.

A música cósmica teve como primeiro fundamento a lira de sete cordas pelo seguinte motivo:

⁷ DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*. Apud GORMAN, 1995.

Música pitagórica

A forma original da teoria da 'harmonia das esferas' referia-se, sem dúvida, apenas aos sete planetas (incluindo-se, nessa designação, o Sol e a Lua); supunha-se que, em virtude de seus movimentos distintos, esses sete planetas emitiam os sons que correspondiam às notas do heptacordo.⁸

A música cósmica não podia estar relacionada com os dez planetas, como no sistema cósmico de Filolau, pois a teoria pitagórica original dos sons musicais reconhecia apenas a sete notas do heptacórdio. Mas o sistema de Filolau e seus dez planetas é aquele mencionado por Aristóteles ao referir-se às teorias cosmológicas pitagóricas, se bem que, em sua alusão à teoria da música cósmica, Aristóteles não especifica se havia sete ou oito notas. Aristóteles é muito vago, mas a versão platônica na *Republica* constitui, claramente, uma referencia a um octacórdio ou lira de oito cordas. Platão tem oito esferas correspondentes aos sete planetas e às estrelas fixas, que giram no zodíaco; em cada uma delas senta-se uma sereia, que canta uma única nota. Deve-se ter em mente que escala musical pitagórica original, tocada no heptacórdio, podia ter sua amplitude aumentada pelo simples acréscimo de outras cordas. Foi isso que, de fato, ocorreu. A oitava corda foi acrescentada por um certo Licáon, de Samos; assim Platão utilizou como fundamento para sua música cósmica a lira de oito cordas de Licáon.

A harmonia dos planetas pressupõe um considerável conhecimento astronômico. Cada planeta deve entoar uma nota acima daquela que lhe é imediatamente inferior, o que exige, por sua vez, um conhecimento das diferentes grandezas e velocidades planetárias. Além disso, há o problema das distâncias entre os planetas e sua correspondência aos intervalos entre as cordas da lira. Os músicos gregos, dentre os quais Pitágoras, sabiam

⁸ HEATH. *Greek Astronomy*. Londres, 1938, p. 78.

que a diversidade das notas era causada pelo estiramento e pela qualidade das cordas, bem como pelo número de vibrações. Os planetas, portanto, precisam mover-se em diferentes velocidades e ser de vários tamanhos. A teoria afirma que a Lua é a nota mais grave, ao passo que a nota mais aguda é emitida pela esfera das estrelas fixas. Os outros planetas diferem em um tom na escala diatônica ascendente. Há, porém, uma outra versão que considera as estrelas, devido à sua lentidão, a nota mais grave, enquanto a Lua era vista como a nota mais aguda, e isto porque, em relação aos outros planetas, sua órbita ao redor da Terra é completada num curto espaço de tempo. Além de conhecer a velocidade e a grandeza dos planetas, era preciso estar familiarizado com os intervalos ou distâncias entre eles. Os intervalos entre os planetas são idênticos ou variam? Neste último caso, a qualidade da música cósmica estaria substancialmente comprometida. Heath resume o relato que Plutarco fez acerca da teoria de Filolau sobre as distâncias entre os planetas e suas conseqüências na música cósmica:

Quando Plutarco diz que as distâncias dos dez corpos celestes formavam, segundo Filolau, uma progressão geométrica cuja razão comum era o 3, ele só pode estar se referindo a alguns pitagóricos muito posteriores. Pois se, com base nessa progressão, a distância da antiterra é representada pelo 3, a da Terra, pelo 9 e a da Lua, pelo 27, é óbvio que as enormes paralaxes, em razão da revolução da Terra ao redor do centro, seriam completamente incompatíveis com a preservação dos fenômenos.⁹

Entretanto, Filolau talvez não estivesse preocupado com as paralaxes e com as aparentemente discrepantes conseqüências astronômicas de sua teoria lógico-matemática. Ele já demonstrara um desprezo pela observação

⁹ *Ibidem*, p. 80

e pelos dados empíricos ao introduzir a antiterra, que não se fundamentava em nenhum fato observável; assim, pode-se supor que Filolau não se interessava em “preservar os fenômenos”, bem como em fornecer uma justificativa para as conseqüências observáveis de sua razão para os intervalos dos planetas. Portanto, a teoria da progressão geométrica pode ser atribuída a Filolau, que era um discípulo de Pitágoras. A teoria do próprio Pitágoras teria sido mais simples; em sua biografia, Porfírio¹⁰ relata que Pitágoras acreditava na existência de sete planetas e da antiterra, bem como das estrelas fixas, que davam origem à música cósmica. Esses nove fenômenos celestes eram chamados, por Pitágoras, de Musas e, à harmonia deles todos, ele dava o nome de ‘Mnemósine’ ou a mãe das Musas. Essa teoria é muito parecida com a de Filolau e revela a influencia que Pitágoras exerceu sobre seu discípulo.

Segundo Aristóteles, os pitagóricos acreditavam que os corpos celestes entoavam a música cósmica porque, em virtude de seus movimentos através do espaço, eles deviam produzir algum som. Devido às suas enormes dimensões, os planetas produziriam inevitavelmente algum ruído na medida em que se moviam através do éter, ou atmosfera superior, que preenchia totalmente o espaço, assim como os corpos terrestres emitem vibrações ao se mover através do ar. Os pitagóricos utilizavam o exemplo de um navio cujo cordame e velas emitem um som à medida que ele se move com a brisa; o navio cósmico, formado pelos planetas e estrelas, também deveria emitir vibrações e ‘rhoizemata’, um termo pitagórico que significa ‘som impetuoso’, ao movimentar-se no éter turbulento. Os homens não são capazes de ouvir a música cósmica porque cresceram habituados com ela, assim como os ferreiros acostumaram-se com o barulho de seus martelos.

¹⁰ PORFÍRIO. Apud, GORMAN, 1995.

Além disso, girando sem cessar em suas órbitas circulares, os corpos celestes, produzem continuamente suas harmonias, não havendo, dessa forma, nenhum intervalo silencioso a partir do qual a música cósmica pudesse ser percebida. O silêncio absoluto prevalece na região que transcende o cosmos, onde habitam os números e o Uno; por esse motivo, os pitagóricos referem-se, às vezes, ao Uno como o 'Sige', ou silêncio. Aristóteles tentou refutar a existência da música cósmica argumentando que, se ela existisse, traria desastrosas conseqüências para a Terra. Ele salientou que os sons de alta freqüência despedaçam os objetos, e o trovão racha as pedras; portanto, se a música das esferas existisse, a Terra teria sido destruída. É provável que os pitagóricos tenham respondido que esses sons demasiadamente agudos não são harmonias e que as harmonias não destroem os objetos. Os músicos pitagóricos consideravam que o trovão, por exemplo, era desprovido de contorno e gerado pelo infinito, o que o tornava capaz de destruir. As harmonias, porém, eram completamente inofensivas.

O relato de Platão a respeito da música das esferas é até mesmo mais místico do que o dos pitagóricos, pois considera que ela só pode ser ouvida pela psiques desencarnadas. Platão conta o mito de 'Er', onde aparece a música cósmica. O mito fala de 'Er', o armênio, que supostamente morreu numa batalha e cuja psique partiu para o outro mundo. Os deuses decidiram que ele deveria retornar à vida e contar aos outros homens tudo o que ele viu e ouviu no 'Hades' e nos 'Campos Elíseos'. Durante essa viagem pelo céu, 'Er' avistou uma imensa coluna de luz que atravessava o centro do cosmos. Uma parte desse eixo cósmico era um fuso com oito polias presas a ele; essas oito polias representam as oito esferas dos planetas e das estrelas. Esse fuso da necessidade simboliza o sistema cósmico das estrelas e dos planetas que giram em torno do eixo do universo. A

imagem do fuso origina-se, naturalmente, das mitológicas fiandeiras do destino dos homens. Pode-se perceber aqui uma forte influencia astrológica. A viagem psíquica de 'Er' tem sido denominada órfica, mas uma semelhante viagem ao mundo dos mortos é atribuída ao próprio Pitágoras. Seja como for, os órficos tinham idéias bastante análogas às de Pitágoras; e na descrição que 'Er' faz sobre a música das esferas nota-se claramente a influência pitagórica. 'Er' também menciona oito sereias sentadas nos aros das polias do fuso, cada qual entoando uma única nota. As sereias simbolizam a música produzida pelas verdadeiras estrelas e planetas e podem ser equiparadas às musas de Pitágoras. Essa viagem da psique à música cósmica é baseada, obviamente, em Pitágoras e seus discípulos. As oito notas da lira cósmica de Platão são emitidas pelos sete planetas, dentre os quais o Sol e a Lua, e pela esfera das estrelas fixas. A nota mais aguda é a de Saturno, enquanto a mais grave é a da Lua. A nota emitida pelas estrelas fixas envolve uma explicação complexa, cuja análise não faz necessária aqui.

É importante observar que a denominação 'música das esferas' refere-se a uma versão bem posterior da música cósmica, que não foi aceita por Pitágoras nem por seus primeiros discípulos. Em Aristóteles e em outros cosmólogos posteriores, essas esferas eram, de fato, materiais, e, em alguns casos, constituídas de cristal; tem-se, assim, esferas cristalinas que, à medida que se moviam, emitiam a harmonia. Pitágoras e Filolau não aceitavam a doutrina das esferas materiais. Na filosofia de Pitágoras, o conceito de música cósmica, constituía uma confirmação da divindade que ele alegava ser, o Apolo Hiperbóreo. Em Pitágoras, a música cósmica está relacionada com seus conceitos de imortalidade e reencarnação, pois as estrelas e os planetas são habitações dos homens que reencarnaram numa forma de vida superior. Cada psique individual tem, em seu interior, a música;

assim, ao se libertar da prisão do corpo, ela pode contribuir com suas harmonias para a música cósmica como um todo. A música purificava a mente de seus discípulos e preparava-os para o momento de sua própria libertação psíquica. Enquanto Pitágoras instruía seus discípulos nos mistérios da música cósmica, ocorriam, ao redor de sua sociedade, agitações políticas que, em breve, os envolveriam. A música cósmica constitui um símbolo dos calores místicos e apolíticos de sua sociedade; entretanto, não lhe permitiram ficar em paz para prosseguir com suas pesquisas.

Bibliografia

ROBINSON, Clark. *HARRAP'S Illustrated Dictionary of Music and Musicians*. London: Clark Robinson Limited, 1989.

SADIE, Stanley. *Dicionário Grove de Música*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ALALEONA, Domingos. *História da Música*. São Paulo: Ricordi, 1972.

ANDRADE, Mário. *Pequena História da Música*. São Paulo: Martins Fontes, 1942.

CAMERON, A. *The Pythagorean Background of the Tehjory of Recollection*. Manasha, 1938.

CANDÉ, Roland. *História Universal da Música*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHAIGNET, A. *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne*. Paris, 1873.

COSTA, Clarissa. *Uma Breve História da Música Ocidental*. São Paulo: Ars Poética, 1992.

DELATTE, A. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris, 1915.

_____. *Essai sur la politique pythagoricienne*. Liège-Paris, 1922.

DIÓGENES, Laércio. *La vie de Pythagore*. org. A. Dellate, Bruxelas, 1922.

Música pitagórica

- _____. *Lives of eminent philosophers*. trad. R. Hicks, Londres, 1925.
- GORMAN, Peter. *Pitágoras*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JÂMBLICO, *Life of Pythagoras*. trad. T. Taylor, Londres, 1818.
- _____. *De Vita Pythagoras*. org. Deubner, Leipzig, 1937.
- LOVELOCK, William. *História concisa da música*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- MASSIN, Jean. *História da Música Ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- PAHLEN, Kurt. *História Universal da Música*. São Paulo: Melhoramentos, s/d.
- PORFÍRIO. *Opuscula*. org. Nauck, Leipzig, 1886.
- RAYNOR, Henry. *História Social da Música*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- REINACH, Theodore. *La Musique Grecque*. Paris: Editions D'Aujourd'Hui, 1926.

PODERES MÁGICOS DA MÚSICA NO MITO DE ORFEU: UMA ABORDAGEM ICONOGRÁFICA

*Fábio Vergara Cerqueira**

"Et negantur animae sine cithara posse ascendere"

Varrão

Na Antigüidade, contavam-se inúmeras histórias sobre os poderes mágicos da música de Orfeu, desde meados do século VI até os fins do Império romano.

As referências literárias mais antigas a Orfeu incluíam-no na epopéia dos Argonautas e já lhe conferiam suas qualidades que o tornaram o guru de um estilo de vida alternativo para os gregos. Estão na métope do tesouro de Sícion em Delfos, da metade do século VI a.C., e num fragmento de Ibycos (*PMG*, 306), em que fala do "famoso Orfeu". Várias fontes concordam que o contributo imprescindível de Orfeu na missão dos Argonautas foi proteger os gregos, através do seu canto e de sua *lyra*, do efeito mortal da

* Diretor do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas e Presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

música das Sirenes¹. O *lékythos* ático de figuras negras Heidelberg 68/1 (fig. 1), datado de aproximadamente 580 a.C., constitui possivelmente o primeiro testemunho da magia da música de Orfeu e da relação dessa com a superação da morte².

Orfeu se manteve extremamente popular até fins do mundo romano. A popularidade das crenças órficas entre os círculos neopitagóricos da sociedade imperial romana valeram-lhe por parte dos primeiros pregadores cristãos, que militavam no combate à visão de mundo antiga, o título de bruxo³. Clemente de Alexandria (ca. 160 – 215 d.C.) acusava-o de estar influenciado por demônios, exercendo uma espécie de bruxaria, quando dominava os homens por meio de sua música, e, com seu canto, domesticava animais selvagens e transplantava árvores. Um belo exemplo da longevidade da crença nos poderes de encantamento da música de Orfeu está num relevo funerário (?) do Museu Bizantino de Atenas⁴ (fig. 2), datado do século IV ou V d.C. O relevo retrata Orfeu tocando *kithara* e encantando vários animais, domésticos, selvagens ou míticos, que mansamente se dispõem ao seu redor.

Entre os poderes atribuídos à música de Orfeu, a tradição literária e iconográfica reporta quatro situações:

O poder de encantamento sobre os animais, plantas, rios e pedras.

¹ BREMMER, Jan. "Orpheus: from guru to gay", in: BORGEAUD, Philippe (org.). *Orphisme et Orphé, en l'honneur de Jean Rudhardt*. Publications de la Faculté de Lettres de Genève, Genebra: Librairie Droz, 1991, p. 23.

² Cf. GROPENGIESSER, "Sänger und Sirenen. Versuch einer Deutung", *Archäologischer Anzeiger* 1977, p. 582-610. DESBALS, Marie-Anne. *La Thrace et les thraces dans l'imagerie grec aux époques archaïque et classique. Littérature et iconographie*. (tese de doutorado), 1997, nº 1, pr. 5.

³ Clemente de Alexandria. *Exortação aos gregos* 1, 2P b-c e 1, 4P.

⁴ Museu Bizantino IT 93. A peça está exposta no museu identificada como "relevo funerário". Alguns estudiosos, porém, duvidam dessa identificação, propondo se trate simplesmente de um decorativo pé de mesa.

O poder de sedução sobre os homens.

O conhecimento dos mistérios da vida além-túmulo, em que se incluem também as passagens da visita ao Hades para buscar sua falecida amada, Eurídice, e da aventura dos Argonautas, quando sua música sobrepuja a música fatal das Sirenes.

