

BOLETIM DO CPA

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGÜIDADE

Ano X n° 19 Janeiro/Junho de 2005

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: Arley Ramos Moreno

Diretora Associada do IFCH: Nádia Farage

Presidente de honra do CPA: José Cavalcante de Souza

Diretor do CPA: Hector Benoit

Diretor-Adjunto do CPA: Gabriele Cornelli

Comissão Editorial: Aikaterini Lefka (Université de Liège) – Ana Maria González de Tobia (Universidad Nacional de la Plata - Argentina) – André Leonardo Chevitaresh (UFRJ) – Antonio Casertano (Università di Napoli) – Carlos Arthur R. do Nascimento (UNICAMP) – Elisabetta Cattanei (Università di Cagliari) – Emilio Zaina (Universidad de Bahía Blanca) – Francisco Benjamim de Souza Netto (UNICAMP) – Francisco Bravo (Universidade de Caracas) – Giuseppina Grammatico (Universidad Nacional del Chile) – Hélio Ázara de Oliveira (UNICAMP) – Jaa Torrano (USP) – Jacynto Lins Brandão (UFMG) – João Quartim de Moraes (UNICAMP) – José Cavalcante de Souza (UNICAMP) – José Remesal (Universidad de Barcelona) – Livio Rossetti (Università di Perugia) – Luc Brisson (Université de Paris) – Margarita Díaz-Andreu (University of Durham) – Maria Carolina Alves dos Santos (UNESP) – Mario Vegetti (Università di Pavia) – Norberto L. Guarinello (USP) – Nuburo Notomi (Keio University, Tóquio) – Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP) – Samuel Scolnikov (Universidade Hebraica de Jerusalém).

Comissão de Redação: Hector Benoit (editor) – Hélio Ázara de Oliveira – Gabriele Cornelli – Glaydson José da Silva – Roberta Alexandrina da Silva

Revisão: Rafael Rodrigues Testa – Oswaldo Cunha Neto – Eliane Sumi – Mônica Selvatici

Projeto Gráfico: Marilza A. Silva

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

Publicações: Marilza A. Silva – Magalí Mendes – Maria Lima

SUMÁRIO

Apresentação <i>Hector BENOIT</i>	5
Conhecimento e ontologia: um estudo sobre <i>República</i> , V (475d – 480 a) <i>Anastácio Borges de ARAÚJO Jr.</i>	7
E se Socrates estivesse certo? A questão do lógos divino do estrangeiro no <i>Sofista</i> de Platão <i>André BRAGA</i>	47
Platon, Pythagore et les pythagoriciens <i>Luc BRISSON</i>	57
O ser como <i>δύναμις</i> no <i>Sofista</i> de Platão <i>Carla FRANCALANCI</i>	93
La logica e l'amore: il dialogo tra Abelardo ed Eloisa <i>Antonino INFRANCA</i>	109
As virtudes morais e as técnicas: analogia e aporia nos diálogos iniciais de Platão <i>Laches</i> e <i>Charmides</i> <i>Paula LOPES</i>	153
As plantas míticas e seu simbolismo <i>Flávia Regina MARQUETTI</i>	171
<i>Erotikós</i> : a concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento <i>Maria Aparecida de Oliveira SILVA</i>	185
A noção de “reino de deus” no movimento de Jesus e o contexto judaico <i>Roberta Alexandrina da SILVA</i>	203

Sócrates no tribunal: a tese do não saber como estratégia de defesa <i>Miguel SPINELLI</i>	219
---	-----

Entrevista

Entrevista com Jaa Torrano <i>Caio LIUDVIK</i>	241
---	-----

Nota de pesquisa

Epigrafia latina: uma abordagem interdisciplinar do mundo antigo <i>Pedro Paulo A. Funari e Renata S. Garrafi</i>	265
--	-----

Resenhas

BONAZZI, M. & TRABATTONI, F. - <i>Platone e la tradizione platonica, Studi di filosofia antica</i> <i>Maria Carolina Alves dos SANTOS</i>	273
--	-----

Normas de apresentação	281
-------------------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

*Hector Benoit**

Quando fundamos o *Centro do Pensamento Antigo* em 1995, juntamente com o Professor Funari, iniciamos uma já longa colaboração interdisciplinar entre os departamentos de Filosofia e História da UNICAMP nas suas áreas de estudos da Antigüidade. De lá para cá, conviveram e se formaram no CPA muitos pesquisadores, mestres e doutores, filósofos e historiadores, que hoje estão espalhados em diversas universidades brasileiras: no Acre, no Amazonas, no Paraná, em Pernambuco, na Paraíba, no Rio Grande do Sul, em Minas Gerais e no interior do próprio estado de São Paulo (para lembrar apenas aqueles pesquisadores que agora, ocasionalmente, me recordo). Podemos dizer que somente esta realização já seria suficientemente honrosa e teria justificado aquela iniciativa ainda relativamente pioneira no Brasil: desenvolver um centro de pesquisa voltado para os gregos e os romanos antigos. Porém, paralelamente à formação de toda uma geração de pesquisadores, parece-nos fundamental ressaltar que o CPA passou a ser um pólo nacional e mesmo internacional de permanente intercâmbio dos pesquisadores da

* Diretor do CPA, docente do Departamento de Filosofia.

Antigüidade. Nesse sentido, além de seminários e palestras mensais, durante estes dez anos, realizamos eventos periódicos de maiores dimensões, como o *Colóquio do CPA*, o qual, nesta sua oitava edição, ocorrida em Agosto de 2005, possibilitou a apresentação de mais de 40 trabalhos de pesquisadores nacionais e estrangeiros.

Todo esse trabalho, porém, foi acompanhado também de uma sistemática política de publicações: atas de eventos realizados, volumes temáticos como aqueles da coleção *Idéias – Ética e Política na Antigüidade Clássica e Logos e Tempo em Platão e no Platonismo*- e este nosso *Boletim do CPA*, publicação semestral que agora atinge o seu número 19. Começando, de fato, como um modesto “boletim” para publicar atividades do centro, logo o *Boletim* evoluiu, gradualmente, para uma verdadeira revista de estudos filosóficos e históricos a respeito da Antigüidade. Neste ano de 2005, com o desenvolvimento do site do CPA, passamos a disponibilizar os números anteriores na Internet (<http://venus.ifch.unicamp.br/cpa/>), possibilitando uma maior divulgação dos artigos dos nossos colaboradores. Mas, tudo isso não era suficiente. Com este número 19, esta publicação, que manteve a periodicidade semestral por dez anos, pretende dar mais um passo a frente: procurar uma indexação internacional. Por isto, neste número, surgiram certas alterações de forma, tais como resumos e títulos em inglês que agora acompanham os artigos. Mas, de resto, como nas edições anteriores, o *Boletim* resume um pouco o trabalho e a linha geral do CPA: artigos filosóficos e históricos de pesquisadores nacionais e estrangeiros que, de alguma maneira, colaboraram ou colaboram com o nosso centro. Agradeço a todos que possibilitaram mais este número.

CONHECIMENTO E ONTOLOGIA: UM ESTUDO SOBRE *REPÚBLICA*, V (475d – 480 a)

*Anastácio Borges de Araújo Júnior**

Resumo: O artigo investiga a seção final do livro V da *República* de Platão, na qual Sócrates, ao defender a concepção de filósofo governante, estabelece três situações cognitivas — conhecimento, ignorância e opinião — caracterizando-as a partir de seus referentes. Depois de analisar a passagem em questão, o texto mostra as dificuldades de interpretá-lo quando propõe um sentido epistemológico para a discussão, ainda que assumindo um resíduo aporético quanto ao seu sentido ontológico. Por último, partindo do testemunho de Aristóteles, segue uma breve indicação do estagirita que reforça a relação privilegiada entre a *República* e o *Timeu* na medida em que sugere que o conceito de *não-ser* presente no primeiro tem relação direta com a noção de *χώρα* desenvolvida no mito verossímil deste último.

Palavras-Chave: Platão - A República – Timeu – Ontologia - Epistemologia.

*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), doutorando em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Email: abaraujojr@uol.com.br.

KNOWLEDGE AND ONTOLOGY: AN INQUIRY ABOUT *REPUBLIC*, V (475d – 480a)

Abstract: In this article it is investigated the Plato's *Republic* final section of book V, in which Socrates, defending the concept of *ruler philosopher*, establishes three cognitive situations — knowledge, ignorance and opinion — characterizing them from their referring. Then, it is presented in the text the difficulties of interpreting the abovementioned passage when it is proposed an epistemological meaning for the discussion, even if one assumes an aporetic residue concerning the ontological meaning of the passage. Finally, from Aristotle's testimony,, it follows a brief indication of him that reinforces the privileged relation between the *Republic* and the *Timaeus*, that suggests that the concept of *non-being* present in the former has direct relation with the notion of *χώρα* developed in the latter.

Keywords: Plato - The Republic – Timaeus – Ontology - Epistemology.

1. Introdução

No final do livro quinto da *República* de Platão, há um breve e árduo trecho no qual Sócrates, depois de propor que o filósofo deve ser o governante da cidade construída em λόγος¹, procura determinar quem é o filósofo, quais as suas características e como diferenciá-lo dos homens que se parecem com ele, mas não são filósofos. Eis a questão, que será desenvolvida com todas as letras no diálogo *Sofista*², de como saber quem

¹ PLATÃO. *A República*, 369 a6 e 369 c9. A tradução do texto grego de *A República*, é nossa e foi realizada a partir do texto estabelecido por Burnet in *PLATONIS OPERA*. *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvit Ioannes Burnet. Tomvs IV.* Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902-1954 (Oxford Classical Texts), tal tradução apoiou-se diretamente na tradução para o inglês de BLOOM do mesmo texto in *PLATO. The Republic*. Translated, with notes, an interpretative essay, and a new introduction by Allan Bloom. USA: Basic Books, 1991. Doravante abreviada *Rep.* seguida de referência.

² PLATÃO. *Sofista*, 216 c1 e ss. Tradução nossa do texto grego estabelecido in *PLATONIS OPERA*. *Recognoverunt Brevique Adnotacione Critica Instruxerunt E. A. Duke...*[et al.]. Tomus I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1995. (Oxford Classical Texts), tal tradução apoiou-se diretamente na tradução para o francês *PLATON. Le Sophiste*. Traduction nouvelle, introduction e notes de Nestor-Luis Cordero. Paris: Flammarion, 1993. Doravante simplesmente *Soph.* acompanhado da referência.

é realmente o filósofo, ou ainda, como diferenciá-lo dos outros homens, enfim, como caracterizá-lo?

Subjacente a tal questão, como fica claro no *Sofista*³, encontra-se a difícil problemática do falso e do erro que, depois das injunções do Poema de Parmênides acerca da impossibilidade de pensar o *não-ser*, constituiu-se, a partir da interpretação sofística⁴, em uma aporia com conseqüências desastrosas. De fato, na medida em que não se pode pensar o *não-ser* tornar-se-ia também impraticável pensar o *erro* como aquilo que é mas não é real, e isto comprometeria a própria filosofia, tal como a compreende Platão, na sua busca pelo conhecimento verdadeiro e infalível, a ἐπιστήμη.

A investigação do diálogo *República* tem sua origem num contexto ético-político que procura estabelecer o significado da justiça. Tal discussão se desviará, ou melhor, se refugiará na pesquisa acerca do que é o conhecimento e da sua relação com o ser. Os livros centrais da *República* comprovam esta mudança de rota do diálogo em direção ao conhecer como acolhimento daquilo que realmente é. Nesta passagem, do final do livro V, que iremos analisar, porta de entrada deste desvio, Platão tenta superar as contradições entre o ser e o parecer, levantadas ainda nos dois primeiros livros da obra, ao mesmo tempo em que enfrenta a impostura sofística, a defesa da impossibilidade do erro, estabelecendo e mostrando as diferenças entre *ciência* e *opinião*.

Nosso artigo irá então apresentar a passagem a ser analisada, bem como mostrar as dificuldades de interpretá-la, apontar ainda o sentido ético

³ *Soph.*, 236 d9 ss..

⁴ Em relação ao nosso artigo, é irrelevante saber se as teses atribuídas aos sofistas nos diálogos de Platão são historicamente verdadeiras e ainda se o quadro que Platão faz deles é fiel. Ou seja, para nós é importante é compreender que o modo que Platão apresenta os Sofistas é constitutivo da investigação construída nos seus diálogos.

desta discussão, sugerir o seu sentido epistemológico e por fim, constatar a persistência de uma aporia ontológica em torno do conceito de *não-ser*. Finalmente, examinaremos duas passagens de Aristóteles, na *Metafísica* e na *Física*, que sugerem que o conceito de *não-ser* e a noção de *χώρα*, desenvolvida no contexto mítico do diálogo *Timeu*, são elaborações equivalentes. A partir desta indicação, apontaremos as conseqüências para a compreensão da passagem analisada do diálogo *República*.

2. A necessidade do desvio para o problema do conhecimento na sua relação com o ser

Como antecipamos, a passagem que iremos analisar é introduzida depois da célebre afirmação que a cidade construída em palavras, na investigação sobre a justiça, só seria “possível vir a ser” (δυνατὴ γίγνεσθαι)⁵ se os filósofos tornarem-se reis ou os reis dedicarem-se a filosofia. Sem esta alteração, diz Sócrates, não haverá trégua para os males nas cidades nem mesmo para o gênero humano. Porém, Sócrates sabe o quanto tal proposta é “totalmente paradoxal” (πολὸν παρὰ δόξαν)⁶, pois contradiz a opinião da maioria sobre os filósofos. Gláucon adverte que contra o escândalo de tal proposta é necessário se “defender com argumentos” (ἀμυνῆ τῷ λόγῳ)⁷.

Sócrates, para se defender, “distinguirá os filósofos” (διορίσασθαι τοὺς φιλοσόφους)⁸ definido-os como homens desejosos da

⁵ Rep., 472 b1.

⁶ Rep., 473 e4.

⁷ Rep., 474 a3.

⁸ Rep., 474 b5 – b6.

totalidade da sabedoria, insaciáveis de saber que se aproximam com prazer de todos os tipos de aprendizado. Gláucon pondera que, com base nesta delimitação socrática, haverá muitos homens deste tipo tal como os amantes de espetáculos e de audições que andam pelas cidades tendo prazer por toda parte. Sócrates é levado a ver que a sua definição de filósofo é insuficiente; é necessário aprofundar a discussão e determinar algo mais específico que caracterize e justifique o filósofo como único apto para governar a cidade. A discussão que teve origem nos problemas ético-políticos necessita ser enraizada na epistemologia e esta última na própria ontologia.

A resposta socrática, que vai até o final do livro V, é desenvolvida segundo dois momentos: no primeiro, bastante breve, apresenta a teoria das formas inteligíveis e mostra, através dela, como o filósofo se diferencia dos homens semelhantes aos filósofos; e no segundo trecho, bem mais longo, constrói um debate fictício com um destes homens semelhantes ao filósofo, isto é, um amante de espetáculo e de audição, estabelecendo três situações cognitivas com seus respectivos referentes, que servem, no final, para discriminar *ciência* e *opinião*. Vejamos então os dois momentos da investigação proposta por Sócrates.

3. Uma breve apresentação da teoria das formas inteligíveis

Inicia-se então o desvio essencial que constitui os livros centrais da *República*. Sócrates apresentará, neste primeiro momento, a teoria das formas inteligíveis como argumento capaz de elucidar o que ele entende por *filósofo*, que deve governar a cidade justa, como também para justificar a

diferença entre o filósofo e os que parecem filósofos. Acompanhemos, o início da investigação e a apresentação da teoria das formas:

"(...)Nós haveremos de dizer que todos estes homens e outros que se dedicarem a aprender tais coisas e artes menores são filósofos? De modo algum, disse eu [Sócrates], mas semelhantes aos filósofos. E quais, disse ele, são aqueles que tu chamas verdadeiros? Aqueles que são amigos do espetáculo da verdade, respondi. Corretamente, disse ele, mas o que queres dizer com isto? Este ponto não seria fácil explicar a um outro, mas creio que tu irás concordar nele. Qual? Desde que o belo é contrário ao feio, eles são dois. Como não? Então uma vez que são dois, cada um dos dois é uno⁹? Isso. E a respeito do justo e do injusto, do bom e do mal e de todas as formas (τῶν εἰδῶν), em relação ao mesmo argumento: por um lado, cada uma é (εἶναι) ela mesma una (ἓν), por outro através da comunicação com as ações, corpos e umas com as outras, elas mostram-se por todo lado, cada uma parece (φαίνεσθαι) então muitas (πολλά)."¹⁰

O tema das formas inteligíveis não é um assunto "fácil" (ῥάδιος), porém Sócrates aceita desenvolvê-lo¹¹. A partir de duas realidades que se

⁹ Traduzimos o termo ἓν aqui por *uno* para ressaltar mais fortemente a noção de unidade que em seguida será colocada em oposição à πολλά. Porém, pode-se traduzir o termo pelo numeral cardinal *um*.

¹⁰ *Rep.*, 475 d8 – 476 a8. Colchetes e parêntesis nossos.

¹¹ Diferente da construção do diálogo *Fédon* (99 d4 - 100 a8), na qual a teoria dos inteligíveis surge como uma hipótese (ὑποθέμενος, 100 a3) para dar conta dos fenômenos, aqui na *República*, a teoria é apresentada sem demoras. Ver sobre o assunto o excelente artigo de CHERNISS, Harold. "The Philosophical Economy of The Theory of Ideas" in ALLEN, R.E.. *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967, págs. 1-12.

opõem — o belo e o feio — Sócrates mostra a necessidade de que cada uma destas realidades seja uma em si mesma. Pois, se as encontrássemos, em si mesmas associadas uma com a outra correriam o risco de perder sua própria identidade junto com o seu oposto, já que uma corromperia a outra.¹² Com base nesta argumentação, Sócrates aplica o mesmo raciocínio em relação às demais formas inteligíveis, mostrando que as formas contrárias encontram-se associadas apenas nas realidades sensíveis. Revela então que a forma inteligível “é” (εἶναι) em si mesma “una” (ἐν), mas quando ela se associa com ações, corpos e quando aparece em toda parte e se faz conhecer associada à outras formas, ela “parece” (φαίνεσθαι) “muitas” (πολλά).

Nesta trecho está colocado pela primeira vez explicitamente, a temática da “comunhão entre as formas inteligíveis” (τῆ τῶν ἀλλήλων κοινωνία). Muito embora este tema só será desenvolvido plenamente no diálogo *Sofista*¹³, aqui ele surge de maneira inequívoca e

¹² Este tema de que haveria uma unidade dos contrários nas coisas sensíveis mas quando são analisados em si mesmos, os contrários não podem se associar, pois são corruptíveis uma pela outra, já tinha sido desenvolvido desde o diálogo *Fédon* quando Sócrates observa que “o que se disse no início foi que uma coisa contrária vem a ser a partir da coisa contrária, porém, neste momento, o que se diz é que o contrário em si não poderia vir a ser do seu contrário em si, nem em nós, nem na sua natureza.” (“τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πράγμα γίνεσθαι, νῦν δέ, ὅτ ἢ αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει”) Ver PLATÃO. *Fédon*, 103 b2 – b5. Tradução nossa do texto grego estabelecido in PLATONIS OPERA. Recogoverunt Brevique Adnotacione Critica Instruxerunt E. A. Duke...[et al.]. Tomus I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1995. (Oxford Classical Texts). Doravante simplesmente **Phaid.** acompanhado da referência.

¹³ Ver **Soph.**, 254 b7. No diálogo *Fédon* (100 d6), Sócrates utiliza o termo *κοινωνία* para descrever a participação das coisas belas na forma do belo, mas a noção de que é possível uma comunicação entre as formas de modo que elas se combinem surge, de modo explícito, pela primeira nesta passagem da *República*. Porém, Ross, ao afirmar que tentaram ver nesta passagem da *República* algo anacrônico, defende que esta temática da comunhão entre as formas tinha sido antecipada desde o *Fédon* (104 d5 e ss.), quando Sócrates sugere que a forma do três participa também da imparidade. Ver **Phaid.**, 100 d6 e 104 d5 e ss.; ver ROSS, David. *Teoría de las Ideas de Platon*. Traducción de José Luis Díez Arias. Cuarta Edición. Madrid: Cátedra, 1997, pág. 55.

procura esclarecer, ao lado da comunicação com ações e corpos, como se produz a multiplicidade do visível a partir da unidade do inteligível. A forma inteligível do belo, por exemplo, é em si mesma *una*, mas quando entra em comunhão com ações, corpos e com outras formas inteligíveis, ela produz os múltiplos exemplares belos que encontramos por toda parte, fazendo-se ver através deles.

Temos então uma oposição entre o que é (εἶναι) e o que parece (φαίνεσθαι) e entre o *uno* (ἓν) e o *múltiplo* (πολλά). A teoria das formas inteligíveis, propõe elucidar a problemática do conhecimento contida na contraditória relação entre o *ser* e o *parecer*, apresentada nos primeiros livros por Trasímaco, Gláucon e Adimanto, e que remete, na estrutura conceitual de Platão, à relação entre o inteligível e o sensível. Tal teoria, em última instância, pretende superar a antinomia fundamental entre o *uno* e o *múltiplo*, ao mostrar que a multiplicidade é uma aparição, uma mostração, uma espécie de refração da unidade daquilo que é em si mesmo inteligível.

Porém, com relação à teorização das formas inteligíveis é preciso ter clareza com relação a dois pontos. O primeiro é que apesar de haver uma oposição entre a forma inteligível na sua unidade e suas múltiplas aparições, o conjunto “das formas inteligíveis” (τῶν εἰδῶν), formado por estas unidades inteligíveis, estabelece ele mesmo, uma *multiplicidade originária* de princípios. Sendo assim há, originariamente, no âmbito inteligível *unidade* e *multiplicidade* simultâneas. O segundo ponto é que devemos ter um certo cuidado com o termo “parecer” (φαίνεσθαι) que não tem aqui uma conotação de *falsidade*, como tentou imprimir uma certa leitura dos diálogos platônicos, o parecer é, antes, o modo que a forma inteligível pode comunicar-se e mostrar-se.

Baseado nesta distinção entre os múltiplos que se mostram e a unidade da forma inteligível que subjaz a tal aparição, Sócrates “separa” (διαίρω)¹⁴, de um lado os amantes dos espetáculos, amantes das artes e os homens de ação em geral e do outro, os verdadeiros filósofos. Assim, enquanto os homens em geral “acreditam nas coisas belas” (καλὰ μὲν πράγματα νομίζων)¹⁵, mas não crêem no “belo em si” (αὐτὸ κάλλος)¹⁶, nem são capazes de seguir um guia no caminho deste “conhecimento” (τὴν γνῶσιν)¹⁷, vivem como se estivessem sonhando, pois sonhar, diz Sócrates, é acreditar, desperto ou dormindo, que o “semelhante” (τὸ ὁμοίον)¹⁸ a algo, não é um semelhante, mas o próprio algo “com o qual se parece” (ὃ ἔοικεν)¹⁹. O filósofo, ao contrário, é aquele que pode ver o belo nele mesmo e também o belo nas coisas que são “participantes” (τὰ μετέχοντα)²⁰, sem confundir jamais as coisas semelhantes com o próprio belo, nem o belo com as coisas. Podemos dizer, que enquanto o filósofo preocupa-se com o ser que se manifesta na multiplicidade das coisas sensíveis, os que se parecem filósofos confundem esta mesmas coisas com o ser e deste modo, ignoram a profundidade da relação que as coisas tem com o que é verdadeiramente.

Concluindo, com base nesta primeira parte, Sócrates mostra que enquanto o filósofo *conhece* porque tem acesso a este conjunto de formas originárias, conhecendo a sua unidade essencial, ainda que tendo claro que

¹⁴ **Rep.**, 476 a9. Observe-se que o movimento de separação realizado pela razão, desfaz, ou melhor, aparta o que foi aglutinado como resultado da comunhão da forma inteligível com as ações, corpos e com as outras formas inteligíveis.

¹⁵ **Rep.**, 476 c2.

¹⁶ **Rep.**, 476 c2.

¹⁷ **Rep.**, 476 c3.

¹⁸ **Rep.**, 476 c6.

¹⁹ **Rep.**, 476 c7.

²⁰ **Rep.**, 476 d2.

esta unidade se mostra através dos muitos sensíveis, os amantes de espetáculos e de audições *opinam*, pois confundem estes dois planos, ou melhor, desconhecem os dois planos e tomam os múltiplos que se mostram por aquilo que é verdadeiramente.

4. Ciência, ignorância e opinião e seus respectivos referentes.

O “pensamento” (τὴν διάνοιαν)²¹ do filósofo é “conhecimento” (γνώμην)²², pois ele sabe a diferença entre o ser e o parecer, enquanto o dos outros é “opinião” (δόξαν)²³, visto que eles desconhecem esta mesma diferença. Em seguida, iniciando o segundo momento da discussão, Sócrates pede que Gláucôn se coloque na posição de um destes que amam espetáculos e que responda por ele, quando apresenta então as seguintes situações cognitivas nas suas relações com o *ser*²⁴:

“[Sócrates] (...) *aquele que conhece, conhece algo ou nenhum*”²⁵?

²¹ Rep., 476 d5.

²² Rep., 476 d5.

²³ Rep., 476 d6.

²⁴ A tradução do εἶναι nos seus aspectos verbais e nas suas formas nominais é, muitas vezes, problemática. De todo modo traduzimos εἶναι, ἐστίν, τό ὄν, τὰ ὄντα por “ser”, “é”, “o que é”, “os que são” e outras formas que guardem os vários sentidos do verbo para serem explicitados no contexto do próprio diálogo e não por uma tradução “interpretativa”, que fornece o significado do verbo de antemão, tal como traduzir por “existe”, “verdadeiro”, “é o caso”, entre outras opções. Esperamos que nossa posição fique clara ao longo do texto quando destacaremos o sentido que emerge do trecho analisado da *República*.

²⁵ Como foi mostrado por Benoit, a tradução corrente de μηδέν e οὐδέν pelo termo “nada” não corresponde as palavras gregas, neste sentido ele sugere a substantivação do pronome indefinido “nenhum”. Ver BENOIT, Hector. “Elementos de Teologia – Proclus, o diádoco.” in *Boletim do CPA*, janeiro/junho 1999, Ano IV, No. 07, pág 122. Assim, apesar de estranharmos algumas destas passagens manteremos a tradução por *nenhum*, no sentido de *nem mesmo um*, para preservarmos a literalidade do Grego e não cairmos em soluções fáceis que nos distanciam do texto. Entretanto, há uma exceção na tradução dos termos na passagem Rep.,

(...) conhece algo.

Algo que é ou que não é?

Que é; pois como o que não é tornar-se-ia algo conhecido?

Portanto, temos suficientemente estabelecido que, mesmo se observado de vários modos, que por um lado o que é completamente, é completamente conhecível, e por outro o que não é de nenhuma maneira e por toda parte, é não-conhecível.

Nós estamos suficientemente seguros.

Seja. Mas se de certa maneira se manifestasse algo que carregasse ser e não-ser, não ficaria ela como um intermediário entre o que é genuinamente e o que não é de nenhuma maneira?

Intermediário certamente.

Visto que o conhecimento ocupa-se sobre o que é, e o desconhecimento, como é necessário, sobre o não é, em relação a este intermediário devemos procurar algo intermediário entre o desconhecimento e a ciência, se alcançarmos algo que é deste tipo?”²⁶

Sócrates estabelece uma relação primária e direta entre a situação cognitiva e a realidade a que se refere. O “conhecer” (γινώσκει) exige “algo” (τί), algo que “é” (ὄν), de maneira que aquilo que “é completamente” (τὸ παντελῶς ὄν), é “completamente cognoscível” (παντελῶς γνωστόν). Em contraposição, o que “não é” (μὴ ὄν) não pode tornar-se “conhecido” (γνωσθείη), assim, de “nenhuma maneira e por toda parte” (μηδαμῆ πάντη) é “não-conhecível” (ἄγνωστον)²⁷. Porém, se a algo pertencer “ser e não ser”

479 b11 – d9, citada mais à frente na nota [42] que por uma questão de clareza, optamos pelo termo “nada”.

²⁶ Rep., 476 e7 – 477 b1.

²⁷ Vemos aqui que há um certo movimento de aprofundamento dos problemas filosóficos que vão do plano ético para o epistemológico e este último, como fica claro nesta última passagem citada, exige a discussão já no plano ontológico.

(εἶναί τε και μὴ εἶναι), este algo estaria numa posição intermediária entre o que *é* puro *ser* e o que *não é* de modo nenhum *ser*.

Para Sócrates o “conhecimento” (γνώσις) se apóia²⁸ “sobre o que é” (ἐπὶ τῷ ὄντι) e a “ignorância” (ἀγνοσία) “sobre o que não é” (ἐπὶ μὴ ὄντι), resta investigar qual a situação cognitiva que se encontra *entre* o “desconhecimento” (ἄγνοια) e a “ciência” (ἐπιστήμη) para em seguida identificar qual é seu respectivo referente. Se for razoável associar esta segunda parte do texto com a apresentação da teoria das formas inteligíveis, podemos dizer que a forma inteligível, aquilo que *é*, pode ser conhecida pela ciência, enquanto, paralelamente, podemos supor que aquilo que *não é*, ignora-se. Restaria então descobrir algo intermediário que se refere a uma situação cognitiva também intermediária. Qual seria esta realidade que *é* e também *não é*? Qual o sentido desta proposição ambivalente e de tal modo contraditória?

Antes de avançar a investigação, Sócrates percebe que é necessário compreender o que é “potência” (δύναμις)²⁹ para em seguida verificar se a ciência e a opinião pertencem à mesma classe de potências. Estabelece então que as “potências são um certo gênero de seres” (δυνάμεις εἶναι γένος τι τῷ ὄντων)³⁰ que nos tornam capazes das operações que nos são próprias. Por exemplo, a vista e o ouvido são potências que tem capacidades diferentes, pois produzem efeitos, se realizam diferentemente. Assim, no que se refere às potências, Sócrates propõe examinar aquilo sobre o que ela *é* e se realiza, completando-se

²⁸ Platão utiliza a preposição ἐπί que junto ao locativo resulta o sentido de *em cima de, sobre, no qual* entre outros, sentidos estes próximos da noção de apoio, algo com o qual se tem contato. Cf. ἐπί, BAILLY, A. *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, s.d..

²⁹ Traduzimos δύναμις por *potência*, porém dependendo do contexto tem o sentido de *capacidade, poder, força e faculdade*. (CF. δύναμις BAILLY, A. ver nota [28].)

³⁰ Rep., 477 c1.

através do seu efeito³¹. Quer dizer, a potência caracteriza-se “só sobre o que ela é e o que ela produz” (μόνον...ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται)³².

Assim, ao investigar a δόξα enquanto potência distinta do conhecimento que permite aos homens opinar, julgar e decidir, Sócrates mostra que seu referente, provavelmente, é algo distinto do referente da própria e produz um efeito também distinto. Vejamos na passagem completa a continuação da discussão e como ressurge a temática do *ser*.

“Agora, ó melhor dos homens, voltemos. A ciência é algum tipo de potência ou em que classe coloca-a?

Nesta, disse ele [Gláucon], a mais robusta de todas as potências.

E sobre a opinião? Ela pertence às potências ou devemos colocá-la em qualquer outra espécie³³?

De modo algum, pois pela potência que nós somos capazes de opinar, não é outra coisa que a opinião.

Mas há pouco concordaste que a ciência e a opinião não são mesmo. Como, disse ele, poderia alguém que possui inteligência colocar como o mesmo o que não comete erros e o que comete?

Belo, disse eu, nós concordamos que se tornou visível que a opinião é diferente da ciência.

Diferente.

Desde que cada uma é capaz de algo diferente, são elas, então, naturalmente, em relação a diferentes?

³¹ Rep., 477 d1.

³² Rep., 477 d1.

³³ Nesta situação Platão utiliza o termo εἶδος no sentido de *espécie* e não no sentido de *forma inteligível* o que vem mostrar uma certa despreocupação com a precisão no uso dos termos por parte do filósofo ateniense.

Necessariamente.

A ciência é sobre o que é (ἐπὶ τῷ ὄντι) , conhecendo que ele é e o que lhe pertence (τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει).

Sim.

Enquanto a opinião , nós dissemos, opina.

Sim

A mesma coisa que a ciência conhece? Pode ser conhecível e opinável o mesmo? Ou é impossível?

Com base no que foi acordado, é impossível, disse ele. Se diferentes potências naturalmente se referem a diferentes coisas e ambos são potências — opinião e ciência — e cada uma é, como dissemos, diferente; decorre que não é admissível que na sua base sejam o mesmo.”³⁴

O texto é bastante claro, a partir da noção de *falibilidade* que caracteriza a potência da opinião temos que ela é diferente da ciência e assim seus respectivos referentes também são diferentes³⁵. Ou seja, como

³⁴ **Rep.**, 477 d7 – 478 b2. Colchetes e parêntesis nossos.

³⁵ Sócrates não considera a possibilidade da opinião ter o mesmo objeto que o conhecimento e produzir efeitos diferentes. Gail Fine aponta que em outros diálogos como *Mênon* (98 a) e *Teeteto* (201a), assim como em outra passagem da própria *República* (520 c), Platão não sustentaria esta posição que a opinião e o conhecimento tenham objetos distintos. Note-se bem que no diálogo *Mênon* é por ceder à insistência do personagem homônimo que Sócrates avança, mesmo sem determinar o que é a virtude, na investigação hipotética (ἐξ ὑποθέσεως, 86e4) de saber se ela pode ser ensinada e mais Sócrates apenas conjectura (εἰκάζων, 98b1) que nas coisas práticas (τὰς πράξεις, 98c2) estas duas formas de saber se equivalem; de resto, diz Sócrates, entre as poucas coisas que diz saber (οἶδα, 98b5), está que a opinião e a ciência são algo diferente (τι ἄλλοιοι, 98b2). Com relação ao *Teeteto*, diálogo fortemente aporético, na verdade os personagens não chegam a nenhuma conclusão efetiva, neste sentido o diálogo é muito mais uma desconstrução de várias hipóteses. Quanto à *República*, a passagem referida Sócrates supõe que o filósofo após conhecer as formas pela potência dialética, pode reconhecer estas formas no sensível, agindo com conhecimento do inteligível sobre o sensível, neste sentido pode ter um *re-conhecimento* através da imagem porque, em última instância, possui o conhecimento do original; a tese que conhecimento e

já dissemos, a situação cognitiva, aos olhos de Platão, se refere primariamente aos seus referentes. Por isto que na *República*, para falarmos de uma epistemologia como fundamento da ética, é necessário supor antes que há o ser na sua relação com o conhecer, isto é, uma ontologia. Platão, invariavelmente, busca provar que há algo *inteligível e prévio*, como é o caso da teoria da imortalidade da alma, que permite ao homem encontrar-se sempre no lugar da compreensão e que fundamenta o seu ato próprio e inegável de conhecer. A opinião produz conjecturas que são *falíveis*, logo se referem a algo capaz de produzir esta situação cognitiva não rigorosa. Resta-nos ainda averiguar se o referente da opinião poderia ser o mesmo da ignorância.

Sócrates conclui³⁶ que o referente da ignorância não poderia ser o mesmo que o da opinião. Não podemos opinar sobre algo que não é. A potência da opinião, conforme foi investigado, é algo que difere tanto da ciência quanto da ignorância. Ela se refere a uma outra realidade que não coincide nem com o que *é* nem com o que *não é*, e que precisa ser encontrada. A opinião é uma potência que se realiza a partir de seu referente, que ainda não conhecemos, na produção de seu efeito que são as conjecturas.

Entretanto, Sócrates adverte que se a opinião é um intermediário entre o desconhecimento e a ciência, é necessário descobrir qual o seu referente. O raciocínio vai da potência intermediária que encontramos na opinião ao seu referente que lhe caracteriza e lhe realizará. Assim, podemos dizer que é a própria realidade da opinião que exige a busca de

opinião tem o mesmo objeto, ao nosso ver, não se sustenta. Ver FINE, Gail. Knowledge and Belief in *Republic V*. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 60, Heft 2, págs. 121-139, 1978.

³⁶ *Rep.*, 478 b6 – 478 c9.

algo intermediário entre o que *é* e o que *não é*. Sócrates conclui que se a opinião é um μεταξύ³⁷ deve se referir a algo também intermediário que “participa duplamente tanto do que é quanto e do que não é” (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι)³⁸. Mas o que pode participar duplamente do que *é* e do que *não é*, se até o momento o que *não é* parece ser algo impensável? Como pensar que o que *não é* seja? Dito de outro modo, se o que *não é*, o referente da ignorância, simplesmente não pode *ser*, como algo pode participar dele? Como conceber algo *entre* o que *é* e o que *não é*?

Eis aqui o núcleo problemático da argumentação socrática e também de nossa própria investigação. Para tornar-se pensável este terceiro intermediário que *é* e *não é*, faz-se necessário que as realidades das quais o intermediário participa sejam, digamos assim, *participáveis*. Em outros termos, para que faça sentido algo intermediário é necessário conceber a realidade dos extremos, tanto do que *é* e quanto do que *não é*. Porém como atribuir qualquer realidade ao *não-ser* sem desafiar os prescrições do poema de Parmênides e fatalmente cairmos em contradição?

Entretanto, antes de tematizarmos sobre o problema, devemos percorrer o restante do trecho analisado, para ver como Sócrates ao debater com o amante de espetáculo fictício, retoma a teoria das formas inteligíveis e como Gláucôn mostra-se insatisfeito com o encaminhamento da investigação:

³⁷ Lembremos que μεταξύ é uma preposição que sugere um espaço interno entre dois pontos e que toca os dois lados, assim se não houver um dos lados não haveria a própria μεταξύ que perderia sua completa razão de ser. A digressão socrática cairia na pura e vazia retórica.

³⁸ Rep., 478 e2.

“Agora, tomando estas teses como fundamentos, deixe-o dizer-me, direi eu [Sócrates], deixe-o responder, este bom homem que não acredita que há algo belo em si e uma forma inteligível do belo em si mesma, a qual se mantém sempre a mesma em todos aspectos, mas acredita que há muitas coisas belas, este amante de espetáculos o qual não consente de nenhum modo que alguém afirme que o belo é uno e que o justo é uno assim como as demais outras. ‘Agora, destas muitas coisas belas, melhor dos homens’, nós diremos, ‘há alguma que não pareça também feia? Das justas, alguma que pareça injusta? Das sagradas, alguma que não pareça profana?’