O oráculo da cabeça de Orfeu.

Vejamos como esses aspectos estão documentados na tradição dos textos e imagens:

1) *O poder de encantamento sobre animais, plantas, rios e pedras:*

“A *lyra* de Orfeu (...) reunia as árvores e os animais selvagens”, segundo as palavras de Eurípides⁵. As margens das águas eram encantadas pelo seu canto, quando os argonautas passavam, conforme Apollonios de Rodes⁶. Tema pouco comum na iconografia dos vasos áticos, apesar de já conhecido na literatura da época arcaica⁷, tem como um dos únicos exemplos um prato com figuras negras, da segunda metade do século VI, que se encontrava na coleção Kern (**fig. 3**)⁸. Representava um músico barbudo tocando *lyra*, sentado sobre um *diphros*, escutado por animais que se reúnem à sua volta. Esse foi o tema predileto dos artistas da época imperial, pois era o que melhor traduzia, para eles, os poderes mágicos de Orfeu, base de sustentação das crenças órficas numa vida após a morte. Está exemplificado em inúmeros mosaicos, pinturas e relevos, como o relevo do Museu Bizantino IT 93, supracitado (**fig. 2**).

⁵ *Bacantes* vs. 562-4. Cf. Pausânias *Descrição da Grécia. Beócia* XVII, 7; *Beócia* XXX, 2. Hygin *Astronomia* II, 7, 1. Philostratos, o *Jovem Orfeu* 6, 1, 23-9. Clemente de Alexandria *Exortação aos gregos* 1, 2P b-c.

⁶ *Argonáuticas* II, 161-3.

⁷ Simônides, fr. 384.

⁸ Halle, Runge, anteriormente Kern. ABV 659/12; Para 316; Add² 147. DESBALS *Opus. cit.*, nº 2, pr. 5. KERN, O. “Der Kitharode Orpheus”, *MDAI* 63/64, 1938/39, p. 107-10. BROMMER, F. *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*. Marburg, 1973, p. 507, A 2. PANYAGUA, E. R. “Catalogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo”, *Helmantica* 70, 1972, p. 89, nº 4.

2) O poder de sedução sobre os homens:

Fontes literárias da época imperial referem-se constantemente a Orfeu como precursor da pederastia, motivo pelo qual teria encontrado sua morte nas mãos das mulheres trácias⁹. A referência mais antiga à pederastia de Orfeu é Phanocles, poeta praticamente desconhecido, que não deve ter vivido antes do século III a.C. Foi autor do poema *Erotes e kaloi*, do qual temos apenas um fragmento, pelo qual sabemos que Orfeu foi morto pelas mulheres trácias, que se ressentiam do fato de que as repudiara para ficar com seu amado Calais, filho de Boreas, companheiro trácio na aventura dos argonautas¹⁰. A acusação de pederastia se sustentava na prática misógina de repúdio à companhia feminina. Ora, no contexto da cultura grega clássica, a pederastia não se opunha à heterossexualidade, pois os seus praticantes eram por via de regra casados.

A exclusão feminina foi uma regra na Antigüidade em todos os santuários dedicados a Orfeu, como o de Leibethra, no sopé do monte Olimpo, o de Dium, na Macedônia, e o de Clazomene, na Jônia. Essa exclusão feminina devia-se a que o culto a Orfeu constituía um ritual de iniciação masculino, marcado por profecias, mistérios e pela música de Orfeu. Por esse motivo, os mitos retratam Orfeu reunido com guerreiros trácios ou macedônios ao pé do monte Olimpo ou Piéria ou saindo para passeios em que era vetada a presença feminina. Dois temas ligados à problemática relação entre o elemento feminino e masculino no mito de Orfeu foram de grande interesse dos pintores de vasos atenienses do século V: Orfeu tocando diante de guerreiros trácios e Orfeu morto pelas mulheres trácias¹¹.

⁹ Hygin *Astronomia* 7.3.

¹⁰ Fr. Powell + Hopkinson, 1988, linhas 834-861. BREMMER *Opus cit.*, p. 21.

¹¹ SCHMIDT, Margot. "Der Tod des Orpheus in Vasendarstellungen aus Schweizer Sammlungen", *Antike Kunst*, Supl. 9, 1973, p. 95-105, pr. 33-6. BENSON, Carol. "Orpheus and the

Nas listas de Brommer, encontramos 11 vasos de figuras vermelhas com Orfeu tocando diante de guerreiros trácios, sem mulheres; e 48 retratando Orfeu sendo atacado por mulheres trácias¹². No catálogo de Desbals, temos 12 de Orfeu tocando entre guerreiros, e 38 sendo atacado pelas mulheres. Nas cenas de Orfeu entre os guerreiros trácios, os pintores esforçam-se em figurar o poder de sedução da música de Orfeu sobre seus ouvintes. O melhor exemplo é a cratera de Hamburgo, do Pintor de Nápoles, datada de meados do séc. Va.C.¹³ (fig. 4). Os três guerreiros, apaziguados em seu furor beligerante, estão magicamente absortos pela música do jovem Orfeu que canta, sentado, acompanhado por sua *lyra*. A ânfora Munique 2330, do Pintor da *Phiale*, de aproximadamente 440, retrata uma mulher trácia, tatuada, com uma espada, atacando o jovem Orfeu que foge e se defende com sua *lyra*¹⁴ (fig. 5).

3) *O conhecimento dos mistérios da purificação da alma, da cura de doenças e da vida além-túmulo, em que se incluem também as passagens da aventura dos Argonautas, quando sua música se sobrepõe à música fatal das Sirenes e da visita ao Hades para buscar sua falecida amada, Eurídice.*

A passagem da epopéia dos argonautas, em que Orfeu com sua música sobrepuja a música das Sirenes, é o relato mais antigo que sugere a relação da música de Orfeu com mistérios sobre a vida além-túmulo. A música de Orfeu valia, assim, como uma proteção contra as Sirenes¹⁵. Esse

thraian women.", in: REEDER, Ellen D. (org.) *Pandora. Women in Classical Greece*. Baltimore/Maryland: The Walters Gallery of Art; Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 392-97, n^o cat. 128-9.

¹² BROMMER *Opus cit.*, p. 504-7.

¹³ Hamburgo, Museum für Kunst und Gewerbe, 1968.79. Para 450.21ter. DESBALS *Opus cit.*, n^o8, pr. 6.

¹⁴ ARV² 1114/2; Add² 315. DESBALS *Opus. cit.* n^o. 46, pr. 19.

¹⁵ Apollonios de Rodes *Argonáuticas* I, 32-35.

pode ter sido o significado do *lékythos* de Heidelberg (fig. 1), datado do final do primeiro quartel do século VI a.C. Numa câmara funerária de Tarento, de aproximadamente 320-10 a.C., encontramos um grupo escultórico em terracota, quase de tamanho natural, com Orfeu e duas Sirenes¹⁶.

O relato da visita de Orfeu ao Hades para recuperar sua amada Eurídice ilustra o poder de sua música para trazer um morto de volta à vida. Desesperado com a perda de sua amada, seduziu os deuses com as melopéias de sua *lyra* e conseguiu descer, vivo, às profundas dos Infernos, onde cantou em louvor à linhagem dos deuses. Encantados com sua música, as divindades tectônicas prometeram-lhe que teria Eurídice de volta, se conseguisse não olhar para ela¹⁷. Não resistindo aos pedidos de sua mulher para que a olhasse, perdeu-a para sempre. O mito simboliza o conhecimento de mistérios acerca da morte. Podia ser um protótipo para fazer espíritos subirem do Hades, o que era uma prática comum de magia¹⁸.

O amor de Orfeu por Eurídice pertence a um estágio relativamente tardio do ciclo mitológico de Orfeu. Os testemunhos escritos mais antigos são Eurípides (ap. 480-406 a.C.)¹⁹, Platão (ap. 427-348 a.C.)²⁰, Isócrates (ap. 436-338 a.C.)²¹, indo até Eratóstenes (diretor da Biblioteca de Alexandria em 234 a.C.)²² e Plutarco (ap. 46-120 d.C.)²³. Em alguns desses autores, sequer se menciona o nome da mulher de Orfeu. É provável que a história da descida de Orfeu ao Hades para resgatar Eurídice fosse mais popular na Magna Grécia, onde a força do pitagorismo propagava as crenças

¹⁶BREMMER *Opus. cit.*, p. 23.

¹⁷ Apollonios de Rodas *Argonáuticas* I, 42.

¹⁸ NOCK, A.D. "The lyra of Orpheus", *The Classical Review* 41, 1927, p. 171.

¹⁹ *Alceste* 357-362d.

²⁰ *Banquete* 179 d-e.

²¹ *Bus.* 8.

²² *Catálogo* 24.

²³ M. 566.

funerárias órficas. A disseminação dessa narrativa liga-se intrinsecamente ao avanço do pitagorismo, da Magna Grécia do séc. V até os círculos neopitagóricos de fins do Império romano.

A iconografia dos vasos apresenta-se como uma evidência incontesteável da preferência por esse tema no contexto pitagórico da Magna Grécia. A comparação é inevitável. Para a cerâmica ática de figuras vermelhas, Brommer lista 11 vasos com Orfeu tocando entre guerreiros, 48 sendo atacado por mulher trácias e nenhum exemplar da descida ao Hades. Para a cerâmica ápula, proveniente do Sul da Itália, lista 3 vasos com Orfeu tocando entre guerreiros, 4 sendo atacado por mulheres trácias e 9 com a descida ao Hades. Os números do catálogo de Desbals são semelhantes. Entre os vasos áticos, enumera 12 com Orfeu entre guerreiros, 38 com ataque das mulheres trácias e nenhum com a descida ao Hades. Para a cerâmica ápula, apresenta 5 vasos com Orfeu e guerreiros trácios, 4 com ataque das mulheres e 14 com a descida aos Infernos.

Os mistérios da morte estão profundamente ligados à música de Orfeu, e, mais especificamente, à sua *lyra*. A tradição pitagórica colocou uma série de pressupostos que fundamentaram filosoficamente o misticismo da música de Orfeu. A *lyra* correspondia à ordem do mundo; suas sete cordas, aos sete planetas da galáxia. Cada um dos planetas tinha a sua voz própria na música das esferas celestiais. A harmonia da *lyra* era uma imitação da harmonia das esferas. A música tinha um efeito purificador. O homem que não tivesse música na sua alma não podia ascender ao céu²⁴.

Conforme um fragmento latino de Varrão, um livro de Orfeu sobre a ascensão das almas chamava-se *Lyra*. Qual a ligação entre a *lyra* e a ascensão das almas? Varrão aponta a resposta órfica do livro *Lyra: et negan-*

²⁴ NOCK *Opus cit.* p. 170.

tur animae sine cithara posse ascendere (e nega que as almas possam ascender sem uma *lyra*)²⁵.

4) O oráculo da cabeça de Orfeu e a constelação *lyra*:

A Atenas do séc. V a.C., porém, não foi indiferente ao misticismo funerário e divinatório ligado à música de Orfeu, como exemplifica a cerâmica ática de figuras vermelhas retratando as crenças sobre a cabeça de Orfeu.

Foram-nos legados três vasos áticos retratando as crenças referentes à cabeça de Orfeu, em que aparecem os seguintes elementos: a cabeça de Orfeu, as Musas, Apolo e um provável consulente. Um bom exemplo é a *kylix* Cambridge, Fitzwilliam Museum, do Pintor de Ruvo 1346²⁶. Sobre a *face A*, vemos um jovem com trajes de viajantes, com pétasos na nuca, clâmide e botas, sentado sobre uma base rochosa, transcrevendo sobre um tablete o canto da cabeça de Orfeu, sob a proteção de Apolo, postado atrás da cabeça, apoiado sobre um ramo de oliveira. (fig. 6B) Sobre a *face B*, estão duas Musas; uma delas, provavelmente Calíope, segura a *lyra* de Orfeu. (fig. 6B)

Consoante a tradição, as mulheres trácias, ao matarem-no, esquartejaram seu corpo. Seus membros se dispersaram por toda parte. Sua cabeça e sua *lyra* despencaram, do alto da montanha (Olimpo ou Pangeu, conforme a versão), sobre um rio. Pelas correntezas das águas fluviais, sua língua murmurava sons tristes e sua *lyra* emitia acordes chorosos, até che-

²⁵ Fr. de Varrão, apud. Escólio a Virgílio, in. Parisinus lat. 7930. SAVAGE in: *Trans. Am. Phil. Ass.* 56, 1925, p. 229 sq.

²⁶ ARV² 1401/1; Add² 373. DESBALS *Opus cit.* n° 68, pr. 24. DOERIG, José. "La tête qui chante", in: BORGEAUD, Philippe. (org.) *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*. Recherches et Rencontres, Publications de la Faculté de Lettres de Genève, Genebre: Librairie Droz, 1991, p. 15. SCHMIDT, Margot. "Ein neues Zeugnis zum Mythos vom Orpheushaupt", *Antike Kunst* 15, 1972, p. 128-34, pr. 41.1. O vaso, originário da coleção Lewis, estava anteriormente em posse do Corpus Christie College.

garem ao mar. As águas do mar trouxeram-nas até o litoral de Lesbos. Lá, uma serpente horrível se lançou sobre a cabeça abandonada numa praia estrangeira. Apolo, chegando, transformou a serpente em pedra. A sombra de Orfeu, então, desceu sobre a terra e ele reconheceu todos os lugares que já havia visto. As Musas, lideradas por sua entristecida mãe, Calíope, juntaram seus pedaços afim de lhe proporcionar um enterro e, como recompensa suprema, colocaram sua *lyra* no céu. As estrelas que constituem a constelação *Lyra* assumiram então a sua forma, para honrar sua memória. Apolo e Zeus consentiram, o primeiro porque Orfeu em seus cantos enaltecia o deus citaredo, o segundo para agradar sua filha Calíope²⁷.

Estabeleceu-se então o oráculo da cabeça de Orfeu em Lesbos, procurado por seus vaticínios sobre os mistérios da morte, que lhe eram revelados sob os auspícios de Apolo.

Ao mesmo tempo, tanto no plano lendário como histórico, os habitantes de Lesbos se notabilizaram como músicos, fosse Safo ou Alceu, Terpandro ou Arion. Este último, Arion, que encantara um golfinho com a música de sua *lyra* para salvar sua vida, provinha inclusive de Methymne, a localidade lesbiana onde a cabeça e a *lyra* de Orfeu foram resgatadas.

O instrumento transformado na constelação *Lyra*, por sua vez, remete-nos aos preceitos pitagóricos da melodia celestial e de que a música da *lyra* mimetisa essa harmonia das esferas, bem como ao misticismo órfico de que a alma não pode ascender ao céu sem uma *lyra*.

Et negantur animae sine cithara posse ascendere.

²⁷ Hygin *Astronomia* 7.1 e 7.3. Ovídeo *Metamorfoses* XI, 40 ss. Cf. KERN, O. *Orphicorum Fragmenta: Testimonia*, 1922, test. 113-37.

FIGURA 1



FIGURA 2



FIGURA 3



FIGURA 4



FIGURA 5



FIGURA 6A



FIGURA 6B



O PITAGORISMO EM SUAS ORIGENS: FONTES, COMUNIDADE, METEMPSICOSE E COSMOLOGIA

*Gabriele Cornelli**

Lembranças de lousas e carteiras: meu velho professor de Filosofia do *Liceo Omero* de Milão, Prof. Giovanni Borsa, gostava de nos lembrar que foi Pitágoras quem havia “inventado” o termo “filosofia”. O próprio Pitágoras teria também ilustrado o sentido da pesquisa filosófica com a seguinte metáfora: na praça do mercado (*agorá*) alguns vão para negócios, outros para diversão, enquanto outros ainda, os melhores de todos, para assistir desinteressadamente ao que acontece. Estes últimos, é claro, seriam exatamente os filósofos.

Tanto Diógenes Laércio com Jâmblico confirmam a tradição pela qual, de fato, teria sido Pitágoras a inventar o termo filosofia, paixão-pelo-saber.¹ Já é possível duvidar razoavelmente da originalidade da metáfora da praça. Até porque, se, por um lado, parece obedecer de alguma forma a uma certa tradição filosófica que podemos definir “contemplativa”, não corresponde, por outro lado e no caso específico, ao estilo da filosofia como compreendida pela “escola” pitagórica.

* Professor de *História da Filosofia Antiga* na Universidade Metodista de São Paulo e na Universidade Metodista de Piracicaba. Coordenador do *Grupo Archai: a outra história das origens do pensamento ocidental*.

¹ Cf. Diógenes Laércio. *Vida e doutrinas de filósofos ilustres*. I, 12; VIII, 8; Jâmblico. *Vida de Pitágoras*, 1.

A tradição, de fato, nos mostra os pitagóricos envolvidos em pesquisas e atividades intelectuais de vários gêneros, desde a música à matemática aplicada, como governadores e legisladores de cidades-estados da Magna Grécia, organizados em *koinoníai*, comunidades de vida e de pesquisa filosófica, ligados a cultos de mistérios e outras atividades mágico-religiosas.

Mas meu velho professor não estava completamente equivocado: a conceituação da filosofia ocidental (para alguns, da filosofia *tout court*) em suas origens foi desde sempre pensada dessa maneira: como uma atividade de afastamento, de contemplação distante do mundo. Sob a influência deste paradigma historiográfico, de fato, segundo Peter Kingsley,

*os estudiosos ao longo dos últimos dois séculos procuraram persistentemente ver a história da filosofia grega em suas origens como uma evolução progressiva em direção a um extremamente vago, mas fantásticamente sedutor, ideal de racionalidade. E com isso decidiram, quase sem algum questionamento, abraçar a avaliação arrogante sobre os pré-socráticos de Aristóteles.*²

Nada de mais “distante”, por outro lado, da compreensão pitagórica da *historie da sofía*: da *pesquisa da sabedoria*, que hoje chamamos de filosofia.³

Pensar as origens do pensamento ocidental é encontrar, numa das primeiras passagens desta história, a figura imponente de Pitágoras e de seu movimento filosófico.

² Peter Kingsley. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empédocles and Pythagorean Tradition*, p. 3.

³ Cf. 22 B 129 DK. Apud Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 209.

A questão das origens da filosofia está aqui posta: como pensar nela seguindo a linha mestra da historiográfica filosófica racionalista, quando o pitagorismo (mas não somente ele) parece apontar para outros caminhos?

A antiga questão das fontes

É claro: entramos aqui no terreno movediço da crítica das fontes. Já avalei em outro momento a relevância desta questão para os estudos do pitagorismo, com relação, por exemplo, ao problema da “expansão da tradição” ou à obrigação do silêncio e à oralidade da filosofia em suas origens.⁴ Neste momento, gostaria de trilhar um caminho específico no interior da selva que é a *Quellenforschung* da filosofia pré-socrática. Caminho que, parece-me, pode jogar uma luz toda especial para a compreensão de quanto as origens da filosofia são devedoras ao movimento pitagórico.

Falávamos de Aristóteles e de sua avaliação arrogante dos pré-socráticos. Hegel, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, já teve que “defender” de alguma forma Aristóteles da acusação de arrogância contra os pré-socráticos. E faz isso exatamente, não a caso, com relação ao tratamento por este reservado à filosofia pitagórica. Assim, Hegel:

A filosofia pitagórica, pelas notícias que dela recebemos, pode ser considerada, em si mesma, como criação obscura e insegura de cérebros turvos e vazios. Mas, por nossa sorte, conhecemos o lado teórico-especulativo dela, e o conhecemos graças às obras de Aristóteles e Sexto Empírico, que se ocuparam longamente desta filosofia. E, apesar dos pitagóricos de épocas posteriores insultarem Aristóteles

⁴ Cf. meu artigo “As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição da historiografia filosófica sobre o pitagorismo”. In *Boletim do CPA* 13-14 (jan/dez 2002) publ. 2003, ano VII, Campinas, p. 125-142.

*por sua exposição do pitagorismo, não resta dúvida de que aquele pensador é muito superior a tal gritaria, razão pela qual não há de se fazer algum caso a tais insultos.*⁵

Termos como *insultos* e *gritaria* revelam que a *lectio* aristotélica estava longe de ser uma *lectio maior*, compartilhada pela maioria das fontes – digamos assim. E, ao mesmo tempo, que Hegel resolveu, *ex machina*, para usar uma metáfora dramática, colocar Aristóteles acima de tanta gritaria, imune às críticas de arrogância, reducionismo e revisionismo em sua *lectio* dos pré-socráticos. O descaso para com as outras fontes é aqui teorizado pela “superioridade” intrínseca da figura de Aristóteles. Um argumento de autoridade da melhor espécie. Com relação a isso, me seja permitido, vale ainda a famosa expressão de Guthrie, que, sem meios-termos, insulta, desta vez sim, Aristóteles de *shameless*, sem vergonha, em sua leitura dos pré-socráticos.⁶

O problema é o seguinte: a questão das fontes para a história do pitagorismo revela, além dos costumeiros problemas filológicos, uma clara resistência ideológica a considerar grande parte da tradição pitagórica como filosofia *tout court*.

Já Burkert avisava contra a tentação de uma lógica historiográfica de “coleta seletiva”, como a de Hegel, que tende a distinguir no interior das tradições pitagóricas o que seria filosofia e ou que seria invés “criação obscura e insegura de cérebros turvos e vazios”, cf. as própria palavras de Hegel. Incluiriam-se com facilidade neste “saco para o lixo não-filosófico” as teorias sobre a metempsicose, a dietética, as práticas taumatórgicas, os ritos místéricos, etc.

⁵ G. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Vol. I, p. 180.

⁶ Para W. K. C. Guthrie, cf. *A history of Greek Philosophy*, vol. 2, p. 160.

Assim, Burkert, com relação à compreensão da “ambígua” figura de Pitágoras:

*Muitas vezes pareceu insuficiente um “não somente, mas também”:
ele não era somente um medicine-man, mas também um pensador.
Mas não será talvez que até um xamã pode realizar conquistas inte-
lectuais, sem necessariamente revesti-las em forma racional ou con-
ceitual stricto sensu?⁷*

Em meus passeios pela questão das fontes da tradição pitagórica, me dei conta de algo que merece um destaque especial: isto é, o fato de que já os primeiros historiadores do pitagorismo antigo, compreendiam como central esta dúplice problemática (filológica e ideológica, ligada a uma certa concepção aristotélica de filosofia) do estudo das origens pitagóricas do pensamento ocidental.

Jâmblico, no primeiro parágrafo de sua *Vida de Pitágoras*, após revelar – como vimos acima – que o termo filosofia deriva exatamente de Pitágoras, invoca os deuses para que o auxiliem na árdua tarefa de superar: a) a estranheza das doutrinas e a obscuridade dos símbolos; b) a quantidade de escritos espúrios e mentirosos sobre a filosofia pitagórica que circularam até então.

No começo do toda filosofia é costume dos sábios invocar um deus; isso vale ainda mais para aquela filosofia que, pelo que parece, leva justamente o nome do divino Pitágoras. Esta de fato foi concedida deste o início pelos deuses e não é possível compreendê-la se não com a ajuda deles. Além disso a beleza e a grandeza dela superam as capacidades humanas, da maneira que é impossível abraçá-la imediatamente e com um único olhar. Portanto, somente se um deus benigno

⁷ Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 209.

*no nos guiará será possível aproximar-se lentamente dela e gradativamente apropriar-se de alguma parte. Por todas estas razões, após ter invocado os deuses como nossos guias e confiado a eles nós mesmos e nosso discurso, vamos segui-los aonde eles nos queiram conduzir. Não devemos dar importância ao fato de que esta escola de pensamento, há algum tempo, encontra-se abandonada, nem da estranheza das doutrinas e da obscuridade dos símbolos nos quais ela está envolvida, nem dos muitos escritos falsos e apócrifos que lançaram sombras sobre ela, nem das muitas dificuldades que tornam o acesso a ela árduo. Nos é suficiente a vontade benigna dos deuses, pela ajuda dos quais é possível superar dificuldades bem maiores. Depois dos deuses, escolheremos como nosso guia o fundador e pai da divina filosofia, capacitando-nos um pouco desde o princípio com relação a sua estirpe e a sua paternidade.*⁸

Podemos, portanto, concluir que a questão das fontes para o estudo o pitagorismo está intimamente ligada à compreensão do que era a filosofia em suas origens e, por consequência, do que é a filosofia desde suas origens.

Neste sentido gostaria de apresentar alguns dos testemunhos que ao longo da pesquisa desenvolvida no interior do *Grupo Archai: a outra história das origens do pensamento ocidental* foram surgindo entre aqueles considerados pela crítica como os mais originais no interior das tradições sobre a filosofia pitagórica. É o que podemos afirmar sem quase sombra de dúvida sobre a filosofia pitagórica. Logo de início, quero indicar o tema deste resgate: a contradição deste último para com a historiografia racionalista de matriz aristotélica ficará evidente.

⁸ Jámblico, *Vida de Pitágoras* I, 1.

Origens do Pitagorismo em Crotona

Pitágoras, filho de Mnesarco, nasceu em Samos, uma importante ilha da costa jônia, em meados do VI séc. Contemporâneo de filósofos como Anaxímenes e Xenófanes, teve com certeza contatos com a “nova ciência” desenvolvida pela cosmologia milésia. Um fragmento de Heráclito define Pitágoras como alguém que *praticou a pesquisa (historie) mais de qualquer um*. Sendo a *historie* exatamente a *sofia* dos primeiros filósofos milésios.⁹

Nada mais sabemos dele até sua chegada na cidade de Crotona, na Magna Grécia, no *plantar* da bota itálica.

Aqui Pitágoras funda uma *koinonía*, uma comunidade que acaba assumindo um papel de primeira importância e de verdadeiro controle político no interior da cidade-estado de Crotona e das outras cidades da Magna Grécia. Deve-se provavelmente à filosofia política pitagórica a hegemonia que Crotona assumiu na segunda metade do VI século sobre as outras cidades itálicas. Os aristocráticos, formados pela comunidade pitagórica, governavam as outras cidades, constituindo assim, com Crotona, uma espécie de federação de cidades aliadas, cf. mostram várias moedas cunhadas em Crotona de 510 a 450 a.C., e que representavam, ao lado do símbolo de Crotona em maior evidência, os símbolos das outras cidades. Deixar de cunhar as próprias moedas, desde então e até nossos dias, é evidente sinal de submissão à supremacia do outro estado.¹⁰

No momento de maior auge da cidade, quando, na batalha do rio Traente, Crotona, sob a direção militar da *koinonía* pitagórica, vence sua

⁹ Cf. 22 B 129 DK. Cf., para a afirmação de que o termo *historie* resume a concepção milésia de pesquisa filosófica, Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 209-210.

¹⁰ Cf. Ferrero. *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, p. 51. Cf. também Burkert. *Lore and science*, p. 115, nota 41.

eterna e poderosa inimiga Sibari, uma certa rivalidade da aristocracia sibarítica (ou, cf. outras fontes, um golpe democrático) acaba expulsando os pitagóricos da cidade. A tradição narra com cores vivas (mas com pouca probabilidade de historicidade) o incêndio e a destruição da “casa de Milon”, a escola pitagórica de Crotona.

*Os assim-chamados cilonianos continuaram a se opor aos pitagóricos e a mostrar toda sua hostilidade. Todavia, até uma certa altura a grandeza moral do pitagóricos, assim como também a vontade da cidade, continuaram a prevalecer, de tal maneira que se quis que cidade fosse governada pelos pitagóricos. Mas no final as tramas articuladas pelos cilonianos contra os pitagóricos chegar a tal ponto que, enquanto estes estavam reunidos em Crotona, na “Casa de Milon”, para decidir sobre as coisas públicas, os cilonianos incendiaram a casa, matando todos, a exceção de dois Arquipo e Lisides, que sendo muitos novos e fortes, conseguiram encontrar uma saída e fugir ilesos.*¹¹

Uma nova reviravolta coloca o pitagóricos novamente ao poder em Crotona. No entanto, porém, Pitágoras já havia se refugiado na cidade de Metaponto.¹² Na segunda metade do século V a. C., Metaponto está sujeita ao poderio da cidade dórica de Tarento, governada por um outro pitagórico, Arquitas, que, entre outras coisas, foi amigo de Platão.

O pitagorismo, portanto, na medida que influencia a história política e militar da Magna Grécia por 150 anos entre os séculos VI e V a. C., deriva

¹¹ Jâmblico. *Vida de Pitágoras*, 249. Cf. também a narração de Aristoxeno (fr. 18 Werli, 250), retomada por Jâmblico. *Vida de Pitágoras*, 248-252. E o fr. 191 Rose de Aristóteles. Os cilonianos seriam, cf. a narrativa de Jâmblico, partidários de Cilão, candidato à *koinonía* pitagórica, que, rejeitado pelo próprio Pitágoras, procurava vingança contra ele. Quanto a Pitágoras, no episódio da casa de Milon, já ao estava em Crotona, tendo se refugiado como toda probabilidade na cidade de Metaponto.

¹² Cf. Ferrero. *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, p. 51. Cf. Também Burkert. *Lore and science*, p. 55.

desta influência fontes certas de sua existência, filosofia e organização enquanto *koinonía* filosófica inserida profundamente na vida da *pólis*.

A *koinonía* pitagórica

Exatamente com relação à comunidade pitagórica, é difícil avaliar as informações que nos provém das principais fontes. Utilizando os critérios de plausibilidade e da existência de fontes independentes, podemos porém tentar desenhar com uma certa precisão a forma e a dinâmica interna da comunidade pitagórica.