Não, disse ele [Gláucon], mas é necessário que elas pareçam de alguma maneira, belas e feias, assim como as outras pelas quais perguntamos.”³⁹

Sócrates defende, aliás desde o diálogo *Fédon* como vimos⁴⁰, que há, de algum modo, uma unidade entre os opostos nas coisas que participam do que é e do que *não é*, de modo que é impossível encontrar qualquer um destas qualidades sem imediatamente encontrarmos também o seu contrário. Aos olhos Platão, tudo se passa como se o fato das coisas serem sucessivamente ou mesmo relativamente belas e feias justificasse a atribuição de sua condição errante e contraditória. Deste modo, as coisas sensíveis são grandes e pequenas, justas e injustas, leves e pesadas, e, no extremo, *ser* e *não ser*. Porém, Gláucon mostra-se incomodado com imprecisão da investigação:

“Estes parecem com as coisas de duplo sentido (ἐπαμφοτερίζουσιν) nos festins, disse ele [Gláucon], e com o enigma das crianças sobre o eunuco que golpeia o morcego e se manda decifrar com o que ele

³⁹ Rep., 478 e7 – 479 b2. Colchetes nossos.

⁴⁰ Ver nota [12].

atingiu e em cima de que é que ele estava⁴¹. Da mesma maneira ambivalente são estas coisas de que falas, e não é possível pensar (νοῆσαι) sobre elas algo firme (παγίω), nem ser, nem não ser, nem ambos, nem a negação dos dois.

Podes fazer alguma coisa com eles? Eu disse. [Sócrates] Ou em qual lugar (ὅποι) os colocarias melhor do que colocados como intermediários (μεταξὺ) entre a essência (τῆς...οὐσίας) e o que não é (τοῦ μὴ εἶναι) ? Pois nada mais obscuro que aquilo que não é pôde vir à luz, logo em relação a estes [intermediários, o não- ser] é mais não ser; e nada mais brilhante que aquilo que é pôde vir à luz, logo em relação a estes [intermediários, o ser] é mais ser.

O mais verdadeiro, disse.

Descobrimos, como parece, os muitos usos (τὰ πολλὰ νόμιμα) da multidão acerca do belo e sobre os outros que andam a rolar (κυλινδεῖται) em algum lugar (που) intermediário entre aquilo que não é e aquilo que, pura e simplesmente, é.

Descobrimos.

E nós concordamos antes que, se algo deste tipo viesse à luz, chamaríamos opinável mas não conhecível, pois pela potência intermediária apreendemos este errante (πλανητὸν) intermediário.”⁴²

A ambivalência do referente da opinião, diz Gláucou, torna-o quase *impensável*. Sócrates concorda e sinaliza, digamos assim, que lhe faltam recursos para encontrar melhor *lugar*⁴³ onde colocá-lo. Sendo assim, por

⁴¹ Segundo Allan Bloom o enigma seria o seguinte:

Há uma história de um homem que não é um homem,

Viu e não viu um pássaro que não é um pássaro

Pousado sobre um galho que não é um galho

E lhe lançou e não lhe lançou com uma pedra que não é uma pedra.

A solução para tal adivinhação era que um eunuco o qual não via bem, viu um morcego sobre uma cana e lhe lançou uma pedra-pomes, e não lhe acertou. Ver Op. Cit., nota [1], pág 461, nota 40 (Livro V).

⁴² Rep., 479 b11 – d9. Colchetes e parêntesis nossos.

⁴³ Voltaremos ao tema do lugar onde as coisas sensíveis *são e não são* quando em seguida trataremos do tema da χώρα no diálogo *Timeu*. No momento, podemos dizer que parece que

sua característica própria, ele situa tal referente, provisoriamente, por seu “ir e vir” (κυλινδεῖται), nesta posição intermediária entre *ser* e *não ser*. O referente da opinião é “errante” (πλανητὸν) e neste sentido possui um certo grau de indeterminação. Por isso só podemos ter acesso a este referente pela conjectura que caracteriza a situação cognitiva da opinião. Não é possível haver conhecimento, isto é ἐπιστήμη, acerca das coisas sensíveis.

Finalizando esta segunda parte que trata de um debate fictício entre Sócrates e o amante de espetáculos e audições, temos que por um lado os amantes de espetáculos fazem diversos usos da noção de belo, e de todas as outras formas inteligíveis, sem alcançar a unidade do que é o belo nele mesmo. Por outro lado, o filósofo é aquele que compreendeu a natureza da experiência sensível, sua errância e instabilidade própria, seu estatuto ontológico precário e dependente e que deve contemplar os espetáculos e audições sem perder de vista a busca da verdade, isto é, a realidade inteligível à qual ela remete e na qual encontra sua razão de ser. Deste modo, podemos dizer que o filósofo é aquele que sabe que a multiplicidade das coisas da experiência sensível é a maneira que a realidade inteligível se faz ver, para os olhos dos sentidos. Os amantes da opinião desconhecem o que é a ciência e assim julgam todas as coisas dos sentidos na sua errância própria, através de seu pensamento também errante que constitui a própria opinião. Depois da apresentação deste trecho que nos propomos analisar, é necessário examinar o sentido e a aporia que decorrem dele e, por último, avaliar a possibilidade de superar tal aporia.

Sócrates e Glaucon buscam um *lugar* para o “impensável” (ἄλογον), para não torná-lo também um “absurdo” (ἄτοπον).

5. Sentido e aporia da seção final da *República*, V

É plausível supor que esta seção final do livro V da *República* visa superar as contradições levantadas pelos interlocutores de Sócrates, nos primeiros livros do diálogo, acerca das contradições abertas, no debate sobre a justiça, entre o ser e o parecer. Podemos dizer que esta argumentação tem então o objetivo de defender a *possibilidade do conhecimento*⁴⁴. Se na Grécia clássica era trivial admitir que os homens

⁴⁴ Não é fácil estabelecer se o *argumento da possibilidade do conhecimento* foi concebido originalmente por Platão para apoiar sua hipótese das formas inteligíveis, ou antes algo herdado do pensamento pré-socrático ou ainda um pressuposto comum ao pensamento Grego em geral. Por exemplo, levando-se em conta o testemunho de Aristóteles: na *Metafísica* (M, 4, 1078 b12 –b17) afirma que a “suposição das formas” (τῶν εἰδῶν δόξα) surgiu para Platão como consequência dele ter se convencido sobre a “verdade dos argumentos heraclíticos” (τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείσι λόγοις) segundo os quais “todas coisas sensíveis estão sempre fluindo” (πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων) neste caso deveria haver ciência de algo que não fosse os sensíveis “pois não há ciência das coisas que fluem” (οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμη); já no *De Caelo* (III, 1, 298 b14 –b24), o estagirita faz um certo elogio à escola eleata por serem os primeiros a compreender que sem a natureza das coisas “não geradas e completamente imóveis” (ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα) não se pode ter “conhecimento ou saber” (γινῶσις ἢ φρόνησις). Ou seja, o primeiro texto sugere que a hipótese das formas inteligíveis teria sido desenvolvida por Platão, ou pelos platônicos, para garantir a possibilidade do conhecimento contra a doutrina do *fluxo* defendida por Heráclito e seus discípulos, porém, o segundo texto, diferentemente, sugere que a escola eleata antecipou, *avant la lettre*, a necessidade racional das realidades inteligíveis. Desta forma, é difícil determinar, com precisão, as influências anteriores na *lettra* platônica. Porém, não queremos aqui negar que o poema de Parmênides deve ter sido *fundamental* no desenvolvimento das concepções de Platão, particularmente no que se refere à seção final da *República*, V; neste sentido acompanhamos Kahn quando este diz que “se foi o encontro com Sócrates que fez de Platão um filósofo, foi o poema de Parmênides que fez dele um metafísico.” Entretanto, reconhecer tais influências não significa negar que caráter fragmentário da obra dos pré-socráticos em geral não nos permite solucionar certas aporias que estes mesmos fragmentos nos trazem. Veja-se o exemplo do poema de Parmênides: quanto já se escreveu sobre o assunto, e ainda se escreverá, e é, praticamente, impossível decidir se os fragmentos do poema sugerem uma, duas ou três vias de investigação? Ou ainda o que significa a referência que encontramos na *Metafísica* (A 5, 986 b27 – 987 a2) de Aristóteles, onde o estagirita diz que Parmênides foi forçado a levar em consideração os fenômenos quando estabeleceu duas causas e dois princípios (δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς), quente e frio, ou melhor, fogo e terra atribuindo ser (τὸ εἶναι) ao primeiro e não-ser (τὸ μὴ εἶναι) ao segundo? Curiosamente, estas duas causas — fogo e terra — são confirmadas no *Vitæ Philosophorum* (IX, 21.9- 22.1) de

agiam de acordo com algum conhecimento, como atestava as τέχναι tais como a medicina e navegação, Platão, para além deste conhecimentos, procurava constituir um saber firme e infalível, o qual chamou ἐπιστήμη, que serviria para orientar, tal como um padrão, os homens nas suas ações. Assim, o filósofo ateniense propõe um novo paradigma de conhecimento que suplantasse as artes já que estas últimas possuíam a característica, inconveniente, de serem *falíveis*. Era necessário por um lado estabelecer os referentes estáveis — as formas inteligíveis — desta suposta ciência e por outro esclarecer a razão da falibilidade destes outros saberes. Ou seja, toda investigação teve o intuito de estabelecer a distinção fundamental entre *ciência e opinião*.

A ciência é uma δύναμις que produz no homem o saber que se refere a algo que é *completamente*. Suas características são a *infalibilidade, identidade e univocidade*, pertencentes também à unidade de seu referente, pois ela reflete a *necessidade* da realidade a que ela diz respeito, provocando uma situação cognitiva também necessária e permanente. Os referentes da ciência são as realidades, mais reais, das formas inteligíveis. A opinião, ao contrário, é uma δύναμις que engendra no homem a crença

Diógenes Laértios, e associadas, nesta última obra, com o demiurgo e a matéria (δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δ' ὕλην); será que com base em tais comentários poderíamos supor que para Parmênides o elemento *terra* é o *não-ser* que corresponde à *matéria*? Nossas especulações, sem dúvida, nos levariam longe demais. A citação de Kahn acima se encontra no artigo KAHN, Charles. "Ser em Parmênides e em Platão" in KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, págs. 197. Sobre a questão da influência de Heráclito no pensamento de Platão ver IRWIN, T.H.. "Plato's Heraliteanism" *The Philosophical Quarterly*, Volume 27, No. 106, págs. 1-13, January 1977 e também FRANCO, Irley F.. "A Realidade do Mundo Físico na Filosofia de Platão" **O que nos faz pensar**. No. 11, Volume 1, págs 87-129, março de 1997. Sobre o poema de Parmênides além do clássico estudo de AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur Parménide**. Tomos I e II. Paris: Vrin, 1987; acerca da origem parmenídea da distinção entre *ciência e opinião*, ver o trabalho PALMER, John A.. **Plato's Reception of Parmenides**. Oxford: Clarendon, 1999.

ou conjectura e que diz respeito a algo que se localiza entre o *ser* e o *não ser*, intermediário *entre* os dois. Suas características principais são a *errância* e a *ambivalência*, encontrada antes no seu próprio referente. A opinião reflete então a *contingência* da realidade a que ela concerne, produzindo então uma situação cognitiva também contingente. Ainda que, talvez, não tenha sido elucidada a *razão* deste caráter *contingente* do referente da opinião, sabe-se que tal referente é uma espécie de *produção* daquilo que é *completamente*, as formas inteligíveis que, deste modo, se deixam ver aos humanos.

Esta distinção entre *opinião* e *ciência*, que expressa no domínio cognitivo a diferença ontológica entre o “*vir-a-ser*” (γένεσι) e o “*ser*” (οὐσία)⁴⁵, é tão essencial na *República* que justifica, sem exagero, a constatação de Lafrance em artigo recente:

“D’ailleurs, la distinction épistémologique fondamentale qui sous-tend ces passages sur la métaphore du Soleil (508 c 509 d), l’analogie de la Ligne (509 d – 511 e) et l’image de la Caverne (514 a - 518 b), qui sous-tend également le programme d’éducation des gardiens en vue d’en faire des gouvernants-philosophes (521 – 533 a), c’est la distinction entre l’opinion et la science.”⁴⁶

A partir da educação dos guardiões teríamos formados os filósofos aptos para governar sabiamente a cidade fundada em λόγος. Os filósofos são “aqueles capazes de tocar o que é sempre o mesmo em todos os seus aspectos” (φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος

⁴⁵ Sobre a querela entre os *Scholars* em saber se esta distinção é mantida ao longo da obra de Platão, ver o ponderado artigo de BOLTON, Robert. “Plato’s Distinction between Being and Becoming”. *Review of Metaphysics*, 29, Págs 66-95, 1975 e republicado in SMITH, Nicholas D.. *PLATO: Critical Assessments*. New York: Routledge, 1998, págs 116-141.

⁴⁶ LAFRANCE, Yvon. La rationalité platonicienne: mathématiques et dialectique chez Platon. In NARCY, Michel. *Platon: l’amour du savoir*. Paris: PUF, 2001, pág 40.

δυνάμεινοι ἐφάπτεσθαι)⁴⁷, os que não são filósofos, ao contrário, incapazes de atingirem tais realidades, “vagueiam” (πλανώμενοι)⁴⁸ no que é “múltiplo e variado” (πολλοῖς καὶ παντοίως)⁴⁹.

Assim, já no livro VI, após desenvolver a analogia do *sol* e do *bem* e estabelecer a imagem das duas linhas, Sócrates revela o sentido ético-político da discussão desenvolvida na seção final do livro V. O último segmento dos inteligíveis, “aquele que é atingido pelo λόγος com o poder da dialética (ὁ λόγος ἄπτεται τη τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), fazendo das hipóteses não princípios mas realmente hipóteses, isto é, meio de acesso e trampolim (ἐπιβάσεις τε καὶ ὁράς) até o que é livre de hipótese, princípio de tudo”.⁵⁰ As imagens e representações, de uma maneira geral, são necessárias e insubstituíveis no caminho do conhecimento e da busca de verdade, parece que, uma vez atingido o seu alvo, tornam-se meios de aproximação, instrumentos. A dialética levaria o filósofo ao termo final de sua caminhada, por isso é “a ciência dos homens livres” (τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμην)⁵¹, aqueles que encontraram a raiz de todas as formas inteligíveis, a “parte que mais brilha do ser” (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον)⁵², e por isso são livres.

O sentido ético-político do final do livro V aponta para o inteligível, que aos olhos de Platão, sintetiza a esfera do ser (ontologia) e do valor (ética), por isso pode fornecer ao filósofo um modelo vivo onde ele possa encontrar o padrão do agir que faz dele o mais apto para governar a πόλις.

⁴⁷ Rep., 484 b3-b5. Note-se que o verbo ἐφάπτω tem o sentido de *atar*, *tocar* e também *atingir*. (Cf. ἐφάπτω BAILLY, A. nota [28]).

⁴⁸ Rep., 484 b6.

⁴⁹ Rep., 484 b5.

⁵⁰ Rep., 511 b3 – c2.

⁵¹ Soph., 253 c7.

⁵² Rep., 518 c9.

Neste sentido, pouco importa que haja uma cidade justa sob a terra onde ele possa governar, pois o filósofo é aquele que “desviando o olhar para tudo aquilo que diz respeito a seu próprio governo” (ἀποβλέπων...πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν) poderá ter como parâmetro de sua ação algo “igual a um modelo no céu” (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα)⁵³. Platão denomina a ação do filósofo que visa seu governo interior, “o agir político” (τὰ πολιτικά πράττειν)⁵⁴. Deste modo aquilo que funda a autoridade do filósofo para que ele possa governar a cidade é o seu saber, saber este que de modo essencial pode ser traduzido numa “lição que arrasta a alma do que vem a ser para o que é” (μάθημα ψυχῆς ὀλκὸν ἀπο τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν)⁵⁵.

Porém, se o sentido ético-político desta passagem analisada é plausível, há um resíduo de aporia nesta passagem que temos que problematizar. Qual o sentido de estabelecer que a situação cognitiva da ignorância se apóia sobre o *não-ser*? Como é possível estabelecer uma realidade intermediária entre *ser* e *não-ser*, que *é* e *não é*, se o *não-ser*, tal qual apontou Parmênides, não é pensável nem mesmo dizível? São questões como essas que se não forem superadas, podem comprometer a argumentação dialogada construída por Platão na seção final do livro V.

A maior parte dos comentadores que recentemente se propuseram a interpretar o texto em questão, o fizeram, basicamente, segundo a perspectiva de destrinchar as várias acepções do verbo ser em grego — εἶναι — para encontrar um sentido plausível para o texto. Apesar de não

⁵³ Rep., 592 b2

⁵⁴ Rep., 592 a5 e ss.

⁵⁵ Rep., 521 d3 – d4.

termos espaço para discutir estas interpretações⁵⁶, podemos dizer, grosso modo, que elas partem destes sentidos do verbo εἶναι — *existencial, predicativo, identitativo e veritativo* — segundo dois padrões básicos de leitura: **a)** as que privilegiam o sentido *existencial*⁵⁷ do verbo, e levam-nos a crer que Sócrates teria cometido um erro grosseiro na sua argumentação,

⁵⁶ Entre os principais estudos sobre o trecho em questão estão: CROMBIE, I.M.. **Análisis de las doctrinas de Platón**. (1963) Vol II, 1^a. Edición. Version española de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1988, que faz uma interpretação existencial; STOKES. Michael. "Plato and the Sightlovers of the *Republic*" in SMITH, Nicholas D.. **PLATO: Critical Assessments**. New York: Routledge, 1998, págs 266-291, que também faz uma análise a partir do sentido existencial de εἶναι; VASTOS, Gregory. "Degrees of Reality in Plato" in SMITH, Nicholas D. **PLATO: Critical Assessments**. New York: Routledge, 1998, págs 219-234, que opta por uma interpretação predicativa da passagem; ANNAS, Julia. **Introduction à la République de Platon**. Traduit de l'anglais par Béatrice Han. Paris: PUF, 1984, em especial capítulo 7 quando opta por uma interpretação também predicativa; KAHN, Charles. "Alguns Usos Filosóficos do Verbo "Ser" em Platão" in KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, págs. 120-126, onde defende que nesta passagem da *República*, haveria uma evolução do argumento veritativo para o predicativo; FINE, Gail. FINE, Gail. "Knowledge and Belief in *Republic V*." **Archiv Für Geschichte Der Philosophie**, 60, Heft 2, págs. 121-139, 1978 e FINE, Gail. "Knowledge and Belief in *Republic 5-7*" in: FINE, Gail. **Plato 1 : Metaphysics and Epistemology**. New York, Oxford University Press, 1999, págs 215-246, nos quais sugere uma interpretação veritativa porém com ênfase no aspecto proposicional; GONZALEZ, Francisco J.. "Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*". *Phronesis*, Vol. XLI, No. 3, págs. 245 – 275, 1996 que argumenta em favor do uso predicativo e existencial e, por último, FERRARI, Franco. "Teoria delle idee e ontologia" in PLATONE. **La Repubblica**. (Livro V) Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. IV. Napoli: Bibliopolis, 2000, págs. 365 – 391, Coll Elenchos XXVIII que opta por uma interpretação predicativa mas considera as nuances existencial e identitativa com relação ao que *é completamente*, isto é, as formas inteligíveis.

⁵⁷ Tais interpretações se fundamentam numa leitura que toma o que *é* como sinônimo de existência. Ora, se pensarmos no contexto dos diálogos de Platão, é bastante discutível e mesmo anacrônico a interpretação do verbo εἶναι como existência. Como foi reconhecido, com precisão, por Etienne Gilson, na sua clássica obra *L'Être et L'Essence*, "dans les doctrines ou "être un être" veut dire exister, tout intermédiaire entre l'être e le non-être est difficilement concevable." Talvez, aconselha Gilson, a melhor postura para interpretar Platão seria "esquecer" provisoriamente a associação que nos é tão familiar entre ser e existência, e pensar o *ser* como o que *é*. Assim, é necessário uma análise cuidadosa de cada situação dialógica para recuperar estes vários sentidos, mas o fundamental é que ao recusarmos esta interpretação que identifica as realidades inteligíveis com o que existe, preservaremos a riqueza das vários nuances do verbo εἶναι para que possamos nos aproximar através das articulações do texto com o sentido do ser na ontologia platônica. GILSON, Étienne. *L'Être et L'Essence*. Seconde édition. Paris: Vrin, 1987, pág. 33.

ou seja, ao mostrar que o desconhecimento se refere sobre o que *não é*, Sócrates teria reduzido o desconhecimento a um nada⁵⁸, e ainda, se o objeto da opinião é uma realidade intermediária que participa do que *é* e do que *não é*, este objeto seria uma espécie de “ponte que se apóia num único lado do rio”⁵⁹, na medida em que o que *não é* não pode ser uma certa coisa; b) as que optam por um dos outros sentidos do verbo ou por uma combinação dos outros sentidos, de modo que ao se afastarem da noção de *existência* carregam consigo a noção que há uma realidade efetiva da formas inteligíveis, resvalando para uma interpretação na qual os inteligíveis seriam espécies de artefatos lógicos, proposições verdadeiras, conceitos que tem uma realidade muito mais mental do que real.

No nosso entender, estas interpretações terminam por naufragar ao evitar dar um sentido para o texto platônico respeitando a ambigüidade conceitual do verbo *εἶναι* e por não cogitarem buscar o sentido o *não-ser*, sentido este que pode elucidar as questões epistemológicas e também

⁵⁸ Crombie, por exemplo, na sua análise sobre a passagem diz “é evidente que este argumento não é conclusivo. Platão pode ter deixado de ver que sua estrutura triádica era espúria, ou ter visto e não ter se importado”, duas páginas a frente continua “teríamos que buscar um lugar para os objetos da *doxa* <<entre a existência e não-existência>>, e isto não significa nada” e então conclui, “pode ser que Platão não analisou perfeitamente o que entendia por *to mé on*, portanto, nem o que pretendia fazer na sua correspondência com a *agnoia*”. CROMBIE, I.M.. *Op. Cit.*, [nota 64], pág. 71. Encontramos um outro exemplo na clássica obra de Ross que vê a argumentação socrática como muito pouco convincente. Ver ROSS, David. *Op. Cit.*, [nota 13], pág. 56.

⁵⁹ A imagem é utilizada por Cordero na sua introdução ao diálogo *Sofista*, ele diz: “Dans la *République*, par exemple, où *tout a été dit sur le statut de la réalité et de la connaissance*, lorsque Platon décrit l’objet de l’opinion (le *doxastón*, l’<<opinable>>), il le définit comme un <<mélange d’être et de non-être>> (*metekhòn tou einai kai mè einai*, 478e). Le moins doué des sophistes n’aurait pas eu de mal à montrer soit que Platon bâtit un pont qui ne s’appuie que sur un côté de la rivière (...), soit qu’il admet la *réalité* du non-être, ce qui est un suicide pour quelqu’un qui, à la page précédente, avait dit que <<le non-être n’est pas “une certaine chose” (*hén ti*), mais lè néant (*allá mēdén*)>> (478b). CORDERO, Nestor-Luis. *Introduction au Le Sophiste* in PLATON. *Le Sophiste*. Traduction nouvelle, introduction e notes de Nestor-Luis Cordero. Paris : Flammarion, 1993, pág 38-39.

ontológicas de todo o trecho em questão. Vejamos então o sentido epistemológico possível para esta passagem.

6. Ser, não-ser e a região intermediária do relativo

Acreditamos que a partir de um outro trecho da *República*, podemos, talvez, encontrar o sentido epistemológico para estas três situações cognitivas formuladas por Sócrates, sem lançar mão dos significados do verbo grego εἶναι, que parece não ter solucionado o difícil problema do ser na ontologia em Platão⁶⁰. Depois da apresentação da alegoria da caverna, no começo do livro VII, quando começa a examinar as ciências do número e do cálculo, Sócrates diz:

“Mostrarei então, disse, se reparares bem, que alguns objetos da sensação não chamam a inteligência para a atividade de investigação, pois parecem adequadamente julgados pelos sentidos, enquanto outros lhe arrematam para a investigação porque os sentidos parecem não produzir nada saudável. (...) Os que não apelam à inteligência, disse eu, são todos aqueles que não desembarcam simultaneamente em sensações contrárias. Mas os que desembarcam, eu classifico-os entre aqueles que apelam à inteligência, quando a sensação não revela uma coisa mais que seu contrário, quer seja de perto quer de longe. Porém, compreenderás mais claramente o que digo da seguinte maneira: aqui, nós dizemos, eis três dedos — o menor, o segundo e o do meio. (...) Seguramente cada um deles parece de maneira semelhante a um dedo, e a este respeito não faz diferença quer seja

⁶⁰ Ou melhor, em nosso entender pode-se até aceitar estas interpretações como satisfatórias para o texto platônico, porém elas têm um alto custo a ser considerado, isto é, projetar questões anacrônicas no texto platônico e distanciar-se da *letra* do fundador da Academia.

visto no meio ou nos extremos, quer seja branco ou preto, grosso ou fino e outras distinções deste tipo. Em todas estas coisas a alma da maior parte das pessoas não é compelida a perguntar à inteligência algo que um dedo é. A vista, em nenhuma ocasião, indica à alma que um dedo é, ao mesmo tempo, o contrário de dedo. (...) Portanto, disse eu, é natural que sensações deste tipo não sejam aptas a encorajar ou despertar a atividade da inteligência.”⁶¹

Assim, continua Sócrates, seguindo o exemplo dos três dedos, a mostrar que se pensamos em qualidades como a grandeza e pequenez, ou ainda acerca da moleza e dureza, peso e leveza, já não olhamos com indiferença para os três dedos, mas ao contrário, é completamente diverso se consideramos o meio ou os extremos. Ou seja, diante de certas qualidades contrárias, a unidade destes contrários produz na alma um apelo ao elemento “calculador e à inteligência” (λογισμὸν τε καὶ νόησιν)⁶² para saber se estas sensações se referem a uma única coisa ou a duas. Neste sentido, arremata Sócrates:

“Mas a vista, dissemos nós, percebeu o grande e o pequeno não separados, mas misturados em conjunto. (...) Para esclarecer, a inteligência foi compelida a ver o grande e o pequeno, novamente, não mais misturados em conjunto mas separados, fazendo o contrário do que fez a vista. Não foi daí que nos ocorreu pela primeira vez questionar o que o grande e o pequeno eram? (...) Então designamos o inteligível e o visível.”⁶³

⁶¹ Rep., 523 a10 – e1.

⁶² Rep., 524 b4.

⁶³ Rep., 524 c3 – c13.

Ou seja, Sócrates, ao considerar a maioria dos homens, isto é, os homens comuns, mostra que os sensíveis que nos levam à reflexão são aqueles nos quais identificamos a unidade dos contrários, tal como o dedo é grande em relação ao menor e é pequeno em relação ao maior. Neste sentido, analogamente, ao estabelecermos como referência dois pólos o que *é* e o que *não é*, referências do conhecimento e da ignorância respectivamente, delimitamos uma região intermediária na qual os termos *ser* e o *não-ser* podem ser utilizados relativamente, e por isso circulam por todos os elementos desta região de relatividade. Tal como a clareza e a obscuridade quando não são considerados em si mesmos, podem ser utilizados como termos relativos supondo uma referência qualquer.

Deste modo, podemos pensar que os segmentos da linha desenvolvidos no final do livro VI da *República*, constituem esta região intermediária que ganham sentido com relação aos seus extremos. As sombras e imagens *são* em relação ao extremo *não-ser* e *não são* quando comparados aos objetos e entes vivos, por sua vez, tais objetos e entes *são* em relação às sombras e imagens e *não são* se relacionados com as realidades matemáticas, e estas últimas *são* tendo em vista os objetos e seres vivos, mas *não são* quando comparados aos inteligíveis superiores, quer dizer o extremo *ser*. É por isso que Sócrates diz que tanto os amantes dos espetáculos e das audições quanto os matemáticos estão a sonhar⁶⁴, pois apesar de atingirem relativamente aquilo que *é*, não tem uma visão real do *ser que é*.

Ou seja, Platão ao propor o *ser* e o *não-ser* com extremos desta região intermediária da qual temos experiência, quer estimular nossa inteligência, fazer-nos pensar. Assim, os termos *ser* e *não-ser* passam a

⁶⁴ Rep., 533c

circular, relativamente, entre os vários modos do ser, mas sempre mantendo como referência última, e isto ele não cogitou perder de vista, a realidade inteligível que *é completamente* e a realidade impensável do não-ser. Podemos dizer que na seção final do livro V da *República*, encontramos, a partir da concepção das formas inteligíveis, uma primeira tentativa de disciplinar os usos do verbo εἶναι, aplicado-os a esta região intermediária de relatividade os vários sentidos do ser e do não-ser que podem assumir, de maneira *homônima*.

Assim, por exemplo, apenas relativamente, para Platão, o ser pode ser dito de muitas maneiras. Porém, estes vários modos de dizê-lo, homônimos, apontam, no extremo, para o ser, mais real, que é completamente, isto é, a forma inteligível. O uso completo do verbo *ser* só seria possível ao nos referirmos à forma inteligível como aquilo que é igual a si mesmo (identidade), verdadeiro (veritativo), que serve de referência a tudo que é (predicativo) e enquanto realidade efetiva (presença)⁶⁵, na medida em que não depende de algo alheio a si mesmo.

Porém, é fundamental não nos iludirmos que o problema do *não-ser* no final do livro V da *República*, permanece como temática proposta mas não suficientemente desenvolvida. O que é este *não-ser* que elucidaria a diferença ontológica entre as realidades sensíveis e inteligíveis? Para tocarmos no assunto, ainda que de modo breve, seguiremos alguns indicações fornecidas pelo testemunho de Aristóteles.

7. A crítica aristotélica às noções platônicas de ser e não-ser

⁶⁵ Sugerimos aqui renomear o sentido *existencial* pelo termo *presença*, nome este que traz a noção de realidade efetiva, mas evitaria associar o verbo εἶναι ao seu sentido anacrônico de *existência*.

Aristóteles, no livro N sua *Metafísica*, quando desenvolve suas críticas aos princípios admitidos pelos platônicos, afirma o seguinte:

“São muitas as razões que desviaram esses pensadores [isto é, os platônicos], levando-os a admitir essas causas; mas a razão mais forte é que caíram em incertezas arcaicas. Acharam, pois, que todas as coisas que são haveriam de ser um, o ser em si, se não fosse resolvido e refutado o argumento de Parmênides: “nunca conseguirás impor ser ao não ser”. Por isso consideraram, então, ser necessário provar que o não-ser é. Assim, pois, todas as coisas que são haveriam de ser a partir do ser e de algo outro, se são muitos. (...) Mas é absurdo e mais, é impossível que uma única natureza produza alguma causa pela qual o ser é num sentido substancia, noutra quantidade, e noutra qualidade e noutra ainda lugar. Depois, a partir de quais não ser e ser haveriam de ser as coisas que são?”⁶⁶

Aristóteles critica a teorização dos platônicos, na medida em que estes colocaram o problema de uma “maneira antiga” (ἀρχαικως)⁶⁷, herdeiros diretos do “argumento de Parmênides” (τῷ Παρμενίδου λόγῳ)⁶⁸, temiam pelas conseqüências deste argumento, ao reduzir todas as coisas à unidade do ser, e julgaram necessário mostrar que o *não-ser* era de alguma maneira. Deste modo, os platônicos fazem do *não-ser* “algo outro” (ἄλλου τινός)⁶⁹ que o *ser*, mas que junto com este mesmo *ser* formariam os

⁶⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, N 2, 1088b35 – 1089a16. Tradução nossa a partir do texto grego de Aristóteles publicado na edição da obra de Reale publicada em português. Ver ARISTÓTELES. *Metafísica*. Saggio introduttivo, texto grego com traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale. Tradução para o português do texto italiano de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, pág. 667-669. Doravante simplesmente *Met.*, acompanhada de referência. Colchetes nossos.

⁶⁷ *Met.*, N 2, 1089a2.

⁶⁸ *Met.*, N 2, 1089a3 - 1089a4.

⁶⁹ *Met.*, N 2, 1089a6. Provavelmente uma referência ao diálogo Sofista; ver *Soph.*, 257 b4 e ss.

princípios dos quais todas as coisas viriam a ser. Entretanto, Aristóteles rejeita a solução platônica, pois, antes, rejeita o problema colocado pelos eleatas. Conforme observou Wolff: “segundo Aristóteles, na base das conseqüências catastróficas que se pensou ter de tirar do discurso parmenídico, havia um falso problema e uma falsa solução.”⁷⁰

Em outros termos, o problema que os platônicos pensavam ter visto, era, segundo Aristóteles, resíduo aporético oriundo da grade conceitual ultrapassada e herdada de Parmênides, grade esta que impunha seus próprios limites ao pensar e que Aristóteles supõe ter superado ao fragmentar os sentidos do *ser* nas diversas categorias. Aonde Platão via um problema ontológico que necessitava de superação, Aristóteles encontrou um problema de linguagem. Muito embora, não poderemos desenvolver esta complexa e interessante polêmica, o fato é que Aristóteles reconhece que o *não-ser* era um problema para os platônicos e que a excludente lógica dos eleatas — é ou não é — exigia, para aqueles que a consideravam seriamente, uma resposta eficaz que justificasse os seres múltiplos e errantes da experiência sensível. Porém, este mesmo Aristóteles, na *Física*, quando discute a necessidade de um princípio que permanece subjacente na mudança, admite que os platônicos avançaram em relação aos eleatas:

“Alguns outros [isto é os platônicos] também chegaram a abordar esta <natureza>, mas não de maneira suficiente. Primeiramente, com efeito, eles concordaram que alguma coisa pode simplesmente vir a ser a partir do não ser, e por isso eles consentem que Parmênides se manifesta de modo correto. Em seguida, como lhes parecem que

⁷⁰ WOLFF, Francis. Dois Destinos Possíveis da Ontologia: A Via Categorical e a Via Física. *Analytica*, Volume 1, No. 3, págs. 179-225, 1996.

porque <esta natureza> é numericamente uma, ela é, uma só, também em potência. Ora, isto é muitíssimo diferente. Nós, com efeito, dizemos que a matéria e a privação são diferentes, e que uma, a matéria, é não ser segundo o acidente enquanto que a privação é segundo si mesma, e que uma, a matéria é de uma certo modo próxima da essência, enquanto que a privação não é de modo algum essência. Mas eles dizem que o não ser é semelhante ao grande e o pequeno, ou aos dois juntos ou a cada um separado. De maneira que esta tríade é de um tipo completamente diferente da outra. [isto é, a tríade platônica: ser, o grande e o pequeno era diferente da tríade aristotélica: forma, [Matéria e privação] Assim, eles avançaram até este ponto: saber que é necessário uma natureza subjacente, e, portanto, fizeram-na uma. (...) Com efeito, a <natureza> que subjaz é causa, conjuntamente com a figura, das coisas que vem a ser tal como uma mãe.”⁷¹

Aristóteles admite que os platônicos avançaram em relação aos eleatas na medida em que reconheceram a necessidade de algo que permaneça subjacente no processo de geração. Porém, esta noção desenvolvida pelos platônicos trazia consigo dois erros: primeiro, ao admitir que “alguma coisa pode simplesmente (ἀπλῶς) vir a ser (γίγνεσθαι) a partir do não-ser (ἐκ μὴ ὄντος)”⁷² estariam atribuindo razão ao argumento de Parmênides⁷³; em seguida, erraram por considerar que tal noção seria uma

⁷¹ ARISTÓTELES. *Física*, 191 b35 – 192 a24. Tradução nossa a partir do grego utilizando a edição francesa ARISTOTE. *Physique*. 2^a Ed. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2002. como também a tradução parcial ARISTÓTELES. *Física I – II*. Tradução revisada e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, Fevereiro de 2002. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução No. 1). Doravante **Phys.**, acompanhado de referência. Colchete nossos.

⁷² **Phys.**, 191b36 – 192a1.

⁷³ Ou seja, segundo Aristóteles, os platônicos teriam sido obrigados, para pensar a mudança, admitir que algo possa vir do não-ser e deste modo teriam concordado com as proposições de Parmênides que negava a mudança e a multiplicidade.

única realidade deduzindo um único sentido para o termo, isto é, não observaram a distinção crucial, que ele próprio defende, entre não ser simplesmente e não ser relativo, isto é, não consideraram a distinção fundamental entre “privação” (στέρησιν)⁷⁴ e “matéria” (ύλην)⁷⁵. Segundo Aristóteles, a matéria é “não ser segundo o acidente” (οὐκ ὄν...κατὰ συμβεβηκός)⁷⁶ e por isso mais próxima da “essência” (οὐσίαν)⁷⁷, já a privação é não-ser “segundo si mesma” (καθ’ αὐτήν)⁷⁸ e por isso de “modo algum” (οὐδαμῶς)⁷⁹ é essência. Assim, os platônicos teriam errado pela conjunção destes dois fatores: aceitaram, sem reservas, a exclusividade das opções de Parmênides entre ser e não-ser, e não terem distinguido os dois sentidos para o não-ser, isto é, matéria, não-ser relativo, e privação, não-ser absoluto.

Os platônicos consideraram que o que subjaz é “o grande e o pequeno” (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν)⁸⁰, tal realidade, segundo Aristóteles, é “semelhante” (ὁμοίως)⁸¹ ao não-ser. Em seguida, numa clara referência ao conceito de χώρα do *Timeu*⁸², Aristóteles afirma que tal natureza é causa auxiliar (συναίτια) junto à forma daquilo que vem a ser (τῶν γιγνομένων), tal

⁷⁴ *Phys.*, 192a3.

⁷⁵ *Phys.*, 192a3.

⁷⁶ *Phys.*, 192a4 – a5.

⁷⁷ *Phys.*, 192a6.

⁷⁸ *Phys.*, 192a5.

⁷⁹ *Phys.*, 192a6.

⁸⁰ *Phys.*, 187a17 – a18 e 192a7.

⁸¹ *Phys.*, 192a7.