Uma coisa é certa: a figura de Pitágoras e dos primeiros pitagóricos é extremamente ligada à constituição de comunidades filosóficas. Não é por acaso, de fato, que, na única vez que Platão cita o nome de Pitágoras em toda sua obra, relaciona o filósofo à fundação da comunidade:

*O mesmo Pitágoras [como Homero por sua paidéia] foi por isso muito amado, e mesmo hoje os seus seguidores são conhecidos entre os outros por um estilo de vida (trópos tou bíos) chamado "pitagórico".*¹³

A comunidade pitagórica, de fato, conforme a compreensão mais arcaica de *paidéia*, define-se por um estilo de vida, por um *bíos* específico. Os membros são chamados de *homakoói*, "aquele que se juntam para ouvir", sendo o lugar de encontro chamado *homakoéion*, "um lugar onde ouvir juntos". Onde ouvir os *akoúsmata* e os *sýmbola*: "coisa ouvidas", preceitos e "senhas", sinais de identificação dos iniciados. A admissão à comunidade de ouvintes era extremamente seletiva: havia a necessidade de passar por um período de cinco anos de silêncio, após ter posto, cada um dos inicia-

¹³ Platão, *República* X, 600a.

dos, seus bens em comum.¹⁴ Esta prática da *koinonía* das propriedades individuais, que Conybeare chega a traduzir por *communism* (uma tradução anacrônica, mas de grande efeito moral), desenha uma “*phília* da igualdade”, recordada por Platão freqüentemente em sua obra com a expressão *koiná ta philôn*: “tudo é em comum entre os amigos”.¹⁵

Alguns destes *akoúsmata* são conhecidos ainda por Aristóteles, num fragmento (fr. 95 Rose) da obra perdida *Sobre os pitagóricos*, citada por Diógenes Laércio no capítulo VIII de *Vidas*:

*Pitágoras recomendava de abster-se dos feijões (kúamos), pois eles são semelhantes aos genitais ou também às portas do Hades – é de fato a única planta que tem o caule privo de nódulos, ou porque são nocivos, ou porque são semelhantes à natureza do universo, ou mesmo porque não utiliza-los é tipicamente oligárquico, sendo que com elas procede-se aos sorteios.*¹⁶

Vê-se no caso paradigmático da proibição de comer feijões a dificuldade, já antiga, de se compreender a exata razão do *akoúsma* pitagórico. O trecho citado continua com o mesmo motivo (*akoúsma* + tentativas de explicação), indicando outras recomendações. Entre elas: não recolher as migalhas que caem da mesa; não comer o galo branco; não quebrar o pão; a velhice é semelhante a tudo que decresce, enquanto crescimento e juven-

¹⁴ Para uma discussão mais aprofundada sobre esta questão Cf. James A. Philip. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto, University of Toronto Press, 1966, p. 144; L. Zhmud. “Mathematici and Akousmatici in the Pythagorean School”. In K. I. Boudouris. *Pythagorean Philosophy*. Athens, 1992, pp. 240-241; Bruno Centrone. *Introduzione a I Pitagorici*. Milano, Laterza, 1996, pp. 67-77.

¹⁵ Cf. para a tradução de Conybeare sua edição da Vida do neo-pitagórico Apolônio de Tiana: Philostratus. *The Life of Apollonius of Tyana* (trad. F. C. Conybeare). Harvard University Press, 1948-50, 4.3. Para a expressão “*phília of equality*” cf. Thomas M. Robinson. “The Pythagorean Way of Life”. In K. I. Boudouris. *Pythagorean Philosophy*. Athens, 1992, p.179.

¹⁶ D.L. *Vidas*. VIII, 34-35.

tude são a mesma coisa; a saúde é a preservação da forma (*éidos*) e a doença a ruína da mesma. E outros.

Notável, de maneira especial, o *akoúsma* sobre o sal:

*A propósito do sal [ele, Pitágoras] dizia que é preciso coloca-lo sempre na mesa, para que nos lembre da justiça. O sal, de fato, preserva tudo o que lhe é confiado e nasce do que é o mais puro: a água e o mar.*¹⁷

Um exemplo da importância deste *bíos* para a filosofia pitagórica é a grande preocupação com a dieta alimentar da comunidade. Aqui são óbvias as ligações entre pitagorismo e medicina hipocrática e não, e a relação entre a teoria da metempsicose e o vegetarianismo absoluto.¹⁸ Não comer um certo peixe, abster-se do coração dos animais. Comer pão com mel, nada de vinho antes do por do sol e comer verduras cozidas e cruas, eram os *sýmbola* dietéticos dos pitagóricos.¹⁹

Um outro sinal de certa forma distintivo da comunidade pitagórica seria o papel que nela recobrem as mulheres. A posição de igualdade das mesmas na comunidade, incluindo a esposa e a filha do próprio Pitágoras, é reforçada por preceitos como os de não rejeitar relações com a própria esposa, de ter filhos e de evitar relações extraconjugais: todos preceitos, segundo Burkert, ligados à necessidade de manutenção e reprodução física da comunidade, mas que confiam de fato às mulheres um lugar de igualdade no interior da comunidade.²⁰

¹⁷ D.L. *Vidas*. VIII, 35.

¹⁸ Para as relações entre pitagorismo e as escolas de medicina da Magna Grécia, cf. Burkert. *Lore and science*, p. 294. Com relação ao vegetarianismo, o mesmo Burkert nota que isso não é citado no fragmento de Aristóteles em D.L. acima citado. Isso pode ser explicado com a necessidade das comunidades pitagóricas não entrarem em conflito direto com a religião *poliádes*, centrada no sacrifício de animais (Cf. Burkert. *Lore & Science*, p. 182).

¹⁹ Cf. D.L. *Vidas*. VIII, 19.

²⁰ Cf. Burkert. *Craft vs. Sect.*, p. 18.

Nota-se logo que nestes que deveriam ser os preceitos mais originários de Pitágoras, pouco se refere a questões matemáticas, geométricas ou mesmo cosmológicas.²¹

Para dizer a verdade, em Diógenes Laércio existe um *akoúsma* relativo ao fato da mais bonita das figuras sólidas ser a esfera, e das planas o círculo.²² Esta quase total ausência indica, provavelmente, que o *bíos*, o estilo de vida comunitário pitagórico, sobressaía-se ao próprio conteúdo das doutrinas. Isso pelo menos até Platão e àquela que podemos definir como *metabolização* do pitagorismo na Academia.²³

Eterno retorno e metempsicose

Com relação, exatamente, às teorias que poderiam ser consideradas originariamente pitagóricas, e portanto anteriores ao encontro com o platonismo, podemos indicar, sem dúvida, a da transmigração da alma e a do eterno retorno.²⁴

Ambas, no caso, presentes no testemunho de Porfírio a seguir:

Eram especialmente conhecidas, conforme o juízo de todos, as seguintes doutrinas [de Pitágoras]: 1) afirma ser a alma imortal; 2) que transmigra de uma a outra espécie animal; 3) que dentro de certos períodos, o que já aconteceu uma vez torna a acontecer, e nada é absolutamente novo; e 4) que é necessário julgar que todos os seres animados estão unidos por laços de parentesco. De fato, parece ter

²¹ Cf. para esta anotação Charles Kahn. *Pythagoras and the Pythagoreans*, p. 10.

²² Cf. D.L. *Vidas*. VIII, 35.

²³ Com relação a esta idéia de uma pitagorização do platonismo ou platonização do pitagorismo, defendida pela maioria dos estudiosos, é preciso notar um artigo de Luc Brisson que vai num sentido contrário, indicado Jámblico como autor do “mito da dependência do platonismo do pitagorismo” (Nascita di um mito filosófico: Giamblico su Aglaophamos. In GHIDINI, Maria Tortorelli et alii. *Tra Orfeo e Pitagora*, p. 237-253). Como também o artigo do mesmo autor neste número da revista.

²⁴ Cf. Burkert. *Lore and science*, p. 120.

*sido Pitágoras quem introduziu pela primeira vez estas crenças na Grécia.*²⁵

A primeira, a transmigração da alma, ligada a uma tradição amplamente documentada sobre a competência de Pitágoras para assuntos ligados ao além-túmulo, é testemunhada por um fragmento, praticamente contemporâneo, de Xenófanes:

*E conta-se que passava [Pitágoras] ao ser castigado um pequeno cão; sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: "Pára de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos".*²⁶

Apesar da intenção de zombaria, ou, melhor, graças a ela, Xenófanes confirma a importância dada à teoria da metempsicose no testemunho, em si pouco relevante pela crítica das fontes, de Porfírio acima.

Com relação à teoria do eterno retorno, um antigo testemunho de Eudemo parece também confirmar a originalidade da doutrina:

*Se devemos acreditar em Pitágoras, que as coisas serão novamente as mesmas pelo número, um dia, eu também estarei novamente aqui sentado, com este bastão em minha mão, falando com vocês, e o resto todo será o mesmo.*²⁷

Ilimitado e limitado

Novamente, ha de se notar a quase ausência das teorias matemáticas nos testemunhos mais antigos sobre a filosofia pitagórica.

²⁵ Porfírio. *Vida de Pitágoras*, 19. Tradução de Gerd A. Bornheim. *Os filósofos pré-socráticos*. Cultrix, São Paulo, 1998, p. 48.

²⁶ Xenófanes, fr. 7 = D.L. *Vidas*. VIII, 36. Sobre a referência deste fragmento a Pitágoras, os comentadores não parecem ter dúvidas. Cf. Burkert. *Lore and science*, p. 120.

²⁷ Eudemo fr. 88 Werli = DK 58 B 34.

É, de fato, somente com a *lectio* platônica da filosofia pitagórica que a cosmologia aritmogeométrica pitagórica assume de fato o papel central na compreensão da relevância do pitagorismo para a história da filosofia.

Um trecho do *Filebo* aparece como o manifesto da nova *lectio*. Sócrates, comentando a invenção do método (*hodós*) dialético, afirma que:

Parece-me claro que um certo Prometeu (tinós Promethéós), de uma sede dos deuses, jogou este dom para os homens, junto com o fogo deslumbrante. E os antigos, que eram melhores do que nos, e viviam perto das divindades, nos transmitiram esta mensagem: que as realidades que dizemos existir desde sempre, constituídas como são do um e de muitos, têm em sua natureza o limitado e o ilimitado (pêras kai apeirian).²⁸

A teoria do limitado/ilimitado é contida de fato nos primeiros fragmentos de clara autoria pitagórica: os primeiros fragmentos de Filolau, cuja originalidade foi demonstrada recentemente por Huffman.²⁹ Esta descoberta metodológica *prometéica*, comparada por Sócrates no *Filebo* à descoberta do fogo, parece de fato constituir-se, no interior da tradição platônica, como a grande herança do pitagorismo. Esta centralidade é confirmada também por Aristóteles em *Met. A 6, 987b 27*. A economia do presente ensaio, me impede de voltar ao texto de Filolau para mostrar a originalidade desta teoria para a filosofia pitagórica.³⁰

De toda forma, portanto, podemos admitir que uma certa cosmologia numérica, ao lado da metempsicose e da teoria do eterno retorno, devia

²⁸ Platão. *Filebo* 16C.

²⁹ De maneira especial com relação aos fragmentos 1-7, 13 e 17. Cf. Huffman. *Philolaus of Cróton: Pythagorean and Presocratic*, p. 17-35.

³⁰ Cf. para isso Gabriele Cornelli. Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo. In *Boletim do CPA* 15 (2003).

também ser bastante originária, se consideramos que Filolau viveu na segunda metade do V século.

Conclusão

As origens pitagóricas da filosofia ocidental, assim, apontam para caminhos metodológicos distantes de uma certa compreensão racionalista e redutivista da experiência filosófica mais antiga.

É um *trópos tou bíou*, para usar a expressão platônica: uma maneira de viver, um estilo de vida, que caracteriza a filosofia pitagórica em suas origens, e a filosofia pré-platônica em geral.³¹ *Vida* que, por sua vez, define-se pela pesquisa apaixonada pela *sofia*, nos vários âmbitos de suas expressão, desde a vida política até a espiritualidade, passando pelas várias *epistêmai* e artes, de maneira especial a matemática e a música.

Nestas origens reconheço a filosofia que queria e – me permito dizer – da qual nossos dias podem estar precisando: uma filosofia que “faça a diferença”, que toque as estruturas reais e simbólicas do cotidiano, que volte a se definir mais pela *paixão* pela *sofia*, do que pelo *poder* da “verdade”.

Se podemos hoje, depois de 2500 anos, ainda chamar os apaixonados pela pesquisa sem fronteiras de “filósofos”, então, parece-me que muito devemos ainda ao “divino Pitágoras”.

Bibliografia

BOUDOURIS, Konstantine. “The Pythagorean Community: Creation, Development and Downfall”. In BOUDOURIS, Konstantine (org.). *Pythagorean Philosophy*. Athens: Internacional Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.

³¹ Cf. para uma compreensão da filosofia pré-platônica como estilo de vida Pierre Hadot. *O que é filosofia antiga?*, p. 15-45.

BRISSON, Luc. "Nascita di um mito filosófico: Giamblico su Aglaophamos". In M. Ghidini & A. Marino & A. Visconti. *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti sei seminari napoletani 1996-98. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 285-296.

BURKERT, Walter *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press., 1972.

_____. "Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans". In MEYERS, B. F. & SANDERS, E. P. *Jewish and Christian Self-Definition*. Philadelphia: Fortress Press, 1982, pp. 1-22

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 voll. Berlin: Weidman, 1951-52.

DIODES LAERTIUS. *Life of Eminent Philosophers*. Vol. II. Translated by R.D. Hicks. LCL 185. Cambridge/London: Harvard Univ. Press, 1925 (ed. 2000).

FERRERO, Leonardo. *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*. Torino: Università di Torino, 1955.

GIAMBILICO. *La vita pitagorica*. A cura di L. Monteneri. Roma/Bari: Laterza, 1994.

GIANNANTONI, Gabriele. "I problemi ancora aperti nello studio del pitagorismo". In M. Ghidini & A. Marino & A. Visconti. *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti sei seminari napoletani 1996-98. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 285-296.

GUTHRIE, William Keith C. *A history of Greek Philosophy I*. 6 voll. Cambridge: Cambridge University.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?*. São Paulo: Loyola, 1999.

HEGEL, Georg F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.

HUFFMAN, Carl. *Philolaus of Cróton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.

KAHN, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History*. Cambridge: Hackett Publ., 2001.

KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. *In the dark places of wisdom*. Inverness, CA, Golden Sufi Center, 1999.

PHILOSTRATUS, Flavius. *The life of Apollonius of Tyana, the epistles of Apollonius and the treatise of Eusebius*. Tradução inglesa por F. C. Conybeare. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

ROBINSON, Thomas M. "The Pythagorean Way of Life". In BOUDOURIS, Konstantine (org.). *Pythagorean Philosophy*. Athens: Internacional Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.

VALORES ÉTICOS PITAGÓRICOS NA ATENAS CLÁSSICA

*Maria Regina Candido**

Esta pesquisa integra o Projeto Archai do CNPq e visa estabelecer um diálogo entre a História, Antropologia e a Filosofia Antiga¹, buscando analisar os fundamentos e os conceitos relacionados ao comportamento ético na sociedade dos atenienses do V e IV aC² e construir uma explicação portadora de sentido com base nas referências filosóficas.

Temos o interesse em analisar a função de orador ático partindo do princípio de que o discurso do orador seria semelhante ao discurso dos trágicos, isto porque, ambos apresentam-se como um espetáculo político, na qual, tanto o trágico quanto o orador colocavam diante da platéia de cidadãos, personagens cujos valores éticos ou estilos de vida circulavam na *polis* dos atenienses. Em seus discursos, a maneira de agir do cidadão ateniense tornara-se objeto de julgamento através do uso das palavras volta-

* Professora e Coordenadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA) do Departamento de História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, pesquisadora do *Grupo Archai: a outra história das origens do pensamento ocidental*.

¹ O diálogo da História com a Antropologia se deve ao interesse deste saber em delinear o comportamento individual em constante negociação com o coletivo. Em relação a Filosofia, nos interessa definir possíveis pensamentos filosóficos associados ao comportamento considerados éticos.

² Todas as datas são anteriores a Cristo (a.C.), salvo aquelas especificadas por nós.

das para promover o temor, a indignação, o espanto que visavam atingir fins práticos de vencer o adversário ou destruir o oponente.

As relações entre os homens sempre foram permeadas de situações de lutas, enfrentamentos, relações de forças e mediações. O tema desta abordagem se deve aos conflitos existentes na atualidade nos quais os valores éticos estão sendo questionados e diluídos, deixando transparecer a sua ausência em diversas atividades públicas e nos meios de comunicação. Diante de tais questões, consideramos que pesquisar as experiências vivenciadas no passado nos permite repensar o nosso presente a partir de um referencial.

O nosso ponto de partida: afirmamos que tanto o orador quanto os trágicos formulavam um discurso usando *de ação sintomática*, ou seja, através da exposição de sentimentos emotivos na forma de ódio, raiva, rancor e medo, ambos constróem uma atmosfera de ataque ou defesa visando atingir o objetivo de persuadir e/ou convencer um grande público a condenar aqueles que se afastavam dos princípios éticos considerados fundamentais.

Entretanto, cabe lembrar que a figura do orador ático no IV século possuía uma atuação coordenada com a conjuntura de inovações específicas deste período. De acordo com a documentação do V século e analisada pela historiografia, o modelo político de liderança atuava, simultaneamente, como *strategos* e administrador dos negócios públicos, funções que no conjunto se distanciaram no IV século. Indicamos para análise da liderança política para o V século o comportamento do *strátegos* Péricles Alcmeonidas, cuja historiografia nos induz a uma conduta que expressa valores éticos associado a um estilo de vida, atributos considerados essenciais para o bem da comunidade políade dos atenienses. Reconhecemos que repre-

sentação da ação de um indivíduo é uma construção social que interessa a antropologia, diante do seu vínculo com o social, envolvida com a enorme variedade de maneiras com que os homens e mulheres tentam viver suas vidas e nós estamos buscando *os sinais visíveis daquilo que possa ter sido*.

Definimos os valores éticos³ e estilos de vida como uma tentativa de apreender, refletir e praticar os princípios considerados essenciais para o estabelecimento do equilíbrio e da harmonia do cidadão com o universo de suas relações com os homens e com os deuses. Tais princípios também eram aplicados a fins práticos expressos através de normas de conduta e comportamento em distintas esferas de atuação.

Nos questionamos sobre a existência desta preocupação entre os atenienses e este incomodo nos levou à análise de uma documentação específica que nos induziu a existência de uma preocupação entre os heleenos em estabelecer parâmetros de conduta a partir dos jônios. A princípio, os fragmentos nos indicam que os *sophoi*, da Jônia buscavam compreender os princípios que fundamentavam os fenômenos da natureza. Em paralelo, havia a reflexão ética em forma de poesia épica na qual os personagens como Aquiles, Ulisses, Helena, Nausica, entre outros, presentes na *Ilíada* e *Odisséia*, permaneceram por um longo tempo como paradigma e modelos de comportamento (G. Reale,1994:181). Porém, tínhamos dificuldade de estabelecer os princípios filosóficos em sua conduta que nos apontassem para a construção destes personagens. Entretanto, a partir da segunda

³ Compreendemos que os valores éticos estariam relacionados ao desejo de ser, a reflexão no esforço para delinear a existência em comunidade (Danilo Almeida,2002:11). Estilo de vida seria um conjunto de preceitos que definem uma maneira específica de agir, elaborados a partir de valores éticos. Os filósofos consideram ética \neq de moral, primeiro porque a palavra ética deriva termo grego *ethos* (hábito, costume); segundo, a palavra não está relacionada a prescrição de normas e preceitos reservados a moral, pelo fato deste termo ser tardio e subordinado ao imperativo da lei.

metade do V século, nos aventuramos em delinear ou mesmo associar a conduta ética de algumas lideranças em Atenas a determinadas correntes de pensamento ético e filosófico como a *seita pitagórica*, que definiu um estilo de vida que circulava na *polis* de Atenas.

Como historiadora, temos necessidade de estabelecer um diálogo com o contexto social de produção que difundiu e reafirmou a emergência da preocupação com valores éticos definindo um modelo de comportamento. Em meados do V século, Atenas presencia a aproximação da elite intelectual com os sofistas que lecionavam a retórica e definiam um modelo de ação visando o que seria útil à *polis* e ao cidadão. Entretanto, este ensino transformou-se em algo que tinha por objetivo prático a construção de argumentos com tendência a defender idéias de interesses individuais ou de pequenos grupos como se fossem do interesse da comunidade *poliade*. Tais argumentos receberam críticas de Aristófanés, Platão, Xenofontes e Isócrates que consideraram inadequados o uso da palavra como recurso para a construção de argumentos para enganar ou subverter ou ocultar.

Platão, na obra *Protágoras*⁴, relata que os jovens da aristocracia ateniense se dispunham a pagar elevadas quantias para ouvir os mestres sofistas a habilitar os discípulos na arte do discurso público, da persuasão, ou seja, complementar a educação visando a capacitar o homem livre a exercer a cidadania e a gerir com eficácia os seus negócios. Apesar das críticas, compreende-se que o objetivo da retórica sofista era atender a um segmento político emergente que almejava criar uma alternativa de poder, diante da supremacia dos *aristhoi*. Afinal, para *conduzir a polis* com o apoio

⁴ Protágoras de Abdera (480-411) foi reconhecidamente um sofista que reafirmou o princípio humanista grego ao reafirmar que "o homem é a medida de todas as coisas"(DK80A21), foi amigo de Péricles e acusado de impiedade, ver J.V.Luce. *Curso de Filosofia Grega*. Zahar,1994.

do *demos* era necessário o uso de argumentos eficazes para persuadir o público nas assembléias e no tribunal.

A historiografia nos indica que os recursos da retórica sofista atendiam a relevância econômica e social dos emergentes, os *novos ricos* oriundos das oficinas de artesanato, atividades mercantis e do comércio (M.A Levi, 1991:12). Acrescentamos também as mudanças de atitude do cidadão comum diante da possibilidade de participação ativa nas decisões da *polis*; a opção pelo espaço urbano resultando na ocupação de atividade em oficinas de diferente natureza e também a presença de estrangeiros no Pireu, fomentando um intensivo contato de Atenas com distintas regiões do Mediterrâneo.

Este contato intenso trouxe, junto com o comércio, as novas idéias e novas maneiras de apreender o universo das relações sociais como os mestres sofistas. Por outro lado, abordar os críticos que teceram referências sobre a atuação dos sofistas nos aproxima de citações que nos permitem entrever indícios de valores éticos que circulavam em Atenas, no final do V e meados do IV século, relacionados aos estilos de vida. Indicamos esta maneira específica de agir aos saberes práticos desenvolvidos pela *hetaireia pitagórica*.

Acreditamos que em meados do V século, o estilo de vida pitagórico, voltado para a formação de líderes políticos, ainda estava presente junto a elite intelectual de Atenas e indicamos Péricles Alcmeonidas como sendo um de seus integrantes. Ao mencionarmos que o estilo de vida pitagórico *ainda estava presente junto a elite ateniense* se deve ao fato de reafirmarmos uma existência anterior da presença dos preceitos pitagóricos junto a *polis* dos atenienses. Estamos nos referindo a estreita relação entre Clístenes e os ensinamentos de Pitágoras, resultado da *stasis* - guerra civil entre

Licurgo, Megacles e Pisístratos, período em que houve a expulsão de parte da família dos Alcmeônidas que deve ter solicitado asilo na região do sul da Península Itálica. Esta região foi conhecida como área de difusão dos preceitos pitagóricos através de comunidades de iniciados que formavam uma *hetaireia*, unidos entre si por juramento de ajuda mútua, exercitavam um conjunto de crenças e práticas, cujos preceitos qualificavam os seus integrantes para atuarem na liderança política de suas comunidades. Entretanto, viviam afastados dos demais cidadãos e evitavam o intercurso com o *plethos*, considerados impuros e não qualificados para dar opinião ou emitir julgamento (C.J.Vogel, 1965: 174).

Clístenes Alcmeonidas parece ter sido submetido a orientação educacional da comunidade pitagórica, principalmente no que tange aos assuntos de administração/oikonomia e problemas políticos (C.J.Vogel, 1965: 185), conhecimentos considerados necessários para a formação de cidadão apto a exercer o julgamentos e atuar na administração da *polis*. De acordo com a tradição Pitágoras existiam de três tipos de comportamento entre os homens que poderiam ser melhor observados em aglomerações como as competições esportivas, a saber: os que estariam interessados em *comerciar* a ganhara dinheiro as custas dos demais; aqueles que desejam competir, obter a vitória e exibi-las aos demais e os que comparecem apenas para contemplar a beleza dos torneios. Estes tipos de homens teriam junto a si um tipo de almas: como aquelas que estavam pressas as paixões do corpo; as presas a vaidade em busca da fama e da glória e aquelas almas sábias voltadas na busca do saber que somente poderia ser adquirido através da moderação, pelo conhecimento do princípio dos números e dos ritos da purificação. Acreditamos que a ênfase nos tipos de almas humanas se deve aos interesse em ressaltar o valor dos ensinamentos educacionais que de-

vem esta presentes, desde muito cedo, na vida dos indivíduos que atuavam nas decisões da vida política da *polis* como deve ter sido o caso de Clístenes e Péricles Alcmeonidas

O biógrafo Plutarco menciona que Péricles evitava participar de reuniões públicas e banquetes com amigos ao longo de sua carreira política, temendo ser acusado de conspirar contra a participação da maioria junto as decisões políticas (Plutarco:Péricles,VII:4), ou seja, aspirar a centralização do poder na forma de tirania. Tucídides, contemporâneo de Péricles afirmava que a forma de governo de Atenas era identificada como democracia apenas no nome porque a sua política administrativa era conduzida por um *proton andrós arkhé* (Tucídides: II,65:9) outros o chamavam do *prostatés tou demós* e mais tarde de *strategos autokrator* (F.Hubeňak, 1996:24). Walter Burkert informa que Theopompus acreditava que um dos objetivos secretos da *hetaireía pitagórica* era estabelecer a tirania (W.Burkert, 1972, 118) sendo esta a razão para o fato dos pitagóricos terem sido banidos de Crotona, Sibaris e Tarento no início do V século.

Sabemos que entre os valores éticos defendidos pelos estilo de vida pitagórico havia o preceito de considerar inadequado dar atenção a todas as opiniões e a todos que circulavam no *demós*, porque somente alguns possuíam o correto entendimento e um saber elaborado para exercer um justo julgamento (Jamblichus, V.P.200). Sendo Péricles, integrante do grupo dos *aristhoi pitagóricos*, seguia o preceito de evitar o intercuro com a população, permanecendo um tanto afastado da maioria dos cidadãos da comunidade ao qual liderava. Segundo Plutarco, afastou-se também das reuniões do grupo ao qual pertencia, como forma de evitar qualquer suspeita de conspiração⁵.

⁵ Os adversários de Péricles acusaram Anaxágoras de conspirar contra os deuses da *polis*. Ao usar tal dispositivo, os inimigos de Péricles, lançavam suspeitas sobre a sua liderança e sobre o grupo que o apoiava. Entretanto, tais acusações também nos indica a animosidade que

Não podemos esquecer que Péricles era considerado um eminente orador, um modelo ideal de *strategos* (Tucidides, LII: 66), o primeiro cidadão que exercia o poder (Plutarco: Péricles, IX: 1) além de ser detentor de uma considerável fortuna e pertencer a uma família de *aristhoi* de prestígio: atributos essenciais aos participantes a *hetaireía pitagórica*. A precaução de Péricles se deve aos fato do poder não se configurar como propriedade de uma só pessoa, ele depende do apoio de um grupo; a liderança de Péricles permanecia a medida em que o grupo que o cercava continuava a apoiá-lo. Os adversários de Péricles tinham conhecimento de que qualquer acusação ou suspeita sobre ele atingiria de maneira indireta a sua *hetaireía*. O círculo intelectual de Péricles floresceu entre 465 a 430 composto por Anaxágoras de Clazomenes e seu discípulo Arquelaus integrante da escola filosófica da Jônia, os pitagóricos Pithoclides de Keos e o urbanista Hipódamo de Mileto com quem parece ter vindo Aspásia.

A existência deste *grupo pitagórico* reafirma a nossa proposição da possibilidade de identificar determinados valores éticos, que circulavam em Atenas, estarem relacionados a uma maneira específica de comportamento. Outra informação que ratifica esta nossa suposição, vem da indicação de Plutarco ao citar o fato de Péricles, em seu leito de morte, portar um amuleto junto ao seu corpo. Analisando o estilo de vida dos *pitagóricos* relatado por Platão (República, 363c-e), somos induzidos a afirmar que Péricles estava passando por um processo ritual ao qual purificavam o seu corpo visando, em seguida, libertar a alma. Esta nossa proposição se deve a citação de Platão ao afirmar que *a morte não seria nada além da separação da alma que deixava o corpo* (Górgias, 524b). Seguindo o processo ritual, tudo

existia, em Atenas, contra a *hetaireía pitagórica*; consideramos que as suspeitas eram provenientes dos emergentes que não conseguiram fazer parte deste grupo de seletos de *aristhoi*.

indica que após a morte, Péricles tenha sido sepultado com roupas de linho, por ser considerado um sacrilégio, entre os integrantes da *hetaireia pitagórica*, o uso de roupas de lã.

Não podemos esquecer que para os integrantes da *seita pitagórica*, o pensamento filosófico, valores éticos e o conhecimento tinham como um dos seus objetivos fins práticos visando a formação de lideranças políticas, cujo o exercício iniciava-se na juventude ao determinar um estilo de vida a ser praticado na fase adulta do cidadão. Platão reafirmava a todo momento em **Górgias** que a formação da educação filosófica devia ser feita de maneira sensata e com moderação na juventude para formar um homem justo na fase adulta, este saber seria exercido nas assembleias e em contato com todas aquelas realidades, cuja experiência era indispensável a quem pretendia ser uma pessoa educada, digna de consideração (Górgias, 484c-d) e aspirante aos cargos públicos.

Os valores éticos da *hetaireia pitagórica* tinha por princípio o respeito a individualidade não só dos idosos como também dos jovens; o incentivo de respeitar os segmentos sociais de pouco recursos (Jamblichus, V.P.101). A definição do estilo de vida rígido a ser seguido pelos participantes era ratificado pelos ritos religiosos que tinham por fim a busca do equilíbrio, a justa medida que cabia a cada um. Reverenciavam os deuses e as ancestrais; participavam dos ritos usando roupas claras de linho e o exercício da reflexão visando manter a mente pura e a alma sóbria. Complementavam o rito com a abstinência de carne e a ausência de sacrifício sangrento (Eurípides, Hipólito, 952), isso porque, acreditavam na transmigração da alma e seguiam o princípio de não prejudicar qualquer animal ou vegetal que fossem inofensivos ao homem (Jamblichus, V.P.186) consideradas ações ímpias e contra a lei.

O fim prático dos preceitos pitagóricos na busca da harmonia de seus integrantes tinham também como princípio o uso do número. A partir deste princípio, Clístenes efetuou a divisão da Ática associando três regiões distintas compostas por uma região da planície/*pediakos*, outra da montanha/*diacros* e uma do litoral/*parália*. Cada grupo de três regiões distintas formava um *demos*, quando decidiam as leis e indicavam os magistrados deveriam ter o consenso das três áreas. *Apolis* tinha um novo princípio, cuja repartição se deve a reorganização do espaço em prol do domínio do homem público, permitindo uma melhor atuação e circulação do cidadão. Acrescentamos a este processo de reorganização do espaço, a aplicação do plano ortogonal de Hipódamos de Mileto promovendo uma maior circulação e escoamento de pessoas e de mercadorias na área do porto do Pireu (R.Etienne, 2000: 111).