⁸² PLATÃO. *Timeu*, 50 d3. Pode-se ver aqui a crítica aristotélica ao uso de metáforas por Platão. A tradução deste diálogo é nossa a partir do texto grego estabelecido in PLATONIS OPERA. Recognoverunt Brevique Adnotacione Critica Instruxerunt E. A. Duke...[et al.]. Tomus I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1995. (Oxford Classical Texts), tal tradução apoiou-se diretamente na tradução para o francês PLATON. *Timée - Critias*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2001, doravante simplesmente *Tim*. acompanhado da referência.

como uma mãe (μήτηρ)⁸³. O estagirita defende a insuficiência das teses platônicas para poder, paralelamente, fazer sua distinção entre matéria e privação, isto é, não ser relativo e não ser simplesmente. Tal distinção é fundamental para ele poder afirmar, como faz na própria *Física*, que de só de uma “certa maneira” (πῶς)⁸⁴, pode-se dizer, que as coisas vem a ser a partir do não-ser (matéria).

Harold Cherniss⁸⁵ contesta esta argumentação crítica de Aristóteles, mostra as inconsistências do seu texto e como o estagirita necessita fazer esta crítica a Platão para desenvolver sua própria concepção de matéria. Assim, afirma Cherniss:

*“This identification of Platonic matter with non-being is the fundamental premise of Aristotle’s criticism here and is the more troublesome because in the **Timaeus**, on an appeal to which he rests part of his argument in this chapter, Plato represents the receptacle as an eternal, unchanging existence which gives to phenomena by their coming to be in it whatever claim to being they may have (**Timaeus** 50 B, 52 A-B, 52 C; cf. Shorey, *Unity*, p. 38 and n. 261; A.J.P., X {1889}, p. 68). To be sure, the “receptacle”, the phenomena, and the ideas form three kinds which exist in three different ways (52 D), and Aristotle might have argued that the “receptacle”, since it is different from ideas, is therefore non-being in the sense of **Sophist**, i.e. “otherness”, or non-being relative to the ideas. But his whole criticism depends upon the contention that it was **absolute** non-being with which the Platonists identified matter, a conception with which Plato emphatically refuses to have any concern whatsoever (*Sophist* 258E, cf. 238 C).”*

⁸³ *Phys.*, 192a13 – a14.

⁸⁴ *Phys.*, 191 b13 – b17

⁸⁵ CHERNISS, Harold. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Ypsilanti: The Johns Hopkins Press, 1946.

Cherniss censura o fato de Aristóteles de não ter reconhecido que desde o *Sofista*, diálogo anterior ao *Timeu*⁸⁶, Platão já tinha elaborado a questão do não-ser, afastando-se do sentido absoluto deste, isto é, condenando a noção de não-ser como contrário (τὸ ἄντικεινόν) do ser⁸⁷. Assim, desde o *Sofista*, Platão teria rompido com a excludente lógica eleata e estabelecido que o não-ser é outro do ser. Porém, deixando de lado estas críticas de Aristóteles e Cherniss, a questão que se coloca, para encerrar nossa investigação, é saber se estas indicações de Aristóteles podem nos ajudar a avançar em relação à aporia ontológica que chegamos a respeito da questão do não-ser na seção final do livro V da *República*?

8. Conclusão: as conseqüências das indicações de Aristóteles na investigação sobre o não-ser

Aristóteles deixa claro que a questão do não-ser era um *problema* para os platônicos, na medida em que eles por um lado, concordavam com o argumento de Parmênides e por outro, colocavam a necessidade de conceber o não-ser pois admitiam a multiplicidade e o movimento. Para avançar na aporia herdada dos eleatas era necessário admitir, de alguma maneira, a realidade do não-ser. Se prescindirmos do testemunho de Aristóteles, é bem verdade que poderemos chegar a esta mesma conclusão

⁸⁶ Cherniss defende que o *Sofista* e o *Timeu* fazem parte do mesmo conjunto de diálogos de Platão, porém considera o *Sofista* anterior ao *Timeu*. Ver a querela de Cherniss com G.E. L. Owen em CHERNISS, Harold. "The Relation of The *Timaeus* to Plato's Later Dialogues." (1957) in ALLEN, R.E.. *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967, págs. 339-378. Entretanto, parece que o estagirita tinha reconhecido este fato na sua *Metafísica*; ver nota [69].

⁸⁷ *Soph.*, 58 e6. O estrangeiro diz não ter a audácia de afirmar que o contrário do ser é, pois "há muito tempo demos adeus a não importa que contrário do ser, seja que ele é, seja que ele não é, que ele possua um certo sentido ou seja completamente irracional"

lendo o diálogo *Sofista*, porém o que se costuma minimizar é que este problema, como quisemos demonstrar, já estava colocado desde o diálogo *República*.

Na *República*, o não-ser é colocado como realidade referente da ignorância, assim na medida em tal realidade não podia ser pensada nem conhecida, não houve nenhuma teorização sobre ela. Porém, como vimos, o *não-ser* é uma realidade extrema e enquanto tal serve de parâmetro para uma região intermediária nos vários usos homônimos do termo. Tal região encontra no outro extremo o *ser* que é completamente, que serve também de parâmetro para esta região intermediária com seus vários sentidos homônimos. A solução platônica, tal como é colocada na *República*, é fortemente ambivalente e também contraditória pois não foi tematizada adequadamente nem de modo suficiente. Resulta que o texto guarda uma aporia que necessitava de esclarecimento. Tudo se passa como se Sócrates simplesmente colocasse o tema do não-ser para justificar a errância do sensível, porém não tivesse considerado necessário justificar a sua origem, o seu estatuto, isto é, por considerar tal realidade impensável não ousou sequer justificá-la ou mesmo investigá-la. Como podemos compreender esta atitude de Platão?

A nossa hipótese é que a perspectiva da investigação da *República*, determinou o resultado da própria investigação. Na medida em que Sócrates estabelece, na investigação da seção final do livro V, que o conhecimento é o modo por excelência de relação com o ser, uma realidade que *não é*, isto é, o não-ser não pode ser conhecido e assim não deve ser pensado, nem mesmo problematizado. Ou seja, em outros termos, a investigação platônica se mantém, e neste sentido Aristóteles teria uma certa razão na sua crítica com relação à *República*, como que refém do

pensamento inaugural de Parmênides, no qual *ser* e *pensar* são o mesmo. Como vimos, para defender a possibilidade do conhecimento⁸⁸, Platão teve que conceber o ser como algo imóvel e não gerado, isto é, as formas inteligíveis.

Porém, a seção final da *República* V representa, de acordo com o que nos chegou do Poema de Parmênides, a primeira tentativa do texto platônico de superar a aporia eleata e este fato em si já lhe confere peculiaridade e valor inaugural na sua teorização. Quer dizer, nesta passagem, encontramos o gérmen da investigação que será desenvolvida no *Sofista* bem como uma primeira indicação daquilo que será desenvolvido com todas as letras no diálogo *Timeu*. Neste diálogo, o personagem Timeu afirma, no novo começo⁸⁹ de sua descrição, que o momento exige um princípio mais diferenciado e que é necessário revelar, além do que é e nunca devem (o inteligível) o do que sempre devem e nunca é (o sensível), um terceiro princípio que é denominado $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$. A crítica de Aristóteles, deste modo, reforça a ligação privilegiada que reconhecemos entre a *República* e o *Timeu*, na medida em que este último diálogo retoma, no seu início⁹⁰, as principais questões desenvolvidas no primeiro.

Podemos dizer que no diálogo *Timeu*, o não-ser da *República* encontra sua referência: $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, “espécie difícil e obscura” ($\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\mu\mu\delta\rho\acute{\omicron}\nu$)⁹¹ capaz de acolher em si tudo que vem a ser, tal como uma nutriz. É uma realidade que nem é sensível, nem corporal nem mesmo inteligível. É algo primordial e originário que serve para confecção de tudo que é visível, porém ela mesma sem qualquer qualificação,

⁸⁸ Ver nota [43].

⁸⁹ *Tim.*, 48 e2 e ss..

⁹⁰ *Tim.*, 17 c1 e ss.

⁹¹ *Tim.*, 49 a3 – a4.

indeterminação pura. Em outros termos, é “invisível e sem figura que tudo recebe e participa do inteligível de modo completamente embaraçoso” (ἀλλ’ ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφόν, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πητοῦ νοητοῦ)⁹². Porém o que teria acontecido entre a *República* e o *Timeu*, que forçou Platão a tematizar sobre a questão do não-ser?

Esta é uma questão grandiosa que demandaria uma ampla investigação. Porém, talvez, uma última consideração de Sócrates no começo do *Timeu* dê os indícios da insatisfação de Platão com a sua elaboração teórica da *República*. Vejamos:

“Escuta agora, depois do que expusemos a respeito desta constituição (τῆς πολιτείας), qual o sentimento que encontro em relação à ela. Parece-me algo do tipo de sentimento que encontramos quando contemplamos em algum lugar, belos animais, que são desenhados em trabalhos ou mesmo que sejam verdadeiramente viventes, e estes se mantêm em repouso. Experimentaríamos o desejo de contemplá-los em movimento e em luta, tal qual se comportam, conforme podemos imaginar segundo suas corporalidades.”⁹³

Para concluir, não seria demais supor que Platão tinha reconhecido no *Timeu*, através de seu personagem Sócrates, que a investigação na *República* tinha, de algum modo, eliminado uma dimensão do real. Tudo se passa tal como se observássemos belos animais sem movimento, sem vida, isto é, fora do tempo. A investigação da *República* teria levado longe demais a exigência da possibilidade do conhecimento infalível, a ἐπιστήμη, para garantir que a cidade fosse dirigida pelo filósofo, de maneira que foi

⁹² *Tim.*, 51 a7 – b1.

⁹³ *Tim.*, 19 b3 – c1. Observar que πολιτεία é o termo título da obra traduzido por República.

necessário afastar tudo que ameaçasse tal empreitada. O conhecimento, como foi considerado na *República*, seria único modo de relação com o *ser*; tornou-se necessário à expulsão dos poetas assim como fazer do referente deste conhecimento algo estático, igual a si mesmo, sem vida e sem mudança. Desta forma, a investigação, da maneira que se conduziu, tinha deixado de fora algo misterioso no qual o pensamento encontra seu maior desafio e através do qual experimenta também os seus próprios limites. Entretanto, estes são temas para outro trabalho.

E SE SOCRATES ESTIVESSE CERTO? A QUESTÃO DO LÓGOS DIVINO DO ESTRANGEIRO NO *SOFISTA* DE PLATÃO

*André Braga**

Resumo: No começo do *Sofista* de Platão (*Soph216a-b*), Teodoro apresenta aos presentes o Estrangeiro de Eléia, o qual é imediatamente saudado por Sócrates. Este, incitando o Estrangeiro a tomar parte na discussão que terá início, diz que o eleata possui uma natureza "divina", ao que Teodoro de pronto negará. Não insistindo em suas próprias palavras, o filósofo ateniense deixa de lado sua saudação para lançar a questão do diálogo, permanecendo em silêncio depois disso – até o final. Tomando então como relevante esta breve, mas capital participação, o artigo se desenvolve como um debruçar-se, à luz do *Teeteto*, sobre a natureza divina do Estrangeiro, investigando, neste íterim, as implicações disso sobre o *lógos* deste filósofo – o *lógos* que guiará as profundas e fundamentais discussões do *Sofista* e do *Político*.

Palavras-Chave: Filosofia Antiga – Platão - Deus/Divino – Theeteto - Sofista.

* Mestrando em Filosofia (UFRJ), bolsa Capes. andrebragart@yahoo.com.br

WOULD SOCRATES BE RIGHT? THE QUESTION OF THE DIVINE LÓGOS OF THE STRANGER IN THE *SOPHIST* OF PLATO

Abstract: In the beginning of Plato's *Sophist* (*Soph.* 216a-b), Theodore presents his friends the Stranger of Elea, who is immediately saluted by Socrates. Inciting the Stranger to discuss with them, Socrates says that the Stranger's nature is divine – what, however, will be denied by Theodore. The philosopher of Athena, not insisting on own words, abandons his salutation and introduces the dialogue's question. Then, until the end of the dialogue, Socrates remains in silence. Taking in account the importance of this brief but notable participation of Socrates, this article develops, in accordance of the elements presented in the *Theetetus*, an investigation about the divine nature of the Stranger and its consequences for the *lógos* of this philosopher – the *lógos* that will guide the great and essential discussions of the *Sophist* and the *Statesman*.

Keywords: Ancient Philosophy - Plato - God/Divine - Theetetus - Sophist.

Verdadeiro encontro de amigos, o diálogo *Sofista* de Platão começa (216a) com a seguinte frase: “Conforme o combinado de ontem [*katà tèn chthès homologían*], caro Sócrates, aqui estamos”. O referido encontro da véspera, segundo a análise dos elementos dramáticos, é aquele contado no *Teeteto*. Ao abrir o diálogo com esta frase do personagem Teodoro, Platão aponta para o a-partir-do-quê toda a discussão que se seguirá deve ser observada: houve um acordo (homologia) no *Teeteto*; o que for dito no *Sofista* se dá, nas palavras de Teodoro, “*katà tèn homologian*”: dá-se segundo esta *homologia*. *Homologia* ao pé da letra significa: um mesmo *lógos*, um *lógos* em comum. A discussão se dará à luz deste *lógos* comum aos amigos, que ali se encontram pela segunda vez. Mas, entre os presentes, há um personagem que nem estava presente na discussão do *Teeteto*, nem é amigo deles, nem sequer é da mesma cidade que eles; esse novo personagem não comungou, portanto, deste *lógos* comum. Trata-se do Estrangeiro de Eléia.

O Estrangeiro

Primeiramente, vale ressaltar a participação do Estrangeiro no diálogo: será ele quem guiará as imensas e vitais discussões do *Sofista* e do *Político*. Estamos falando, portanto de um personagem que será a voz que, ‘ensinando’ o método da *diáresis*, discorrerá sobre a questão do ser e do não-ser na história da filosofia, sobre a relação entre gênero e espécie, sobre a definição de “sofista” e de “político”, e, de quebra, entoará uma refutação à tese de Parmênides. Assim sendo, o Estrangeiro não pode em hipótese alguma ser considerado um personagem de pouca importância. Dado que nos diálogos platônicos os elementos dramáticos, inclusive o elenco, têm incontestemente reflexo no nível do pensamento, causa-nos então espécie o fato do autor Platão optar por não nomear este personagem, mas chamá-lo simplesmente de “Estrangeiro”. Na verdade, nenhuma informação é dita acerca deste personagem, exceto que pertence ao círculo de Parmênides e Zenão¹. Chamando-o, portanto apenas de “Estrangeiro”, parece que o autor quis quase que unicamente sublinhar o fato de este personagem não ser um concidadão dos ali presentes. O Estrangeiro é alguém “de fora”, com toda a implicância que isto representa numa cultura onde cada cidade-estado é una. Para ilustrar, podemos lembrar que no próprio *Teeteto* (143d), Sócrates iniciara a conversa dizendo que, no que tange às suas indagações, importa-lhe muito mais os “daqui” (de Atenas) dos que os de fora (os de Cirene). O espírito que jaz sob esta declaração socrática traduz-se, p. ex., no fato de a discussão de Sócrates com Teeteto

¹ A relação do Estrangeiro com os ilustres pensadores eleatas, devido à sua magnanimidade, não será aqui abordada. É assunto para outro artigo.

ser muito mais fácil do que a discussão com Teodoro. Teeteto é ateniense como Sócrates. Teodoro é estrangeiro.

O filósofo ateniense parece de fato possuir algo como uma predileção por um *lógos* comum fundado na familiaridade e na cidadania. Como então esta predileção se revela no *Sofista*? Sócrates inquire o Estrangeiro a dialogar (216a), ao fazer-lhe uma saudação. No entanto, há de se notar, Sócrates não debate com ele. Desta forma, o *Sofista* e o *Político* são visivelmente marcados pelo silêncio de Sócrates apesar da sua presença. É fato que o filósofo grego lança a questão mote do *Sofista* e do *Político* (a saber: “São o filósofo, o sofista e o político o mesmo?”); mas ele não participa da discussão acerca dela com o Estrangeiro. Como ele próprio havia dito na véspera, parece mesmo que o filósofo não se preocupa muito com os de fora... Ou será que este silêncio de Sócrates esconde algo mais?.....

Pois bem, voltemos nossos olhos para o que realmente nos interessa aqui. Antes de entrar em silêncio, Sócrates enuncia basicamente duas coisas. Uma delas é a inserção da questão mote do diálogo; a outra, anterior, é a saudação ao Estrangeiro, a qual discorre sobre a natureza deste personagem. Infere-se, portanto que a intervenção de Sócrates no *Sofista* é capital; é um divisor de águas no caminho diairético: de um lado, projeta para frente à discussão, dando à caçada na *diaíresis* as suas vítimas: o sofista, o político e o filósofo; por outro lado, projeta para trás, iluminando aquilo que já tinha que estar presente no Estrangeiro para ser possível caçar. Na sua breve intervenção, Sócrates aponta de um lado, a presa; de outro, a arma. E se encerra aí a participação do filósofo ateniense. A caçada fica a encargo do Estrangeiro e de Teeteto...

E se Sócrates estivesse certo? A questão do lógos divino do estrangeiro no Sofista de Platão

Sendo Sócrates quem é no contexto da obra platônica, daremos então importância a esta saudação; procuraremos pensar como seria se o filósofo tivesse razão... Este é o tema desta comunicação. O Estrangeiro é, por assim dizer, um personagem curinga; quase nada se sabe sobre ele... nem os outros personagens, à exceção de Teodoro, o conheciam... Mas, qual Telêmaco que, no começo da *Odisséia* (I,323), conversando com um estrangeiro, observou-o e reconheceu que tratava-se de uma divindade disfarçada, Sócrates, ao ver Teodoro acompanhado do Estrangeiro, exclama:

Caro Teodoro! Não terias trazido, sem o saber, um deus em lugar de um estrangeiro [ou xénon allá tina theòn ágon], como diz Homero? Ele diz que, embora haja outros deuses que também o façam, é especialmente o deus dos estrangeiros quem acompanha os homens que têm respeito justo [aidoûs dikaiás], bem como quem avalia a hýbris e a eunómia das ações humanas. Certamente quem te acompanha é um desses seres superiores que, sendo um refutador divino, virá observar e contradizer a nós, que somos fracos pensadores. (Soph216a)

Divino1

Tal é a flechada de Sócrates. Numa aparente demonstração de hospitalidade com o Estrangeiro, o filósofo pergunta se ele não é um deus *'theòn'*... Esta frase, bem como a sua continuação, remetem a uma cena específica da *Odisséia* (XVII 485) onde Odisseus, disfarçado de um mendigo estrangeiro, volta à sua casa, e é agredido por um dos pretendentes de Penélope, de nome Antínoo, que ali se banqueteava. Acontecido isso, um dos presentes se indigna e diz: "Não te aprovamos,

Antínoo, o mendigo infeliz machucares. Homem funesto! E se fosse um dos deuses do céu, por acaso?" A dúvida que este homem anuncia é a mesma de Sócrates; mas a dúvida do filósofo não se traduz em medo e receio, como na cena da *Odisséia*, mas em satisfação. Isto porque, ao atribuir ao Estrangeiro o aspecto divino, soma-se à discussão um elemento novo que pode ser responsável pela diferença notável entre a discussão de um diálogo e a do outro. A discussão do *Teeteto* é bem diferente da do *Sofista*, e, apesar de dramaticamente eles representarem uma seqüência, é quase unânime a opinião dos comentadores de que, pelas características estilísticas, o segundo diálogo foi escrito bem depois do primeiro. Nossa pergunta mote hoje aqui então será: que conseqüências ocorreriam se Sócrates estivesse certo, e o eleata fosse de fato um deus? Que mudanças isso representaria para a discussão, a ponto de poder se falar em um 'algo a mais' a partir disso?

Quando falamos em diferença notável de um diálogo para o outro, estamos nos referindo ao fato de o Estrangeiro fazer algo que não havia sido feito no *Teeteto*: a exposição e ensinamento de um dos elementos fundamentais do pensamento platônico, o método da *diaíresis*. A mudança no elenco da discussão na passagem de um diálogo para o outro reflete no nível intelectual da discussão, porque o uso deste método representa um salto no exercício da filosofia que ali se desenrola. Já falaremos mais sobre isso. O filósofo de Atenas ainda acrescenta sobre o eleata: "(...) é especialmente o deus dos estrangeiros quem acompanha os homens que têm justo respeito [*aidoús dikaías*] (...)"

Como divindade, o Estrangeiro estaria ali para debater com aquele grupo de amigos porque suas vidas, nos é dado a entender, são marcadas por um justo respeito, por um respeito à justiça. Este respeito à justiça,

E se Sócrates estivesse certo? A questão do lógos divino do estrangeiro no Sofista de Platão

somos levados a pensar, talvez fosse o necessário para o alcance do êxito na dialética. Mas, os fatos que é os amigos já possuíam este respeito, e não lograram êxito na discussão ocorrida no *Teeteto*. Por isso falamos na ocorrência de um 'algo a mais' quando da inserção do Estrangeiro no elenco... Que de novo ele trariam, a ponto de lograr resultado melhor do que os outros obtiveram? Que significa dizer que ele, que também é um filósofo, é divino?

A Questão do Divino no *Teeteto*

Antes do Estrangeiro estar entre eles, a associação do exercício filosófico com o divino é algo que já fora comentado no *Teeteto* pelo próprio Sócrates. Disse o filósofo neste diálogo:

(...) Daqui (terra) nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante ao divino; e tal semelhança consiste em tornar-se [genésthai] alguém justo e pio [díkaion kai ósion] com inteligência [phronéseo]. (Thee 176b)

A ligação entre o divino e o humano então é marcada pela necessidade de semelhança, entre ambos. É necessário o homem possuir justiça e piedade para assemelhar-se aos deuses. Isso é o que foi dito lá no diálogo precedente; ora, são basicamente estas duas virtudes que voltam quando Sócrates saúda o Estrangeiro no *Sofista* e dá a entender que eles, os debatedores, seriam homens que têm *aidous dikaiás*... A expressão significa respeito, reverência à justiça, que é uma deusa. Portanto o dito num diálogo é basicamente o dito no outro... E, se possuem piedade e justiça, então estes homens que estão ali a discutir pela segunda vez são

semelhantes ao divino. Das palavras de Sócrates em ambos os diálogos conclui-se que, sendo um deus disfarçado, o Estrangeiro estaria ali na reunião daqueles amigos devido ao fato de eles serem justos e pios, e, portanto, serem *homoíōsin teo*, semelhantes ao divino. Mas ele, o Estrangeiro, foi dito, é divino. Logo, o Estrangeiro está ali eles são semelhantes a ele mesmo. No âmbito desta saudação de Sócrates, o Estrangeiro não teria em comum com eles a cidadania, ou familiaridade, como é comum nos outros diálogos... mas teria em comum algo muito mais radical: ele seria um deus, e todos os outros seriam semelhantes ao divino.... uma natureza divina perpassaria a todos....

E que seria “divino” nesse contexto?

Divino 2

Buscar, naquilo que precede a saudação socrática, uma compreensão de divino, é o que faremos agora. E o que antecede a saudação é o *Teeteto*. Lá, o próprio Sócrates ‘diz a verdade’ a respeito do assunto: (Sócrates falando para Teodoro)

(...) Mas a verdade [alethè], vou declarar-te qual seja: de modo nenhum o divino é injusto [ádikos], senão justo em grau máximo [dikaiótato], não podendo ninguém ficar semelhante a ele se não for tornando-se justo ao máximo. (176c)

O divino é então o *dikaiotatos*, o justíssimo. Os amigos ali presentes então, se semelhantes ao divino são, é porque são justos o máximo que lhes é possível. Mas o Estrangeiro não é só divino; ele é um *theòs elegkitikós*, um refutador divino. Podemos então depreender: o Estrangeiro é, no refutar, o mais justo de todos. “*Elegkitikós*” é o que investiga, examina,

E se Sócrates estivesse certo? A questão do lógos divino do estrangeiro no Sofista de Platão

refuta. Um *theòs elegkitikós* seria então aquele que investiga, examina, refuta, etc, com a justiça máxima. *Elegkitikós* encontra sua raiz, assim como *lógos*, no verbo *légo*, dizer. O Estrangeiro, *theòs elegkitikos*, é aquele que possui um dizer divino, o dizer mais justo. E esse é um diferencial que o Estrangeiro representa na discussão. Seu dizer possui um poder (*dýnamis*) a mais, oriundo de sua natureza divina, e nesse e por esse poder ele refuta e convence seus interlocutores. Esse aspecto novo na trama da passagem do *Teeteto* para o *Sofista* é o que permitirá o enraizamento da *diaíresis* como método da investigação no segundo diálogo. No *Teeteto*, quando o Estrangeiro ainda não estava presente, o método diairético estava presente, mas é como se não tivesse recebido o tratamento merecido. É a *dýnamis* divina do Estrangeiro que faz com ele empregue a *diaíresis* em todo o seu potencial, fato explícito tanto no *Sofista* quanto no Político. O *lógos* do Estrangeiro de Eléia funciona como uma indicação de que, mais do que apenas justa, a *diaíresis* tem que ser, por uma necessidade moral, o mais justa possível. A *diaíresis* tem que ser divina. Sem esse diferencial, sem esse salto, a questão do ser e do não-ser não se desvela; sem isso, a diferença entre filósofo e sofista não vem à tona; o bem e o mal se confundem. Parece que é preciso esse salto para que a discussão venha a ser o que ela deve ser. E é isso que o Estrangeiro vem tornar possível com a sua presença. Esse é o poder de um refutador divino.

O Poder do lógos Divino

A forma como esse poder se manifesta ali, na discussão, já o disse Sócrates: é “cuidando da *hybris* e da *eunomia* das ações humanas”. Na

verdade, Sócrates está neste momento como que citando Homero. Na cena supracitada (XVII 485), onde Odisseus, disfarçado de um estrangeiro, é agredido, é dito que: “os próprios deuses, tomando feições de um viajante estrangeiro, sob os mais vários aspectos percorrem cidades e campos, para observarem de perto a impiedade ou justiça dos homens”. É um desses que Sócrates está dizendo que o Estrangeiro é. Mas a natureza divina do seu lógos, segundo o dito no *Teeteto*, está ligada à máxima justiça. Isso é que lhe permite cuidar da desmedida e boa-regra nas ações humanas. Refutando a *hýbris* e fomentando a *eunomía*, que porventura ocorram, o Estrangeiro cumpre o seu papel no segundo encontro desses amigos, faz a diferença, de modo a tornar-se fator principal da diferença de nível entre a discussão do *Teeteto* e as que desenrolam no *Sofista* e no *Político*.

Figura sem nome, meio misteriosa, parece mesmo que o Estrangeiro não é um alguém; ele é apenas o desempenhar desse seu papel, dessa sua tarefa divina.... O Estrangeiro é quase que tão somente um verbo... o dizer divino....o refutar divino...Mas ele está nomeado como “Estrangeiro”, não se pode negar...

O que levaria à seguinte pergunta feita ao autor do diálogo: porque esse papel tem que ser desempenhado por alguém ‘de fora’?

PLATON, PYTHAGORE ET LES PYTHAGORICIENS

Luc Brisson

Resumo: O artigo aborda a complexa questão das influências exercidas por Pitágoras e os pitagóricos sobre Platão. Aborda para isso tanto as referências a Pitágoras e aos pitagóricos na obra de Platão, como aquelas das personagens consideradas pitagóricas pela tradição. Apesar de uma longa tradição, já antiga, que considera Platão fundamentalmente como plagiador dos pitagóricos em diferentes aspectos de sua filosofia, desde a metafísica à teoria da alma, o artigo se propõe chamar à atenção da crítica moderna para a utilização de um método histórico prudente e lúcido, que permita compreender o real alcance da relação entre pitagorismo e platonismo, fugindo desta maneira de simplificações e leituras acríticas da tradição antiga.

Palavras-chave: Pitagorismo – Platão - Filosofia Antiga - Pré-Socráticos.

PLATON, PYTHAGORAS AND THE PYTHAGORICS

Abstract: This article regards the difficult theme of the influences of Pythagoras and Pythagoreans on Plato. With this goal, refers to the quotations of Pythagoras and Pythagoreans in Plato's writings and of that characteres thought as Pythagoreans by Tradition. Instead of a long tradition, an ancient one, which consider Plato as a plagiarist of the Pythagoreans, in several topics of his Philosophy, from metaphysics to soul theory, the article invite modern critic to use a prudent and lucid historical method, in order to understand the authentic reach of the

relation between Pythagoreanism and Platonism, avoiding many simplifications and a critical readings from the ancient tradition.

Il est très difficile de parler de l'influence exercée par Pythagore et les Pythagoriciens sur Platon, et ce pour de multiples raisons, dont voici les principales :

1) Platon cite très rarement les noms de ses prédécesseurs, même lorsqu'il les utilise.

2) Pythagore et son École avaient pour particularité la pratique du secret ; d'où leur refus de recourir à l'écriture et leur choix d'une transmission codée de l'information ¹.

3) D'un point de vue historique ², on sait très peu de choses sur les origines, la formation et l'activité de Pythagore. Il serait né à Samos au début du VI^e siècle et aurait émigré à Crotona, où il aurait pris le pouvoir. Une révolte aurait renversé les Pythagoriciens à la fin du siècle, un peu après 510, mais l'éclipse fut de courte durée, car il semble qu'ils contrôlèrent un solide bloc de territoire entre Métaponte et Locres jusqu'en 450. Par la suite, l'influence pythagoricienne ne réapparaît qu'au début du IV^e siècle à Tarente avec Archytas, à condition évidemment que celui-ci puisse être déclaré "pythagoricien". On peut en effet se demander si au IV^e siècle l'épithète "pythagoricien" n'était pas revendiquée par de fortes

¹. L. Brisson, " Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien ", *Le Secret*, textes réunis par Philippe Dujardin, Lyon (C.N.R.S.-Centre régional de Publication/Presses Universitaires de Lyon) 1987, p. 87-10 ; repris dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot (Variorum), 1995.

². Sur le sujet, voir *Le monde grec et l'Orient*, t. I : *Le V^e siècle (510-403)*, par E. Will, Paris (PUF) 1972, 1989³, p. 237-241 ; II : *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, par E. Will, C. Mossé et P. Goukowsky, Paris, PUF, 1972, 1985², 156-170

personnalités regroupant autour d'elles quelques disciples, au nom d'un héritage relatif à un certain idéal de science ou de vie.

4) À cette rareté d'informations historiques concernant Pythagore et les Pythagoriciens, répond, dans l'histoire de la philosophie dans l'Antiquité, une tendance à faire de Pythagore le maître et l'inspirateur privilégié de Platon. Cette tendance prend sa source chez Aristote³, qui écrit :

Après les philosophes dont nous venons de parler [Pythagoriciens et Éléates], survint Platon, dont la doctrine est en accord le plus souvent avec celle des Pythagoriciens, mais qui a aussi ses caractères propres, bien à part de la philosophie de l'École italique⁴. (Mét., A 6, 987 a 29- 31)

Ce jugement sera, comme on le verra, repris et illustré par un des disciples d'Aristote, Aristoxène. Né entre 375 et 360 à Tarente, où son père aurait connu Archytas⁵, celui-ci aurait été à Athènes le disciple d'un Pythagoricien avant de fréquenter le Lycée ; il n'a pu connaître que les Pythagoriciens contemporains de Platon et d'Aristote, qui vécurent deux siècles après le maître. Il a écrit sur la musique, et il est l'auteur de biographies⁶, notamment sur Pythagore et sur Archytas : ce fut un anti-platonicien farouche, refusant en particulier la mathématisation de la musique telle que la préconise Platon à la fin du passage de la *République* qui va être analysé dans la suite de cet article.

³. Aristote aurait écrit un ouvrage *Contre les Pythagoriciens* et un autre *Sur les Pythagoriciens* (D.L., V, 25).

⁴. Sur ce passage, voir le commentaire de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [1944], New York, Russell & Russell, 1962, p. 177-184.

⁵. Son père avait connu personnellement Archytas (Jamblique, *Vie de Pythagore* § 197; voir aussi D.L. II 20, V 92).

⁶. Fragments réunis par F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles : II. Aristoxenos*, Bâle, Schwabe & Co, 1945, 1967². Voir aussi Jamblique, *La Vie de Pythagore*, Paris, La Roue à Livres, Introduction, traduction et notes par L. Brisson et A.Ph. Segonds.

5) Le cas d'Aristoxène illustre à merveille la propension des auteurs antiques à prendre partie pour ou contre l'auteur dont ils présentent les opinions. Voilà pourquoi, dans l'Antiquité, on a prétendu, interprétant ainsi le jugement d'Aristote en un sens négatif ou positif, ou bien que Platon avait plagié Pythagore ou bien qu'il avait mené sa pensée à son terme.

6) Suivant le principe qui prévaut dans le domaine de l'érudition et qui veut que la production savante croisse en proportion inverse de l'information disponible, la littérature secondaire sur Pythagore et les Pythagoriciens est foisonnante et difficile à maîtriser.

Cela dit, la question est la suivante : comment faire la distinction entre la réalité d'une influence et la projection d'une interprétation, sinon malveillante du moins critique ? Entre une information historique et une appropriation idéologique ? Aussi, lorsqu'il tente d'apprécier l'influence pythagoricienne sur Platon, l'historien de la philosophie doit-il se battre sur deux fronts. Il lui faut à la fois évaluer les maigres informations historiques concernant Pythagore et les Pythagoriciens, puis s'opposer à la pythagorisation systématique de Platon, qui ne peut alors résulter que d'un cercle vicieux : pour interpréter Platon, on fait appel à un Pythagorisme reconstruit de toutes pièces à partir de Platon.

Afin d'en sortir, je voudrais tenter de dresser ici un bilan, le plus objectif possible, de l'état de nos connaissances en la matière ⁷.

⁷. Je prends pour point de départ de cette mise au point de W. Burkert, "Pythagoreanism in Plato and the origin in Platonism of the Pythagorean tradition", dans *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* [1962], transl. by E.L. Minar Jr., Cambridge [Mass], Harvard University Press, 1972, p. 83-96.

I. RÉFÉRENCES CHEZ PLATON À PYTHAGORE ET AUX PYTHAGORICIENS

Dans toute l'œuvre de Platon, on ne trouve que deux références à Pythagore et aux Pythagoriciens.

1. Pythagore

Dans la *République*, probablement écrite après son voyage en Italie du Sud qui fut suivi par un séjour en Sicile auprès de Denys l'Ancien⁸, Platon fait une allusion à Pythagore et une autre aux Pythagoriciens ; ce sont là, il faut y insister, les deux seules références explicites dans le corpus platonicien.

Le premier passage se trouve dans le livre X qui se veut une attaque contre l'imitation, jugée d'un point de vue ontologique. Dans ce livre où Homère, considéré comme le maître d'école des Grecs, est particulièrement attaqué, Platon s'en prend très ironiquement au soi-disant mode de vie homérique, en le comparant à celui instauré par Pythagore :

SOCRATE – Mais sans doute, à défaut d'action sur la vie publique (demosíai), Homère, dans le domaine privé (idíai), a-t-il été selon la tradition par sa propre vie le guide pour quelques-uns de leur éducation (tisîn hegemon̄n paidéias)⁹, pour des gens qui avaient envers lui de la dévotion parce qu'ils étaient ses familiers, et qui ont transmis (parédosan) à la postérité un mode de vie homérique (hodón tina bíou) comme le fit Pythagore. Pythagore fait lui-même

⁸. Ce voyage se situerait vers 388-387, et la *République* aurait été écrite entre 385 et 370. Cela dit, on ne peut savoir si Platon rencontra Archytas dès ce premier voyage, ou seulement au cours du second (366-367) comme le laisserait entendre la *Lettre VII* (338 c-d), si l'on admet que cette lettre est authentique. Sur tout cela, cf. L. Brisson, *Introduction aux Lettres*, attribuées à Platon, Paris, GF-Flammarion, 1987, 1999².

⁹. J'ai utilisé le système de translittération suivant : êta = e; oméga = g; dzêta = z; thêta = th; xi = x; phi = ph; khi = kh; psi = ps. L'iota souscrit est adscrit (par exemple ai); et lorsqu'il s'agit d'un alpha, cet alpha est long = ai). L'esprit rude est noté h, et l'esprit doux n'est pas noté. Tous les accents sont notés.

pour cela l'objet d'une exceptionnelle dévotion, et ses successeurs (hoi hústeroi) de nos jours encore (éti nûn) suivent une règle de vie (trôpon toû bíou) qu'ils qualifient de "pythagoricienne" et par laquelle ils pensent se différencier du reste des hommes.

GLAUCON – Sur cet autre point non plus, on ne rapporte rien de pareil sur Homère. Par le fait, il est bien possible, Socrate, que le compagnon d'Homère, Créophyle¹⁰, se révèle, sous le rapport de l'éducation, plus risible encore que ne l'est son nom, si ce qu'on raconte d'Homère est vrai : on dit en effet que, pendant qu'il était vivant, il fut, au-delà de tout, délaissé par le personnage en question. (République, X, 600 a-b, trad. Robin modifiée)

L'importance de ce passage vient de son contexte. Homère, considéré comme l'instituteur des Grecs, n'est tout compte fait qu'un imitateur. Il ne peut se targuer ni d'avoir été un législateur comme Lycurgue à Sparte, Charondas en Italie du Sud¹¹ ou Solon à Athènes, ni même d'avoir donné des conseils pratiques comme Thalès de Milet¹² ou comme Anarchasis le Scythe¹³. Il ne peut même pas revendiquer l'honneur d'avoir été dans le domaine un guide pour l'éducation (*hegemôn paidéias*), comme c'est le cas pour Pythagore.

Platon en veut pour preuve le comportement de Créophyle qui, bien qu'étant le compagnon d'Homère¹⁴, fit preuve d'une grande négligence (*pollè améleia*) à l'égard du poète, du vivant même de ce dernier. Une telle

¹⁰. Jamblique évoque Créophyle en deux passages de sa *Vie de Pythagore* (§ 9 et 11) qui se contredisent (voir les notes *ad locum* par L. Brisson et A.Ph. Segonds).

¹¹. Législateur des colonies que Chalcis avaient établies en Italie du sud et en Sicile.

¹² Il avait, disait-on, prédit des éclipses, calculé la distance des navires en mer, détourné le cours de fleuves et fait des pronostics sur les récoltes.

¹³. Il avait, racontait-on, inventé l'ancre et la roue de potier.

¹⁴. Le terme *hetaïros* présente plusieurs significations : il peut vouloir dire "partisan", "disciple", "ami" ou même "amant". Être un *hetaïros*, c'est être lié à un individu ou à un groupe dont on partage la vie ou les convictions, que ces conviction ressortissent à la politique, à la philosophie ou à la religion.

attitude illustre bien que toute revendication d'Homère en matière d'éducation serait encore plus risible que le nom de son propre compagnon qui aurait dû être parfaitement éduqué par lui,. Platon interprète en effet " Créophyle " comme formé à partir de *kréas-phulé*, c'est-à-dire de " la lignée de la viande " ¹⁵, alors qu'il faudrait plutôt le rattacher à *kréon-phulé*, de " la lignée de Kréon ", Kréon venant de *kreíon*, " le plus fort ", " le chef ". Très curieusement, Jamblique prend au sérieux ce passage de Platon particulièrement ironique. À partir de lui, Jamblique (ou sa source) tente d'établir des rapports entre Homère, Créophyle et Pythagore au mépris de toute vraisemblance chronologique ¹⁶. Il raconte en effet que Pythagore fut confié par son père à Créophyle pour recevoir un enseignement en matière de religion (§ 9). Un peu plus loin, il affirme que Pythagore entreprit ses premiers voyages avec Hermodamas, " appelé le Créophylien, parce qu'on disait qu'il était un descendant de Créophyle, l'hôte du poète Homère... " (§ 11).

Quoi qu'il en soit, ce n'est ni comme savant ni comme législateur ou homme politique ¹⁷, mais comme guide dans le domaine de l'éducation (*hegemôn paidéias*) ayant instauré un mode de vie propre (*hodòs bíou*), que Pythagore mérite d'être connu aux yeux de Platon. Cette règle de vie, qualifiée de " règle de vie pythagoricienne (*ho trópos puthagóreios tou bíou*) " était encore pratiquée à son époque par des gens pensant ainsi se différencier du reste des hommes. Malheureusement, on ne trouve rien chez Platon qui la décrive ; ce qu'en dit Jamblique (*VP*, 96-100) est peu digne de

¹⁵. Le génitif attique de *kréas* est *kréqs*. Le terme *kréas* désigne la chair à manger, le morceau de viande.

¹⁶. Sur le sujet, voir Jamblique, *La Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par L. Brisson et A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, La Roue à Livres, 1996.

¹⁷. Comme l'a bien vu W. Burkert, *Lore and Science*, p. 117 et note 51.

foi. Les seuls témoignages directs viennent de la comédie moyenne, mais le contexte de leur production dénonce leur caractère excessif¹⁸.

2. Les Pythagoriciens

Il en va pour les Pythagoriciens comme pour Pythagore ; un seul passage du corpus platonicien fait expressément référence à eux, et seulement pour dire qu'ils appellent la musique et l'astronomie "sœurs jumelles", et qu'ils essaient de découvrir les nombres qui représentent les intervalles musicaux.

SOCRATE – Ce n'est assurément pas une espèce unique, mais plusieurs que, si je m'en crois, présente le mouvement. Sans doute quiconque est savant sera-t-il probablement à même de les dire toutes : il y en a deux cependant qui sautent aux yeux, même pour nous.

GLAUCON – Lesquelles ?

SOCRATE – En plus de la précédente, il y en a une autre qui en est la contrepartie.

GLAUCON – Laquelle ?

SOCRATE – Il y a chance que tout comme les yeux sont attachés à l'astronomie, de même les oreilles sont attachées au mouvement harmonique, et que ces connaissances sont liées l'une à l'autre comme des sœurs (*allélon adelphaitines hai epistêmai*), ainsi que les Pythagoriciens l'affirment, et nous également, Glaucôn, sommes d'accord avec eux. À moins que nous ne fassions les choses autrement ?

GLAUCON – Convenons de faire ainsi.

SOCRATE – Donc, puisque la question à traiter est complexe, nous nous informerons auprès d'eux sur ces matières et, en plus de celles-là, sur tout

¹⁸. Pour une analyse de ces témoignages qui viennent notamment d'Alexis (c. 375-c.275), voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 198-205.

Platon, Pythagore et les Pythagoriciens

autre, éventuellement. D'un autre côté, tout au long de ces considérations, nous conserverons notre point de vue.

GLAUCON – Quel point de vue ?

SOCRATE – Celui qui consiste à faire que ceux dont nous ferons l'éducation n'entreprennent jamais chez nous d'étudier incomplètement quelque-une de ces matières, et sans aboutir dans chaque cas à ce terme qui doit être l'aboutissement universel, celui dont nous parlions à propos de l'astronomie, il n'y a qu'un instant. Mais peut-être ignores-tu que, dans le cas aussi de l'harmonique, on fait encore quelque chose de pareil ? En s'occupant en effet à mesurer les uns par les autres des consonances (*sumphonías*) et des sons (*pthóggous*), cette fois sensibles à l'ouïe, on fait, comme c'est le cas des astronomes, un travail qui n'aboutit pas. (*République*, VII, 530 c-531 a, trad. Robin)

À la fin de ce passage, Platon reproche aux Pythagoriciens de perdre leur temps lorsque, menant leurs recherches en astronomie et en musique, ils donnent trop de place aux données perçues par les sens de la vue et de l'ouïe. Nulle part il ne laisse supposer qu'ils ont pratiqué le genre d'astronomie théorique qu'il recommande dans la *République*¹⁹. De fait, Platon oppose les deux faces de l'astronomie et l'harmonique : comme phénomènes sensibles, et comme rapports mathématiques. Dans un cas, c'est le mouvement matériel des corps célestes, ou bien l'observation de l'intervalle entre les sons et de leurs hauteurs²⁰, qui intéressent les savants, tandis que dans l'autre, c'est leur description mathématique, laquelle n'a rien à voir avec un mouvement ou un son matériels.

¹⁹. Voir *République*, VII, 530 c, et *Science and the Sciences in Plato*, ed. with an introduction by J. P. Anton, New York, Eidos, 1980.

²⁰. Je ne crois pas qu'il faille rattacher le passage qui vient d'être cité avec les allusions à Damon en *République* III, 398d-400a et en IV, 424c. Ce professeur de musique ne doit pas être identifié avec le Damon de Syracuse dont le nom se retrouve dans le catalogue des Pythagoriciens et dont parle Aristoxène. Sur Damon d'Athènes, voir la notice de D. Delattre, dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. par R. Goulet, II, Paris, CNRS éd., 1994, p. 600-607; et sur Damon de Syracuse, voir la notice de B. Centrone, *ibid.*, p. 607-608.

Le lien entre les deux domaines, celui de l'astronomie et l'harmonique, est illustré dans le *Timée* (34a-40d) lorsque se trouve décrite la structure mathématique de l'âme du monde qui meut les corps célestes, à la condition que l'on assimile à la corde d'un instrument de musique le rayon de l'orbite d'un corps céleste. Alors seulement, on peut parler d'harmonie des sphères²¹. En se fondant sur ce témoignage, on a aussi voulu attribuer conjointement aux Pythagoriciens et à la tradition orphique certaines doctrines sur l'âme faisant intervenir l'idée d'harmonie. On les retrouverait dans le *Gorgias* (493 a), le *Cratyle* (405 c) et surtout dans le *Phédon* (82 d, voir 69 c-d). Mais nulle part ces doctrines ne sont explicitement attribuées à des Pythagoriciens²², et il est même impossible de trouver des preuves qu'à l'époque de Platon les Orphiques défendaient ce type de doctrine²³. Je reviendrai sur ce point essentiel.

II. RÉFÉRENCES A DES PERSONNAGES CONSIDÉRÉS COMME PYTHAGORIENS PAR LES INTERPRÈTES DE PLATON

Passons maintenant aux personnages que la tradition a considéré comme des Pythagoriciens, mais qui ne sont jamais présentés comme tels chez Platon. Aucun de ces personnages qualifiés de "pythagoriciens" n'a connu Pythagore et son groupe à Crotona, puisqu'ils étaient actifs à la fin du V^e ou début du IV^e siècle.

²¹. Selon Jamblique aux § 65-67 de la *Vie de Pythagore*, Pythagore percevait, par son ouïe, l'harmonie des sphères. En *Timée* 37b, Platon indique clairement que les mouvements de l'âme du monde ne produisent aucun son.

²². L'identification à partir de *sophoi* à des Pythagoriciens dans le *Gorgias* ne tient pas, voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 78, n. 157.

²³. Sur le sujet, voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 248, n. 48

Pour qualifier un penseur de “ pythagoricien ”, les érudits ont recours au catalogue donné par Jamblique à la fin de sa *Vie de Pythagore* (§ 266-267). Mais, en ce domaine, la plus grande prudence s'impose. Ce catalogue que l'on trouve à la fin de la *Vie de Pythagore* vaut assurément la peine qu'on s'y intéresse²⁴. Sur 235 noms, 145 y apparaissent pour la seule et unique fois. Ce n'est pourtant pas une production de Jamblique, puisque ce dernier mentionne dans sa *Vie de Pythagore* 18 noms qui ne se retrouvent pas dans le catalogue. Ce dernier semble par ailleurs être indépendant de la littérature pseudo-pythagoricienne, car 18 noms mentionnés dans le recueil de Thesleff²⁵ ne s'y retrouvent pas. Aristoxène de Tarente pourrait à bon droit être considéré comme l'auteur du catalogue, hypothèse renforcée par le fait que Timée de Locres n'y est pas mentionné ; cette omission s'expliquerait fort bien par le fait que l'apocryphe mis sous son nom a été fabriqué après Aristoxène. On notera par ailleurs qu'Aristoxène est, sur Pythagore et les Pythagoriciens, la source principale de Diogène Laërce, de Porphyre et de Jamblique.

Cela dit, avec Jamblique (à la fin du III^e siècle de notre ère), Pythagore, initié aux Mystères d'Orphée, devient le dépositaire d'un message divin : la philosophie est devenue théologie et le restera jusqu'à la fin de l'Antiquité. Dans le premier paragraphe de sa *Vie de Pythagore* qui devait en fait servir d'introduction à son grand ouvrage *Sur l'École pythagoricienne* en dix livres²⁶, Jamblique écrit :

²⁴. Voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 105, n. 40. W. Burkert se fonde sur H.A. Brown, *Philosophorum Pythagoreorum Collectionis Specimen*, Diss. Chicago, 1941.

²⁵. Voir H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24.3, 1965.

²⁶. Sur le sujet, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Dans toute entreprise de philosophie, c'est la coutume de tout le monde, au moins chez les sages, que d'invoquer l'aide de dieu ; mais, dans le cas de la philosophie qui porte le même nom que Pythagore, lequel était surnommé à juste titre " divin ", il convient encore plus de le faire : en effet, comme cette philosophie a été enseignée à l'origine par les dieux, il n'est pas possible de s'en saisir autrement que par l'entremise des dieux. (Jamblique, Vie de Pythagore, § 1, trad. L. Brisson et A. Ph. Segonds)

Pour Jamblique, la philosophie pythagoricienne, qui consiste surtout en l'étude des quatre disciplines mathématiques du *quadrivium*²⁷, n'est qu'une préparation à la véritable philosophie, celle de Platon, dont le programme est donné dans la *République* et culmine dans la deuxième partie du *Parménide*, considérée comme un véritable traité de théologie. Pour établir cette lignée, Jamblique a besoin d'une part de lier Pythagore à un mouvement religieux, en l'occurrence l'Orphisme, et d'autre part d'établir un lien objectif entre Platon et le Pythagorisme. Cela dit, force est de reconnaître que les Néoplatoniciens, et Jamblique en particulier, sont tributaires d'un courant interprétatif qui remonte à la fin de la période hellénistique.

C'est dans ce contexte qu'il faut s'interroger sur les " Pythagoriciens " dont Platon aurait pu subir l'influence.

1. Philolaos

Philolaos²⁸ est cité par deux fois dans le même passage du *Phédon*. La discussion s'y engage ainsi sur la question du suicide:

²⁷. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études Augustiniennes, Série Antiquité 107, 1994.

²⁸. Sur Philolaos, on peut lire maintenant *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, by Carl A. Huffman, Cambridge, Univ. Press, 1993. Cet ouvrage, très bien fait, manque d'esprit critique. W. Burkert, est beaucoup plus critique dans son *Lore and Science*, 1972.

Platon, Pythagore et les Pythagoriciens

Tout en disant cela, Socrate posa les pieds sur le sol, s'assit au bord du lit et c'est dans cette position qu'il continua de converser. Sur quoi Cébès lui posa cette question.

CÉBÈS – Mais qu'est-ce que tu veux dire, Socrate ? D'un côté, il est interdit de se tuer, mais de l'autre le philosophe doit chercher à suivre celui qui meurt ?

SOCRATE – Mais quoi, Cébès ? Les familiers de Philolaos que vous êtes, toi et Simmias, avez bien entendu parler de ce genre de questions.

CÉBÈS – Oui, mais rien n'était clair (oudén ge saphés), Socrate.

SOCRATE – En vérité, de ces choses-là je ne peux moi aussi parler que par oui-dire. Mais ce que j'ai pu entendre ainsi, je n'éprouve aucune réticence à vous en parler. D'ailleurs, c'est sans doute à qui doit faire le voyage de là-bas qu'il convient tout particulièrement de soumettre ce voyage à un examen approfondi et d'exprimer par une histoire ce qu'il s'imagine que cela peut bien être. Que pourrait-on d'ailleurs faire d'autre dans le temps qui reste jusqu'au coucher du soleil ?

CÉBÈS – Enfin, Socrate, sur quoi s'appuie-t-on pour affirmer qu'il est interdit de se donner la mort ? Certes, et pour répondre à la question que tu posais à l'instant, j'ai déjà entendu Philolaos lorsqu'il séjournait chez nous, comme j'en ai déjà aussi entendu bien d'autres, dire qu'il ne fallait pas le faire. Mais de personne, jamais, je n'ai rien entendu de vraiment éclairant à ce propos. (Phédon, 61 d-62 a, trad. M. Dixsaut un peu modifiée)

C'est à Thèbes en Béotie que Simmias et Cébès ont rencontré Philolaos. Mais de quel Philolaos s'agit-il ? Il est impossible de le dire en raison de l'in vraisemblance historique des différentes pièces du dossier : on ne peut en effet faire de Philolaos à la fois un disciple de Pythagore et un condisciple d'Empédocle, et prétendre que Simmias et Cébès, encore vivants en 399 av. J.-C., lui ont prêté l'oreille à Thèbes²⁹.

²⁹. Même Walter Burkert ne peut pas reconnaître l'amoncellement d'in vraisemblances (voir *Lore and Science*, 1972, p. 228 n. 48). Il est impossible de savoir d'où Philolaos est originaire

Nulle part dans les dialogues, Philolaos n'est qualifié de Pythagoricien par Platon. On ignore sa cité d'origine. Tout ce que l'on sait d'après le passage qui vient d'être cité, c'est qu'il condamnait le suicide, et qu'il n'était pas le seul. Mais ni lui ni les autres penseurs auxquels il est fait allusion de façon voilée ne semblent avoir vraiment justifié leur interdiction ; Cébès va même jusqu'à se plaindre de l'obscurité des propos de Philolaos³⁰. La brièveté et le caractère ironique de cette allusion ne permettent aucune extrapolation associant la doctrine de l'âme chez les Pythagoriciens à celle des Orphiques³¹.

Walter Burkert a défendu les deux thèses suivantes : 1) Philolaos est la source principale d'Aristote pour la description du Pythagorisme (celle qu'on trouve notamment en *Mét.*, A 5, 985 b 23-986 b 8) ; 2) il a développé une doctrine où l'illimité et de la Limite trouvant leur harmonie mutuelle grâce au nombre, laquelle pourrait être à l'arrière-plan du *Philèbe*. Mais force est de reconnaître que Philolaos n'est cité qu'une seule fois par Aristote, qui ne le qualifie d'ailleurs pas de "pythagoricien", dans un

(de Crotona ou de Tarente?), quand il a vécu (est-ce un contemporain de Pythagore et d'Empédocle ou de Socrate?), pourquoi et comment il est venu à Thèbes. La scholie à *Phédon* 61 d, qui combine des informations venant d'époques différentes, fourmille de contradictions. Pour rendre compte à la fois du fait que Simmias et Cébès, qui assistent aux derniers moments de Socrate en 399, ont pu prêter l'oreille à Philolaos à Thèbes et du fait que Philolaos aurait été un Pythagoricien chassé de l'Italie du sud par une révolte contre les Pythagoriciens que l'on situe vers 450, on a fait l'hypothèse qu'il a vécu entre 470 et 400. Est-ce acceptable, dans la mesure où on ne sait rien des aventures d'un Philolaos pythagoricien avant son séjour à Thèbes.

³⁰. À la limite, même si Platon laisse planer le doute, on pourrait penser à une obscurité intentionnelle, celle qui caractérise les "maximes" pythagoriciennes. Mais ce n'est là qu'une hypothèse.

³¹. Voir L. Brisson, "Nascita di un mito filosofico : Giamblico (VP. 146) su Aglaophamos", *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antichità* [Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998], a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino, Amedeo Viscionti, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 237-253.

passage présentant des difficultés textuelles rendant sa compréhension difficile:

Mais nous ne disons pas non plus que ce qu'on fait par appétit dépend de soi ; en conséquence, certaines pensées et certaines passions ne dépendent pas de nous, ni les actes conformes à ces pensées et à ces raisonnements, mais, comme l'a dit Philolaos, certaines raisons sont plus fortes que nous. (Éthique à Eudème, II, 8, 1225 a 30-33, trad. V. Décarie)

Rien n'assure donc qu'en *Mét.*, A 5, 985 b 23-986 b 8 Aristote parlait de Philolaos : aucun commentateur ancien, si prompt habituellement à identifier les sources d'Aristote, ne propose cette identification. Par ailleurs, une reconstruction de la doctrine supposée de l'illimité et de la Limite fait intervenir six "fragments" : l'un qui vient de Diogène Laërce (VIII, 84-85), l'autre de Jamblique (*Commentaire sur L'introduction arithmétique de Nicomaque* (7, 24-25) et les cinq autres de Stobée (*Anthologie*, I, 21, 7a, 7b, 7c, 7d). Or, ces auteurs qui ont vécu pour l'un au début du III^e siècle de notre ère, pour l'autre à la fin de même siècle et pour le dernier au début du V^e, ont pu s'inspirer d'apocryphes qui foisonnaient dès le début de l'Empire. De ce fait, on trouverait dans ces fragments non pas l'arrière-plan du *Philèbe*, mais l'une des premières interprétations de ce dialogue³².

Philolaos est présent dans le catalogue des Pythagoriciens, et il est cité pour la première fois comme tel par Diogène Laërce (VIII, 84), qui semble lui aussi s'être inspiré d'Aristoxène de Tarente, lequel aurait connu personnellement deux disciples de Philolaos (D. L., VIII, 46). On notera que, dans sa très brève notice, Diogène Laërce mentionne le nom de Philolaos

³². On comprend que l'interprétation de W. Burkert ait rencontré l'opposition de J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, Univ. Press, et de J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1979, 1982².

en rapport avec l'anecdote des livres que Platon avait fait acheter par Dion et dont il s'était servi pour écrire le *Timée*.

Tout ce qui vient d'être dit passera pour être le résultat d'une position hyper-critique. Mais aucun des fragments considérés comme authentiques par Walter Burkert et Carl Huffman ne possède une légitimité propre : ils ne peuvent être interprétés que par un recours constant à des témoignages d'époque différente.

2. Théodore de Cyrène

Dans le *Théétète*, Théodore de Cyrène est décrit comme un expert en géométrie, astronomie, calcul et musique. On y apprend qu'il s'est intéressé au problème des longueurs irrationnelles (*Théétète*, 147 d). Plus loin, on apprend qu'il fut le disciple (*hetaïros*) de Protagoras (*Théétète*, 161 b, 162 a, 164 e, 183 b), lequel avait pourtant critiqué les méthodes auxquelles ont recours les mathématiciens. On retrouve le nom de Théodore dans le catalogue de Jamblique, mais jamais, chez Platon, il n'est qualifié de pythagoricien³³. On a l'impression que, dans le cas de Théodore, le réflexe conditionné : mathématicien / pythagoricien a joué à plein.

3. Archytas de Tarente

On sait peu de choses sur l'histoire de Tarente, dans le premier quart du V^e siècle. Touchée par l'influence du Pythagorisme, elle n'entre cependant pas dans l'orbite de Croton. À partir de 470, c'est une démocratie modérée (Aristote, *Politique*, VI 5, 1320 b 9-17) avec une Assemblée, un Conseil et des magistratures annuelles, parmi lesquelles la Stratégie était la plus importante ; l'existence d'Éphores n'est pas attestée,

³³. Aristote ne le mentionne pas.

mais reste probable. C'est d'ailleurs comme stratège³⁴, il faut le rappeler, qu'Archytas exerça pendant sept années consécutives une autorité quasi absolue sur la cité.

Ce dut être à ce moment-là qu'eurent lieu les interventions d'Archytas, avec qui, au cours de son premier séjour en Sicile auprès de Denys l'ancien, Platon avait conclu des accords³⁵. On comprend dès lors que Denys le jeune ait fait intervenir Archytas et ses amis pour demander à Platon de revenir en Sicile. Archédème³⁶ vient à Athènes, et Archytas lui-même envoie des lettres³⁷. Et, après que Platon a été mis en résidence surveillée dans la citadelle, Denys le jeune commence par le mettre en résidence surveillée chez Archédème³⁸, faisant pour cela directement appel à Archytas:

J'imagine donc, pour assurer mon salut, de recourir au stratagème suivant. J'envoie à Archytas et à mes autres amis de Tarente une lettre décrivant la situation dans laquelle je me trouve. Eux, sous le couvert d'une ambassade dépêchée par leur cité, envoient un navire à trente rames avec l'un des leurs, Lamisque, lequel, une fois arrivé, va intercéder auprès de Denys le jeune en ma faveur, en disant que je souhaitais partir et le priant de ne rien faire pour s'y opposer. Denys le jeune donna son accord de me congédier après m'avoir remis ce qu'il fallait pour le voyage ; quand aux biens de Dion, je n'en réclamai rien et personne ne m'en remit rien. (Lettre VII, 350 a-b, trad. L. Brisson)

³⁴. Magistrature militaire, l'une des plus importantes à Athènes. Périclès fut élu stratège pendant plus de dix ans consécutifs.

³⁵. " Avant de prendre la mer pour m'en aller, j'avais en effet établi des liens d'hospitalité et d'amitié entre Archytas et les gens de Tarente d'un côté, et Denys le jeune de l'autre. " (*Lettre VII*, 338 c, trad. par L. Brisson) Dans le discours *Sur l'amour (Erotikós)* [LXI] (§ 46) attribué à Démosthène, c'est la fréquentation de Platon qui aurait fait faire à Archytas d'admirables progrès comme administrateur de la cité de Tarente!

³⁶. " Archédème, celui des Siciliens dont, pensait-il, je faisais le plus de cas, l'un des disciples d'Archytas. " (*Lettre VII*, 339 a-b, trad. L. Brisson)

³⁷. Voir *Lettre VII*, 339 a.

³⁸. Voir *Lettre VII*, 349 d.

C'est donc Archytas, que connaît bien Platon, qui lui permet de repartir de Sicile. Mais rien chez Platon ne laisse entendre qu'Archytas ait été un pythagoricien. Cela dit, il semble qu'il y ait eu entre les deux hommes des relations sur le plan de la doctrine et de l'enseignement³⁹ ; la *Lettre VII* laisse aussi entendre que l'enseignement dispensé à Denys le jeune par Archytas ou ses associés fut catastrophique⁴⁰. Cette information a donné lieu dans l'Antiquité à une sorte de petit roman, où Archytas et Platon échangent des lettres⁴¹.

Aristote considère la théorie de la définition proposée par Archytas comme anticipant sa propre doctrine du composé impliquant la matière et le forme⁴². Jamblique cite Archytas dans le catalogue des Pythagoriens, probablement à la suite d'Aristoxène. Il est qualifié de "pythagoricien" pour la première fois chez Diogène Laërce (VIII, 79) qui semble là encore s'appuyer sur le témoignage d'Aristoxène. Pourtant, dans sa *Vie de Pythagore*, il convient d'y insister, Jamblique semble être très gêné par la figure d'Archytas. Pour lui, il y a deux Archytas : le vieil Archytas, condisciple d'Empédocle auprès de Pythagore (§ 104) et qui fut chassé de Crotona par le soulèvement contre le pouvoir pythagoricien (§ 157), et le jeune Archytas,

³⁹. On en voudra pour preuve le fait qu'Archédème soit présenté comme un disciple (*hetaïros*) d'Archytas (*Lettre VII*, 339 a). Les lettres envoyées par Archytas et les autres amis de Platon témoignent des progrès faits par Denys en philosophie (*Lettre VII*, 339 b, d).

⁴⁰. Voir 338 d et 341 b. L'image d'Archytas qui ressort de cette lettre est assez négative, comme l'a bien montré G.E.R. Lloyd, "Plato and Archytas in the *Seventh Letter*", *Phronesis* 35, 1990, p. 159-174

⁴¹. Sur le sujet, voir Luc Brisson, *Lettres*, 1987, 1999², *Lettre XII* (suivie de la lettre d'Archytas), p. 267-274.

⁴². *Métaphysique*, H 2, 1043 a 22-26. Aristote ne cite Archytas que dans deux autres passages. En *Rhétorique III* 11, 1412 a 9-13, il lui reconnaît un esprit sagace pour avoir su établir une similitude entre deux objets forts différents: "Un arbitre et un autel sont choses identiques, car l'un et l'autre sont le refuge de tout ce qui souffre l'injustice." Et en *Politique VIII* 5 1340 b 36, il semble lui attribuer l'invention de la crécelle (*platagē*). Par ailleurs, un *Problème* (section XIV, 9, 915 a 25-34) qui n'est pas aristotélicien semble lui attribuer une explication relative aux faits que les parties externes des plantes et des animaux sont de forme circulaire.

celui que connut de Platon (§ 127, 160, 197). Le vieil Archytas, mort à la fin du VI^e siècle ou au début du V^e siècle, ne peut en effet avoir connu Platon, né en 428 et mort en 348⁴³.

4 *Timée de Locres*

Dans le *Timée*, le personnage éponyme est décrit dans les termes suivants:

En effet, Timée que voici, qui vient de la cité si bien policée de Locres en Italie, où, par la fortune et par la naissance, il n'est inférieur à personne, s'est vu dans sa cité confier les plus hautes charges et décerner les plus grands honneurs : en outre, il s'est, à mon sens, élevé aux sommets de la philosophie dans son ensemble. (Timée, 19 e, trad. L. Brisson).

Considéré, à l'instar d'Archytas, comme un homme politique et un philosophe, il n'est pas qualifié de "pythagoricien" par Platon. De plus, comme on l'a vu, il n'est même pas nommé dans le catalogue des Pythagoriciens ; ce qui très probablement s'explique par l'hypothèse faite plus haut, suivant laquelle est postérieur à Aristoxène l'apocryphe mis sous son nom et que que l'on a considéré comme la source du *Timée* de Platon⁴⁴. Au tout début de son *Commentaire au Timée de Platon*, Proclus

⁴³. Sur Archytas, il faudrait être beaucoup plus prudent que ne l'est Charles Kahn dans *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, qui dans un chapitre intitulé : "Pythagorean philosophy in the time of Archytas and Plato" s'inspire d'un livre de Carl Huffman à paraître.

⁴⁴. Pour une édition et une traduction de cet opuscule, voir Timaios Lokros, *De natura mundi et animae*, Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung, von W. Marg, editio maior, Philosophia Antiqua 24, Leiden, Brill, 1972 ; pour un commentaire, Timaios Lokros, *Über die Natur des Kosmos und der Seele*, komm. von Matthias Baltes, Philosophia Antiqua 21, 1972, Leiden, Brill, 1972. Pour une traduction anglaise, Timaios of Locri, *On the Nature of the World and the Soul*, text, translation and notes by Th.H. Tobin, Texts and translations 26. Graeco-Roman religion series 8, Chico [Cal], Scholar Press, 1985. Voir aussi B. Centrone, "La cosmologia delle pseudo-Timeo di Locri et il Timeo di Platone", *Elenchos* 3, 1982, 293-324.

admet cette filiation, et à l'époque moderne Alfred E. Taylor⁴⁵, dans son commentaire, a repris cette hypothèse.

Mais il est impossible de prouver que tel ou tel élément du *Timée* soit pythagoricien. On y trouve des références à des points de doctrines mathématiques attribuées par Euclide, dans ses *Éléments*, aux Pythagoriciens ; mais rien ne dit que Platon les ait empruntés directement aux Pythagoriciens ; il faut en effet se garder une fois de plus d'assimiler automatiquement mathématiciens à pythagoriciens. S'il est exact que l'astronomie et l'harmonique sont associées dans la description de l'âme du monde, Platon insiste sur le fait que dans le cas de l'harmonie, ce ne sont pas les données des sens qui sont importantes, mais les mathématiques (*Timée*, 37 b ; voir aussi 47 d).

III. PLATON, PLAGIAIRE DE PYTHAGORE ET DES PYTHAGORICIENS

Dans l'Antiquité, on a accusé Platon d'avoir plagié plusieurs philosophes⁴⁶. L'accusation qui présente le plus de signification philosophique est certainement celle qui concerne la famille de pensée pythagoricienne, dans la mesure où elle remonte directement à Aristote. Mais Aristote n'est pas tant un historien de la philosophie, qu'un penseur qui

⁴⁵. *A commentary on Plato's Timaeus* [1928], Oxford, Clarendon Press, 1962. Pour une critique radicale, voir Gabor Betegh, "The *Timaeus* of A.N. Whitehead and A.E. Taylor", *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, éd. / hrsg. Ada Neschke-Hentschke, Bibliothèque Philosophique de Louvain 53, Louvain-la-neuve (éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie), Louvain-Paris, Peeters, 2000, 271-294.

⁴⁶. Sur le sujet, voir L. Brisson, "Les accusations de plagiat lancées contre Platon", *Contre Platon I : Le Platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 1993, p. 339-356 ; repris dans mes *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 25-41.

veut montrer la supériorité sur toutes les autres de la position qu'il défend. La question se pose alors de savoir si les rapports qu'il établit entre Platon et les Pythagoriciens ne doivent pas être compris comme une tentative de systématisation critique.

1. Doctrine de l'intelligible

On estimait qu'Épicharme, qui aurait écrit des comédies à Syracuse sous le règne de Gélon (485-478) et sous celui de Hiéron (478-467), avait été le disciple de Pythagore : tout ce que Platon lui aurait emprunté, selon Alcimos⁴⁷, reviendrait donc en dernière instance à Pythagore⁴⁸. Or, ces emprunts concernaient des éléments fondamentaux de sa doctrine de l'intelligible :

- a) l'opposition entre le sensible et l'intelligible ;
- b) l'idée suivant laquelle le sensible est perçu par le corps, alors que l'intelligible est perçu par l'âme sans l'aide du corps ;
- c) la distinction au sein des Formes entre celles qui sont indépendantes et celles qui sont relatives
- d) à la participation du sensible à l'intelligible
- e) et à la réminiscence qui a pour instrument la ressemblance.

⁴⁷. Diogène Laërce donne Alcimos de Sicile comme source de l'accusation de plagiat dont Platon se serait rendu coupable contre Épicharme et par voie de conséquence contre Pythagore. Rhéteur et historien (fin IV^e-début III^e siècle), Alcimos de Sicile aurait été le disciple de Stilpon, le troisième chef de l'École mégarique ; disciple de Diogène le Cynique et d'Euclide de Mégare, Stilpon aurait notamment refusé la distinction platonicienne entre le sensible et l'intelligible. J'aurais tendance à identifier cet Alcimos avec l'auteur du *Contre Amyntas*, dont Diogène Laërce cite un large extrait en III, 9-17.

⁴⁸. Pour une analyse en ce sens du témoignage d'Alcimos, voir l'article de K. Gaiser, " Die Platon-Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios (III 9-17) ", dans *Zetesis. Mélanges É. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, p. 61-79.

Cette accusation est tellement invraisemblable qu'elle mérite à peine une mention.

En fait, elle se borne à illustrer de façon malveillante les rapports qu'Aristote avait remarqués entre les doctrines platoniciennes et des pythagoriciennes. Au début du chapitre 6 du livre A de la *Métaphysique*, Aristote explique que Platon fit l'hypothèse des formes intelligibles pour échapper au changement perpétuel qui affecte les choses sensibles, en objectivant les définitions communes auxquels tentait de parvenir Socrate : il fait donc là une distinction très nette entre les formes intelligibles séparées de Platon et les nombres des Pythagoriciens qui se trouvent dans les choses sensibles. En revanche, il insiste en ces termes sur le fait que Platon a annexé la notion pythagoricienne de participation en se bornant à en changer le nom.

Quant à cette participation, Platon ne modifiait que le nom: les Pythagoriciens en effet disent que les êtres existent par imitation des nombres; pour Platon, c'est par une participation, le mot seul est changé. Toutefois cette participation ou imitation des formes intelligibles, quelle peut en être la nature? C'est là une recherche qu'ils laissent dans l'indécision. (Mét., A 6, 987 b 10-14, trad. Tricot modifiée)⁴⁹

Cela dit, il est bien difficile de se représenter de quelle façon le type de rapport établi entre les nombres et les choses sensibles où ils se trouvent peut être identique à celui des formes intelligibles avec les choses sensibles dont elles sont séparées. Le rapprochement paraît bien scolaire.

⁴⁹. Sur ce passage, voir le commentaire de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [1944], New York, Russell & Russell, 1962, p. 475, n. 426.

2. Description du monde sensible

L'anecdote relative au plagiat dont le *Timée* serait le résultat comporte plusieurs versions⁵⁰. La source la plus ancienne se trouve représentée par trois vers satyriques de Timon de Phlionte⁵¹ cités par Aulu-Gelle : Platon aurait acheté pour une grosse somme d'argent un petit poème qui lui aurait servi à écrire le *Timée*. Timon ne précise pas quel était l'auteur de ce petit livre. Mais Jamblique⁵², Proclus⁵³ et l'auteur des *Prolégomènes à la philosophie de Platon*⁵⁴ estiment qu'il s'agit de Timée de Locres⁵⁵ ; selon eux, Platon se serait inspiré de la doctrine de Pythagore, sans aller jusqu'à copier l'écrit.

Sur la foi d'Hermippe de Smyrne⁵⁶, Diogène Laërce (VIII, 85) considère le pythagoricien Philolaos comme l'auteur de ce livre. Or, Diogène Laërce connaît deux versions de cette acquisition ; soit Platon aurait acheté ce livre, soit Philolaos le lui aurait donné pour avoir obtenu de Denys le pardon d'un de ses disciples.

Enfin, s'appuyant sur Satyros, un jeune contemporain d'Hermippe, Diogène Laërce (III, 9, cf. VIII, 15 et 84) rapporte que Platon demanda à Dion d'acheter à Philolaos trois livres concernant la doctrine de Pythagore ;

⁵⁰. Pour plus de précision, cf. Alice Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Columbia Studies in the classical tradition 3, Leiden, Brill, 1976, p. 165-174.

⁵¹. Philosophe sceptique (320–230 av. J.-C.) qui aurait été le sectateur de Pyrrhon et qui écrivit des *Silloi* (*Satires*) en hexamètres contre les philosophes dogmatiques, dont Platon.

⁵². In *Nicomachi arithmetica*, p. 105.10-17 Pistelli.

⁵³. In *Tim.* I, 1.8-13 Diehl.

⁵⁴. Voir p. 5.35-39 Hermann.

⁵⁵. Un faux du début du II^e siècle av. J.-C. Voir n. 00.

⁵⁶. Hermippe de Smyrne (III^e siècle av. J.-C.) se rattache à l'École péripatéticienne. Il écrivit, sur la vie de philosophes et de législateurs notamment, une œuvre immense dont s'inspira beaucoup Plutarque. Amateur de sensationnalisme, Hermippe falsifia délibérément l'histoire.

il ne parle pas ici ouvertement de plagiat, mais l'accusation semble aller de soi.

Quelle que soit la version retenue, cette anecdote était transmise pour illustrer la conviction largement répandue, même chez les Platoniciens, suivant laquelle le platonisme dérivait du pythagorisme⁵⁷. Elle constitue le socle sur lequel repose le phénomène exégétique des “doctrines non écrites” de Platon⁵⁸.

Même si l'on refuse d'admettre l'authenticité de cette anecdote, on ne peut s'empêcher de se demander si Platon s'est inspiré d'une cosmologie pythagoricienne, à supposer bien sûr que cette cosmologie ait vraiment existé, et si oui jusqu'où. Il est en effet une chose étrange, sur laquelle il convient d'insister : quand Platon veut discuter des thèses de ses prédécesseurs sur le monde sensible, il a recours aux Milésiens ou à Anaxagore, jamais à Pythagore ou à un Pythagoricien. Par ailleurs, le seul passage d'Aristote qui donne une présentation explicite et globale de la cosmologie pythagoricienne est le suivant :

Quant au système des Pythagoriciens, d'un côté, il offre des difficultés moindres que les précédents [ceux de Speusippe, Platon et Xénocrate], mais, d'un autre côté, il en présente d'autres qui lui sont particulières. Prendre le nombre non séparé du sensible, c'est faire disparaître assurément une grande partie des impossibilités que nous avons signalées ; par contre, admettre que les corps sont composés de nombres et que le nombre composant est le

⁵⁷. Sur ce prétendu rapport, cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935, p. 43-46, 223-226, 386-392 ; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [1945], New York, Russell & Russell, 1962, p. 181-194 et *The Riddle of the Early Academy* [1945], New York, Russell & Russell, 1962, p. 48-59 ; ce second ouvrage a été traduit en français par Laurent Boulakia sous le titre : *L'Énigme de l'ancienne Académie*, Paris, Vrin, 1993, p. 123-134.

⁵⁸. Sur le sujet, voir L. Brisson, “Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon”, dans *Lectures de Platon*, p. 43-110.