A cidade proposta por Hipódamos de Mileto era composta por dez mil habitantes divididos em três grupos sociais, a saber: artífices, agricultores e defensores da *polis*. Quanto ao espaço, este era dividido em sagrado, público e privado. Em relação as leis, estas existam em três categorias visando atender aos processos jurídicos sobre as ofensas, os danos e os homicídios (Arist.Política, V: 1268a). O plano ortogonal de Hipódamos foi inovador ao proporcionar uma arquitetura na qual a *polis* era entrecortada por sistemas de ruas que formavam quadras. Diante da incidência do número 10 e do sistema ternário somos induzidos a supor a existência de uma estreita relação com os preceitos pitagóricos.

Podemos afirmar que Hipódamos antecipa as idéias de Patão ao esquematizar a divisão da *polis* de acordo com o sistema ternário, reafirmando a aplicação do conhecimento da *matemática dos pitagóricos* na busca da

harmonia e do consenso, visando a estabilidade, o equilíbrio e uma maior integração dos seguintes elementos, a saber:

Região:	montanha	planície	litoral
Lugar:	sagrado	público	privado
Atividade:	rural	artesão	guerreiro
Estatuto:	cidadão	meteco	escravo
Espaço:	Olimpo	Gaia	Hades
Seres:	deuses	homens	mortos
Diké	ofensas	danos	homicídios

Analisando os vestígios da permanência da *hetaireia pitagórica* para o final do V século, temos dificuldade de estabelecer uma seqüência da sua existência junto a documentação e nos questionamos sobre quais fatores poderiam ter interagido, neste momento, minimizando a informações dos seguidores dos valores éticos pitagóricos. Isto porque permaneceu uma escassez de referências na documentação, ao qual, indicamos Eurípidés com a tragédia **Medéia (430)** e **Hipólito (427)** assim como Aristofanes com a comédia **Rãs (423)** e depois somente no IV século com Platão.

Como resposta a esta nossa inquietação, indicamos a participação ativa dos professores estrangeiros, identificados por mestres sofistas, que passaram a disponibilizar o conhecimento aos interessados em aprender a usar da retórica para fins práticos. Provavelmente, os emergentes oligarcas interessados em participar dos *negócios públicos* recorreram aos ensinamentos fornecidos pela comunidade pitagórica sediada em Atenas. Porém, tiveram dificuldades em serem aceitos e esta recusa⁶ afastou, aos emergen-

⁶ Caso tivessem sido aceitos na *hetaireia pitagórica*, passariam por um período probatório de três anos, ultrapassando este estágio, o noviço torna-se um discípulo exotérico devendo ouvir os ensinamentos em total silêncio por cinco anos. O silêncio e o segredo eram os atributos principais dos pitagóricos (J.F.Mattei,1993:34).

tes do comércio, a possibilidade de participar da formação educacional fornecida pela *hetaireia pitagórica*, liderada pela aristocracia fundiária ateniense.

Supomos que os *aristhoi* não permitiram a entrada dos *novos ricos* junto ao seletivo grupo de *aristhoi* por considerarem a impossibilidade da virtude - *areté* - ser ensinada. Os *novos ricos*, cuja riqueza era proveniente das atividades mercantis e trocas comerciais, eram considerados indivíduos de má reputação, além da alegação de que o seu poder não dependia do prestígio e do nome de família, não tinham um passado comum relacionado aos preceitos dos ancestrais. Visando superar tais dificuldades, os emergentes das atividades mercantis buscaram auxílio junto aos mestres sofistas que por um alto preço, passaram a treiná-los na técnica eficaz do uso da palavra no exercício das funções públicas.

Platão advertia sobre o perigo da presença dos professores estrangeiros que circulavam em Atenas a caça dos jovens ricos como mercadores de conhecimentos científicos (Platão, Sofista: 231d-e). A crítica estava direcionada ao fato de colocar o conhecimento ao alcance de qualquer um disposto a pagar um alto preço, além do fato de sua finalidade prática estar voltada para atender objetivos pessoais e/ou de grupo. De acordo com Geovane Reali, os sofistas sustentavam que todos podiam atingir a *areté*, esta deixava de ser prerrogativa de nascimento para se tornar um saber direcionado a nova elite que desejava chegar a direção da *polis* (G.Reali, 1993: 195). Com base neste princípio a elite intelectual que participava da *hetaireia pitagórica* reafirmava o quanto era prejudicial para os jovens atenienses a presença destes profissionais que despertavam um profundo interesse por seus ensinamentos na polis de Atenas.

Diante da acentuada atuação dos mestres sofistas, o prestígio e o nome de família perdiam espaço para o interesse com fins práticos direcio-

nados aos *novos ricos* e aspirantes a cargos políticos. Temos dificuldade de estabelecer os valores éticos relacionados ao estilo de vida a partir da participação ativa dos sofistas. Isto porque, em seus ensinamentos a existência dos deuses passou a ser questionada, vejamos a citação: *sobre os deuses não posso dizer nem o que são e nem o que não são, impossível dizer como seria a sua forma, pois são muitos os obstáculos que impedem o conhecimento: a falta de clareza no assunto e a curta duração da vida humana* (DK80B4). Contra a difusão deste maneira de apreender o universo das relações entre os homens e os deuses, Platão criticava os mestres sofistas que circulavam em Atenas, negando a possibilidade da existência dos deuses e advertindo que os deuses não participavam dos negócios públicos (Leis: X: 885b), e desta forma desqualificavam o valor dos ensinamentos com base nos preceitos dos ancestrais. Logo, para os sofistas a realidade dos deuses não seria um assunto passível de nenhuma forma de saber, pois, dependia apenas da crença pessoal de cada um.

O mesmo ocorreu com a palavra deixou de ser sagrada para se tornar um argumento de discurso voltado para fomentar no ouvinte o tremor, o espanto, a compaixão visando arrancar as lágrimas, o sofrimento ou a alegria ao ser proferida a sorte ou a desgraça de alguém⁷ no teatro, no tribunal ou na assembléia. A lei também deixava de ser sagrada para ser apreendida com uma convenção estabelecida entre os homens com o objetivo de subordinar o mais fraco (Aristóteles, Retórica, B24L: 1402). Parte da elite de Atenas passou a argumentar que os preceitos religiosos ensinados pelos ancestrais eram uma convenção estabelecidas pelos líderes políticos visando a manutenção da ordem; difundiam que a religião era uma forma de po-

⁷ De acordo com Geovani Reale, o sofista Górgias expressa o uso da arte da retórica sobre esta perspectiva visando atingir os fins práticos no discurso Elogio de Helena, ver G.Reale, vol.I, pag. 219.

der constituído que relacionava os deuses aos fenômenos da natureza com o objetivo de suscitar o medo entre os habitantes daquela comunidade. Ficamos imaginando a reação da comunidade políade que acreditava profundamente na relação de *culto-benefício* pautada na crença de que a subsistência do homem estava assegurada devido as dádivas divinas fornecidas em rituais aos deuses. Estes, em troca, auxiliavam a sobrevivência dos helenos, a saber: o pão relacionado a Demeter, o vinho ao deus Dionisos, a água a Poseidon, a forja a Hefestos e o sucesso no comércio era conferido ao deus Hermes (D.K. 84B5).

Por outro lado, acreditamos que assim como os preceitos *pitagóricos*, as especulações sobre a existência dos deuses circularam pouco junto a população comum, ficando restrito ao grupo de *aristhoi*. Desmitificar a existência dos deuses era fundamental para destituir o temor, aos seres sobrenaturais, dos candidatos a liderança política. Era necessário fazê-los entender que os valores éticos e estilos de vida fundamentados baseados na lei dos ancestrais faziam parte dos princípios da *hetaireia pitagórica*, grupo de *aristhoi* adversário, que a todo momento criticava os emergentes das atividades mercantis como sendo inadequados para ocupar cargos públicos assim como a liderança política. Platão colocou na fala de **Protágoras**, que os sofistas diziam que ensinavam a astúcia, seja nos negócios privados ou nos assuntos públicos, visando a tornar hábil na administração das coisas públicas e no uso eficaz das palavras na argumentação (D.K. 80A5).

Supomos que estas considerações que se afastavam dos valores éticos e não determinam estilos de vida e parecem ter despertado a preocupação de **Demócrito de Abdera** (460-370), contemporâneo de Platão. Os fragmentos que chegaram até nós, deixam transparecer a sua preocupação

com os atributos como a temperância, a sofrosine, a moderação que estavam ausentes, diante da atuação dos argumentos dos sofistas. Demócrito alertava que *todo aquele que pretender andar bem disposto, não deve ser ativo em demasia, tanto na vida privada como na pública, nem meter-se no que quer que seja, que ultrapasse as suas naturais capacidades* e continua com a sua preocupação em impor limites aos excessos ao mencionar que *deve, acautelar-se, mesmo quando a ocasião lhe oferecer e o impelir para mais, devie, colocar a idéia a parte e não meter ombros a empresa fora do alcance de suas possibilidades* (Demócrito, frag.3). Neste fragmento, Demócrito parece dirigir a sua atenção para os princípios éticos visando chamar a atenção para o equilíbrio, a justa medida, a moderação e o lugar social que cabe a cada um de acordo com a sua capacidade. Estes princípios, para o final do V século, tornaram-se fundamentais para o viver em comunidade que passava por um momento de diversidade de interesses. Não podemos esquecer que Atenas foi atingida por dois golpes oligárquicos considerados atitudes *anti-sociais*, ao qual colocou em confronto os interesses de aristoi-democratas x emergentes-oligarcas, cujo embate contou com o acentuado uso da violência, da perseguição e mortes.

Acreditamos que os valores éticos estabelecidos por Demócritos tinha por princípio alguns preceitos que integravam a *ética pitagórica*⁸ visando o bem estar pessoal, pois não percebemos a presença de referências divinas, de rituais ou a definição de um estilo de vida. O que nos leva a afirmar que foram produzidas para serem recitadas junto ao *simposio* na presença dos *aristhoi* e dos *novos ricos*. Nesta citação: *a carga justa é mais segura do que a grande*, Demócrito parece trazer a reflexão o quanto

⁸ Walter Burkert nos alerta sobre a presença dos preceitos pitagóricos circulando em Atenas no V século, segundo o autor, a tradição antiga indica Alcmeon, Empedocles e a relação de Demócrito com certos pitagóricos (W.Burkert,1972:290 e 292).

seria prejudicial tanto para o *novo rico* quanto para a *polis* a participação em atividades pela qual não estava qualificado, como nos indica o seu alerta de que *devemos, pois, dirigir a nossa atenção para o que é compatível com as nossas forças e contentar-nos com o que está ao nosso alcance [...] (Demócrito, frag.191)*. O mestre sofista parece acreditar na capacidade de transformação do ser humano, através do uso da palavra, da argumentação para ensinar e aconselhar, visando converter os integrantes da elite em uma ameaça menor para a comunidade políade.

Os valores éticos pitagóricos associados ao estilo de vida apontam para um processo de dissolução no final do V século, motivados por uma conjuntura em que prevalecia os interesses individuais, alienação individual em relação aos negócios públicos. O discurso dos oradores nos indica que o uso da palavra, a referencia aos ancestrais e aos deuses transformaram-se em estratégia de argumentação forense que tinham por objetivo vencer o adversário qualquer preço. O antagonismo acentuou a luta civil, promoveu os golpes oligárquicos impondo o uso da violência em lugar da lei. Hannah Arendt afirma que uma das diferenças entre poder e violência é que o poder sempre depende do apoio e consentimento de um grupo ou de uma maioria, enquanto que a violência pode ser operacionalizada sem o seu uso, pois depende de instrumentos de ação como o emprego da força, da perseguição, do terror e da morte (H. Arendt, 1994: 35). Acreditamos que diante dos confrontos, das dificuldades e insegurança vivenciada no final do V século, percebemos uma pluralidade de valores e outros estilos de vida passam a circular na *polis* dos atenienses como nos indicam as tragédias de Eurípidés e as obras filosóficas de Platão. Se era ético.....não sabemos, mas, usava do recurso da palavra e era portadora de sentido.

Bibliografia

- EURIPIDES. Medéia/Hipólito. São Paulo: Hucitec, 1991.
- HERODOTO. History. London: Heinemann, 1990.
- JAMBLICHUS. Pythagoras, Legende. text grec-allemande, Zurich: Artemis, 1963.
- PLATÃO. República.trad. M.Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Caloustre, 1993.
- Górgias. trad. M. de Pulquério. Lisboa: Ed.70, 1991.
- Protágoras. translated by J.Harvard. Britannica GreatBook, nº7 London, 1952.
- PLUTARCO. Pericles. Vidas Paralelas. Madrid: Gredos, 1985.
- TUCIDIDES. History of the Peloponesian War. London: Heinemann, 1992.
- ARENDDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- BARKER, Sir E. **Teoria Política Grega**. Brasília: UnB, 1978.
- DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Berlin,1937.
- ÉTIENNE, Rouland. **Archeologie Historique de la Grèce Antique**. Paris: Ellipses, 2000.
- FREIRE, A **O Teatro Grego**. Braga: PFF, 1985.
- KIRK,G.S. et alli. **Os Filósofos Pré-socráticos**. Lisboa: Caloustre Gulbenkian, 1994.
- LEVI, Mario Attilio.**Péricles: um homem, um regime, uma cultura**. Brasília: UnB, 1991.
- MATTEI, J.F. **Pythagore et les Pythagoriciens**. Paris: PUF, 1993.
- MONTANARI, M. et alli. **História da Alimentação**. São Paulo: Liberdade, 1998.

ROMILLY, Jacqueline de. **Les grands sophistes dans L' Athenes de Pericles**. Paris: Fallois, 1988.

RUTHERFORD, W. **Pitágoras**. São Paulo: Mercuryo, 1991.

VOGEL, C. J. de. **Pythagoras and Early pythagorianism**. Canada: Vangorcum, 1965.

A DOCTRINA PITAGÓRICA DA METEMPSICOSE E SUA RECEPÇÃO NO *FÉDON* DE PLATÃO

*Oneide Alves Martini**

O objetivo desta pesquisa é mostrar a aceitação da doutrina pitagórica da *metempsicose* por Platão.

A *metempsicose*, doutrina da transmigração da alma, é mencionada por vários autores (Gerd Borheim, Reale, Burnet, Diógenes de Laértios) como parte integrante da filosofia pitagórica. Platão refere-se a esta doutrina no *Fédon*, o que nos motivou a investigar como se processa a sua recepção nesta obra.

Iniciamos apresentando a concepção de *metempsicose* e sua influência no modo de vida dos pitagóricos; em seguida, contextualizamos o *Fédon*, para então investigarmos nos diálogos entre Sócrates e os pitagóricos Símiás e Cebes, como Platão realiza a apropriação da crença da transmigração da alma, na voz de Sócrates, para a fundamentação da Teoria das Idéias.

A doutrina da *metempsicose*, crença na transmigração das almas (mais exatamente, *metensomatose* – transmigração de corpo em corpo), foi introduzida por Pitágoras (VI século a.C. – 580-497 a.C.) na Grécia. Segun-

* Licenciada em Filosofia pelo Curso de Filosofia da Universidade Metodista de São Paulo.

do esta crença extraída do orfismo, a alma é obrigada a reencarnar-se muitas vezes em sucessivas existências corpóreas, não só em forma de homem, mas também em diversas formas de animais. A alma (*sema*) apresenta a natureza divina e imortal e o corpo (*soma*) mortal e corruptível é considerado prisão da alma. A fim de libertá-los do ciclo das reencarnações, os pitagóricos apresentavam um modo de vida – *bios theoretikós* – cuja finalidade era obter a purificação, que se processava por normas rigorosas de conduta, de abstenção de carne, de evitar danos a qualquer ser vivente (devido à crença primitiva no parentesco entre homens e animais), do exercício de rememorar os acontecimentos diários, além da dedicação às ciências como a música, a geometria, a aritmética, a astronomia e a medicina.