Platon, Pythagore et les Pythagoriciens

nombre mathématique, c'est ce qui est impossible. En effet, il n'est pas vrai de dire qu'il existe des grandeurs insécables ; et, quand bien même on admettrait l'existence de grandeurs de cette sorte, les unités, en tout cas, n'ont pas de grandeur ; et comment une étendue peut-elle être composée d'indivisibles ? Or, alors que le nombre arithmétique, du moins, est une somme d'unités, ces philosophes veulent que les êtres soient le nombre même, et, de toute façon, appliquent aux corps les propositions des nombres, comme s'ils étaient composés de ces nombres. Il est donc nécessaire, s'il est vrai que le nombre est un être réel et par soi, qu'il le soit de l'une des manières que nous avons distinguées, et, s'il ne peut l'être d'aucune de ces manières, il est manifeste que la nature du nombre n'est pas celle que lui construisent ces philosophes qui en font un être séparé. (Mét., M 8, 1083 b 8-19, trad. Tricot modifiée)

Ce texte, suivant Raven⁵⁹, contient huit assertions :

- 1) Les Pythagoriciens reconnaissent une seule espèce de nombre, le nombre mathématique ;
- 2) ce nombre n'est pas séparé des sensibles ;
- 3) les corps en sont composés, ce sont des agrégats d'unités ;
- 4) il y aurait des grandeurs (physiques) indivisibles ;
- 5) le nombre arithmétique est pluralité d'unités indivisibles ;
- 6) les unités auraient une grandeur ;
- 7) les choses sont nombres ;
- 8) les Pythagoriciens appliquent aux choses physiques des théorèmes arithmétiques.

1), 2), 3) sont données comme des thèses pythagoriciennes également en 1080 b 16-18 ; 5) en 1080 b 19-20, et 32-33 ; 7) en 987 b 28

⁵⁹. J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics. An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.*, [1948], Amsterdam, Hakkert, 1966, p. 53-54. Sur ce texte, cf. aussi H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of the Presocratics*, p. 39-40.

et passim ; 8) en 989 b 29-34. Quant à 4) et 6), ce sont des conséquences inévitables de la conjonction de 3), 7) avec 1) et 5). Dans cette perspective, le nombre est conçu comme corporel. En d'autres termes, le nombre n'est pas différent du corps physique. Les arguments de Zénon pourraient bien s'attaquer à ces thèses pythagoriciennes, car elles développent une critique contre une conception marquée par un syncrétisme archaïque qui ne distingue pas entre le plan des choses physiques, celui des notions mathématiques, et celui de l'être ; Zénon associe aux multiplicités sensibles, afin d'en rendre compte comme de réalités, des multiplicités " de choses qui sont (*tà ónta*) ", d'où résultent les contradictions qu'il met en lumière. Il s'agit donc bien d'une critique des objets visibles et de ce qui les concerne, et c'est une controverse sur l'explication du monde physique que mettent en œuvre les arguments de l'Éléate ; voilà d'ailleurs ce qui justifie leur examen par Aristote dans sa *Physique*. Sur ce point aussi, Platon, dans le *Parménide*, se trouve en accord avec ce que nous savons par ailleurs ⁶⁰.

D'un autre côté, l'idée d'utiliser non le seul langage ordinaire, mais les mathématiques, pour décrire le monde sensible semble venir de Pythagore ou des Pythagoriciens. Toute la question est de savoir si cette influence fut directe ou si elle eut comme relais des mathématiciens comme Théétète qui, eux, auraient pu s'inspirer de découvertes faites par les Pythagoriciens en mathématiques, mais en les intégrant dans un ensemble n'ayant plus rien de pythagoricien. Cette seconde hypothèse me paraît la plus vraisemblable.

⁶⁰. Sur le sujet voir M. Caveing, *Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu, Étude historique et critique des Fragments et Témoignages*, Paris, Vrin, 1982.

3. Doctrine de la transmigration de l'âme

On estime que la transmigration de l'âme était un dogme chez les Orphiques et chez les Pythagoriens⁶¹ et que Platon l'aurait repris à son compte. L'enjeu est important dans la mesure où la transmigration de l'âme est, chez Platon, à la base de la doctrine de la réminiscence qui elle-même implique la notion de forme intelligible séparée qui peut être contemplée par l'âme même séparée du corps.

Mais aucun des témoignages avancés pour prouver que les Pythagoriciens prônaient la doctrine de la transmigration n'est décisif.

– Diogène Laërce cite des vers de Xénophane qu'il rapporte à Pythagore :

Alors qu'un jour il passait près d'un jeune chien que l'on battait, il fut, raconte-t-on, pris de pitié et prononça ces mots : " Arrêtez ces coups de bâton, car c'est l'âme d'un être qui m'est cher. Je la reconnais en l'entendant aboyer ". (DL, VIII 36)

Mais aucun nom propre n'est cité dans ce fragment qui pourrait faire référence à un autre personnage que Pythagore. De plus, il pourrait s'agir là d'une critique du genre de celle que fait Aristote aux Pythagoriciens.

– Au début du *De anima*, Aristote fait cette remarque polémique :

Or nos théoriciens s'efforcent seulement de déterminer de quelle sorte d'être est l'âme, mais pour le corps qui doit la recevoir, ils n'apportent plus aucune détermination ; comme s'il se pouvait, conformément aux mythes pythagoriciens, que n'importe quelle âme pénètre dans n'importe quel corps ! (De anima, I, 3, 407 b 20; cf. aussi II, 2, 414 a 22)

⁶¹. Voir *Lore and Science*, II, 3, et, de façon beaucoup moins rigoureuse et prudente, G. Casadio, " Le metempsychosi tra Orfeo e Pitagora " dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, ed. par Ph. Borgeaud, Genève, Droz, 1991, 119-155.

Mais rien ne permet de déterminer si Aristote veut parler là d'individu ou d'espèce. Ce qu'il dénonce là, c'est l'erreur qui consiste à ne pas distinguer l'animal de l'homme.

– Lorsqu'il décrit l'arrivée de Pythagore à Crotona, Porphyre rapporte ce que dit Dicéarque, le disciple d'Aristote :

Quant à ce qu'il disait aux gens de son entourage, nul ne peut le formuler avec certitude ; et en effet il régnait parmi eux un silence exceptionnel. Toutefois les points les plus généralement admis sont les suivants : d'abord que l'âme est immortelle ; ensuite, qu'elle passe dans d'autres espèces animales ; en outre, qu'à des périodes déterminées ce qui a été renaît, que rien n'est absolument nouveau, qu'il faut reconnaître la même espèce à tous les êtres qui reçoivent vie. Car ce sont là, à ce qu'on rapporte (phéretai), les dogmes que Pythagore le premier introduisit en Grèce. (Porphyre, Vit. Pyth., 19, trad. É. des Places modifiée = Dicéarque, fr. 33 Werhli)

Comme le reconnaît lui-même Walter Burkert, il n'y a sur un plan philologique aucun moyen de déterminer ce qui, dans cette citation, vient de Dicéarque. De plus, il convient de remarquer le scepticisme dont fait preuve ce témoignage qui s'en remet à ce qu'on rapporte (*phéretai*).

– En outre, même si Hérodote (IV, 95-96) affirme que les Grecs qui vivent dans la région de la mer Noire rapportent à Pythagore les pratiques d'immortalité en vigueur chez les Gètes (*Getai athanatizantes*), la tradition postérieure tend à négliger de rapporter également à lui la doctrine de la transmigration.

Par ailleurs, aucun témoignage ancien n'attribue explicitement la doctrine de la transmigration à l'Orphisme. Seule est explicitement attribuée à l'Orphisme la doctrine d'une pré-existence de l'âme qui n'est pas forcément individuelle, et celle d'une rétribution dans l'autre monde.

– Aristote explique ainsi comment l'âme entre dans un corps :

Platon, Pythagore et les Pythagoriciens

Sous ce même grief tombe aussi la doctrine exprimée dans les vers attribués à Orphée : d'après elle, l'âme provient de l'univers extérieur et pénètre dans les êtres vivants par la respiration, les vents lui servant de véhicule – chose impossible dans le cas des plantes et de certains animaux, puisque tous ne sont pas doués de respiration ! C'est ce qui a échappé aux tenants de cette opinion. (Aristote, De anima, I, 5, 410 b 27, trad. A. Jannone)

Comme je l'ai dit plus haut, il est impossible ici encore de savoir si Aristote parle de l'individu ou de l'espèce.

– Cette âme semble (si l'on se trouve toujours dans un contexte pythagoricien, mais la chose est loin d'être certaine) subir un châtement lorsqu'elle se trouve dans un corps qui constitue pour elle une prison (Platon, *Cratyle* 400 b-c ; *Phédon* 62 b). Tout le problème est de savoir si cette punition est individuelle ou collective, et si elle découle d'une faute antérieure qualifiée.

– Et surtout, il convient de noter que les initiations sont destinées à laver les âmes de leurs fautes pour leur assurer une survie heureuse. Relisons ces quelques lignes de la *République* (II, 364 e-365 a) :

Ils produisent d'autre part une foule de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on. Ils règlent leurs sacrifices sur l'autorité de ces livres et font accroire non seulement aux particuliers, mais encore aux cités, qu'on peut par des sacrifices et des jeux divertissants être absout et purifié de son crime, soit de son vivant, soit même après sa mort. Ils appellent initiations ces cérémonies qui nous délivrent des maux de l'autre monde et qu'on ne peut négliger sans s'attendre à de terribles supplices.

On ne peut tirer de ce passage aucune allusion précise à une théorie de la transmigration: il ne s'agit que de survie heureuse, tout comme d'ailleurs, semble-t-il, dans les *Lois* (IX, 870 d-e), dans le papyrus de Derveni et dans les feuilles d'or, où aucune trace de transmigration ne peut

être décelée. De surcroît, Platon se montre ici très ironique à l'égard de ces individus qui promettent de laver les fautes commises par des cités et des individus en mettant en œuvre des "sacrifices et jeux divertissants". On notera que les fautes commises par les cités ne peuvent être punies dans le contexte de la transmigration: une cité ne peut renaître. De plus, on promet aux individus qu'ils seront exemptés de châtiments dont ils sont menacés, dans cette vie et lorsqu'ils seront morts.

La seule façon d'affirmer que l'Orphisme défend une doctrine de la transmigration des âmes serait de penser que sont orphiques les prêtres et les prêtesses qu'évoque Platon dans le *Ménon* (81 a-e), ou de tirer en ce sens le témoignage d'Hérodote (II, 123) qui ramène la doctrine de la transmigration aux Égyptiens.

– Or, voici ce qu'on peut lire chez Hérodote (II, 123) :

Au dire des Égyptiens, ce sont Déméter et Dionysos qui règnent dans les Enfers. Les Égyptiens sont aussi les premiers à avoir énoncé cette doctrine, que l'âme de l'homme est immortelle ; que, lorsque le corps périt, elle entre dans un autre animal qui, à son tour, est naissant ; qu'après avoir parcouru tous les êtres de la terre, de la mer et de l'air, elle entre de nouveau dans le corps d'un homme naissant ; que ce circuit s'accomplit pour elle en trois mille ans. Il est des Grecs, qui, ceux-ci plus tôt, ceux-là plus tard, ont professé cette doctrine comme si elle leur appartenait en propre ; je sais leurs noms, je ne les écris pas.

Il semble que les Égyptiens n'aient pas cru en la transmigration de l'âme; et pour ce qui est de la dernière phrase, il est présomptueux d'émettre des hypothèses à propos de noms qu'Hérodote ne veut même pas donner, et de dire qu'il s'agit d'Orphiques.

– Par ailleurs, le passage du *Ménon* (81 b-c)⁶² où se trouvent cités quelques vers que l'on attribue traditionnellement à Pindare (frag. 133 Berk = 126 Bowra) évoque bien la doctrine de la transmigration, mais en la rapportant à des prêtres et des prêtresses ayant à cœur de pouvoir rendre raison des fonctions qu'ils remplissent ; il vise à faire non seulement de Pindare, mais également d'autres poètes les porte-parole de cette doctrine. L'interprétation de ce passage où n'apparaît jamais le nom d'Orphée ou d'Orphiques reste discutée ; j'aurais tendance à admettre la position critique de G. Zuntz contre H.J. Rose⁶³.

Devant tant de confusions et tant d'incertitudes, la seule hypothèse valable à l'heure actuelle est la suivante. Pindare, Empédocle, Hérodote et Platon connaissaient l'existence de mouvements religieux qui soutenaient la doctrine de la transmigration. Il semble que ces mouvements eurent une influence sur le Pythagorisme et sur l'Orphisme. Dans cette perspective, la question de savoir lequel, du Pythagorisme ou de l'Orphisme, a pu influencer l'autre n'a pas de sens. Les deux, tout de même que Platon, ont admis et rejeté certaines interdictions et certains points de doctrine venus de mouvements religieux, qu'il est impossible d'identifier.

Une telle conclusion paraîtra sans doute trop sceptique, mais c'est la seule qui permet d'éviter de tomber dans le cercle vicieux que Jamblique élève au rang de mythe et d'aborder l'étude de l'Orphisme et du

⁶². Sur le sujet, voir L. Brisson, "La réminiscence dans le *Ménon* (80 e-81 e) et son arrière-plan religieux", dans *Anamnese e Saber*, ed. José Trindade Santos, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisbonne, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1999, p. 23-61. Discussions [48-61]

⁶³. G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, Univ. Press, 1971 ; H.J. Rose, "The ancient grief. A study of Pindar, Fr; 133 (Berk) 126 (Bowra)", dans *Greek Poetry and Life. Essays*, presented to Gilbert Murray on his 70th birthday, January 2 1936, Oxford, 1936, p. 79-96.

Pythagorisme pour eux-mêmes, en déterminant quels purent être leurs traits spécifiques. Une telle position ne remet absolument pas en cause l'intérêt des découvertes relativement récentes : plaquettes d'os d'Olbia, feuilles d'or etc. Elle se borne à réclamer une prudence extrême dès qu'il s'agit de coller l'étiquette "pythagoricien" ou "orphique" sur tel ou tel document écrit ou figuré.

4. L'invention de philosophos

Avant l'époque de Platon, l'usage des termes *philosophía*, *philósophos* et *philosopheîn* semble avoir été très rare⁶⁴, compte tenu bien évidemment du petit nombre de textes antérieurs au IV^e siècle qui nous sont

⁶⁴. En voici un inventaire qui se fonde sur le travail d'A.-M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle apr. J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961. 1) Pour *philósophos*, 1) Héraclite (DK 22 B 35 = Clément d'Alexandrie, *Stromates* V 140,6). J. Bollack et H. Wismann (*Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, p. 143-144) ont raison d'insister sur le fait que, chez Héraclite, ce terme ne peut avoir le sens de "philosophe". Par ailleurs, dans son commentaire à ce fragment, T. M. Robinson (*Heraclitus, Fragments*, Toronto / Buffalo / London, Univ. of Toronto Press, 1987, p. 104 rappelle que certains commentateurs ont cru que le terme était un ajout de Clément d'Alexandrie. 2) Selon la *Souda* (s.v. *Zénon*, t. II, p. 506.26 Adler = DK 29A2), Zénon aurait écrit un ouvrage intitulé *Pròs tous philósophous*. Mais Platon (*Parménide*, 127b-d, 128a-d) et Simplicius (*In Arist. Phys.* 139.5 Diels) semblent n'avoir connu qu'un seul ouvrage de Zénon (sur le sujet, cf. M. Caveing, *Zénon d'Élée*, Paris, Vrin, 1982, p. 134-135). 3) Dans son *Peri homonoias* (DK 87B44a = Philostrate, *Vit. Soph.* I 15, 4), Antiphon parle de *gnomologíai te lamprai kai philósophoi*. De toute évidence, *philósophoi* désigne ici une qualité du langage équivalente à *lamprai*. De façon similaire, dans son *Éloge d'Hélène* (DK 82B11, § 13), Gorgias utilise l'expression *philósophon lógon* pour indiquer la qualité d'une parole qui exprime adéquatement la pensée. II) Pour *philosophía*, 1) on ne trouve qu'une seule occurrence (*Traité de l'ancienne médecine*, § 20). Cette occurrence présenterait un intérêt considérable si, comme le pensait A.-J. Festugière, on pouvait prouver que l'ouvrage fut composé vers 420 av. J.-C. Mais la plupart de ceux qui récemment ont pris position sur le sujet placent la composition de cet ouvrage après 380 av. J.-C. (cf. Ch. Lichtenhaeler, *Chronologische und gedankliche Bezugssysteme in und um Ueber die alte Medizin*, Genève, Droz, 1980, p. 27, n. 42. III). Pour *philosopheîn*, 1) Hérodote (I 30) fait usage de ce verbe dans un sens très large pour désigner l'acquisition d'un savoir indéterminé. 2) Thucydide (II 40, 1) met dans la bouche de Périclès prononçant l'éloge funèbre de 431/0 av. J.-C. cette phrase concernant les Athéniens: "Nous cultivons la beauté dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manque de fermeté (*philosophoûmen áneu malakías*). " Or l'activité désignée par le verbe *philosopheîn* ne peut être autre chose que l'acquisition de la connaissance en général.

Platon, Pythagore et les Pythagoriciens

parvenus. Et, semble-t-il bien, c'est Platon qui a donné à *philósophos* le sens qui continue d'être le sien aujourd'hui. Mais, certains ont cru et d'autres continuent de croire que, sur ce point également, Platon s'est inspiré de Pythagore. Ils appuient leur conviction sur une anecdote racontée, dans son *Peri ápnou hē peri nósōn*, par Héraclide du Pont, qui, à la mort de Platon, aurait passé tout près de devenir scholarque de l'Académie.

Pythagore fut le premier à s'appeler "philosophe" (philósophos). Non seulement il employa un mot nouveau, mais il enseigna une doctrine originale. Il vint à Phlionte, il s'entretint longuement et doctement avec Léon, le tyran de Phlionte, Léon qui, admirant son esprit et son éloquence, lui demanda quel art lui plaisait le plus. Mais, lui, il répondit qu'il ne connaissait pas d'art, qu'il était "philosophe". S'étonnant de la nouveauté du mot, Léon lui demanda quels étaient donc les philosophes et ce qui les distinguait des autres hommes.

Pythagore répondit que notre passage dans cette vie ressemble à la foule qui se rencontre aux panégories. Les uns y viennent pour la gloire que leur vaut leur force physique, les autres pour le gain provenant de l'échange des marchandises, et il y a une troisième sorte de gens, qui viennent pour voir des sites, des œuvres d'art, des exploits et des discours vertueux que l'on présente d'ordinaire aux panégories. De même nous, comme on vient d'une ville vers un autre marché, nous sommes partis d'une autre vie et d'une autre nature vers celle-ci; et les uns sont esclaves de la gloire, d'autres de la richesse. Au contraire, rares sont ceux qui ont reçu en partage la contemplation des plus belles choses et c'est ceux-là qu'on appelle "philosophes" (philósophoi), et non pas "sages" (sophoi), car personne n'est sage si ce n'est Dieu...⁶⁵

⁶⁵. La traduction est celle de R. Joly, dans "Platon ou Pythagore? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli.", dans *Hommage à Marie Delcourt*, Collection Latomus 114, Bruxelles, 1970, p. 136-148.

l'interprétation de ce texte, qui évoque la tripartition fonctionnelle⁶⁶, a suscité une controverse qui est loin d'être terminée, et dont les développements les plus récents ont opposé Robert Joly, qui penche pour l'authenticité de l'anecdote, et Walter Burkert⁶⁷, qui, suivant en cela Werner Jaeger⁶⁸, estime que les thèmes de cette anecdote trahissent une origine platonicienne et illustrent la conception platonisante qu'on se faisait de Pythagore à l'Académie peu après la mort de Platon.

L'argument décisif en faveur de cette attitude de rejet s'enracine dans l'affirmation qui clôt l'anecdote: "... et c'est ceux-là qu'on appelle "philosophes", et non pas "sages", car personne n'est sage si ce n'est Dieu... "Cette déclaration fait écho à ces deux passages du corpus platonicien: " Parmi les dieux, il n'y en a aucun qui s'emploie à philosopher (*philosopheîn*), aucun qui ait envie de devenir sage (*sophós*), car il l'est." (*Banquet*, 204 a) et: " L'appeler sage (*sophós*), Phèdre, c'est, à mon avis du moins, quelque chose d'excessif et qui ne convient qu'à un dieu. Mais l'appeler "philosophe" (*philósophos*), [...] voilà qui lui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton. " (*Phèdre*, 278 d). Le sens donné aux termes *sophós* et *philósophos* dans ces passages dépend de l'opposition entre l'être et le paraître, entre le modèle et l'image, entre l'intelligible et le sensible, oppositions qui recourent celle entre dieu et homme.

Jusqu'à Platon, en effet, le terme *sophía* peut recevoir n'importe quel contenu dans la mesure où la *sophía* n'est, dans le monde sensible, liée à

⁶⁶. Viennent aux panégyries ceux qui recherchent le gain, ceux qui recherchent la gloire que leur vaut leur force physique, et les troisièmes pour voir des sites, des œuvres d'art, etc.

⁶⁷. W. Burkert, " Platon oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" ", *Hermes* 88, 1960, p. 159-177.

⁶⁸. W. Jaeger, " Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals ", *Sitzungsberichte des Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch- historische Klasse* 1928, p. 390-421. Une traduction anglaise de cet article se trouve imprimée en Appendice (II) de la traduction anglaise par R. Robinson de l'Aristote de W. Jaeger.

aucun contenu particulier. Être *sóphos* dans ce contexte, c'est dominer son activité, se dominer soi-même et dominer les autres⁶⁹; voilà pourquoi peuvent être déclarés *sophoí* le charpentier, le médecin, le devin, le poète, le rhéteur, le sophiste, etc. Par suite, *sophía* devient synonyme de "civilisation". C'est d'ailleurs la position qu'adopte Aristote dans son *Peri philosophías*⁷⁰. Peut donc être qualifié de *philósophos* quiconque fait l'apprentissage d'une *sophía*, quelle que soit la nature de l'activité impliquée; et c'est le même individu qui, une fois qu'il aura acquis cette *sophía*, pourra être qualifié de *sophós*. C'est aussi dans ce sens large qu'Isocrate utilise les termes *philósophos* et *philosophía*. Mais pour Platon, le terme *philosophía* ne désigne plus l'apprentissage d'une *sophía* humaine, dont le contenu peut varier à l'infini. Elle devient aspiration à une *sophía* qui dépasse les possibilités humaines, car son but ultime est la contemplation d'un domaine d'objets, le monde des formes intelligibles, dont le monde des choses sensibles, où a chu l'âme humaine, pour un temps du moins, n'est qu'un reflet. Or, c'est bien là, semble-t-il, le sens de *philósophos* dans les passages du *Banquet* et du *Phèdre* cités.

Sur ce point encore, on a voulu retrouver chez Platon l'influence d'un Pythagore fabriqué de toutes pièces à partir de Platon

On ne peut nier que se soit exercée sur Platon l'influence de Pythagore et des Pythagoriciens. Mais dès que l'on cherche à préciser la nature et l'importance de cette influence, la plus grande retenue s'impose si l'on veut éviter de se laisser aller à des excès dans lesquels sont tombés

⁶⁹. M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon* [1985] Paris, Vrin, 1999³, p. 45-51.

⁷⁰. Frag. 8 Ross = Philopon, *Commentaire sur l'Isagogé de Nicomaque de Gérase*, 1.8-2.42 Hoche. Texte traduit et commenté par A.-J. Festugière, dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II: *Le dieu cosmique*, Paris, Gabalda, 1949, p. 221-229, surtout p. 222-223.

bon nombre d'interprètes anciens pour des raisons polémiques (Aristote, Aristoxène, par exemple) ou idéologique (Jamblique et les Néoplatoniciens postérieurs), et dont les modernes reprennent sans esprit critique les affirmations. Seule l'application d'une méthode historique prudente et lucide permet d'éviter cette dérive. J'ai tenté dans ce texte de montrer pourquoi un lecteur de Platon peut et doit échapper à un réflexe conditionné consistant à rapporter à une source pythagoricienne tout ce qu'il lit sur la transmigration de l'âme et sur les mathématiques au sens large. Un tel réflexe ne permet de mieux comprendre ni Platon ni Pythagore ni les Pythagoriciens; il contribue à recouvrir d'hypothèses d'autres hypothèses tout aussi fragiles.

Si ce travail contribue à mettre un terme à cette profusion de suppositions qui nourrissent une histoire de la philosophie d'autant plus séduisante qu'elle est virtuelle, il aura été salutaire.

O SER COMO δύναμις NO SOFISTA DE PLATÃO

Carla Francalanci*

Resumo: Para buscar determinar o que é o não ser, um dos objetivos principais do diálogo intitulado *Sofista*, seus debatedores, o Estrangeiro de Eléia e o jovem Teeteto, irão proceder a uma investigação acerca do ser, uma vez que este se veio mostrando, ao longo da discussão, tão problemático quanto a noção de não ser. É desta tentativa de definição do ser que trataremos neste trabalho. O presente estudo se encontra centrado na passagem que abrange de 246a a 258b, e é seu intuito precisar o sentido de ser como δύναμις apontado em 247d-e, a partir da compreensão das relações que trava com os principais gêneros que lhe são correlatos: movimento, repouso, o mesmo e o outro.

Palavras-chave: Ser - Poder – Participação – Outro – Mesmo.

BEING AS δύναμις IN PLATO'S SOPHIST

Abstract: Plato's *Sophist* has, among others, the objective of saying what not being is. An investigation notion of being will be performed by the Foreigner from Elea and Theetethus, once this notions shows in the dialogue, to be as problematic as the notion of not being. The focus of this paper is, exactly, the attempted definition of this notion (247d-e). In these lines, I

* Professora da Universidade Federal do Espírito Santo. Endereço eletrônico: pessoa@npd.ufes.br

will try to explain what sense there is in referring to being as δύναμις (247 d-e), through the relationship of being with the main genera correlated to it: movement, rest, the same, the other.

Key-words: Being – Power – Participation - The Other - The Same.

O diálogo que nos propomos estudar, ao engajar-se na busca pela determinação do não ser a fim de poder definir o lugar próprio ao sofista, levado pela radicalidade de sua busca, é impelido para uma investigação acerca do ser. Nesta, aparece a sua determinação como δύναμις κοινωνίας. O propósito primordial deste trabalho é problematizar esta noção, buscando apontar, ainda que de maneira esboçada, o que uma tal compreensão do ser comporta e o que se encontra por ela implicado.

A fim de encontrar um encaminhamento para o problema descoberto anteriormente no diálogo, de como é possível abordar o não ser pela linguagem, o Estrangeiro de Eléia inicia uma discussão com Parmênides e com todos os que procuraram, em seus discursos, definir o ser. Neste percurso, são examinadas algumas doutrinas, tanto dos antigos quanto dos contemporâneos de Sócrates e do Estrangeiro, a este respeito. Realizaremos, neste estudo, o seguinte percurso: em primeiro lugar, mostrando de maneira esboçada o teor das críticas levantadas no *Sofista* a cada uma dessas teorias ao longo de sua exposição, procuraremos apontar o que vai sendo ganho pelos debatedores, no tocante a uma compreensão acerca do ser. Pretendemos, em seguida, explicitar a inter-relação entre os pontos levantados ao longo desta crítica pelo Estrangeiro, e a abordagem do ser a partir da noção de κοινωνία τῶν γενῶν, desenvolvida na seqüência do diálogo, onde são encontrados subsídios para esclarecer o problema do ser, propósito deste trabalho e, de modo subsequente, o do não ser, meta buscada pelo diálogo em questão.

O diálogo se volta, em primeiro lugar, para os partidários da multiplicidade, que compartilham com Parmênides o esforço de definir quantos e quais são os entes¹. Apontando-os como dois ou mais, divergindo quanto às relações possíveis que travam entre si, esses filósofos possuem, contudo, algo em comum: todos partilham de uma apreensão prévia do termo ser, apreensão esta que não se explicita em seus próprios discursos². O que se pode, contudo, visualizar a partir do que eles dizem, é que esta apreensão indita compreende o ser, previamente e ainda que de maneira não investigada, ao modo de uma unidade. Ao proferir, por exemplo, que o frio e o quente, na qualidade de primeiros princípios da realidade, são, como compreender o termo ser por eles empregado? Como um terceiro elemento, agregado aos que foram apontados por aqueles filósofos? Como se confundindo com um dos termos, *quente* ou *frio*? Ou como se referindo a ambos, em seu composto? Nas duas últimas hipóteses, a inclusão do termo ser, expresso ainda que não investigado, transforma a multiplicidade em unidade, seja de um só elemento, aquele que é dito ser, ou de ambos, concernidos como sendo. No primeiro caso, os princípios converter-se-iam em três, *quente*, *frio* e ser, e não mais em dois. A particularidade deste terceiro termo, no entanto, reside em que ele realiza um movimento de reunião da própria tríade apresentada: se o frio, o quente e o ser são, o ser continua a se colocar para estes como aquilo que lhes é comum, de modo que a proferição do múltiplo aparece, ainda aqui, trazendo de forma velada a afirmação de uma unidade mais fundamental. O modo como ocorre esta

¹ Plato. *Sophist*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1987, 242c.

² *Idem, ibidem*, 244a.

unidade subjacente presentemente descoberta, contudo, converter-se-á em novo problema, demandando um esforço renovado para sua circunscrição.

A discussão que o Estrangeiro trava com a doutrina de Parmênides, que se apresenta oposta à concepção pluralista investigada, parte de uma afirmação deste último, que enuncia “ $\eta\nu$ $\nu\omicron\nu$ τὸ πᾶν. A problematização da concepção desta teoria acerca do ser se faz em dois planos: na sua associação ao $\square\nu$ e na possibilidade de compreendê-lo como $\pi\hat{\alpha}\nu$. No primeiro caso, o Estrangeiro ressalta a estranheza de um discurso, que afirma que só o um é, empregar dois nomes – um e é, isto é, um e ser – para designá-lo. Esta discussão se radicaliza, e o próprio nomear, em sua distinção frente ao que é nomeado, aparece como indicador de uma multiplicidade indissolúvel, de modo que aquele que desejar manter a afirmação do um em sentido absoluto terá que negar a existência mesma do nome, ou, afirmando sua existência, será levado a afirmar ser ele o nome de nada, ou em último caso, o “nome de um nome”, o nome de si mesmo³. Ao abordar a associação entre $\nu\omicron\nu$ e $\pi\hat{\alpha}\nu$, o Estrangeiro se refere a este como “ $\omicron\lambda\omicron\nu$, o todo formado pela agregação de suas partes. Nesta perspectiva, o filósofo evidencia a impossibilidade de assimilá-lo ao “ $\eta\nu$ ἀπᾶν; a unidade composta como todo não se coaduna com o que é expresso como o verdadeiramente um (ἀληθές $\eta\nu$), uma vez que este deve ser compreendido como completamente desprovido de partes (ἀμερές). Desse modo, se ao ser pertencer a unidade do todo, esta não sendo a mesma que a unidade em sentido estrito, ele não será no modo da unidade; sendo todo, o ser será necessariamente mais do que o um. Por outro lado, se negarmos o caráter de todo ao ser devido à sua ligação com a unidade,

³ *Id.*, *ibid.*, 244d.

este todo, em existindo, fará com que o ser seja menos do que as coisas que são - uma vez que o todo ficará de fora do âmbito do ser -, o que acarretará o caráter faltoso (ἐνδεές) do ser relativamente a si mesmo. Contudo, se assumirmos, na disjunção entre ser e todo, este último como não sendo, excluiremos a própria geração (γένεσις) do ser, uma vez que gerar-se, vir a ser, pressupõem o ser dotado de partes próprio disso que se apresenta como todo⁴. Conforme podemos ver, em todas as hipóteses investigadas a partir da afirmação de Parmênides são mostrados os impasses em que incorre aquele que se recusa a aceitar a associação da noção de ser a qualquer modo de multiplicidade. Se a unidade não investigada do ser é pressuposta nas doutrinas dos pluralistas, através da discussão com a tese eleática mostra-se que o ser não comporta, contudo, confundir-se com o próprio um; a multiplicidade não pode, como pela discussão citada se evidencia, deixar de pertencer ao ser de alguma forma. O que começa a se enfatizar, pelas discussões precedentes, é o caráter problemático das relações travadas pelo ser com o que neste momento do diálogo se encontra expresso como o um e o múltiplo, uma vez que aquele não pode ser por eles absorvido, de modo a converter-se nesses com que se relaciona. É precisamente para aclarar o modo como se processam as relações travadas pelo ser que será realizada a continuação da discussão com as teses filosóficas que o enfocam.

O Estrangeiro passa, na seqüência do diálogo, a investigar as posições de alguns dentre seus contemporâneos, que parecem travar “uma batalha de gigantes acerca do ser”⁵. Os primeiros investigados são os que afirmam somente ser o que se dá em um contato (ἐπαφή), o que possui

⁴ *Id.*, *ibid.*, 245d.

⁵ *Id.*, *ibid.*, 246a.

alguma espécie de corpo (σῶμα). O Estrangeiro, ao perguntar se um “vivente mortal” (θνητόν ζῶον) é, os conduz à afirmação de que, consistindo este em um “corpo animado” (σῶμα ἔμψυχον), a alma deverá ser contada como, igualmente, sendo. Cabendo à alma ser justa, injusta, sábia ou ignorante, pergunta o Estrangeiro se isso não se dá pela posse e presença (“ἔξει καὶ παρουσία) da justiça, da sabedoria ou de seus contrários. Se essas qualidades são, não se mostrando, contudo, visíveis e tangíveis, será preciso aos partidários desta doutrina aclarar o que é geneticamente intrínseco de modo compartilhado (ξυμφιές γεγονός) ao corpóreo e ao incorpóreo, à medida que ambos devem ser contados como sendo⁶. O Estrangeiro sugere, então, que se possa afirmar a este respeito: “o que quer que, possuindo algum poder (δύναμις) de algum tipo, seja para produzir (ποιεῖν) modificação (“ἕτερον) em algo de alguma natureza, ou para sofrer (παθεῖν) mesmo no menor grau e pelo que for mais insignificante, ainda que uma única vez, é todo realmente, ser. Pois eu sustento como limite para delimitar o ser, que ele não é nada distinto de um poder”⁷. Para compreender esta sentença e a importância fundamental que ela ganhará na delimitação da noção de ser, empregaremos outras passagens pertencentes ao próprio diálogo para buscar aclarar seus elementos constituintes. Em primeiro lugar, a respeito da associação entre ser e poder, δύναμις, e em que sentido este último deve ser compreendido. Ao discutir acerca da alma tornar-se justa devido à posse e presença da justiça, lemos a afirmação: “Mas certamente, ao que é capaz (δυναθόν) de tornar-se presente (παραγίγνεσθαι) ou ausente (᾿απογίγνεσθαι) dirão totalmente ser”⁸.

⁶ *Id.*, *ibid.*, 247d.

⁷ *Id.*, *ibid.*, 247d-e.

⁸ *Id.*, *ibid.*, 247a.

Podemos, assim, associar esta δύναμις pertencente ao ser como um poder de apresentar-se e ausentar-se. O ser parece ser encarado, aqui, ao modo de um poder de manifestação. Resta, no entanto, compreender como aconteceria este poder. Que esta compreensão se justifica, o mostram as concepções de ποιεῖν e παθεῖν presentes neste mesmo diálogo. Do primeiro, é dada a sua definição no início desta obra: “tudo como anteriormente não sendo, que posteriormente alguém conduz para a existência (εἰς οὐσίαν ᾗαγη), aquele que conduz é dito produzir (ποιεῖν), enquanto o que é conduzido é dito ser produzido (ποιεῖσθαι)”⁹. Gostaríamos de apontar o verbo ᾗαγω como corroborador desta acepção dinâmica de apresentar-se, tornar-se manifesto, relativa ao ser. E, com relação à maneira como podemos, aqui, compreender o termo παθεῖν, é importante reportarmo-nos a outro momento do diálogo: o Estrangeiro o emprega, na forma substantivada, em sua discussão com Parmênides e os eleatas, perguntando se o um, possuindo o πάθος da unidade, deve ser considerado um e todo¹⁰. Esta passagem refere-se à vinculação do ser ao um, ao fato de o ser aparecer concernido, abarcado pela determinação da unidade. Desta forma, será talvez pertinente interpretarmos o poder de παθεῖν como um poder ser trazido para uma determinação e somente a partir desta mostrar-se, ou seja, como um poder ser tornado aparente e manifesto, em última instância. Com esta primeira caracterização do ser como δύναμις, cumpre-se um passo decisivo em sua investigação; a partir deste momento, penetramos no ponto de rompimento com a posição daqueles que parecem “contar histórias” (μῦθόν διηγείσθαι)¹¹ acerca dele, isto é, que conferem ao

⁹ *Id.*, *ibid.*, 219b.

¹⁰ *Id.*, *ibid.*, 245 a-c. Este sentido é empregado seis vezes, nesta passagem.

¹¹ *Id.*, *ibid.*, 242c.

ser o caráter de *algo*, para dar início a uma abordagem eminentemente dinâmica a seu respeito, encarando-o no âmbito de um movimento de realização.

Como oponentes a essa concepção analisada, encontram-se aqueles que o Estrangeiro denomina “amigos das formas” (εἰδῶν φίλοι). Ao afirmar a geração separada, apartada (χωρίς) do ser, eles nos asseguram participarmos (κοινωνεῖν), pelo corpo, da primeira; e pela alma, através do pensamento, participarmos do ser real, que permanece sempre por si mesmo¹². Assim sendo, pergunta o Estrangeiro: o que dizer desse “participar” atribuído a ambos? O Estrangeiro pretende conduzi-lo a uma associação com a noção de δύναμις previamente explicitada, mostrando como o κοινωνεῖν, encontrado como isso que perpassa ambos, pode ser pensado como πάθεμα e πικεμα, uma condição de concernir ou de ser concernido emergindo a partir de um poder qualquer¹³. Contudo, os partidários desta doutrina não podem aceitar a associação proposta do ser à δύναμις, uma vez que excluem do primeiro todo caráter de movimento. A resposta do Estrangeiro será investigar a possibilidade de a alma conhecer o ser, e deste ser conhecido por ela. Se a alma conhece o ser, ela o move, à medida que o conhecer é identificado com um “agir sobre”, ποιεῖν, isso que é conhecido. Em sentido inverso, o ser é movido ainda ao ser conhecido, dado este não ser mais do que “sofrer uma ação”, παθεῖν. Através desta associação, o caráter paradoxal da doutrina investigada se agudiza: se ao ser não pertence movimento, não lhe pertence, necessariamente, conhecimento, isto é, a possibilidade de ser conhecido; permanecendo fixo e imóvel, permanece, igualmente, apartado dos âmbitos

¹² *Id.*, *ibid.*, 248a.

¹³ *Id.*, *ibid.*, 248b.

de νοῦς, φρονεῖν, ψυχή e ζωή, o que impossibilitaria, mesmo, qualquer afirmação a seu respeito, e assim a própria teoria defendida por esses pensadores. Deste modo, para que o νοῦς, como apreensão do ser e condição para qualquer conhecimento, seja possível, é forçoso afirmar a existência do movimento. E, ainda, será preciso afirmar conjuntamente o repouso, de modo a assegurar igualmente a possibilidade do νοῦς, uma vez que todo conhecer somente se faz possível devido a um caráter de permanência e “mesmidade” intrínseco a tudo o que pertence à ordem do conhecido, fazendo-se necessário, assim, pensar movimento e repouso indissolivelmente em conjunto com a noção de ser. Desta discussão podem ser retirados alguns pontos de fundamental importância para a nossa investigação. Em primeiro lugar, a identificação dos modos de “conhecer” e de “ser conhecido” às noções de ποιεῖν e παθεῖν reafirma a pertinência de sua interpretação como modos de manifestação, uma vez que nos parece bastante plausível pensar a “ação” de conhecer como a de tornar o conhecido manifesto, presente nisso que ele mesmo é, e o ser conhecido como o movimento de ser determinado pelo conhecer, “sofrendo a ação” de ser tornado manifesto. Em segundo lugar, a introdução da noção de κοινωνία constitui um esclarecimento da compreensão do ser como δύναμις no que diz respeito ao seu modo: o poder de tornar presente, próprio ao ser, se faz a partir de agora visível como um poder conjugante, como um poder tornar presente conjuntamente, o que implica dizer que o ser permanece sendo o que é enquanto se conjuga, não necessitando fundir-se, misturar-se com o que se encontra com ele conjugado. Como último ponto a ressaltar, são trazidos para a investigação os primeiros termos, ou γένη, com os quais o ser conjuntamente se faz presente, o movimento e o repouso. À continuação, será aprofundado o problema de saber como é

possível pensar as relações travadas pelo ser e quais são essas relações em sentido primordial, uma vez levantada a hipótese de pensá-lo, através da δύναμις κοινωνίας, como um poder de travar relações, de ser sempre e somente pensado a partir dessas.

Através da descoberta da necessidade de o ser apresentar-se em conjunto com o movimento e o repouso, uma nova dificuldade é posta para a investigação: o que significa agora dizer que o movimento e o repouso são, se não se deseja incorrer no mesmo problema em que incorreram os pluralistas? Concebendo o ser como um terceiro termo que abarca ambos, e considerando a contrariedade entre movimento e repouso, como compreender este terceiro, dando-se em separado dos âmbitos de repouso ou de movimento? Se o ser não equivale a um desses termos e nem ao seu conjunto, o que resta para que se possa pensar sua natureza? Assim, a tarefa que se impõe aos debatedores será a de estabelecer uma distinção entre modalidades de participação, distinção essa que parece vigorar no cerne da noção de κοινωνία, de maneira a poder abranger os diferentes níveis de relação travados entre si por movimento, repouso e ser. O texto apresenta então as três únicas hipóteses para pensar a κοινωνία: ou nada se conjuga com nada, ou tudo com tudo, ou alguns γένη possuem poder de conjugação, enquanto outros, não. A primeira hipótese se mostra insustentável, uma vez que, se movimento e repouso não acontecem em conjunto com o ser, dele participando, eles não são. A impossibilidade de que o ser se conjugue faz cair por terra, de um só golpe, todas as teorias a seu respeito, fazendo com que retornemos, assumindo as últimas conseqüências desta hipótese, à impossibilidade mesma da linguagem, expressa pelo Estrangeiro em sua crítica à doutrina de Parmênides. A segunda hipótese tampouco se sustenta, pois por ela o repouso poderia

pôr-se em movimento e o movimento em repouso; se tudo se conjugasse com tudo, todas as contrariedades seriam instantaneamente abolidas. Restando somente a terceira hipótese, a de uma participação seletiva entre os γένη, o Estrangeiro a compara com a distinção que se verifica entre as letras do alfabeto, onde algumas se conjugam com algumas e com outras, não. Neste sentido, ele ressalta a particularidade das vogais que, em grau maior que as outras, perpassam todas como um liame, de forma que, sem elas, as demais não poderiam conjugar-se.

Descoberta assim a forma como se faz possível pensar a κοινωνία τῶν γενῶν, trata-se de procurar os γένη μεγίστη e apreender como cada um é, bem como o teor das relações que travam entre si, qual é o seu poder de conjugar-se (κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως)¹⁴. Estes são apresentados, a princípio, como já tendo sido descobertos para a investigação, consistindo em movimento, repouso e ser. É preciso compreender em que sentido estes termos aparecem para a investigação como mais eminentes (μεγίστη). A partir da discussão com os contendores da “batalha de gigantes”, podemos compreender que movimento e repouso recobrem o âmbito disso que denominamos como existente, uma vez que são a condição para tudo o que se insere no âmbito da geração, bem como para o que aparece como sendo dela distinto e estando a ela contraposto, isso que permanece em si e por si eternamente. É preciso ressaltar ainda que a questão acerca do um e do múltiplo, oriunda das discussões com os antigos, se encontra retomada, recolocada na pergunta pela κοινωνία de ser, movimento e repouso, uma vez que o ser é encarado neste momento,

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, 254c.

de forma textual, como uma espécie de unidade “envolvente” (περιεχομένη)¹⁵, ao passo que a multiplicidade se faz presente de maneira irredutível, dado o caráter de contrariedade pertencente a movimento e repouso, o que impede qualquer possibilidade de conversão de um no outro. É preciso ainda atentar para a insistência do problema de determinação do ser: à medida que permanece fora dos âmbitos de movimento e repouso, estes não podem figurar, para ele, como predicados, não cabendo, assim, pensá-los como *modos* como o ser acontece. O ser não é por eles determinado, permanecendo em uma situação de recuo frente a eles, o que quer dizer: movimento e repouso não constituem a “boa medida” para que se possa abordá-lo em sua propriedade. Esta medida somente será encontrada à continuação, a partir da descoberta de dois novos γένη: *mesmo* e *outro*.

Instituir que movimento, repouso e ser são, implica afirmar necessariamente a singularidade de cada um, marcando a sua separação frente aos outros dois. “Cada um é, assim, outro que os outros dois, e o mesmo que si mesmo”¹⁶. Inseridos, dessa forma, o mesmo e o outro como responsáveis por operar essa distinção, resta investigar se eles constituem dois novos γένη que devem ser ajuntados aos demais, ou se, ao contrário, não apresentam apenas outra maneira de enunciar os que já se encontram descobertos. Neste encaminhamento, mostra-se, de saída, a impossibilidade de converter movimento e repouso às caracterizações de mesmo e de outro: se movimento ou repouso fossem o outro, o seu contrário deveria converter-se em outro de si; se fossem o mesmo, não mais apareceriam como contrários, deixando, assim, de ser o que são.

¹⁵ *Id.*, *ibid.*, 250b.

¹⁶ *Id.*, *ibid.*, 254d.

Tampouco é possível a assimilação do mesmo ao ser, pois isso implicaria em afirmar que, se movimento e repouso são, eles são, assim, o mesmo. A fim de mostrar a impossibilidade de conversão do outro ao ser, o Estrangeiro se vale de uma distinção operada no seio dos entes: alguns mostram-se αὐτὰ καθ' αὐτά, sendo em si e por si mesmos, enquanto outros somente são ditos πρὸς ἄλλα, relativos a outros. Uma vez que o que é por si mesmo é, participa do ser; se o ser e o outro não se distinguissem, ambos os modos pertenceriam à natureza do outro, e poderíamos, assim, encontrar outros “em si e por si mesmos”, possuindo dessa forma um caráter não relacional. É preciso salientar, neste ponto das afirmações do Estrangeiro, uma questão pertinente para nossa investigação: ressaltar o caráter relacional do outro implica apontar para o âmbito derivado, fundado, de seu modo de existência. Sendo o outro forçosamente algo de fundado, será preciso investigar em que encontra ele, a cada vez, sua fundamentação.

Uma vez descobertos o mesmo e o outro como distintos dos três γένη primeiro apresentados, e como possuindo o modo de perpassar todas as coisas, o Estrangeiro pode cumprir a sua tarefa de mostrar como tudo o que é, ao participar do outro, igualmente não é, por não poder confundir-se com o ser, sendo necessariamente dele distinto. A partir dessas colocações, podemos realizar agora com mais clareza a tarefa proposta neste estudo, de buscar precisar o que pode ser compreendido por esta δύναμις κοινωνίας, apontada no diálogo como delimitação do ser. Uma vez que pertence ao ser, como determinação essencial, o poder de tornar manifesto conjuntamente, a partir das suas relações com o mesmo e o outro isso assim se compreende: por um lado, aparecendo como a “vogal” ou liame primordial, o ser é poder de tornar tudo o que se faz presente

manifesto, apresentando-se em comunidade com tudo o que podemos enunciar como sendo. Por outro lado, a sua associação com o outro mantém a comunidade, o poder de associação do ser, irredutível a fundir-se em qualquer modo de unidade: permeando tudo o que é, o ser, contudo, mantém-se outro, distinto de tudo o que se encontra, com ele, conjugado. O ser é o outro de tudo, e tudo é outro com respeito ao ser. O outro responsável no diálogo por dar determinação ao não ser, possui, contudo, um poder restrito de determinação do ser: conforme vimos, o ser tem que ser pensado como outro do próprio outro, uma vez que permanece como ser, para além do todo das alteridades que forma, em sua conjugação. O outro responde pela irredutibilidade do ser face a tudo o que, através dele, é. Porém, o que responde pela irredutibilidade do ser frente ao outro é uma instância não aprofundada na discussão do Estrangeiro, para a qual, contudo, este estudo deve voltar-se se deseja apreender o âmbito de realização mais próprio ao ser: a instância do mesmo. “Mas o ser, por seu turno, participa do outro e é, assim, outro que o resto das classes, e sendo outro do que todas elas, não é cada uma delas nem todo o resto, mas, somente, si mesmo”¹⁷.

Através de sua associação com o outro, acontece a multiplicidade necessariamente pertencente ao âmbito do ser, uma vez que, por ela, se dá o seu poder oniconjugante, enquanto se aponta, simultaneamente, para o local de sua separação frente a isso com que ele se encontra, a cada vez, conjugado; pela sua associação ao mesmo, o ser se apropria e consolida nesta situação de afastamento, de separação com relação a todos os demais γένη, vindo a mostrar-se, assim, no modo de uma unidade

¹⁷ *Id.*, *ibid.*, 259a.

irremissível. A partir deste momento, podemos agora apreender de forma mais precisa o duplo modo de acontecimento do ser em seu caráter de δύναμις κοινωνίας. A sua associação ao outro mostra a onibarcância do ser e a sua determinação frente a todas as coisas que são, fazendo-o emergir como origem de toda e qualquer manifestação, bem como possuindo o caráter de presença conjunta, de insistência contígua em tudo o que é. A sua associação com o mesmo torna visível sua unidade, bem como a determinação do ser frente a si mesmo, na distinção radical que guarda com tudo o que ele não é.

O ser só não é o outro, porque é si mesmo. Isto, certamente, parece uma trivialidade. No entanto, a determinação do ser a partir do mesmo faz descobrir a sua caracterização mais própria, onde ele se dá como fundamento primeiro: compreendê-lo como sendo em si e por si mesmo equivale a pensá-lo como impossível de determinação por qualquer instância a ele extrínseca. Encontramos, com a sua vinculação ao mesmo, a instância onde cessa o seu caráter de πρὸς ἄλλο, sua remissão a todo outro, e onde ele se apossa de sua dimensão καθ' αὐτό, mostrando-se na pureza e singularidade de sua auto-determinação.

A partir da problematização das relações travadas entre o ser, o outro e o mesmo, onde ele encontra a sua delimitação mais própria, podemos, agora, encarar deste modo duplo a noção de δύναμις κοινωνίας: como um poder de multiplicidade infinita, através da ação de tornar tudo manifesto, tornando a si mesmo sempre aparente conjuntamente; como um poder de irredutibilidade irremissível, por manifestar-se, nesta conjugação, sempre como cindido, apartado, não cabendo tornar-se visível como nada de outro, mas permanecendo apenas em sua caracterização própria e auto-referente, como si mesmo.

BIBLIOGRAFIA

- AUBENQUE, Pierre (organisateur). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Paris: Bibliopolis, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic*. Eight hermeneutical studies on Plato. Translated and with an introduction by P. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1980.
- HEIDEGGER, Martin. *Platon: Le Sophiste*. Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Phillippe Quesne, sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- PARAIN, Brice. *Essai sur le logos platonicien*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Platão*. São Paulo: Col. *Os Pensadores*:1979.
- _____. *Sophist*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- _____. *Le Sophiste*. Edição e tradução de Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- SALLIS, John. *Being and Logos*. Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

LA LOGICA E L'AMORE: IL DIALOGO TRA ABELARDO ED ELOISA

Antonino Infranca

Resumo: Neste ensaio o autor examina a história de amor entre Abelardo e Heloisa a partir da perspectiva da Filosofia de Liberação. O caráter de Heloisa torna-se mais relevante como ela foi capaz de estimular os estudos filosóficos de Abelardo. Por exemplo, a *Ética* de Abelardo foi provavelmente influenciado por Heloisa e alguns vestígios disto podem ser encontrados nas cartas entre os dois amantes. Acima de tudo, Heloisa reivindica sua sexualidade, o amor que ela sente por seu homem, um pensador, e o pai de seu filho, que ela abandonou para seguindo aonde Abelardo ir. Por causa de seu amor por Abelardo, Heloisa aceitou entrar num mosteiro. Nas trocas de cartas entre Abelardo e Heloisa, Abelardo, o mais eminente pensador do século de XII, não projeta somente seus valores teóricos, mas muitas vezes sua compaixão, seus infortúnios, seu Ser capaz de amar uma mulher e plenamente reconhece a feminilidade de Heloisa. Tal conhecimento faz Heloisa uma figura moderna, uma mulher cuja identidade foi reconhecida.

Palavras-chave: Abelardo, Heloisa, Amor.

THE LOGIC AND THE LOVE: THE DIALOGUE BETWEEN ABELARDO AND ELOISA

Abstract: In this essay the author examines the love story between Abelardo and Heloise from the perspective of the Philosophy of Liberation. The character of Heloise becomes more relevant once she was able to stimulate Abelardo's philosophical studies. For example, in the letters shared by the two lovers it can be found evidences that Heloise probably has influenced Abelardo's *Ethics*. Furthermore, Heloise claims her sexuality and the love she feels for her man, - a thinker and the father of her son, whom she has abandoned following Abelardo's will. Heloise has even accepted to enter a monastery because she loved Abelardo. In the letters they shared, Abelardo, the most eminent thinker of XII century, stands out not only for his theoretical values but also for his sympathy, for his misfortunes, for his capacity to love a woman and fully recognize Eloise's femininity. Such acknowledgment makes Heloise a modern figure, a woman whose identity has been recognized.

Key-words: Abelardo, Heloise, Love.

Nel corso dei secoli, la relazione amorosa tra Eloisa ed Abelardo ha affascinato numerosi intellettuali, indipendentemente dalle epoche e dalle culture¹; nonostante le differenze di giudizio, dipendenti dall'epoca in cui questi eccezionali lettori vivevano, tutti gli intellettuali che si sono interessati a questa relazione amorosa vi hanno riconosciuto un chiaro carattere di sofferenza e di infelicità da parte di entrambi gli amanti.

Petrarca è tra questi intellettuali il più vicino temporalmente all'epoca in cui vissero i due amanti, egli è stato colpito dalla solitudine di due anime che non possono rincontrarsi che nella vita ultramondana: in tal modo la vita

¹ Anche il cinema e la letteratura si sono impadroniti di questa romantica vicenda. Ultima produzione letteraria sulla relazione Abelardo ed Eloisa è il romanzo di Eugenio Valeriani, *Significanza. Abelardo ed Eloisa storia un amore invincibile*, Milano, Italia letteraria, 1995, pp. 248. Si veda le molto apprezzabili pp. 142-143, nelle quali Valeriani ha voluto rappresentare i due amanti che, seppure separati nello spazio, sono uniti nel reciproco ricordo, almeno una volta al giorno, al tramonto del sole. In queste pagine Valeriani riecheggia il concetto agostiniano del tempo e dello spazio.

La logica e l'amore: il dialogo tra Abelardo ed Eloisa

umana è sacrificata per un maggior bene futuro, non più carnale. Voltaire, invece, pianse dinanzi a tanta sofferenza causata da un'epoca oppressiva come il Medioevo, attribuendo all'ideologia dominante in quel tempo la causa dell'infelicità di Eloisa e Abelardo. L'animo di Rousseau si riempiva di indignazione per le sofferenze subite da Eloisa e, al contempo, di esaltazione per la sua cultura fino ad elevarla a modello di una futura libera donna, stravolgendo d'altro canto alcuni dei tratti tipici dell'umanità di Eloisa, ma avendo, però, la geniale intuizione che Eloisa non era una donna in anticipo soltanto sul proprio tempo, ma anche rispetto all'epoca dello stesso Rousseau. Victor Cousin vi intravide la manifestazione di uno spirito del tempo. Alexander Pope scorse in Eloisa un perfetto modello di una tragedia d'amore, ma si attirò gli strali polemici di Herder, che notò in Eloisa uno spirito pagano, prototipo di quello che sarebbe stata la sensibilità umanistica. Feuerbach addirittura visse una vicenda amorosa molto simile a quella di Abelardo. Insomma ciascun interprete ha visto nella vicenda infelice dei due amanti il rispecchiamento della propria epoca, ma non quella effettivamente vissuta dai due amanti, anche se in ciascuna interpretazione non mancano rilievi di elementi che sono parte della vicenda.

Unanime è anche il riconoscimento della vicenda come un paradigma di una relazione amorosa tra due personalità eccezionali. Non c'è dubbio che noi oggi conosciamo il Medioevo meglio di quanto lo conoscessero Voltaire, Rousseau, Cousin, Pope, Herder o Feuerbach, se non altro perché quest'epoca non ci fa sorgere alcun sentimento di empatia, sia positivo che negativo. Ma anche nella nostra epoca, gli intellettuali hanno visto nella vicenda un rispecchiamento della nostra attuale concezione dell'amore, tanto che l'attuale simpatia si sposta più verso Eloisa che verso Abelardo, visto più come un maschio oppressore, che come il grande filosofo che

affascinò l'intelligente e colta fanciulla e che seppe mettere a profitto le feconde osservazioni che ella fece alle sue teorie.

Tra tutti questi intellettuali, Petrarca ha un indubbio vantaggio per due ordini di ragioni: è più vicino all'epoca ed è inoltre un poeta. Infatti la vicenda è profondamente poetica e quindi è bella², quasi modello di vicende amorose analoghe di altri filosofi³, degna di essere posta al livello della invenzione dantesca di Paolo e Francesca. Fra l'altro di questa invenzione poetica ne anticipa un carattere essenziale, l'interesse atipico per l'epoca di una donna verso la cultura, così come per Eloisa anche Francesca vede nel libro una forma di liberazione ed emancipazione della donna. Le lettere di Eloisa inoltre anticipano per molti temi l'Umanesimo rinascimentale e sono decisamente più moderne dell'epoca in cui furono scritte; segno evidente della maturità di chi le scrisse e del fatto che le vittime dell'ingiustizia e dell'oppressione, per la condizione in cui si trovano ad operare, sviluppano concetti che sono in anticipo sui tempi.

Per la sua bellezza la relazione tra Abelardo ed Eloisa è parsa a molti lettori dei secoli passati tanto paradigmatica da sembrare inautentica, contraffatta a bella posta, opera di uno solo dei due amanti, che

² Ricordo che Etienne Gilson, nel suo meraviglioso libro su *Eloisa e Abelardo*, riporta il giudizio di un monaco benedettino sull'autenticità delle lettere: "E' impossibile che non sia autentico, è troppo bello" (E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, tr. it. G. Cairola, Torino, Einaudi, 1970, p. 17). Dunque la bellezza è garanzia di autenticità per questo sconosciuto, ma arguto, benedettino e per Gilson, che da par suo ha trasformato il suo saggio scientifico in un capolavoro di stile letterario. La tesi di Gilson mi ha convinto per la sua breve e incisiva argomentazione: soltanto esseri umani che abbiano effettivamente sofferto possono scrivere lettere così toccanti come quelle di Abelardo ed Eloisa, infatti nessuna finzione letteraria può superare la realtà dei sentimenti vissuti. A chi non bastasse la bellezza come categoria di giudizio sull'autenticità, segnalo l'analisi di Cesare Vasoli riguardo all'autenticità delle lettere, cfr. C. Vasoli, Introduzione a *Abelardo ed Eloisa*, *Lettere*, a cura di N. Cappelletti Truci, Torino, Einaudi, 1982, pp. VII-XLVIII.

³ Questo saggio è una parte di un mio più ampio studio che riguarderà i rapporti tra i filosofi e le donne. Un'altra parte è Antonino Infranca, "Lukács a Firenze", in *Il Veltro*, fasc. 1-2, a. XXXVII, gennaio-aprile 1993, Roma, pp. 139-150.

universalmente fu ritenuto Abelardo, l'uomo e l'intellettuale famoso. I negatori della autenticità delle lettere di Eloisa in realtà rivelano con i loro dubbi l'incapacità di ammettere che una donna del Medioevo potesse scrivere parole ed esprimere sentimenti così sublimi sulla propria esperienza amorosa. Si tratta di studiosi che sono ancora legati a forme di dominio arcaiche, superate dalla moderna storiografia che non pone più in dubbio l'autenticità delle lettere di Eloisa⁴, sulla base di una nuova e più completa conoscenza del Medioevo e del ruolo della donna in quell'epoca. Questo rifiuto rivela anche una difficoltà ad accettare l'idea che una donna, per giunta medievale, così legata alle cose del mondo, come si rivela Eloisa, possa aver raggiunta le vette di una spiritualità viva, concreta, mondana in netta contrapposizione con la spiritualità mistica di Abelardo, dell'uomo, del portatore dell'elemento dominante: la ragione e la fede. Si tratta, quindi, di un giudizio non soltanto sull'epoca medievale, ma anche, come detto sopra a proposito di più illustri e famosi lettori dell'epistolario, di un giudizio della nostra epoca su se stessa. Ancora oggi sopravvivono forme di dominio e di esclusione che sono contrabbandate per interpretazioni e teorie scientifiche⁵.

Da parte mia non entro in merito all'autenticità delle lettere, propendendo per l'autenticità per diversi motivi: a) per quanto sostenuto da Etienne Gilson, cioè per la loro bellezza; b) perché Petrarca, che lesse il

⁴Gli studi di diverse studiose hanno contribuito a fare luce su Eloisa e sulle donne medioevali, qui ho tenuto dei saggi di Regine Pernoud -in particolare, R. Pernoud, *La donna al tempo delle cattedrali*, tr. it. M. G. Cecchini, Milano, Rizzoli, 1986:1990, pp. 284- e di Maria Teresa Beonio Brocchieri. Rimando inoltre al volume collettaneo *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. XXVI-195.

⁵ In questo senso mi trovo d'accordo con quanto sostenuto da I. Pagani, "Epistolario o dialogo spirituale? Postille ad un'interpretazione della corrispondenza di Abelardo e di Eloisa", cit. in P. Abelardo, *Dialettica dell'amore*, a cura di P. Cereda, Casale Monferrato, Piemme, 2000, pp. 20-21.

carteggio circa due secoli dopo, ebbe tra le mani un manoscritto ben più antico della sua epoca, altrimenti egli stesso non l'avrebbe ritenuto autentico; c) altri contemporanei dei due amanti ci offrono testimonianze che confermano la statura intellettuale di Eloisa, il che permette di riconoscere come autentiche le belle e profonde osservazioni spirituali sulla relazione amorosa o le annotazioni storiche contenute nelle lettere di lei⁶. Una parte degli studiosi, pur accettando l'autenticità delle lettere, ha sollevato il problema della loro **genuinità** e **virtualità**, che però secondo me, non modifica la sostanza delle lettere.

Un buon motivo per cui oggi torniamo a leggere questo epistolario è il suo **valore documentario**⁷, cioè il fatto che esso, pur essendo stato scritto nel secolo XII, è il documento **archo-logico** di un confronto tra due anime così diverse tra di loro, al punto che non possiamo pensare che un solo

⁶ Riporto un esempio per tutte le testimonianze di contemporanei di Eloisa e Abelardo: "Ero appena entrato negli anni giovanili, quando mi giunse la fama non ancora, invero, del tuo fervore religioso, ma dei tuoi rinomati e lodevoli studi. In quegli anni io sentivo dire che c'era una donna, che, pur non essendo ancora sciolta dai lacci del mondo, si dava tutta alla scienza letteraria, cosa rarissima, e, nel caso particolare, allo studio della sapienza profana, senza che nulla, né i desideri del mondo né le sue vanità, né i suoi piaceri potessero distoglierla dal lodevole proposito di imparare le arti liberali. Così, mentre tutto il mondo, come intorpidito da una meschina indifferenza, rifuggiva da questi esercizi e la sapienza non sapeva più dove posare i piedi, non dico presso le donne, dalle quali era stata completamente bandita, ma neppure presso gli uomini, tu, con quella eccezionale passione per gli studi, sei prevalsa su tutte le donne e quasi superato tutti gli uomini" (Lettera di Pietro il Venerabile ad Eloisa, in Abelardo, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo a Eloisa*, tr. it. F. Roncoroni, Milano, Garzanti, 1983, pp. 423-424. D'ora in poi sarà sempre *Storia*, ma ricordo che le lettere di Eloisa sono quelle di numero ordinale pari, cioè la II, la IV, la VI e così via). Ma si cfr. anche le lettere di Ugo Metello a Eloisa in Abelardo ed Eloisa, *Lettere*, a cura di N. Cappelletti Truci, cit., pp. 314-31.

⁷ Il valore documentario è pari a quello simbolico, di cui parla la Pernoud: "Questa storia apparirà allora nel suo **valore di segno**. Infatti non ci si può ingannare: se questa storia si è trasmessa con tale fervore di generazione in generazione, al punto che ognuna l'ha travestita secondo il proprio gusto e la propria mentalità, vuol dire che essa aveva per tutte **valore di segno**. I nomi di Eloisa e Abelardo, indissolubilmente legati, evocano il tipo dei rapporti interpersonali all'interno della coppia; al di là di questa interpretazione immediata, non è eccessivo di ritrovarvi il simbolo dei rapporti tra la ragione e la fede in ogni singola persona" (Regine Pernoud, *Eloisa e Abelardo*, tr. it. C. Marabelli, Milano, Jaca Book, 1991, p. 202).

autore abbia potuto scrivere l'intero epistolario, a meno che soltanto un genio letterario dell'epoca, per altro del tutto sconosciuto, l'abbia redatto⁸. Le lettere sono anche il documento di un dialogo tra Uomo e Donna e intendo per "arqueo-logia" ciò che sostiene Enrique Dussel, cioè lo studio e l'analisi del principio o del sistema dominante, intendendo *arché* nel significato di "dominio", oltre che di "principio"⁹.

Nel caso di Eloisa e Abelardo si deve tenere in conto il ruolo fondamentale e dominante della negazione che Abelardo ha compiuto della natura femminile di Eloisa, salvo poi di fronte al suo "atto di parola" o "interpellazione", riconoscerla come donna. Senza la comprensione di questa negazione sfugge il senso di infelicità di tutto il loro epistolario, che è l'unico documento diretto che abbiamo della vicenda. Voglio analizzare questa negazione per mostrare come Eloisa, in quanto essere negato, ha costretto il suo interlocutore ad intessere con lei una relazione faccia-a-faccia. Sostiene Dussel: "Il 'volto' (persona) dell'Altro è la prima relazione di qualcuno con il mondo con la pretesa di non essere, giustamente, un oggetto. Il volto è la presenza privilegiata della carne, dell'Altro come eventuale -cosa reale-, libera, concreta. In realtà non c'è costituzione dell'Altro come oggetto sessualizzato, se non c'è più precisamente e realmente una pro-posta all'Altro di sessualizzare la relazione"¹⁰. Il tipo di

⁸ P. Von Moos parla di "un immaginario sosia spirituale" (P. Von Moos, "Post-festum" in *Petrus Abaelardus (1079-1142)*, cit. in P. Abelardo, *Dialettica dell'amore*, cit., p. 18).

⁹ Cfr. Enrique Dussel, *Filosofia ética latinoamericana. Arqueología latinoamericana*, Bogotá, Universidad de Santo Tomas, 1980, pp. 175.

¹⁰ E. Dussel, *Liberación de la mujer y erotica latinoamericana*, Bogotá, Nueva America, 1990, p. 66 (la traduzione è mia, A. I.). Dussel riporta il termine latino "persona" che ricordo in italiano significa anche "maschera", "persona", "carattere", "qualità", "dignità", "stato", "condizione"; ho tradotto il termine spagnolo *exposición* con relazione, ma altri possibili significati sono "comparsa" e "rivelazione". Nella *Teologia del sommo Bene*, Abelardo affronta il problema del faccia-a-faccia ma in relazione alla visione di Dio, che dà somma felicità, cfr. P. Abelardo, *Teologia del sommo Bene*, Libro II, 20, a cura di M. Rossini, Milano, Rusconi, 1996, p. 111.

relazione che Eloisa **pro-pone**, mette di fronte, ad Abelardo è proprio la sessualizzazione, un rapporto legato alla differenza sessuale e, quindi, sostanzialmente carnale e corporeo e per questo non negante, piuttosto esaltante l'Altro.

Certamente Abelardo non interpretò la relazione in questo unico modo: egli vide inizialmente Eloisa come un semplice oggetto di conquista e soddisfazione sessuali, rispettando in tal modo i canoni di un'epoca, in cui i rapporti tra uomo e donna erano ispirati ai principi del dominio dell'uno sull'altra. Georges Duby descrive quest'epoca, ricordando che "questo Medioevo è decisamente maschio. Infatti tutti i discorsi che vengono ad informarmi sono discorsi tenuti da uomini, convinti della superiorità del loro sesso. Sento parlare la loro voce. Tuttavia, li ascolto qui in atto di parlare prima di tutto del loro desiderio e quindi delle loro donne. Hanno paura di loro e, per farsi coraggio, le disprezzano. Ma devo ben contentarmi di questa testimonianza, deformata dalla passione, dai pregiudizi, dalle regole del gioco d'amore cortese. Mi preparo a valermene. Vorrei, in effetti, scoprire la parte nascosta: ciò che riguarda la donna"¹¹. Nel fare mie le parole di Duby, aggiungo che nel caso di Eloisa abbiamo le parole di una donna, è sufficiente ascoltarle nella loro sincerità e non dubitare della loro autenticità.

Gli studiosi del carteggio Abelardo-Eloisa, che non credono nell'autenticità delle parole di Eloisa, negano l'identità di questa donna, la negano nella stessa misura in cui la negò Abelardo, perpetuando una forma di occultamento di chi è già escluso dal sistema dominante, perché ritenuto inferiore per natura. In realtà negando l'identità di Eloisa, costoro occultano

¹¹ G. Duby, *Medioevo maschio. Amore e matrimonio*, tr. it. M. Garin, Milano, Mondadori, 1996, p. VII.

anche l'identità di Abelardo¹². Infatti il reale carattere dei due protagonisti della vicenda e le loro identità intellettuale e sentimentale si possono comprendere soltanto all'interno della loro relazione, ove emergono le intimità più nascoste e nelle pieghe del loro animo si rivela la sincerità dei sentimenti e delle intenzioni, fino al punto che al di fuori di questa relazione amorosa, molto poco possiamo desumere della personalità di Abelardo e nulla di quella di Eloisa. Eloisa è tanto legata alla sua relazione con Abelardo che ella vive quasi interamente entro la relazione e la sua vita non avrebbe avuto alcuna eco senza l'amore travolgente con Abelardo.

Abelardo, invece, era già un famoso filosofo prima di conoscere Eloisa, anzi non l'avrebbe incontrata, non sarebbe stato ammesso vicino a lei, come maestro, se non fosse già uno degli intellettuali più notevoli di Francia. Si può obiettare che non è molto rilevante il carattere individuale nell'opera di un filosofo, ma in tal modo si mette in discussione uno dei pilastri della filosofia contemporanea, cioè il valore dell'esperienza vissuta (la husserliana *Erlebniss*) nella teorizzazione di un filosofo. Nel caso di Abelardo, la sua vicenda amorosa con Eloisa, ebbe tali effetti devastanti nel corpo, nella carriera scolastica e nell'esistenza stessa che è impossibile

¹² A disconoscere, a confondere i dati personali dell'identità di Abelardo, i suoi studiosi si sono particolarmente sbizzarriti. Prendiamo ad esempio il gustoso esempio della confusione che aleggia sul luogo di nascita di Abelardo. Quasi tutti i biografi riportano come luogo di nascita Palais, o Le Palais, o Le Pallet o Pallet. Ma Le Palais si trova sull'isola di Belle-Ile, la cui collocazione geografica non corrisponde alla descrizione data dallo stesso Abelardo ("otto miglia ad est di Nantes"). Sarebbe stato sufficiente consultare un atlante per evitare di perseverare in questo errore, che probabilmente si è comunicato di autore in autore, senza che qualcuno abbia avuto il tempo di verificare quanto stava scrivendo, consultando un così volgare strumento scientifico, quale appunto un atlante. Ma così si fa ricerca scientifica. Le uniche due fonti esatte sono Nada Cappelletti Truci, Nota biografica in Abelardo ed Eloisa, *Lettere*, cit., p. XLIX e Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri in Introduzione a Pietro Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudice e un cristiano*, tr. it. C. Trovò, Milano, Rizzoli, 1992, p. 29 -ma la stessa Fumagalli Beonio Brocchieri è imprecisa in altri testi precedenti come la sua *Introduzione a Abelardo*, Bari, Laterza, 1974, p. 99. In effetti Abelardo è nato a Pallet, piccolo borgo nel comune di Vallet a una dozzina di chilometri ad est di Nantes.

negare un qualche influsso anche sul suo pensiero. Inoltre Eloisa fu uno stimolo non trascurabile per la sua stessa evoluzione intellettuale e teorica.

Il rapporto individuale tra Abelardo ed Eloisa, da un lato, e il contesto sociale e ideologico nel quale si svolse la loro vita, da un altro lato, si possono inquadrare nello schema che Arnold Hauser ha usato a proposito del rapporto sociale e individuale nell'arte: "Il regresso dell'individuale al sociale non ha un termine definito come il regresso del sociale all'individuale. In entrambe le direzioni c'è alla fine un ultimo resto, inesplicabile e dal punto di vista opposto irraggiungibile"¹³. La mia intenzione è quella di avvicinarmi a questo *quid* inesplicabile e irraggiungibile, perché non si può escludere che l'ideologia del tempo influenzò il corso dei fatti nella relazione Eloisa-Abelardo, ma allo stesso tempo la loro relazione influenzò il corso della storia, nella misura in cui una personalità può influire sul grande corso del tempo collettivo, fino a rivelare il nuovo, fino a facilitarne la nascita.

Per maggiore intelligenza del lettore riassumo i momenti essenziali della vicenda amorosa tra Abelardo ed Eloisa. Troviamo Abelardo a 37 anni nel 1114, professore di logica e teologia a Parigi. Qui conosce Eloisa (1116), giovane di 17 anni, già nota per la sua cultura e la sua bellezza, se ne invaghisce e architetta un piano per sedurla: convince lo zio di lei, il cónego Fulberto, ad ospitarlo in casa a pensione. Abelardo avrebbe ripagato lo zio, dando lezioni di logica alla nipote Eloisa, che abitava proprio con Fulberto. Eloisa non resiste al fascino intellettuale di Abelardo e dalla loro relazione nasce un bimbo, Astrolabio, che Abelardo provvede ad affidare alla sorella, che vive in Bretagna. Per riparare al torto fatto a Fulberto, Abelardo sposa segretamente Eloisa, ma poi l'abbandona. Fulberto per vendicarsi lo fa

¹³ A. Hauser, *Le teorie dell'arte*, tr. it. G. Simone, Torino, Einaudi, 1979, p. 168.

evirare da due sicari. Abelardo, allora, decide di ritirarsi in un monastero, ove prende gli ordini (1119), costringendo anche Eloisa allo stesso passo. Dopo 11 anni che i due non hanno alcun contatto, Eloisa riesce a leggere la lettera di Abelardo, conosciuta con il titolo *Storia delle mie disgrazie*, e gli scrive. I due riallacciano i rapporti prima epistolari e poi si rivedono, quando Abelardo affida a Eloisa la direzione del convento del Paracletto, che lui ha fondato. Abelardo abbandona definitivamente Eloisa e dopo varie vicissitudini, tra cui una condanna di eresia, muore a Cluny (1142). Il corpo viene inviato ad Eloisa che lo seppellisce nel Paracletto. Alla sua morte (1164) anche Eloisa verrà sepolta nella stessa tomba.

Nella *Storia delle mie disgrazie*, Abelardo ci descrive la sua primigenia intenzione nei confronti di Eloisa con le seguenti parole: "Trovando in lei tutte le qualità che sogliono attrarre gli amanti, pensai di iniziare con lei una interessante relazione: avevo allora una tale fama e un tale fascino, anche in considerazione della mia giovane età, che a qualsiasi donna mi fossi degnato di offrire il mio amore, non avevo timore di riceverne alcun rifiuto. D'altra parte ero convinto che la fanciulla avrebbe corrisposto tanto più volentieri ai miei desideri, quanto più la sapevo colta e appassionata per gli studi letterari"¹⁴. Le intenzioni di Abelardo sono quelle di un uomo del tempo, per giunta conscio del proprio valore. In fondo Abelardo usa le proprie armi (cultura, intelligenza, fama) come un cavaliere userebbe la propria spada. E' un tratto caratteriale tipico di Abelardo l'uso di metafore "belliche", fino al punto da considerare lo studio come uno strumento per distruggere l'avversario di turno, in particolare, i suoi ex-maestri, Guglielmo di Champeaux, Pietro Roscellino, Anselmo di Laon e i suoi interlocutori filosofici e teologici, Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry e

¹⁴ P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., Lettera I, pp. 21-22.