Segundo Maria Tereza Schiappa Azevedo¹, o *Fédon* deve ter sido escrito por volta de 388 a. C, pouco depois de sua viagem à Sicília, próximo do *Banquete*, constituindo as duas obras uma unidade que mostra a vida e a morte do filósofo. É um diálogo com alguns pitagóricos que tem como objeto de investigação e de debate a imortalidade da alma, bem como descrever os últimos momentos da vida de Sócrates, onde se evidencia o seu despreendimento diante da morte, pressuposto da crença na imortalidade da alma. A morte de Sócrates é usada como motivo para justificar o comportamento do filósofo, que deve morrer para os sentidos, do mesmo modo que os pitagóricos usavam a ascese como prática purificadora.

Este diálogo ocorre em uma pequena cidade do Peloponeso, chamada de Fliunte – um dos centros mais ativos do pitagorismo na antigüidade – com a participação do pitagórico Fédon de Élis, discípulo de Sócrates, Críton, Apolodoro, Equécrates, Epígenes, Menexeno, Ctesipo, Hemógenes, os pitagóricos Símiás e Cebes, discípulos de Filolau, além de alguns atenienses.

¹Platão. *Fédon*. p. 10

A narrativa conduzida por Fédon objetiva analisar e aprofundar criticamente as doutrinas pitagóricas, que irão influenciar o pensamento platônico. O discurso centra-se nos questionamentos, dúvidas e objeções que Símiias e Cebes vão sucessivamente levantando, o que permite que se reveja alguns pontos do pitagorismo como a doutrina do corpo como prisão da alma, o conhecimento como purificação, a teoria da alma-harmonia, a doutrina de *metempsicose*, além do culto à memória como fazendo parte do modo de vida dos pitagóricos. Do citado acima, apenas a questão da alma-harmonia não é aceita por Platão, devido a uma definição imprecisa da alma, que poderia ter interpretações materialistas contraditórias à imortalidade da alma.

É dialogando e apresentando objeções quanto à natureza da alma, que Símiias e Cebes possibilitam a construção de argumentos que visam esclarecer e definir a natureza da alma. Para provar que a alma existe para além da morte e mantém, de alguma forma, o uso de suas faculdades e entendimento, Sócrates recorre à antiga tradição (*palaios logos*) para afirmar que as almas que morreram existem no Hades e que aqui regressam de novo, renascendo dos mortos (crença na transmigração das almas, segundo o orfismo e o pitagorismo). No entanto, há necessidade de se mostrar que os seres vivos provêm dos mortos, para se comprovar a existência das almas. Deve-se, portanto, considerar todos os seres vivos, – plantas e animais - que estão sujeitos à geração, e não apenas a espécie humana. É importante também demonstrar que tudo que existe em relação de oposição se origina necessariamente do seu contrário e apenas dele. Buscando exemplos como menor/maior, justo/injusto, adormecer/acordar em que de um estado anterior gera-se outro estado, Sócrates afirma que qualquer ato de geração se processa de contrários para contrários: o “estar morto” é

contrário de “estar vivo”, o que se deduz que é do estar morto que os seres vivos e as pessoas provêm. Os contrários se compensam mutuamente por uma constante alternância de gerações, como numa sucessão circular, pois se fosse linear não haveria mais geração.

Sócrates faz referência a uma velha teoria de explicação do mundo - a sucessão de opostos - que geram e se alternam, para explicar a continuidade da alma por meio do ciclo da vida e da morte, passando por um ou vários corpos, o que mostra a aceitação da doutrina da *metempsicose* por meio do argumento dos opostos.

A pré-existência da alma é justificada pela sua natureza que é a mesma dos objetos do conhecimento. Sócrates diferencia natureza simples da compósita, da qual decorre a oposição entre duas realidades: uma imutável e divina – a realidade *inteligível* – definida como a que existe por si e em si, e a realidade *sensível*, inconstante e mortal.

A partir da existência do Bem, do Belo, do Justo, que existem em si e por si e independem dos objetos sensíveis, Platão inicia a sua fundamentação da Teoria das Idéias, pois só com a existência deles, pode-se pressupor a preexistência da alma. A imortalidade da alma está associada à sua natureza simples: una, imutável, divina, que representa a realidade inteligível, definida como que existe em si e por si, em oposição à outra, inconstante, imortal, a realidade sensível, sujeita ao devir.

A alma, entendida em sua natureza como sendo simples, incorruptível, imortal, apresenta como oposição, o corpo, mortal, ao qual deverá se desligar para existir em si e por si.

O corpo, considerado empecilho para a alma adquirir verdade e sabedoria e alcançar o divino, o puro, deve abster-se dos prazeres corporais,

sofrimentos e paixões, a fim de se evitar o ciclo das reencarnações e poder desfrutar da companhia dos deuses, como está expresso a seguir:

Na verdade, cada sentimento de prazer ou de dor é como pregos que fixassem a alma ao corpo; e assim a ligam a ele, a enleiam na substância corporal, por tal forma que tudo aquilo que o corpo lhe disser ela toma por verdadeiro. É que o fato de comungar de suas crenças, dos seus motivos de alegria, a leva por força a adquirir os mesmos hábitos e cultura; e, como tal, jamais chega ao Hades em estado de pureza, antes vai sendo contaminada pelo corpo; em resultado do que não tarda a cair num outro e, como que se inseminando, a criar de novo raízes, o que em definitivo exclui do contato com que é divino, puro e único na sua forma².

... e o que será purificarmo-nos senão o que uma antiga tradição refere: separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a acorrer de todos os pontos para se concentrar em si mesma e a habitar, tanto quanto possível, isolada dele, quer na vida presente quer na futura, uma vez resgatada das cadeias que, por assim dizer, a prendem ao corpo?³

E a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem não sejam senão meios de nos purificarmos de todos esse tipo de emoções, e a Razão em si mesma, uma espécie de purificação.⁴

(A filosofia é em si, purificação, meio de escapar das rodas dos nascimentos)

... todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de fazer na lama, enquanto aquele vai purificado e iniciado habitará o reino dos deuses.⁵

² Platão. *Fédon*. p. 67

³ Idem, *ibidem*. p. 44

⁴ Idem, *ibidem*. p. 47

*Quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado, mas somente ao que ama o saber. E eis a razão pela qual, meus caros Símias e Cebes, os filósofos que o são de verdade se abstêm por completo dos prazeres do corpo e lhes opõem resistência em vez de se lhes entregarem...*⁶

Nas citações acima, é importante ressaltar a noção de corpo como prisão da alma (*prazer e dor comparados a pregos que fixam a alma ao corpo*); corpo como pertencente à esfera do “não verdadeiro”, em contraposição à da alma, e como aquele que a contamina. Observamos também que a purificação é condição *sine qua non* para se ter acesso ao divino e evitar o ciclo da transmigração da alma; ela (a purificação) é alcançada pelo afastamento da alma o mais possível do corpo, a concentração da alma em si mesma, a prática das virtudes (temperança, justiça e coragem) e principalmente o exercício do filosofar (amor à sabedoria). Isto é, o modo de vida daquele que almeja desfrutar do convívio dos deuses deve ser: “morrer para os sentidos”, cortar relações com o corpo e deixar que a alma exista em si e por si.

Ullmann⁷ afirma que Platão jamais aceitou a idéia hedonista como ideal de vida, pois postula a felicidade neste mundo e no outro pela prática de ascese, mortificação e purificação. É proposto um ideal baseado na sabedoria e na virtude. Os prazeres da vida devem ser regulados e submetidos à razão e o homem deve fugir do mundo das aparências, para ter acesso ao divino.

⁵ Idem, *ibidem*. p. 47

⁶ Idem, *ibidem*. p. 65

⁶ Ullmann, Reinhold Aloysio. *A escatologia em Platão e Plotino*. p. 214.

Continuando as explicações a respeito do destino das almas após a morte, Platão faz uso do mito, considerado como forma de expressão daquilo que não se deixa objetivamente conhecer, para esclarecer o destino e julgamento das almas no Hades. Após a primeira encarnação, as almas serão julgadas conforme os seus feitos. As almas dos justos irão para os Campos Elíseos, onde viverão em companhia dos deuses e os maus, para o Tártaro (abismo insondável, tenebroso, cercado pelo rio Flegetonte). A morte não sucede uma só vez.

Do mesmo modo que os pitagóricos, Platão defende a reencarnação, cuja finalidade é a purificação, para aqueles que ainda não alcançaram na primeira existência. *Os que, pela filosofia, chegaram a um estado suficiente de purificação passam a viver para todo o sempre livres do corpo, indo habitar moradias ainda mais esplendorosas, que não seria fácil, nem o tempo que nos resta seria suficiente para descrever*⁸. Assim, fica evidenciada a aceitação da doutrina da *metempsicose* por Platão, que considera a filosofia como meio purificador da alma. Afirma que os verdadeiros filósofos são aqueles que se abstêm por completo dos prazeres do corpo, pois quando a alma não é perturbada por prazeres, sofrimentos e paixões ela encontra melhores condições para raciocinar, adquirir verdade e sabedoria.

Bibliografia

BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.

CORNELLI, Gabriele. Os óculos de Aristóteles e a história pitagórica: pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental. In *Boletim do CPA*

⁸ Platão. *Fédon*. p.104

(Centro do Pensamento Antigo), n.12 (2001 publ. 2002). Campinas, UNICAMP, p. 153-170.

GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parmênides*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. de Mário Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987.

PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: UnB, 2000.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: I. das origens a Sócrates*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. A escatologia em Platão e Plotino. *In Revista Brasileira de Filosofia*. Vol. XLIV. Fasc. 194, 1999.

FILOSOFIA E ALIMENTAÇÃO NO *BÍOS* PITAGÓRICO

Silvana Santos^{*}

De beleza notável e de rara eloquência, Pitágoras vive entre seus companheiros, sempre vestido de lã branca, comendo pão e mel, legumes crus ou cozidos. Pitágoras possuía, segundo a tradição, o dom da vidência e da recordação (*anamnese*). A lenda lhe atribui uma ascendência sobre os animais: faz fugir as serpentes e domestica as águias; amansa uma urso terrível que, nos arredores de Daunia, aterrorizava a população, convencendo-a a não mais tocar nos seres vivos e a se contentar com frutas e doces de mel. Acalma a natureza e avisa quando há tremores de terra, bem como epidemias¹.

A vida de todos os membros estava submetida, do alvorecer ao pôr-do-sol: levantando com o astro de Apolo, o pitagórico se recordava, primeiro, dos seus atos do dia precedente na sua ordem exata, às vezes daqueles da antevéspera, e meditava no emprego do dia por vir: "exercendo o mais possível sua memória" (Jâmblico, *VP*, 166).² Depois, vinha um passeio no campo antes de ir ao templo escutar uma lição; os cuidados com o corpo e

^{*} Graduanda do Curso de Filosofia da Universidade Metodista de Piracicaba.

¹ MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. p. 18-19.

² MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. p. 36.

os exercícios de ginástica se seguiam, precedendo o primeiro desjejum do dia, composto de tortas de pão e de mel.

Consagravam-se em seguida aos assuntos comuns e às questões políticas. Durante a noite, um passeio ajudava os companheiros a recordarem uns aos outros os ensinamentos do dia. Após o banho, reunia-se para jantar. No final da refeição, o discípulo mais jovem fazia a leitura de um texto de Homero ou de Hesíodo, antes que a oração coletiva viesse encerrar o dia. Cada um voltava para seus aposentos, fazendo um último exame de consciência e recordar na ordem exata de sua sucessão todas as suas ações e palavras do dia.³

A alimentação era vegetariana, composta de frutas, legumes, biscoitos borrifados com água e leite. Para os pitagóricos comer carne de animais e sacrifícios aos deuses, matando esses animais, não era possível. Pitágoras somente fazia suas devoções em Delos num único altar; o de Apolo gerador, porque aí só se consagrava o trigo, a cevada e biscoitos.

A amizade para os pitagóricos era muito importante e levada muito a sério. Pitágoras era um amoroso amigo, estabelecendo que entre amigos, tudo é comum (*philotés isotès*) e afirmou que um amigo é outro eu.

De toda esta perspectiva de vida e alimentação há uma questão que muitos estudiosos ainda fazem: o pitagorismo é filosofia?

Segundo Giovanni Reale: “Para os pitagóricos a doutrina filosófica e científica (sic) é um meio para a realização de determinado estilo de vida, e não um fim...”⁴

Aristóteles define na *Metafísica* a corrente filosófica que, após Tales de Mileto, utiliza novos princípios, novos *Archai*, distantes daqueles usados

³ *ibid.* p.36.

⁴ Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Vol I, p. 76.

pelos primeiros pensadores jônicos. “*Pitagóricos – estudiosos das matemáticas, acreditariam numa coincidência entre os princípios matemáticos e os princípios de todas as coisas que são*”.⁵

O “*Bíos*” pitagórico, portanto, não seria philosophía?

Uma linguagem pouco atenta, marcada por expressões como mentalidade mágica e superstição; com relação a expressões do “*Bíos*” pitagórico nada científica, nada racional.

Como a metempsychose, os tabus alimentares e culturais, a doutrina soteriológica da alma, o radicalismo da partilha dos bens, que em certos casos chega à renúncia às posses privadas e á vida pobre e itinerante.

Mas para a vertente pitagórica do pensamento ocidental a filosofia é muito mais do que exercício *teorético* da razão: é primeiramente *éthos* (ou melhor, “*Bíos*”), é a escolha de lugar hermenêutico onde *viver* o mundo; e multiciência, visão abrangente da realidade, que consegue até incorporar várias formas de *Sophia*, incluindo, com toda probabilidade “certas” técnicas, principalmente ligadas à cura.⁶

A filosofia pitagórica é influenciada e influencia ao mesmo tempo, várias outras correntes de pensamento antigo: do cinismo ao zoroastrismo, ao orfismo e à filosofia mística judaica, especialmente medieval.

A filosofia ocidental, que neste momento procura rever suas formas e conteúdos, encontra numa complementar revisão profunda de sua tradição, em sua história e historiografia, riquezas esquecidas, sabedorias compreensivas de uma visão do mundo maior daquela a que a moderna história da filosofia antiga nos acostumou.

⁵ CORNELLI, Gabriele. *Os óculos de Aristóteles e a história pitagórica: pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental*, p. 156

⁶ CORNELLI, Gabriele. *Os óculos de Aristóteles e a história pitagórica: pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental*, p. 164.

Segundo o texto de Omar Salos, em *Pitágoras y los Orígenes de la matemática griega*. p. 133, “Pitágoras realizava sacrifícios em animais, outros dizem que somente com galos, cabritos lactantes e leitões macias, pois nunca com cordeiros”. “Aristóxeno, por sua vez, afirma que era consentido comer seres animados e somente abster-se de bois gordos e carneiros”.⁷

Uma antiga opinião falsa se difundiu e ganhou crédito: que o filósofo Pitágoras não se alimentava de animais e abstinha-se de favas. Partindo disso, o poeta Calímaco escreveu: “eu também te ordeno, como ordenava Pitágoras, a manter afastado de favas, comida indigesta...”.⁸ Aristóxeno, homem muito conhecedor dos escritos antigos e discípulo de Aristóteles, afirma em seu livro, que Pitágoras, que não comia nenhuma outra leguminosa, que consumia com maior freqüência as favas, pois este alimento lubrificava e limpa o ventre. Pitágoras apreciava as favas, por ser lubrificante e laxante, por isso em particular consumia muito. Mesmo Aristóxeno⁹, refere a Pitágoras, se alimentando de pequenas leitões e de cabritos muito macios. Essa informação é contraditória para o pitagórico Jenófilo que era parente de Pitágoras, e de alguns outros mais antigos, os quais < não estavam tão distantes > dos tempos de Pitágoras... Aristóteles¹⁰ disse que os pitagóricos se abstêm de consumir o útero e o coração (dos animais), e (dos peixes).

Pierre Hadot, no prefácio à sua obra *O que é a filosofia antiga?* Reflete sobre o que é em si mesma a filosofia. Com esse enfoque, ele faz com que, possamos refletir sobre o que é a filosofia como um modo de vida para os dias de hoje, sendo que, pelo menos desde os pitagóricos a “vida” fazia

⁷ SALOS, Omar D. Álvares. *Pitágoras y los orígenes de la matemática griega*. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 133.

⁸ SALOS, Omar D. Álvares. *Pitágoras y los orígenes de la matemática griega*. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 133.

⁹ *Ibid.* p. 133.

¹⁰ *Ibid.* p. 133.

parte do modo da filosofia de cada membro do grupo. Cada ação cotidiana, desde a alvorada até o anoitecer, cada alimento e decisão, isto é cada ação do dia possui um íntimo sentido filosófico. A filosofia é assim pensada como um modo de vida, um *Bíos* pitagórico, como devia ser para os pitagóricos.¹¹

Pois a *Sophia* antiga não estava apenas nos discursos e na contemplação de cada filósofo, mas sim na maneira de como vive e se alimenta, do comportamento junto dos seus e na busca incessante do conhecimento.

Para concluir, Pierre Hadot deixa uma afirmação para pensarmos melhor a respeito: “Por fim nos perguntaremos se é possível retornar ao ideal antigo de filosofia”. E é esse ideal, que, desgastado pelo tempo, mas ainda, vivo e talvez sendo resgatado pelos dias de hoje, que o homem contemporâneo busca constantemente.

Bibliografia

CORNELLI, Gabriele. Os óculos de Aristóteles e a história pitagórica: pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental. In *Boletim do CPA* (Centro do Pensamento Antigo), n.12 (2001 publ. 2002). Campinas, UNICAMP, p. 153-170).

FINLEY, M.I. *Os gregos antigos*. Tradução revista por Artur Morão. Edições 70, 1963.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1992.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of eminent philosophers*. Vol. II. London: Harvard University Press, 2000.

¹¹ HADOT. Pierre. O que é filosofia antiga? p.15-24.

MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000.

SALOS, Omar D. Álvares. *Pitágoras y los orígenes de la matemática griega*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. Mestrado, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 12^a edição. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

RESENHAS

RESEÑA

Pedro Paulo Funari e Francisco Noelli, *Pré-História do Brasil; As origens do homem brasileiro; O Brasil antes de Cabral; Descobertas arqueológicas recentes*. Contexto, São Paulo, 2002, 112 pp. ISBN 85-7244-193-X.

Hasta principios del siglo XX la historia de las poblaciones prehistóricas aborígenes que habitaron el actual territorio brasileño, era un tema poco conocido y sobre el que cual no existía mayor interés. Afortunadamente estas concepciones, que silenciaban la rica y compleja historia de de estos pueblos, paulatinamente fueron quedando atrás. Precisamente “Prehistoria de Brasil...”, escrita por dos importantes arqueólogos brasileños, resulta ser una obra clara y sencilla que le permite al lector, obtener una idea general sobre el proceso de ocupación humano del territorio que hoy ocupa Brasil. A su vez, un lenguaje ameno, que evita terminologías complejas, propias de la jerga arqueológica, que hace que este libro pueda llegar a un público amplio y heterogéneo.

Desde el principio de la obra queda claro que Funari y Noelli plantean un abordaje del tema a través de un juego de escalas temporales y espaciales. De esta manera, la “prehistoria de Brasil” no es analizada como un hecho aislado, sino como parte de un proceso de dispersión y colonización humana del planeta. Esto se refleja en la organización del libro que mantiene siempre un claro énfasis en la dimensión histórica del problema analizado:

Introducción

Los primeros habitantes

La creciente diversidad de los habitantes

El futuro de la historia del Brasil pre-colonial

Sugestiones de lecturas e investigaciones.

En la introducción del libro los autores especifican algunos de los principios sobre los que estructuran la obra, explayándose entre otros temas en que quieren decir con “prehistoria de Brasil”, qué es la prehistoria, y por que medios podemos estudiarla. Además discuten las teorías de mayor aceptación sobre el origen del hombre.

En el segundo capítulo analizan a partir de la arqueología, la antropología biológica y la lingüística, el proceso de colonización humana de América, con énfasis en Sudamérica y el actual territorio brasileño. Para ello desarrollan un análisis crítico a partir de la confrontación sobre las diversas teorías existentes, buscando similitudes y diferencias. Esta discusión la complementan con informaciones sobre la diversidad faunística del pleistoceno –alrededor de 10.000 años antes del presente-, que según las teorías mas aceptadas sería el momento de entrada humana a Sudamérica, la distribución geográfica de las poblaciones y sus rasgos culturales.

“La creciente diversidad de los habitantes” (capítulo 3), permite conocer el proceso de cambio cultural de las poblaciones que ocuparon el territorio brasileño entre los 12.000 y los 5.000 años antes del presente. Así son discutidos temas como la historia de la agricultura (cuyos primeros antecedentes de domesticación de plantas se remontan al holoceno

temprano -alrededor de 8.000 años antes del presente-), las transformaciones tecnológicas entre las que se destaca la utilización de la cerámica, la historia de los asentamientos, incluyendo los costeros (conocidos como Sambaquies). Otro punto interesante discutido por Funari y Noelli, tiene que ver con las representaciones estéticas de los diferentes grupos culturales y la manera en que son interpretadas por los investigadores.

Los últimos dos capítulos, “ El futuro de la historia del Brasil pre-colonial” y “Sugestiones de lecturas e investigaciones”, están volcados a, por un lado resaltar el papel de la arqueología como una herramienta de conocimiento del pasado prehistórico, y mostrar sus contribuciones. Por el otro, se busca que el lector comprenda la importancia y la necesidad de contribuir, desde posiciones activas, a la valorización y el cuidado de aquellos elementos que conforman el patrimonio cultural Brasileño.

En síntesis “La prehistoria de Brasil”, resulta ser un libro en el cual Funari y Noelli consiguen transmitir al lector la imagen de un territorio ocupado por grupos culturales heterogéneos, mostrando un complejo y rico proceso histórico para muchos de nosotros desconocido.

*Andrés Zarankin**

* Investigador del CONICET, Buenos Aires, Argentina.

RESENHA

KAHN, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publ. Co, 2001, 196 p.

Não é fácil encontrar grandes estudiosos da filosofia antiga enfrentando aquela que vários autores acostumaram-se a definir a “questão pitagórica”. Esta recente obra de Charles H. Kahn é a exceção à regra. De maneira sóbria e corajosa ao mesmo tempo, o Autor desenha ao longo de seu texto uma atenta história da complexa tradição pitagórica, desde seus começos até a tarda Antiguidade e suas influências sobre o mundo moderno.

Ao longo de seus nove capítulos, o estudo de Kahn enfrenta questões controvertidas e atualmente centrais na disputa acadêmica sobre o tema. Entre elas a da originalidade dos fragmentos de Filolau de Crotona e a íntima relação entre pitagorismo e platonismo. Com relação à primeira, Kahn assume como própria a avaliação positiva sobre a mesma de Carl Huffman, em seu importantíssimo e mais recente ensaio sobre Filolau (1993), anunciando ao mesmo como próxima a edição, pelo mesmo autor, de um estudo sobre Arquitas de Tarento. Com toda certeza muito esperado pelos pesquisadores da tradição pitagórica. A respeito da relação entre pitagorismo e platonismo, reconhece substancialmente uma distinção de fato, anterior à assim-chamada “platonização” do pitagorismo na Academia, entre os dois movimentos filosóficos, por obra de Speusipo e Xenócrates.

Demasiadamente conservadora é, invés, a leitura do neopitagorismo, de maneira especial no que diz respeito à proposição de uma neta distinção entre o neopitagorismo desenvolvido no interior da tradição neoplatônica e

figuras de *sophoi* itinerantes como Apolônio de Tiana ou Alexandre de Abonutheicos.

Com uma ampla e atualizada referência bibliográfica em nota, o Autor discute as diferentes *lectiones* historiográficas e toma posição no meio delas. Uma obra portanto que pode ser considerada indispensável por pelo menos dois motivos: a) pela clareza e agilidade com a “qual faz o ponto” da questão dos estudos sobre o pitagorismo; b) pela profundidade e a inteligência com a qual evidencia os problemas ainda abertos na historiografia filosófica sobre o tema, tornando-se desta forma um forte estímulo para o prosseguimento dos mesmos. Desta forma, enquanto *Brief History* (história breve, como reza do subtítulo da mesma) a obra cumpre de maneira excelente seus objetivos, mantendo-se numa perspectiva de sobriedade que a distingue significativamente de leituras mais “ousadas” como as de Peter Kingsley.

Enfim, a estrutura da obra, por capítulos: I. A questão pitagórica; II. Pitágoras e o estilo de vida pitagórico; III. A filosofia pitagórica antes de Platão; IV. A filosofia pitagórica na época de Arquitas e Platão; V. A nova filosofia pitagórica na primeira Academia; VI. A sobrevivência do pitagorismo em época helenística; VII. A tradição pitagórica em Roma; VIII. Os filósofos neopitagóricos; IX. A herança pitagórica.

Gabriele Cornelli*

* Professor de *História da Filosofia Antiga* na Universidade Metodista de São Paulo e na Universidade Metodista de Piracicaba. Coordenador do *Grupo Archai: a outra história das origens do pensamento ocidental*.

REVIEW

Genaro Chic García, *Datos para un estudio socioeconómico de la Bética. Marcas de alfar sobre ánforas olearias*. Écija, Editorial Gráficas Sol, 2001, 598 pp. + 7 maps. ISBN 84-87165-81-8.

Genaro Chic has produced over the past twenty five years more than twenty articles on southern Spain during Roman times, and now publishes a comprehensive study of amphora stamps found in the ancient province of Baetica. More than two hundred sites are studied and more than three thousand stamps are collected and commented upon. After a brief introduction, Chic describes each site and all the stamps found in the place, gathering data from a comprehensive collection of sources, several of them unpublished manuscripts or other personal information. The sites are enrolled by *conuentus*, from North to South, followed by stamps he considers still with no sure producing area in Baetica and imitations: Corduba (11-77), Astigi (79-137), Hispalis (139-285), Lacca (287-288), ad Portum (289), unknown origin in Baetica (295-437), imitations (439-440). The volume concludes with an economic and social analysis of the corpus, followed by comprehensive indexes of sites and stamps.

Several issues are raised by the author and some of them can be touched upon in this review. At El Temple, one of the largest producing pottery producing centre, Chic mentions the presence of tiny miniatures of Dressel 20 amphorae and suggests that these were a kind of *ampullae* used as a small sample of olive oil to be tasted, as indicates the inscription CIL VI, 1785: *d(if)f(usis) ampullis placuit ut post degustationem possessori read-*

dantur. From a site not far from El Temple, Rodriguillo, the *figlinae asuleni-anenses*, come two new stamps, OF IVSV and IVSA, possibly related to SVRVS from El Temple. The name of the pottery is apparently written in the nominative, after Mayet, or in the accusative, as prefers Chic. Even though the author includes PLFMAR among those stamps without clear-cut origin in Baetica, he accepts my suggestion that it probably comes from Mingazobez (p. 37). Chic also proposes that Estrella de la Torrontera is possibly ancient Detumo.

Turning to Astigi, Chic quotes Thouvenot's and Albertini's stand relating to the possible boundaries of the *conuentus astigitanus*, never reaching the Baetis bank, so that it covered the area on the banks of the river Singilis (nowadays Genil). The author notes that stamps linked to the *conuentus astigitanus* come from the banks of the Guadalquivir, so that he prefers to consider that it included the whole area between the Singilis and the Corbones to the South, as well as the south bank of the Guadalquivir, showing that archaeological evidence is thus essential to interpret the Roman settlement pattern and even to better understand the Roman administrative boundaries. However, for practical reasons, Chic chooses to restrict himself in the catalogue to sites in the banks of the river Genil. There, Alcotrista is shown as an example of an early pottery producing Dressel 20 amphorae from the mid first century AD until the third century, as is the case with other *figlinae* in the province, such as nearby Las Ánimas. This means that mass olive-oil and amphora production reached the valley of the Singilis early and was very stable for a long period of time.

The Lower Guadalquivir, even though particularly affected by the changes in the course of the river, still produces a lot of remains of ancient settlements. Chic includes in the *conuentus hispalensis* the South bank of the Guadalquivir North of the Corbones, admitting that stamps from the area are related to those from the Genil, a already mentioned. *Porto populi* is interpreted as “poplar’s harbour” but it could also be considered as “people’s store”. Chic disagrees with Panciera, Castagnoli and Remesal and prefers to interpret the references to *portus* in the stamps as a way of describing a harbour organising the traffic of products. Accordingly, a *portus* enabling the navigation of the Corbones is also proposed at Adelfa, for PORTCARMO could refer to a river facility in the ancient river Carmo (possibly the ancient name of the river Corbones).

Several stamps are not directly linked to producing potteries and are thus classified in alphabetical order, but several of them are possibly related to specific sites, as notes the author, such as AELITALISETN, BAETICI, EXOFQRF, PLFMAR, among others.

In the general conclusion Chic proposes that pottery firms were part of estates, so that some olive-oil producing *uillae* also produced amphorae, and *figlinae* should accordingly not be interpreted as proper independent industries. The evidence is however not that clear, for this depends on how we interpret the *tria nomina* in the stamps and it could well be that single potteries produced amphorae for a number of estate owners. Whatever the case may be, the author notes a decrease in the number of potteries from the second to the third centuries AD, explained by both a concentration of rural property in fewer hands and an overall decline in olive-oil production.

The volume is first and foremost a catalogue of stamps, each of them commented upon and fully referenced. Such a corpus of stamps is a most useful research tool, enabling the student of the Roman economy and society to have an easy access to a huge amount of data originally scattered in several books and articles. The use of unpublished information is also invaluable, providing the reader with unique data. Chic is also keen to propose his own interpretation of several issues, as mentioned before, but he also refers to different standpoints, so that in the end the reader can form her own mind. This research monograph would complement the reference section of any amphora researcher's library. *Datos para un estudio socioeconómico de la Bética* is well documented and extensively referenced, and it will no doubt become a standard reference for students of Roman economy and society.

*Pedro Paulo A. Funari**

* Professor do Departamento de História, Diretor do Centro de Pensamento Antigo da UNICAMP e Pesquisador do Núcleo de Estudos Estratégicos da UNICAMP.