Goffredo di Chartes. Il suo itinerario intellettuale è costellato di battaglie intellettuali, ai limiti dello scontro fisico, il suo linguaggio fa spesso uso di termini militari¹⁵, rispecchiamento della cultura dell'epoca, dell'ambiente familiare (il padre era un uomo d'armi) e del senso di superiorità rispetto agli altri intellettuali, che avvertiva per le sue doti intellettuali spesso messe a dura prova dalla sua foga per lo studio. In definitiva Abelardo ci appare arrogante, sicuro di sé, intransigente, addirittura intollerante.

Documento interessante, anche se di dubbia autenticità, per la nostra vicenda è la lettera di Folco ad Abelardo. Come ricorda Roncoroni, l'unico punto di contrasto con l'autopresentazione di Abelardo nella *Storia* è l'accenno all'"avidità rapacità delle meretrici [che] ti portava via tutto"¹⁶. Abelardo, dal canto suo, mette in rilievo la propria castità prima di conoscere Eloisa. In realtà tale castità parrebbe in contrasto con la sua risolutezza nella conquista dell'oggetto d'amore, che ho prima messo in rilievo, dato che un uomo e per giunta un intellettuale, giunto alla soglia dei quarant'anni in completa castità, avendo trascorso la sua esistenza fino a quel momento tra i libri, dovrebbe solitamente essere meno risoluto nel dedicarsi alla conquista di una donna molto più giovane di lui. La risolutezza di Abelardo è comprensibile alla sola condizione che egli fosse innamorato di Eloisa, cosa che Abelardo infatti confessa¹⁷ e che è documentata anche dalla gran mole

¹⁵ Lo stesso Abelardo afferma: "Tra tutte le discipline filosofiche preferivo le armi della dialettica, per i suoi acuti ragionamenti, posso dire di aver cambiato le armi della guerra con queste armi e di aver preferito ai trionfi militari le vittorie nelle dispute filosofiche" (*Idem*, Lettera I, p. 8).

¹⁶ *Idem*, Lettera di Folco ad Abelardo, p. 455. Abelardo, invece, afferma: "Io non avevo potuto sopportare il pensiero di frequentare immonde prostitute" (*Idem*, Lettera I, p. 20). Le due inconciliabili affermazioni si escludono a vicenda a meno che Abelardo non mandi la *Storia* al suo diretto calunniatore proprio per ribadire la propria verità. Folco, come sostiene Gilson, riporta notizie generiche riprese dalla voce popolare, forse dalle storie goliardiche, che l'episodio dell'evirazione di Abelardo dovette probabilmente suscitare.

¹⁷ "Tutto preso dall'amore per questa fanciulla, studiai il modo per avvicinarla" (*Idem*, Lettera I, p. 22).

di canzoni d'amore che egli compose per lei e dalla stanchezza che egli avvertì nei confronti dell'attività pedagogica e di riflessione filosofica¹⁸, durante il periodo della sua storia d'amore con Eloisa.

In quel momento Abelardo, che ha forse scoperto per la prima volta i piaceri del sesso, ma sicuramente per la prima volta si è innamorato, vive molto carnalmente la sua esperienza, come ne è consapevole la stessa Eloisa: "I sensi e non l'affetto ti hanno legato a me. La tua era attrazione fisica, non amore, e quando il desiderio si è spento, con esso sono scomparse anche tutte le manifestazioni d'affetto con cui cercavi di manifestare le tue vere intenzioni"¹⁹. Le parole di Eloisa sono di rimprovero e rivelano cosa lei pensasse rispetto alla natura dei sentimenti di Abelardo. Queste parole non sono di rimprovero verso l'attrazione fisica, piuttosto sono rivolte verso l'estinzione dei sentimenti, che è all'origine della sparizione dell'attrazione sessuale. D'un colpo Eloisa ha perso il suo amante nel senso più completo del termine, sessualmente e sentimentamente. Comprendiamo così il senso della "sessualizzazione" del rapporto che la donna **pro-pone**, mette di fronte al suo amante.

Eloisa può dichiararsi ad un tempo colpevole ed innocente, colpevole per le conseguenze, innocente per le intenzioni²⁰. Nel passo precedente e in

¹⁸ "Avevo sempre meno tempo per i miei studi di filosofia e trascuravo la scuola. Andare a scuola o rimanervi mi riusciva molto penoso, e anche faticoso, perché dedicavo le notti alle veglie d'amore e il resto della giornata a studiare" (*Idem*, Lettera I, p. 23). Vilela ha visto nella distrazione di Abelardo i segni di una sua concezione dell'amore cortese: "In questa forma idealista e romantica dell'amore, la gloria o grandezza morale dell'amante consisteva precisamente nell'essere sconfitto dalla resistenza della donna amata. Se, al contrario, uscisse vincitore, cadrebbe certamente dal suo piedistallo di nobiltà: finirebbe di essere un eroe. Fu proprio questo che accadde ad Abelardo. Una volta conquistata la sua donna, entra in sincera decadenza, soprattutto ai propri occhi e agli dei suoi allievi" (Orlando Vilela, *O drama Heloisa-Abelardo*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1986, pp. 71-72. La traduzione è mia).

¹⁹ P. Abelardo, *Storia*, cit., Lettera II, p. 92. Eloisa rimprovera ad Abelardo di aver posto sullo stesso piano sesso e amore (Cfr. M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, "Eloisa, l'intellettuale", in *Medioevo al femminile*, cit., p. 124).

²⁰ Cfr. *Idem*, Lettera II, p. 91.

altri Eloisa si riferisce esplicitamente all'etica dell'intenzione dello stesso Abelardo, che aveva fissato una precisa distinzione tra virtù e peccato: "La virtù consiste nella volontà buona, del pari il peccato consiste nella volontà cattiva"²¹. Eloisa, dunque, usa gli stessi argomenti di Abelardo contro lo stesso Abelardo, il che rivela due elementi fondamentali della vicenda: l'incongruenza dell'azione di Abelardo verso le sue stesse teorie e il fatto che i due amanti, al momento della loro separazione, non discussero su questo punto essenziale della loro vicenda, o se discussione ci fu, Eloisa non la considerò esaustiva, tanto che a più di dieci anni di distanza da quel momento, Eloisa ribadisce ad Abelardo le sue tesi. Eloisa si comporta come la vittima di Abelardo che ha l'unica arma di argomentazione nel porre il suo dominatore di fronte alle proprie contraddizioni, con la speranza non di fargli mutare posizione, ma almeno di fargli cambiare il giudizio su di lei e di accettarla come interlocutrice, cioè vuole che egli la riconosca nel ruolo di amante e di moglie, visto che Abelardo per contenere lo scandalo scoppiato alla notizia della gravidanza di lei, l'aveva sposata segretamente.

Un'altra incongruenza è data dal fatto che, come abbiamo visto, Abelardo era sinceramente innamorato di Eloisa, eppure lei, in monastero, considera la lussuria l'unico motivo che lo aveva indotto ad iniziare la relazione. In effetti Abelardo non fa nulla per cancellare questa impressione, anzi tende a rafforzarla²², per poi assumere il tono dell'unico dei due amanti

²¹ "Il castigo che tu hai subito sarebbe stato la giusta punizione per qualsiasi uomo colto in flagrante adulterio: ma tu non te lo sei meritato per esserti macchiato di una tale colpa, bensì per esserti sposato, per avere fatto ciò che, secondo le tue intenzioni, avrebbe dovuto cancellare ogni torto" (*Idem*, Lettera IV, p. 115).

²² "Tu sai a quali turpi schiavitù aveva asservito i nostri corpi la mia sfrenata passione" (Abelardo, *Storia*, cit., Lettera V, p. 144. Nella *Teologia del sommo Bene*, testo che Abelardo scrisse proprio nei tempi appena successivi all'evirazione e all'ingresso in monastero e che Eloisa lesse proprio nel periodo del epistolario, Abelardo si sofferma sul valore positivo del compiere il male per ottenere il bene: "Anche il potere di compiere il male è buono e necessario per guadagnare il merito" (Cfr. *Teologia*, Libro II, 7, cit., p. 105). Il senso del pensiero di

che ha pagato nella carne il prezzo del pentimento: "A farmi soffrire non è stato l'amore per te, ma la disgrazia che mi è capitata; e la mia sofferenza non ti ha salvato, ti ha solo dato sofferenza"²³. Abelardo assume agli occhi di Eloisa prima la veste del seduttore, poi quella di unico espiatore del peccato di lussuria. Il suo scopo è quello di usare questa posizione per indurre Eloisa al pentimento e all'accettazione dell'amore in Cristo il luogo dell'amore nella carne; vuole uscire dalla "sessualizzazione" del rapporto.

Anche in questo atteggiamento Abelardo rispecchia i canoni dell'epoca: non vuole lasciare Eloisa nel mondo, visto che non potendo essere sua carnalmente, non vuole che nessun altro possa godere della sua bellezza, della sua intelligenza e della sua giovinezza. Abelardo si comporta come un uomo geloso ed arrogante, nello stesso modo in cui si comportava nei dibattiti intellettuali, dove aggrediva i suoi interlocutori intellettuali senza tenere in nessun conto il prezzo di fatica intellettuale che ciascuno di loro aveva pagato per arrivare alla loro espressione, non considera minimamente i sentimenti di Eloisa sia come madre che come amante. Abelardo, come vedremo, riconosce che per lui contavano soltanto i suoi sentimenti, i suoi desideri, le sue voglie, e lo stesso, possiamo arguire, valesse per le sue fatiche nello studio e nella riflessione, il resto era nulla. Probabilmente il suo innamoramento di Eloisa era compiacimento dell'amore di Eloisa verso di lui, ed attrazione del suo giovane corpo, adesso non potendo godere di questo e sentendosi privato di qualcosa che considera un possesso, se non addirittura una proprietà personale, vuole trasformare l'amore in una gabbia per la sua amata. Le sue parole diventano sibilline e non svelano tutte le sue

Abelardo qui sembra un'anticipazione del Romanticismo e, allo stesso tempo, un modo per giustificarsi all'interno della polemica teologica con Roscellino, che lo spinse a scrivere la *Teologia del sommo Bene*.

²³ *Idem*, Lettera V, p. 152.

intenzioni per non rivelare la sua volontà. Abelardo, dopo l'evirazione e la sofferenza nella carne, si vuole presentare agli occhi di Eloisa come lo spirito nella sua purezza, mentre lei è relegata alla schiavitù della carne. Così come lui ha sofferto nella carne, Abelardo vuole che Eloisa soffra nello spirito, dovendo rinunciare al sesso, alla giovinezza e alla libertà per chiudersi in un monastero. Il grande logico intreccia un dialogo, quindi uno scambio di parole che sostituisca i gesti, lo spirito prende il posto della carne.

Un'analisi più accurata dell'*Etica* di Abelardo rivela alcuni aspetti fondamentali del dialogo tra Eloisa ed Abelardo, comprensibili soltanto se l'*Etica* è letta come se facesse parte della relazione con Eloisa. Innanzitutto va ricordato che l'opera è redatta circa otto anni dopo la separazione tra Abelardo ed Eloisa²⁴, il che può indurre a pensare che Abelardo ne avesse esposto ad Eloisa oralmente le tesi fondamentali durante la loro frequentazione e lei, devota e appassionata allieva, avesse poi utilizzato le tesi di Abelardo per rafforzare le proprie. Non si può escludere che Abelardo abbia scritto l'*Etica* nello stesso periodo della *Storia* (1134) e, quindi, l'abbia pubblicata subito dopo (1136). Infatti è interessante notare che ai due richiami all'intenzione, fatti da Eloisa nelle Lettere II e IV, risponde soltanto in un singolo accenno nella Lettera V: "Il mio amore, l'amore che ci trascinava al peccato, era attrazione fisica, non amore. Con te io soddisfacevo le mie voglie, e questo era quello che amavo di te. Ho sofferto per te, tu dirai; può anche essere vero, ma sarebbe giusto dire che ho sofferto per causa tua, e tra l'altro contro la mia volontà"²⁵. Sono parole dure se lette da una donna

²⁴ Tutte le datazioni sono tratte da M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, cit., p. 73.

²⁵ Abelardo, *Storia*, cit., Lettera V, p. 152. Nel testo latino Abelardo non usa mai il termine *voluntas*, possiamo considerare una libertà del traduttore l'introduzione del termine "volontà"

ancora innamorata e che sta soffrendo una privazione della libertà, chiedestagli dall'autore di queste stesse parole. A questo punto Abelardo non cita l'intenzione, ma la volontà e assume un tono concessivo ("può anche essere vero").

In realtà Abelardo non risponde affatto in questa lettera alle accuse di Eloisa riguardo alle sue intenzioni, perché la risposta è invece contenuta nell'*Etica*: "Non ci può essere infatti passione se non nel caso in cui avvenga qualche cosa contro la volontà, né alcuno può patire se ha pieno adempimento la sua volontà o per cosa o fatto che lo diletta"²⁶. La passione d'amore è un atto contro la volontà, perché è un *pathos* che blocca l'attività del volere, che è un comportamento forte e attivo. La passione è l'abbandonarsi totale alla forza dell'oggetto, un declinare dalla retta direzione, un distoglimento dall'essere, una rimessa in discussione della stessa interruzione. La volontà è la piena negazione della passione. Appunto perché stravolta dalla passione, l'intenzione emerge distintamente dal travolgente flusso dei sentimenti: intenzione non è sentimento, ma proponimento, atto razionale e non sentimentale. Abelardo conferma quanto scritto nella *Storia*, egli agì per sedurre Eloisa con un'intenzione razionale, seppure all'origine ci sia stata la sua passione erotica. Dunque l'intenzione razionale è strumento mosso dalla passione sentimentale. In tal modo la volontà è libera ("contro la mia volontà"), in anticipo sulla morale kantiana,

(Per il testo latino cfr. Abelardo, *Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, tr. it. Scerbanenco, Milano, Rizzoli, 1996, p. 278).

²⁶ Abelardo, *Etica*, cit., p. 38. Le argomentazioni di Eloisa fanno emergere una distinzione tra intenzione e volontà, che è un argomento sviluppato dall'etica moderna. Ricordo che Kant l'intenzione è l'effetto soggettivo della legge sulla volontà (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. F. Capra, Bari, Laterza, 1979, p. 172), quindi è originaria rispetto alla volontà stessa, che agisce secondo uno scopo: "La facoltà di desiderare, in quanto può essere determinata ad agire solo mediante concetti, cioè secondo la rappresentazione di uno scopo, sarebbe la volontà" (I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. it. A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1979, p. 63).

perché essa non è chiamata in causa dall'intenzione e laddove vi è passione non vi può essere volontà e viceversa. A partire dalla razionalità, l'etica dell'intenzione giudica le passioni, come giustamente rileva la Beonio Brocchieri²⁷, e aggiungo, perché l'intenzione si trova a metà del cammino che va dalla passione alla volontà libera.

L'intenzione è un momento precedente alla volontà, un presupposto dell'azione che è, a sua volta, conseguenza della volontà. Nella volontà agisce il consenso cosciente al contenuto dell'azione e alle sue prevedibili conseguenze, oltre che al fine da realizzare. Intenzione, volontà, azione sono i tre momenti costitutivi del comportamento morale; la passione può distogliere da questo processo lineare e ogni azione dettata dalla passione non è un'azione puramente morale, in quanto la volontà non è stata libera e il consenso è stato obbligato. Dunque la passione equivale al momento della schiavitù dello spirito nei confronti del corpo e la volontà il momento della libertà spirituale dal corpo. L'intenzione, invece, agisce formalmente nella azione passionale senza alcuna differenza dall'azione morale. Abelardo sta giustificando la sua intenzione, lasciando la volontà fuori di ogni possibile obiezione. Si ricordi che l'*intentio* di Abelardo è sforzo, tensione, attenzione, mentre la *voluntas*, oltre che intenzione, è sollecitudine, cura, inclinazione e, dunque, vuole un Altro a cui dedicare cura, sollecitudine o verso cui inclinare. In questa occasione la *voluntas* è analoga alla *voluptas* (piacere, voluttà), dove la cura e la sollecitudine verso l'altro ritorna al soggetto sotto forma di gratificazione o di soddisfacimento. Ma l'Abelardo della Lettera V ha negato di avere agito per *voluntas*, piuttosto per *intentio*, anche se ne ha tratto piacere e ritengo che fosse innamorato di questo piacere.

²⁷ Cfr. M. T. Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, cit., p. 11.

Ad Eloisa, invece, possiamo attribuire la *voluntas*, perché essa ha consentito razionalmente fin dall'inizio alla passione di Abelardo, si è innamorata dell'uomo, dopo aver ammirato l'intellettuale, come avrebbe fatto qualsiasi altra donna che ama, senza prima **pro-porsi** una passione sfrenata, ma sapendo poi riunire in un unico sentimento l'ammirazione intellettuale e l'amore umano (*consensio*= accordo, armonia, ordine, lega). Eloisa è sempre sollecita nelle sue lettere, ma nella Lettera IV confessa l'integrità della sua *voluptas*, che ancora la possiede: "Per me, in verità, i piaceri dell'amore che insieme abbiamo conosciuto sono stati tanto dolci che non posso né odiarli né dimenticarli. Dovunque vada, li ho sempre davanti agli occhi e il desiderio che suscitano non mi lascia mai"²⁸. Eloisa confessa

²⁸ Abelardo, *Storia*, cit., Lettera IV, p. 120. La frase di Eloisa continua così: "Anche quando dormo le loro fallaci immagini mi perseguitano. Persino durante la santa Messa, quando la preghiera dovrebbe essere più pura, i turpi fantasmi di quelle gioie si impadroniscono della mia anima e io non posso far altro che abbandonarmi ad essi e non riesco nemmeno a pregare. Invece di piangere pentita per quello che ho fatto, sospiro, rimpiangendo quel che ho perduto. E davanti agli occhi ho sempre non solo te e quello che abbiamo fatto, ma perfino i luoghi precisi dove ci siamo amati, i vari momenti in cui siamo stati insieme, e mi sembra di essere lì con te a fare le stesse cose, e neppure quando dormo riesco a calmarmi. Talvolta, da un movimento del mio corpo o da una parola che non sono riuscita a trattenere tutti capiscono quello a cui sto pensando" (Abelardo, *Storia*, cit., Lettera IV, p. 120). Eloisa dichiara chiaramente la imperiosa corporalità e sessualità del suo amore che è amore carnale oltre che spirituale. Proprio a questo passo Abelardo fa riferimento anni dopo, prossimo alla morte, negli *Insegnamenti*: "Vi sono alcuni che nel peccare conobbero tanto piacere che non riescono a pentirsi davvero mai; anzi la dolcezza di quelle voluttà è così grande che non c'è penitenza che possa soffocarla. E' questo il lamento incessante della nostra Eloisa che a me, che a se stessa, non fa che ripetere: 'Se non posso salvarmi senza essermi pentita di ciò che ho fatto un tempo, non mi resta speranza. Sono ancora così dolci per me le gioie che abbiamo provato che è bello ricordare quello che ho amato troppo'" (Abelardo, *Insegnamenti*, cit., p. 104). Questo riferimento ad Eloisa è una prova dell'autenticità del carteggio, perché Abelardo praticamente cita un passo delle lettere di Eloisa a molti anni di distanza dallo scambio epistolare, oppure si tratta dello stesso autore, il che sembra improbabile. Eppure la prima lettera di Pietro il Venerabile (cfr. Abelardo, *Storia*, cit., pp. 424-427) e la stessa *Storia* (cfr. *Idem*, pp. 66-67) sono testimonianze dello zelo religioso e delle opere di carità di Eloisa nonché delle ottime capacità di governo della comunità del Paracleto. Ma Eloisa ci tiene ad apparire ad Abelardo come unicamente legata alla loro vicenda amorosa, che considera un vero e proprio dono divino, le sue opere fuori di questa vicenda sono nulla in confronto al grande amore che nutre per Abelardo, il vero capolavoro della sua vita.

di essere turbata sia nel sonno che durante la Messa, ma mai ricorre al diavolo per giustificarsi e sempre definisce le attività sessuali come “gioie” che ancora sono padrone della sua anima. Vorrebbe rivivere quei momenti, di cui ricorda particolari, parole e luoghi, dove avveniva un vera e propria apertura all’Altro, in un atto di accettazione dell’alterità, che diventava identità con l’Altro. Questo senso dell’abbandono all’eros, all’atto sessuale, è segno di liberazione e allo stesso tempo di assoluta parità tra i due. L’erotismo ha parificato il ruolo tra i due e ha fatto dimenticare ad Eloisa la tradizionale sudditanza della donna all’uomo, secondo il pensiero dello stesso Abelardo²⁹. L’atto sessuale è per lei compiuta liberazione ed emancipazione della donna.

Le parole di Eloisa sembrano uscite dalla penna di una moderna poetessa, proprio perché nella poetica bellezza sono sincere confessioni della natura femminile, che lei nella stessa lettera aveva genericamente condannata, ricordando gli esempi di Eva e di Dalila, e di Giobbe che lottò anche contro la propria moglie. In quest’ultimo caso, però, la citazione sembra essere costruita in modo che Eloisa tenda a rovesciare i ruoli e a mostrarsi in una condizione simile a quella di Giobbe che non a quella della moglie. Infine ricorda che la donna è strumento del diavolo: “Il maligno tentatore sa benissimo, per averne già fatto molte volte la prova, che il modo migliore per mandare in rovina gli uomini è quello di servirsi delle loro donne”³⁰. Sembrerebbe una completa negazione della propria natura di donna, ma due pagine dopo ci sono le righe, precedentemente citate, della rivendicazione della “sessualizzazione” del rapporto, che rovesciano la

²⁹ “Sappiamo che l’uomo è a capo della donna”, scrive Abelardo nel XXVI° degli *Inni diurni* sta in P. Abelardo, *Dialettica dell’amore*, cit., p. 112.

³⁰ *Idem*, pp. 117-118. *Idem*, pp. 117-118.

condanna della natura femminile e quasi rivendicano un riconoscimento dell'amore carnale.

Eloisa è ancora una donna innamorata; è una donna innamorata di un filosofo, mentre lui si innamorò di una donna. Eloisa si innamorò dell'impegno totale di lui alla causa della ragione, che faceva di Abelardo un filosofo per alcuni aspetti molto poco medievale. L'Abelardo delle lettere, invece, è un uomo del Medioevo, un peccatore che soltanto negando la propria corporalità e carnalità ed esaltando la spiritualità fino al misticismo può pentirsi e guadagnarsi la grazia divina. Il suo pentimento passa attraverso una duplice negazione, oltre che del suo essere corporeo e mondano, anche della corporeità e carnalità di Eloisa, cioè di ciò che per la sua bellezza, avvenenza e grazia lo aveva distolto dalla superiore ricerca della grazia divina. Eloisa, invece, è una donna moderna, perché soltanto nel suo amore insieme carnale e intellettuale ha trovato l'emancipazione dalla subordinazione e la parità con Abelardo, il suo uomo. Così Eloisa può giustamente assumersi la responsabilità del consenso all'intenzione voluttuosa di Abelardo, seppure consenso coartato dalla violenta passione di lui. Per questo motivo, essa si arroga il diritto di affermare: "In coscienza, ho consapevolezza di essere innocente, e sono sicura di essere stata solo lo strumento inconsapevole di quella efferata vendetta, tuttavia i peccati che ho commesso sono tali e tanti che non posso sentirmi del tutto priva di colpa"³¹. Si intuisce da queste parole che se Abelardo interagisce con la religione o con l'amore per mezzo delle armi della logica dialettica, Eloisa interagisce con i sentimenti e con l'etica dei sentimenti. In lei è la tragedia dei sentimenti, in lui il dramma della ragione, che al dolore trova la consolazione

³¹ *Ibidem*.

nella spiegazione delle cause di tale dolore. L'etica dei sentimenti non trova alcuna consolazione, ma soltanto un comportamento risolutivo, che scioglie la situazione, la risolve (in questo caso il termine *Erlösung*, in tedesco "soluzione", ma anche "redenzione" o "liberazione" ci dà il senso pieno di quanto qui voglio esprimere). Eloisa si assume, quindi, la responsabilità delle conseguenze dell'intenzione di Abelardo, ma non ebbe alcuna intenzione di peccare, fu semmai strumento dell'intenzione di Abelardo, mentre ella ebbe **volontà di peccare**. Eloisa è una figura morale di prima grandezza nei confronti di Abelardo, molto meno lo fu nei confronti del figlio Astrolabio, che abbandonò alla cognata, ubbidendo ad un ordine di lui.

Se Abelardo, al termine della sua *Etica*, osserva che "l'azione invece la diciamo buona non perché implichi qualche cosa di bene in se stessa, ma perché procede da una buona intenzione", deve però premettere che "l'intenzione la chiamiamo buona, cioè retta, per se stessa"³². Così pensata l'intenzione non è apertura all'Altro, è un in sé autogiudicantesi. Il peccato viene, invece, da un atto di consenso e non di solo assenso, cioè viene da un'azione comune: "Non è peccato perciò bramare una donna, ma è peccato dare consenso alla concupiscenza; e non è condannabile la volontà dell'unione carnale, ma il consenso alla volontà"³³. Se la brama è tensione verso l'oggetto, il soggetto che brama ha soltanto intenzione; mentre l'oggetto bramato, che consente ad essa, distoglie dalla volontà e permette l'attuazione del peccato. L'uomo Abelardo scarica sulla donna Eloisa la colpa del peccato: essa ha consentito alla sua brama, alla volontà carnale e ha agito peccaminosamente. La natura umana, per altro, è incline al peccato: "Il vizio è pertanto ciò per cui siamo resi inclini a peccare, cioè

³² Abelardo, *Etica*, cit., p. 87.

³³ *Idem*, p. 41.

siamo inclini ad acconsentire a cose illecite, siano azioni oppure omissioni. Ora questo consenso chiamiamo propriamente peccato³⁴. Contro questa inclinazione, o volontà cattiva, si deve ingaggiare una battaglia per il trionfo della fede. E' importante non eliminare del tutto questa cattiva volontà o *mala intentio* per avere sempre un nemico col quale confrontarsi, che legittimi e giustifichi la tensione per la grazia³⁵. Però nell'opera scritta pochi mesi prima di morire, gli *Insegnamenti al figlio*, il giudizio di Abelardo sul peccato è nettamente rovesciato: "E' più colpevole chi spinge a ciò [azioni turpi] supplicando che chi vi acconsente, vinto dalle preghiere"³⁶. Eloisa, la donna, è quindi totalmente assunta e integrata nel sistema filosofico di Abelardo con un ruolo primario, in quanto essa è il negativo che dà senso e valore all'azione morale, salvo poco prima di morire, riconoscere interamente ad Eloisa il ruolo di propria "vittima" e riscattarne il valore positivo e il sacrificio che lui le impose.

Per queste ragioni l'*Etica* è la risposta di Abelardo alle obiezioni di Eloisa. Risposta che contiene anche le ragioni per cui Abelardo si riteneva peccatore, ragioni che egli reputa del tutto secondarie nella relazione con Eloisa: "Mettiamo per esempio che uno abbia violato una donna unendosi a lei in chiesa: quando questo fatto giungerà alle orecchie del popolo, si scandalizzano non tanto per la violazione della donna, vero tempio di Dio, quanto per la profanazione del tempio di pietra; invece è più grave far violenza alla donna che alle pareti del tempio, cioè è più grave portare

³⁴ *Idem*, p. 34.

³⁵ Cfr. *Idem*, p. 40.

³⁶ Abelardo, *Insegnamenti al figlio*, tr. it. G. Ballanti, Roma, Armando, 1992, p. 87. La debolezza della donna rispetto all'uomo è, secondo la Fumagalli Beonio Brocchieri, ripresa nell'*Etica* di Abelardo (cfr. M. T. Fumagalli Beonio, Brocchieri, "Eloisa l'intellettuale" in *Medioevo al femminile*, cit., p. 139).

ingiuria ad un essere umano che ad un luogo³⁷. Un fatto del genere accadde effettivamente tra Abelardo ed Eloisa³⁸, ma in questo caso Abelardo si ritiene colpevole di avere violato una creatura di Dio, perché Eloisa appartiene a Dio, come Abelardo stesso ricorda nella Lettera V, a proposito del nome stesso di Eloisa³⁹. Inoltre la congiunzione carnale in quel caso avvenne nel periodo in cui Eloisa, seppure ancora non avesse preso il velo, viveva in convento e si apprestava all'estremo passo dell'abbandono dello stato civile.

Eloisa per tutto il carteggio si appella alla propria individualità e rifiuta la negazione. Non vediamo mai Eloisa negare la propria identità, né tanto meno quella di Abelardo, né ella muta il proprio atteggiamento e quando apparentemente lo fa, è soltanto perché accetta coerentemente i richiami o i rimproveri di Abelardo. Eloisa è sempre se stessa; serve fedele di Abelardo, anche nella sua passione lussuriosa, donna innamorata del suo uomo e perciò gode dell'elezione che Abelardo ha compiuto nei suoi confronti, scegliendola come propria amante. A lei si possono riferire le parole di Dussel, come rivelative della sua forma d'essere: "La prima relazione di rispetto è il faccia-a-faccia (uomo-uomo quindi) e per questo desiderio servizievole e non semplicemente produttore"⁴⁰. La relazione sessuale è comprensibile soltanto all'interno di una metafisica dell'erotismo, che Dussel definisce: "Originariamente e normalmente l'intenzione metafisica sessuale tende all'Altro a partire da un radicale amore-di-giustizia, cioè, il desiderio sessuale normale tende all'Altro come altro, all'Altro non come a colui che si

³⁷ Abelardo, *Etica*, cit., p. 71.

³⁸ Cfr. Abelardo, *Storia*, cit., Lettera V, p. 142.

³⁹ "Dio non si è mai dimenticato della tua anima, anzi ha sempre pensato a te: con una specie di santo presagio ha voluto che anche nel nome tu ti riconoscessi come sua, perché ti ha chiamato Eloisa, da Eloim appunto, che è il suo nome" (Idem, p. 147).

⁴⁰ E. Dussel, *La liberación de la mujer*, cit., p. 67. La traduzione è mia, A. I.

usa per soddisfare un bisogno (non sarebbe propriamente sessualità umana), bensì come a colui che si serve per compiere il suo bisogno"⁴¹. Eloisa acconsentì alla passione di Abelardo per soddisfare al bisogno di lui, mentre Abelardo soddisfece soltanto il proprio bisogno, che si scatenava senza limiti: "Tu sai a quale turpe schiavitù aveva asservito i nostri corpi la mia sfrenata passione: non c'era alcuna forma di decenza e alcun rispetto di Dio ... Quando non volevi e ti opponevi o cercavi di dissuadermi come potevi, visto che eri la più debole, io ricorrevo anche alle minacce e alle percosse per forzare la tua volontà"⁴². Eloisa, la più debole, diventa soggetto dell'oppressione e del dominio incontrastato di Abelardo, ma mantiene ciò nonostante la propria individualità, fino al punto, come abbiamo visto, di rivendicare la propria sessualità, risvegliata da tanta lussuria.

Dal punto di vista della passione, Abelardo cerca di mascherare il suo amore, se ne vergogna e lo vede come un motivo di scandalo e un ostacolo alla sua carriera intellettuale, alla quale non rinuncerà mai e a partire da essa opprimerà ed escluderà Eloisa dalla sua vita. Eloisa, invece, è sempre oppressa, ella subisce la passione di Abelardo, si appassiona a sua volta al suo maestro, come si può appassionare un'adolescente sensibile al fascino dell'intelligenza⁴³. Si può facilmente immaginare come Eloisa abbia vissuto

⁴¹ *Ibidem*. La traduzione è mia, A. I.

⁴² Abelardo, *Storia*, cit., Lettera V, p. 144.

⁴³ Negli *Insegnamenti al figlio*, Abelardo scriverà: "Né mai un docente ti tenga legato a sé per amore" (Abelardo, *Insegnamenti al figlio*, cit., p. 77). Con questo ammonimento al figlio Abelardo condanna sostanzialmente il suo comportamento passato con Eloisa. Anche per questo motivo gli *Insegnamenti* sono una sorte di testamento e di autogiudizio critico di Abelardo. La Fumagalli Beonio Brocchieri ha rilevato elementi fortemente simbolici nella relazione maestro-allieva: "L'allieva-amante rappresenta anche l'anima che inizia a percorrere le vie della sapienza aiutata dallo stesso amore per la sapienza (filosofia) che l'accompagna come una passione, ma una passione razionale, il giusto riconoscimento del valore dell'oggetto a cui si aspira" (M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Eloisa e Abelardo. Parole al posto di cose*, Milano, Mondadori, 1984, p. 50). Ma è destino che l'allievo superi il maestro, come sembra che sia accaduto anche nella vicenda di Abelardo ed Eloisa.

la relazione con Abelardo cioè come una favolosa storia d'amore, il nascere e lo scatenarsi della loro reciproca passione furono per lei la rivelazione dell'essenza stessa della vita. La nascita del figlio Astrolabio dovette essere un ulteriore dono ad Abelardo, il quale invece provvide a nascondere la gravidanza di lei e il figlio stesso, che era il frutto della loro unione fattasi sangue e corpo, volendo usare una metafora religiosa, sicuramente presente ai due devotissimi amanti. I sentimenti di Eloisa sono quelli di una donna straordinariamente moderna, in quanto rivendica con coscienza il proprio ruolo di donna innamorata, ma allo stesso tempo è cosciente di essere una vittima sacrificale dell'amore di Abelardo. Eloisa è donna moderna, perché è una figura tragica. Se si vuol tenere in parallelo la figura di Eloisa, oltre che con Francesca, si può ricordare Antigone, adolescente come Eloisa chiamata ad una grande prova di umanità, è nell'angoscia (in latino *sollicitudo*) che Eloisa assume un aspetto moderno. Le parole di Kierkegaard, usate a commento dell'angoscia di Antigone, possono valere per Eloisa: "In tenera età, prima ancora d'aver pienamente superato l'adolescenza, oscure allusioni di questo spaventoso segreto hanno momentaneamente preso la sua anima, finché la certezza d'un sol colpo, la getta nelle braccia dell'angoscia. Qui, dunque, ho subito una determinazione del tragico moderno. L'angoscia è infatti una riflessione e in tal senso è essenzialmente diversa dalla pena. L'angoscia è l'organo attraverso cui il soggetto s'appropria della pena e se l'assicura"⁴⁴.

Abbiamo in due passi delle lettere la prova dell'angoscia di Eloisa e della sua sollecitudine verso Abelardo, il primo passo è la descrizione che Abelardo ci dà del momento in cui Eloisa decide di prendere il velo: "Ricordo

⁴⁴ Sören Kierkegaard, *Enten-eller*, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1990, tomo II, pp. 37-38.

che parecchi la compatirono e cercarono di sottrarre la sua adolescenza al giogo della rovina monastica, come se si trattasse di un supplizio insopportabile, ma tutto fu vano, perché ella, ripetendo con appassionata serietà il celebre lamento di Cornelia, tra le lacrime e i singhiozzi, come poté, disse: "O sommo sposo,/ di ben altre nozze degno!/
Di tanto uomo, questa era la sorte?/
Perché fui così empia da sposarti,/ se per te fui rovina?
In espiazione/ accetta i mali che te io soffro"⁴⁵. Il secondo passo è quello nel quale Eloisa ribadisce di essersi offerta a Dio per espiare il dolore fisico di Abelardo: "Troppo a lungo, infatti, mi sono abbandonata ai piaceri della carne e alle lusinghe dei sensi, e perciò era giusto che soffrissi quello che soffro: questo è il castigo dei peccati che ho commesso ... lo voglio provare per tutta la vita attraverso la contrizione dell'anima quello stesso dolore che tu hai sofferto per un attimo nella carne e offrire così a te, se non a Dio, una specie di soddisfazione"⁴⁶. In questo brano Eloisa confessa il suo amore-digiustizia e la sua *sollicitudo* o sollecitudine verso Abelardo. La pena, che ella spontaneamente⁴⁷ accetta, era un mezzo per ripagare Abelardo della sua mutilazione, con la pena di Eloisa fa proprio il dolore di Abelardo, dolore che non spegne il suo amore, anzi lo esalta fino a rendere tragica la sua sollecitudine o angoscia, non la sua pena, dato che si può ritenere che anche per Eloisa valesse il giudizio dei testimoni della sua vicenda ("Come se si trattasse di un supplizio insopportabile"). La sua pena è denuncia della

⁴⁵ Abelardo, *Storia*, cit., Lettera I, pp. 36-37. Gilson sostiene che Eloisa prese il velo per permettere ad Abelardo di prendere gli ordini, dato che se ella fosse entrata in monastero lo avrebbe sciolto dai vincoli mondani e gli avrebbe reso possibile realizzare il suo desiderio di ritirarsi dal mondo (E. Gilson, *op. cit.*, p. 104). Non sono d'accordo con Gilson, perché, ripeto, credo che Eloisa prese il velo per condividere nello spirito il dolore sofferto da Abelardo nella carne, ma in ogni caso la tesi di Gilson conferma ulteriormente che era necessaria una rinuncia di Eloisa per realizzare un desiderio di Abelardo.

⁴⁶ Abelardo, *Storia*, cit., Lettera IV, p. 118.

⁴⁷ Abelardo scrive nella *Storia*: "Per mio comando, Eloisa aveva spontaneamente preso il velo ed era entrata in monastero" (*Idem*, Lettera I, p. 36).

propria irriducibile individualità o indivisibilità (*in-dividuum*, non-diviso), perché non sceglie Dio in quanto tale, ma per condividere per il resto della vita, quanto in un attimo aveva sofferto Abelardo. Nella sua scelta non c'è vocazione celeste, ma amore terreno; la sua anima e il suo corpo rimangono un tutt'unico.

Tutt'unico è anche il destino dei due amanti, entrambi sepolti in convento, luogo della espiazione e della contemplazione mistica di Dio. Così come nell'atto sessuale e nello svuotamento erotico raggiungevano la completa armonia e identità dei loro esseri fino a comporre un unico essere. Adesso nell'amore a Dio possono ritrovare una nuova identità e formare un nuovo *in-dividuum*. Questa è in sostanza la proposta di Abelardo e la sua volontà di essere nuova guida spirituale di Eloisa.

La sollecitudine tragica di Eloisa rende palese il paradosso tra la sua condizione monacale e l'amore che continua a coltivare per Abelardo, fino al punto di definirsi ipocrita e per questo in perfetta sintonia con i tempi: "E se nonostante tutto, gli uomini possono lodarmi, presso Dio non ho alcun merito, perché egli sonda il cuore e le reni, e vede anche ciò che gli altri non possono vedere. Lodano la mia religiosità, ma oggi la religiosità in gran parte non è altro che ipocrisia, e per essere lodati basta non andare contro il senso comune"⁴⁸. Nelle parole di Eloisa sono anticipati i motivi fondamentali dei critici moderni della religiosità esteriore e del bigottismo, ma anche è rimessa in discussione la decisione di Abelardo, che l'ha costretta ad accettare la condizione monacale anche per espiare le colpe della lussuria sessuale, ma Eloisa non vuole espiare e non può farlo, perché la sensualità corporea è in lei dominante e si presenta come una forza invincibile, della

⁴⁸ *Idem*, Lettera IV, p. 121.

quale potrà chiedere soluzione soltanto a Dio, visto che Abelardo la condanna. In fondo ella rifiuta quello che Abelardo pensava potesse esserle un valore da perseguire: la purificazione eterna. Eloisa preferisce rimanere legata al ricordo della felicità mondana.

Il conforto della fede è un continuo richiamo alla tragedia, il suo unico conforto può essere il sostegno e il riconoscimento della sua condizione di amante da parte di Abelardo: "Non smettere neanche per un attimo di aiutarmi con le tue preghiere: io non sono affatto guarita, non posso fare a meno dell'aiuto della tua medicina"⁴⁹. In tal modo Eloisa continua a voler essere considerata come una vittima sacrificale che ha diritto alla parola di sostegno di Abelardo. Eloisa è un *in-dividuum*, ella non può sussistere senza Abelardo, non avrebbe alcuna consistenza ontologica, perché il suo essere è un complesso costituito dalla propria singolarità e dall'amore verso l'Altro, il suo uomo, suo marito, il padre di suo figlio. Per questa ragione il suo essere non ammette distinzione tra in sé e per sé. Alla luce di questa ostinata volontà a non uscire dalla relazione amorosa, vera e propria sintesi, si può intendere la frase sibillina con cui inizia la sesta lettera: "*Suo specialiter, sua singulariter*"⁵⁰. Di fronte ad Abelardo, esegeta del *logos* divino, Eloisa rivendica la sua individualità: ella è sua serva, sua creatura e soltanto attraverso di lui e per suo volere è serva di Dio⁵¹.

⁴⁹ *Idem*, p. 122.

⁵⁰ Per il resto latino dell'epistolario Abelardo-Eloisa si veda in Abelardo, *Lettere di Abelardo ed Eloisa*, tr. it. C. Scerbanenco, cit., p. 288. La Scerbanenco traduce questa frase con "A colui che è suo secondo la specie, colei che è sua individualmente" (p. 289). Preferisco la traduzione di Roncoroni perché è più drammatica: "A colui che è suo secondo la specie, colei che è sua come persona singola" (Abelardo, *Storia*, cit., Lettera VI, p. 159). Il tema della singolarità e specificità in riferimento alla persona e all'essenza è trattato nella *Teologia del sommo Bene* (cfr. *Teologia*, Libro II, 32, cit., p. 119), libro che Eloisa leggeva nel periodo dello scambio di lettere con Abelardo.

⁵¹ "Non sarebbe giusto che tu oggi incitassi all'amore di Dio colei che un giorno spingevi al piacere" (*Idem*, Lettera II, p. 94). Non concordo, quindi, con la tesi del Dronke, come la riporta la

Abelardo, da raffinato logico, comprende l'effettivo rapporto che sentimentalmente corre tra i due e la superiorità di lei come individuo; infatti apre la sua lettera con le seguenti parole: "Ad Eloisa, carissima in Cristo, Abelardo, suo fratello in Cristo"⁵². A sua volta Eloisa non manca di cogliere questa sfumatura: "Mi stupisce, mio unico bene, che tu, contro le norme dello stile epistolare, anzi contro l'ordine naturale delle cose, al principio della lettera, nell'intestazione, ti sia permesso di porre il mio nome davanti al tuo, di porre cioè la donna davanti all'uomo, la moglie davanti al marito, l'ancella davanti al padrone, la monaca davanti al monaco e al sacerdote, la diaconessa davanti all'abate"⁵³. L'elenco di Eloisa è davvero epico, ella mette in ordine tutte le relazioni di dominio della sua esperienza personale, ella ha percorso tutti i gradi di queste forme di oppressione: donna, moglie, ancella, monaca, diaconessa. Di fronte a lei sta sempre Abelardo, ed Eloisa è arrivata al punto di preferire la condizione di amante o di sguadrina a quella di sposa, pur di stargli vicina⁵⁴; oppure testimonia lo stesso Abelardo: "Continuava Eloisa, non bisogna dimenticare i limiti che comporterebbe un

Fumagalli Beonio Brocchieri: "Il Dronke nota che i problemi di Eloisa non sono puramente esegetici e che ella sembra soprattutto turbata dalle conseguenze umane e morali di frasi ed episodi della Bibbia. Eloisa è inquieta: il tema dominante è quello del perdono di Dio" (M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, "Eloisa, l'intellettuale" cit., p. 142). Eloisa, piuttosto, è tesa a farsi riconoscere da Abelardo ed è disposta ad accettare il monastero solo alla condizione che questo possa servire a salvare l'anima di lui piuttosto che la propria. Sa bene che per lei il perdono di Dio sarà più problematico, perché in quanto donna la sua natura è di tentare la santità dell'uomo.

⁵² *Idem*, Lettera III, p. 97.

⁵³ *Idem*, Lettera IV, p. 111. Scrive Abelardo nel LXXX degli *Inni*: "La moglie anima il marito,/ la madre rafforza i figli/ e rigenera nel cielo/ chi ha generato nella terra./ Subita pronta a seguirli,/ la sorella, fatta *olocausto di Cristo*,/ convince il fratello a combattere/ e lo ammonisce con le parole e gli esempi" (Abelardo, *Dialettica dell'amore*, cit., pp. 92-93). In questo modo Abelardo descrive quale sarebbe secondo lui il ruolo della donna, quasi ad elevare un monito ad Eloisa di accettare questa nuova condizione di subordinata, di incessante stimolo ed emulazione al sacrificio.

⁵⁴ Cfr. *Idem*, Lettera II, pp. 88-89.

legame legittimo. Che rapporto può esserci tra l'attività accademica e la vita familiare, tra la cattedra e una culla, tra un libro o un quaderno e una conocchia, tra uno stilo e una penna e un fuso?⁵⁵. Dunque Eloisa era disposta alle più umilianti pratiche, allo scandalo pubblico, pur di rimanere vicina ad Abelardo ed era disposta finanche ad abbandonare il figlio, pur di garantire a lui la serenità degli studi, come d'altronde sosteneva una tradizione stoica, che riteneva incompatibile la ricerca filosofica con la normale vita quotidiana⁵⁶.

L'identità di Eloisa è del tutto dipendente dal rapporto con Abelardo, fuori da questo rapporto ella è nulla, ma il suo sacrificio non è stato ricompensato, anzi si è tramutato in un secondo più penoso abbandono, l'oblio, che l'ha indotta alla disperazione: "Tu mia hai sollevata la di sopra di tutte le donne, preferendomi tra tutte. Davvero il destino nei miei confronti è passato da un eccesso all'altro e tanto nel bene quanto nel male ha voluto esagerare: mi ha reso la più felice di tutte solo perché mi sentissi la più disgraziata, e perché al pensiero di ciò che avevo perduto l'intensità del dolore fosse pari alla gravità della perdita e l'amarezza del rimpianto pari alla gioia passata; perché, infine, la stessa ineffabile gioia del supremo piacere morisse nella tristezza senza fine della disperazione"⁵⁷. Eloisa voleva essere

⁵⁵ *Idem*, Lettera I, p. 29.

⁵⁶ Lo studio dell'etica come regolatore della voluttà è presente in Abelardo fin nel *Dialogo*: "Lo studio dell'etica e l'esercizio volto a raggiungere il dominio sulla carne: virtù può essere chiamata così quella buona volontà che è diventata una disposizione costante" (Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 159). La Fumagalli Beonio Brocchieri ha colto nella citazione di Eloisa del rapporto tra Marcella e San Girolamo nella Lettera IX (cfr. Abelardo, *Storia*, cit., Lettera IX, p. 385) un esplicito riferimento allo studio come mezzo di allontanamento dalla voluttà. Ma la confessione di Abelardo di usare i mezzi intellettuali per conquistare Eloisa e le affermazioni di lei al riguardo al ruolo della filosofia fanno pensare piuttosto che lo studio e il sapere siano stati per la coppia una sorta di superamento hegeliano, una sussunzione del loro rapporto da erotico ad intellettuale.

⁵⁷ Abelardo, *Storia*, cit., Lettera IV, p. 114.

la serva di Abelardo sia col corpo sia con l'anima⁵⁸, ma non poteva sopportare che dopo il sacrificio dell'entrata in monastero, egli la dimenticasse senza neanche rivolgersi a lei in un momento di sconforto quale è quello che lo vede redigere la *Storia delle mie disgrazie*, che fu indirizzata a un amico, cioè a un pari grado, e non alla moglie, all'amante, ad un essere dominato⁵⁹. Eloisa chiede qualcosa ad Abelardo, che non sia un semplice gesto, piuttosto un'opera che rimanga a testimoniare la devozione e la riconoscenza che il suo sacrificio merita. Eloisa domanda un atto di riconoscimento della sua individualità. Il primo atto di riconoscimento è proprio l'inizio della Lettera III. Abelardo ha compreso che adesso la padrona è lei e, profondo conoscitore della dialettica qual'è, può facilmente alludere al rovesciamento degli opposti. Con il riconoscimento della superiorità etica di Eloisa, Abelardo rivela il proprio travaglio e la propria trasformazione in coscienza che comunica con il proprio sottomesso, riconosce la sua dignità nel suo sacrificio, si sente pari a lui.

Nel riconoscimento di Abelardo si intravede una situazione tipica della modernità, che nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel assume la configurazione del rapporto servo-padrone: "Qui è dunque dato quel momento del riconoscimento in cui l'altra coscienza rimuove se stessa come essere-per-sé, e fa la stessa cosa che la prima coscienza fa verso di

⁵⁸ Cfr. *Idem*, Lettera II, p. 88.

⁵⁹ Cfr. *Idem*, Lettera II, p. 85. Il fatto di non essere stata la destinataria della *Storia* deve aver convinto Eloisa che Abelardo non la considerasse una persona del suo stesso livello. Eloisa cita il *De amicitia* di Cicerone nelle sue lettere a Abelardo nei suoi *Insegnamenti*, ove lo scrittore latino rimarca più volte che il sentimento dell'amicizia può nascere soltanto tra uomini di pari grado sociale, intellettuale e morale. In questo riferimento a Cicerone, Eloisa rivela la sua modernità "umanistica", mentre nel brano precedente della Lettera VI, ove riporta l'elenco delle coppie delle forme di dominazione, sembra porre in evidenza l'accettazione di un ordine naturale dove la donna è sottoposta all'uomo. In realtà Abelardo, non inviandole la *Storia* e troncando ogni rapporto con lei, la esclude da ogni ordine naturale.

essa”⁶⁰. Hegel ci descrive una situazione tipica dei rapporti di dominio e la sua suggestiva descrizione del rapporto la ritroviamo identicamente riprodotta nel rapporto tra Abelardo ed Eloisa: Abelardo lentamente abbandona il suo ruolo e apre una comunicazione con Eloisa, l'accetta come interlocutrice, come controparte dialogante. L'offerta di servizio, il rimprovero dell'abbandono e del non voler riconoscere l'essenza del sacrificio con la sua forte simbologia cristologica, nonché il ruolo istituzionale di moglie, pongono Eloisa in un analogo stato di espiatione con Abelardo, come il servo hegeliano di fronte al suo padrone. Eloisa costringe Abelardo ad un dialogo con lei; un dialogo fatto di domande e risposte, come era nell'uso del tempo, ma le domande di Eloisa sono imperiose, pretendono e impongono una risposta.

Il dialogo si svolge al livello di Abelardo, dell'uomo, perché egli è ancora la coscienza dominante. Abelardo, dopo aver espiato nella carne il peccato della lussuria, ha raggiunto una dimensione di distacco dalla mondanità, che non intende più perdere⁶¹, perché è innanzitutto una forma di espiatione non soltanto dai peccati della carne, ma anche da quelli

⁶⁰ Georg Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995, p. 285.

⁶¹ Nel *Dialogo*, Abelardo lascia intravedere un parallelo tra il parto e l'evirazione, a proposito dell'espiatione del peccato nella parti che l'hanno commesso, scrive: "Vedrai che l'uomo che prese parte al peccato è giustamente reso compartecipe della pena soprattutto nell'organo della generazione, affinché soffra proprio in quel membro attraverso cui genera figli mortali nell'esilio di questa vita presente, dopo che, con la sua disubbidienza, ha gettato giù dal paradiso se stesso, e noi con lui, nell'angoscia di questa vita. Anche la donna nel travaglio del parto giustamente soffre in quella parte del corpo con cui concepisce e genera: paga così il fio di quel piacere del desiderio che provò nel concepimento e sconta anche la pena che deve per il suo peccato" (Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 91). Abelardo lascia pensare che nel suo caso si sia realizzata una sorta di "legge del contrappasso", così che egli espiò nell'organo del piacere la lussuria goduta. E' interessante anche considerare l'identificazione dell'evirazione con il parto, perché Abelardo si considera in una posizione analoga a quella della donna, probabilmente perché mancante della parte del corpo che segna la differenza tra uomo e donna. Anche in un altro passo del *Dialogo* emerge una forte impronta di amondanità (cfr. *Idem*, p. 157). Il tema dell'evirazione è ripreso anche nella *Teologia del sommo Bene*, cfr. Libro III, 20 in *Teologia*, cit., p. 193.

dell'orgoglio, dell'intellettuale-guerriero della verità. D'altronde la mutilazione gli sembra aver definitivamente cancellato il grave peso della materia del corpo. Abelardo invita Eloisa a raggiungere questa stessa dimensione ideale "in Cristo". Sostanzialmente l'Abelardo monaco si concepisce come del tutto alieno da qualsiasi dimensione mondana e corporea e rimprovera Eloisa proprio della sussistenza in lei della dimensione mondana, carnale, corporea e sensuale, la "sessualizzazione" del rapporto, che quindi è intesa in termini di antitesi con la fede cristiana: sono i temi tipici dell'Inquisizione. Due passi delle lettere sono particolarmente significativi nei rimproveri di Abelardo: il primo quando si attribuisce il merito della salvezza di Eloisa dalle cose del mondo⁶²; il secondo quando confessa: "Il mio amore, l'amore che ci trascinava al peccato era attrazione fisica, non amore. Con te io soddisfacevo le mie voglie, e questo era quello che amavo di te", per poi aggiungere subito dopo un invito a soffrire per Cristo e non per lui: "Piangi per chi ti ha salvata, non per chi ti ha sedotta, piangi per chi ti ha riscattata, non per chi ti ha portata alla perdizione: piangi il Signore che è morto per te, non il suo servo che è ancora vivo, o meglio che è stato salvato all'ultimo momento dalla morte eterna"⁶³. Le parole di Abelardo rivelano aspetti del suo carattere e sfumature del suo stato d'animo particolarmente interessanti. Innanzitutto l'Abelardo monaco sconfessa e condanna l'Abelardo filosofo e seduttore e a partire da questa sconfessione non ha difficoltà a confessare le sue antiche intenzioni nei confronti di Eloisa e ad assumersi la responsabilità di quanto è avvenuto, anche se così facendo non riconosce la

⁶² "E, in effetti, se non fossi stata unita con me in matrimonio, tu certo, dopo la mia fuga dal mondo, vuoi per effetto dei consigli dei tuoi parenti, vuoi per le lusinghe dei piaceri della carne, saresti rimasta attaccata alle cose del mondo" (Abelardo, *Storia*, cit., Lettera V, p. 147).

⁶³ Abelardo, *Idem*, Lettera V, p. 152.

genuina e autentica natura del sentimento d'amore di lei. Per questa ragione invita Eloisa a riconciliarsi e ad accettare serenamente la condizione monacale. Eloisa aveva difficoltà ad accettare il presente, perché legata al passato, ma Abelardo la invita a riconciliarsi con la nuova realtà che è per lui una realtà superiore, l'anticamera della grazia divina e della beatitudine eterna⁶⁴. Eloisa non risponde con un rifiuto.

Alla concezione **sessuale** di Eloisa Abelardo si riferisce sempre ad un livello diverso di amore, un amore superiore a quello erotico e carnale. Egli scrive: "*amori penitus vaccabamus*". ("eravamo completamente privi d'amore"). L'amore carnale, invece, per l'Abelardo monaco è privazione del vero amore per Cristo e per Dio. L'amore che deve dimenticare l'immagine mondana della donna amata per sublimarla in quella dell'amore divino. "E' necessario perciò che tutti quelli che perseverano nell'amore di Dio si salvino; tale salvezza non ci sarebbe se rimanesse nell'anima un peccato, cioè un atto di disprezzo di Dio", scrive Abelardo nell'*Etica*⁶⁵. Abelardo, quindi, è convinto che l'amore di Dio non ammetta alcun'altra forma di amore, perché sarebbe permanenza di un peccato, di un disprezzo verso

⁶⁴ In Abelardo riecheggiano le parole di Cicerone: "Quelli che pongono il sommo bene nella virtù, certo pensano assai bene, ma proprio questa virtù genera e preserva l'amicizia né, senza la virtù, può esistere in alcun modo l'amicizia" (Cicerone, *L'amicizia*, tr. it. M. Gigliozzi, VI-20). Inoltre Abelardo accettando di espriare la colpa della sua lussuria, si riconcilia non soltanto con la sua situazione in atto, ma anche rende valide le motivazioni che avevano indotto Fulberto a farlo evirare (Cfr. Abelardo, *Storia*, cit., Lettera V, p. 142). Fulberto lo punisce nella carne e Abelardo riconosce come salvifica quella condanna, rovesciando i valori degli eventi occorsigli; sofferenza=espiazione, piacere=peccato. Il procedimento di Abelardo, tipico più del pensatore romantico che di quello medioevale, non è soltanto quello di un uomo punito, ma anche quello di un logico dialettico, che non valuta la situazione concreta, ma l'aspetto formale e categoriale degli eventi al fine di emettere giudizi su vicende che riguardano gli uomini. In realtà, Abelardo non considera gli uomini nella loro concreta indivisibilità e indistinguibilità di corpo e anima, ma nel loro essere tutti egualmente peccatori di fronte a Dio in quanto essere carnali e corporei, egli valuta semmai più i peccati che i peccatori.

⁶⁵ P. Abelardo, *Etica*, cit., p. 121.

Dio. Si deve perseverare nell'amore di Dio, si richiede una *con-stantia*, che è in fondo una **con-stare**, uno stare insieme nell'amore di Dio.

Col rimproverare ad Eloisa la sua innegabile natura umana e sensuale, Abelardo sorvola su due importanti aspetti della situazione: a) che è lui il responsabile dell'ingresso di Eloisa in monastero; b) che la sua voglia di superare la vicenda è indubbiamente la conseguenza della sofferenza fisica e psichica che la mutilazione subita gli ha inflitto. Abelardo è convinto di avere fatto il bene di Eloisa, imponendole l'abito monastico, in quanto l'ha potuta sottrarre ai pericoli del mondo ed, inoltre, le ha permesso di espiare la colpa -che è conseguenza della lussuria di lui- e di guadagnare la pace eterna per entrambi quasi che Eloisa dovesse essere un capro espiatorio⁶⁶. Le parti sono del tutto rovesciate: Abelardo adesso assume un tono di rimprovero tipico del benefattore nei confronti del beneficiato ingrato. Così facendo, invalida le sue stesse tesi sulla morale dell'intenzione, dimentica che è stato lui la causa del peccato di Eloisa, la quale agì senza intenzione di peccare, ma con la volontà di amare.

Questa contraddizione è, però, soltanto apparente, cioè non è una contraddizione che sconvolga totalmente il discorso di Abelardo. Non dimentichiamo che l'Abelardo monaco è un uomo che ha raggiunto difficoltosamente la serenità d'animo e intende difenderla dai suoi nemici, nonché dal suo giudice mondano più severo, Eloisa, sicuro com'è di un giudizio superiore divino, la cui sentenza è inascoltabile. La severità del giudizio di Eloisa proviene dal fatto di metterlo in contraddizione con le sue stesse teorie, ma l'Abelardo monaco ha già superato il suo precedente stadio mondano, ha sussunto la sua concezione dell'etica dell'intenzione in

⁶⁶ Concordo sostanzialmente con Alberto Genovese, "Carne e spirito nell'incontro tra Heloise e Pierre Abelard" sta in *La Fardelliana*, fasc. 1, a.IV, gennaio-aprile 1985, Trapani, p. 134.

un superiore livello che è quello della redenzione, che in latino è *liberatio*, liberazione. Abelardo monaco si sente un uomo sereno, liberato, anche se non è libero, in quanto ha accettato la sua condizione al fine di espiare il suo peccato⁶⁷. Fondamentalmente il passaggio dalla condizione di peccatore a quella di redento o liberato è la contrizione⁶⁸, termine ben presente ad Eloisa, come abbiamo visto in una sua lettera, e contristare in latino è *dolorem alicui afferre*= portare dolore a qualcuno. Abelardo ha portato dolore a se stesso e anche ad Eloisa, l'ha sacrificata per non lasciare nessuno dei due amanti ai pericoli del mondo. Ed è con sincero dolore che si rende conto che Eloisa non ha accettato la propria condizione monacale, non ha contrito il proprio animo, non si è pentita del proprio peccato, anzi desidera ancor più ardentemente le gioie e i piaceri del sesso, è ancora legata alla sua natura femminile, è ancora libera e non redenta, non liberata, ma oppressa dalla condizione nella quale vive il presente e dal ricordo del passato, con il corpo che le ricorda ancora prepotentemente la sua natura.

Abelardo nel sostenere che "io solo ho sofferto per la ferita, ma a salvarci dalla morte siamo stati in due; due erano i colpevoli, uno solo è stato punito. Questa indulgenza del Signore nei tuoi confronti è ancora una volta un effetto della sua pietà per la tua debolezza di donna, ma in un certo senso ti spettava. Infatti, essendo più debole per natura, e anche più continente e virtuosa, eri meno colpevole. Ringrazia quindi di questo il

⁶⁷ Sulla liberazione di Abelardo dalle passioni concordo sostanzialmente con M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Introduzione a P. Abelardo, *Lettere di Abelardo ad Eloisa*, cit., p. 5.

⁶⁸ "Con questo pianto e con questa contrizione di cuore che diciamo vero pentimento non può rimanere nell'anima il peccato, cioè il disprezzo di Dio, ossia il consenso al male, poiché l'amore di Dio che ispira quel pianto non ammette colpa. Con questo pianto si ottiene la riconciliazione immediata con Dio e il perdono del peccato prima commesso" (Abelardo, *Etica*, cit., p. 119-120).

Signore, che ti ha condonato la pena per riservarti la corona"⁶⁹, nega definitivamente Eloisa. La negazione di Abelardo è rivolta alla natura femminile di Eloisa, alla sua volontà di sessualizzare la relazione, cioè di interpretarla alla luce del proprio sesso e del proprio corpo. Ella deve essere agli occhi di Abelardo incapace di lussuria e di peccato, non perché più santa, piuttosto perché membro del sesso debole e, quindi, meno responsabile. Abelardo nega la passione sensuale di Eloisa, la sua dedizione al ricordo passionale del loro amore. Soltanto la dimensione divina della riconciliazione (*compositio*) può permettere di rifiutare la dimensione umana e mondana del riconoscimento (*agnitio*), concretizzandosi in ciò che Abelardo compie: un atto di non riconoscenza (*gratus animus*).

Abelardo invita, quindi, Eloisa all'umiltà da raggiungere attraverso l'umiliazione della carne. Come è accaduto a lui, che avendo perso lo strumento del peccato si è avvicinato alla perfezione, allora per Eloisa la strada da seguire è la contrizione dell'animo. L'umiltà diventa una virtù superiore alla logica e alla ragione. Abramo è il modello dell'umiltà obbediente. Abelardo aveva già chiesto ad Eloisa il sacrificio della sua maternità, l'abbandono di Astrolabio, così come Dio chiese ad Abramo il sacrificio del figlio Isacco. In fondo Abelardo ha chiesto ad Eloisa il suo stesso sacrificio: la negazione di tutto ciò che manifesti un'umanità compiuta, piena, consapevole. Tutto quanto rimane della vicenda erotica è adesso inteso da Abelardo come la conoscenza inevitabile del male per ottenere la salvezza: "Infatti non può l'uomo giusto mancare di una esatta conoscenza del male; né può uno guardarsi dal vizio senza prima averlo conosciuto"⁷⁰. La vicenda erotica è ridotta al rango di male necessario per la

⁶⁹ Abelardo, *Storia*, cit., Lettera V, p. 153.

⁷⁰ Abelardo, *Etica*, cit., p. 108.

salvezza, una sorta di socratismo distorto, in quanto conoscenza necessaria del male, quindi di una sostanziale negazione della giustizia. Abelardo, pur di negare Eloisa, sta tentando tutti i mezzi, anche effimeri, di una giustificazione, che non è affatto un atto di giustizia.

A questo punto la vicenda sembrerebbe definitivamente chiusa con la negazione da parte di Abelardo dello stato di esclusione in cui si trova Eloisa, ma quest'ultima, profonda conoscitrice dell'animo di Abelardo, accetta che la relazione si sposti ad un livello ancora più alto, quello divino-teologico. Eloisa promette di frenare il cuore, i sentimenti, la stessa mano che scrive e ricordando ad Abelardo che "un pensiero ha tanta più forza di tenere occupato lo spirito e di liberarlo da tutti gli altri, quanto più onesto ci sembra ciò che pensiamo o quanto più indispensabile ci pare l'oggetto verso cui tende il nostro sforzo" e alla fine chiede "dovresti comporre per noi una regola, una regola scritta che sia adatta a noi donne ed enunci in modo completo gli obblighi della nostra comunità"⁷¹. Eloisa, vista la irricoscenza di Abelardo, accetta che il loro dialogo continui al livello del genere ("noi donne") e non più al livello della loro singolarità, così invita il teologo Abelardo a riconoscere la differenza della condizione femminile e a dare alle donne in monastero una regola che tenesse conto della loro differenza sessuale e di mettere fine all'assurda situazione che vedeva i monasteri femminili governati da regole valide per le comunità maschili.

Se l'uomo Abelardo si nasconde dietro al monaco e al teologo, a quest'ultimo si rivolge Eloisa e Abelardo, il quale aveva fissato l'ambito nel quale il loro dialogo potesse svolgersi, risponde di buon grado. Eloisa accetta, quindi, il livello divino-teologico, ma soltanto perché quello umano e sentimentale le era stato negato, ma non lo abbandona definitivamente,

⁷¹ *Idem*, Lettera VI, p. 160.

come ha fatto Abelardo, anzi lo **sussume, cioè lo sub-sume**, nel livello divino-teologico e riuscirà a fare scrivere ad Abelardo la prima regola monastica per una comunità femminile. Il genere femminile è così finalmente riconosciuto al punto che il teologo può ordinarlo in una norma che è anche una nuova forma d'identità (*onoma* in greco "nome", contiene in sé la legge, *nomos*). Eloisa ottiene un riconoscimento riconciliante, così che se Abelardo ha fissato l'ambito nel quale il loro dialogo può continuare ("fratelli in Cristo"), Eloisa ha offerto l'argomento del quale discutere ("noi donne"). Eloisa, ancora una volta, usa un concetto di Abelardo contro di lui: *verba pro rebus*, come egli sosteneva nella sua *Theologia*⁷².

Il dialogo è arrivato alla sua conclusione, tra Abelardo ed Eloisa si è formata una vera e propria comunità della comunicazione, per esprimere con il concetto dell'etica della comunicazione di Apel l'essenza del dialogo tra i due amanti. Con le categorie del pensiero di Dussel l'escluso è stato riconosciuto, almeno nella sua generalità, nel suo stato di esclusione e si è tentato, per la prima volta nella storia delle comunità monastiche di fissare regole, obblighi, norme e anche limiti di tale esclusione, seppure a partire dall'ottica del escludente e all'interno di un dialogo con l'esclusa. La monaca non è più un mero corrispettivo del monaco ma è riconosciuta nella sua identità di donna. La modernità di Eloisa consiste non soltanto nella maturità dei suoi sentimenti⁷³, ma nella lotta che ella ingaggia per vederli riconosciuti

⁷² A questo proposito la Fumagalli Beonio Brocchieri afferma: "Il nominalismo di Abelardo indicava proprio questo: le parole sono segni delle cose la natura delle quali è conosciuta dagli uomini in modo imperfetto, mentre sicuro è il loro dominio sulle parole, sui rapporti tra parole, delle proposizioni alla argomentazione più sottile. In qualche modo misterioso e immediato le donne arrivano invece alle cose e alla loro verità. Abelardo in un patetico omaggio di professore e amante scrive questo a Eloisa, che consapevolmente gli chiedeva 'parole al posto di cose'" (M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Introduzione a Abelardo, *Lettere di Abelardo ed Eloisa*, cit., p. 18).

⁷³ La Pernoud ha colto questa sostanziale modernità dei sentimenti espressi da Eloisa, attribuendo al sentimento erotico di lei i tratti tipici dell'amore romantico: "Un amore così totalitario, così esigente da non potere accettare di essere ripagato, che si nutre in certo qual

e quando non può riuscire come singolo, riesce come membro di una comunità.

Nella vicenda amorosa tra Abelardo ed Eloisa si affacciano anche temi tipici del Romanticismo. L'amore romantico, come tutti i sentimenti romantici, richiede totale dedizione all'essere, estremo sacrificio di sé, negazione del proprio essere a vantaggio dell'Altro⁷⁴. Questi atteggiamenti si ritrovano nel comportamento di Eloisa e, quindi, l'amore romantico è un ottimo strumento per comprendere alcuni episodi della vita di Eloisa, che apprese la forza di questo sentimento dagli ideali dell'amore cortese, operando a sua volta, un rovesciamento: ella era il poeta cortese e Abelardo diveniva la dama. Ma in questo caso non credo tanto nella capacità di Eloisa di anticipare i tempi, quanto nell'essere Eloisa all'origine (*arché*, che è anche "dominio") di questi stessi sentimenti. Non dimentichiamo la grande influenza che un'opera come *Giulia, la nuova Eloisa* ebbe nella formazione della sensibilità romantica, soprattutto degli uomini del Romanticismo, il che fa comprendere come l'Eloisa rousseauiana, frutto della lettura della Eloisa storica, abbia finito per influenzare anche a distanza di secoli le forme dell'amore. L'amante romantico è un oppresso, come era Eloisa e come

senso del suo proprio dono, che vuol essere interamente offerta e respingere tutto ciò che possa apparire come retribuzione, ha un analogo nel poeta che si umilia davanti alla dama e riceve gioia nella sofferenza stessa di saperla per sempre inaccessibile" (R. Pernoud, *op. cit.*, p. 62. Per l'illimitatezza dell'amore di Eloisa, cfr. anche M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, "Eloisa, l'intellettuale", cit., p. 135).

⁷⁴ Goethe colse con l'arguzia che gli tipica questa complementarità: "Perché nulla può dare a una giovane coppia, foggiate in certo qual modo armonicamente dalla natura, un'unità più bella di quella che sorge quando la fanciulla è assetata di sapere e il giovane capace di insegnare. Ne viene un rapporto tanto fondamentale quanto gradevole. Essa vede in lui il creatore della sua esistenza spirituale ed egli in lei la creatura che deve la sua perfezione non alla natura, al caso o ad una volontà unilaterale, ma ad una volontà duplice; e questo rapporto reciproco è così dolce, che non ci possiamo meravigliare se a cominciare dall'antico e dal nuovo Abelardo da un tale incontro di due esseri sono sorte le più violente passioni e tanta felicità quanto infelicità" (J. W. Goethe, *Poesia e verità*, in J. W. G., *I dolori del giovane Werther e altri scritti*, tr. it. E. Sola, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 751-752).

l'amante romantico, Eloisa grida e rivendica l'emancipazione dall'oppressione⁷⁵. La sua Alterità non può non essere negata, in quanto ella lotta con gli stessi strumenti del suo interlocutore, infatti l'etica dell'intenzione è l'etica dell'oppresso, della donna, o del cristiano, di colui che sa che ogni suo gesto o pensiero è osservabile dal di fuori e dal di dentro, di colui che vive nella più completa esteriorità.

Eloisa a partire dal suo essere negata e dal suo essere fuori della comunità della comunicazione, costringe Abelardo a comunicare anche con lei, con l'Altro. L'amore di Eloisa, che invece è amore per l'Altro, prevale in conclusione sull'amore di Dio, che è l'amore fraterno che propone Abelardo, un amore senza differenze, anche se il dialogo avviene dopo l'accettazione da parte di Eloisa dell'amore fraterno in Cristo. Questa forma d'amore è sussunta nell'amore dell'Altro, che alla fine è riconosciuto e sublimato nella regola abelardiana.

Il dialogo di Abelardo ed Eloisa è un documento storico del riconoscimento dell'Altro, alla condizione di considerarlo nella sua totalità, cioè leggendo le lettere VI, VII, VIII, IX, X e XI e con esse gli *Heloissae Problemata*, le *Sequentiae*, gli *Hymni* i *Sermones*, la *Confessione di Fede* di Abelardo, la stessa *Etica* come parti integranti di tale dialogo. Infatti anche nell'*Etica*, i temi apparsi nel dialogo vengono trattati, come se fossero stati teorizzati da Abelardo a partire dalla sua relazione con Eloisa, e da lui usati per far sviluppare lo stesso dialogo. La *Confessione di Fede* è un documento importantissimo nella dinamica del dialogo, perché Abelardo,

⁷⁵ Le monache del Paracletto la seppellirono cantando: "Ho sofferto con fermezza il fato insieme a te/ stanca dormirò con te per sempre" in Abelardo, *Dialettica dell'amore*, cit., p. 195. Così Abelardo nella sua *Confisso fidei ad Heloisam*, gridò la sua autocondanna: "Non voglio essere filosofo, così da andare contro Paolo; non voglio essere Aristotele se per questo è necessario che mi separi da Cristo" (*Lettera XII*, cit., p. 403). Si immagini quanto dolore debbono aver causato queste parole nell'animo di chi amò il filosofo e si trovò a dialogare con il monaco.

poco prima di morire, riconosce il valore di Eloisa in Cristo e il ruolo della logica nella sua vita, spesso carico di conseguenze negative⁷⁶. Con la *Confessione di Fede*, Abelardo ha voluto che il suo animo, il ricordo stesso del suo essere fosse affidato ad Eloisa e Pietro il Venerabile volle rispettare fino in fondo il volere di Abelardo, affidando anche il suo corpo ad Eloisa. In realtà anche noi oggi possiamo riconoscere che, senza il carteggio con Eloisa, Abelardo, pur sempre un grande filosofo del Medioevo, non ci sarebbe stato noto nella sua umanità e nella sua intima natura spirituale⁷⁷. E' Eloisa ad illuminare la figura di Abelardo, a partire dalla sua rivendicata natura di *in-dividuum*, di indiviso, tra corpo e anima. E' l'Altro, l'oppresso, l'escluso, il debole, la donna che rendono non soltanto grande ma soprattutto umano il loro oppressore e dominatore, anche se si tratta di un grande filosofo e logico.

⁷⁶ "Eloisa, sorella mia, un tempo a me cara nel mondo, oggi ben più cara in Cristo, la logica mi ha reso odioso al mondo" (Abelardo, *Storia*, cit., p. 403). La Pernoud ha colto il contrasto tra Abelardo ed Eloisa nei due rispettivi e diversi modi di concepire il mondo, legati ciascuno al proprio sesso e al proprio ruolo, al proprio modo di intuire la realtà nella quale si trovarono ad operare (Cfr. R. Pernoud, *op. cit.*, p. 143), e che trovano espressione e suggello proprio in questa frase di Abelardo. Se la logica lo rese odioso al mondo, il mondo lo ricorda per il suo amore con Eloisa.

⁷⁷ Gilson ha affermato a proposito dell'immagine che la vicenda ha creato nei posteri: "I due amanti concordavano nel pensare a un determinato ideale di filosofo e di chierico e la grandezza di Eloisa consiste nell'aver fatto di tutto per ottenere che, dopo la loro comune caduta, Abelardo ne ridiventasse degno. Trascurare come un accessorio semplicemente singolare questo ideale, rifiutarsi di vedervi la forza segreta che suscita e domina tutto il conflitto, mentre Eloisa e Abelardo non parlano che di esso, non giudicano la situazione che in sua funzione, significa sbagliare proprio l'ingresso in quel labirinto morale, dove, una volta entrati, non è tanto facile ritrovarsi" (E. Gilson, *op. cit.*, p. 37). Ancora la Pernoud ha saputo sintetizzare in una frase questa straordinaria vicenda amorosa, che è simbolo di qualsiasi relazione erotica: "Tutta quanta l'umanità si può ritrovare in quei simboli viventi che offrono Eloisa e Abelardo nel loro confronto che rappresenta la perpetua alternativa in cui ciascun termine è necessario all'altro quanto lo sono i due occhi per vedere, i due arti per agire e camminare" (R. Pernoud, *La donna al tempo delle cattedrali*, cit., p. 269).

AS VIRTUDES MORAIS E AS TÉCNICAS: ANALOGIA E APORIA NOS DIÁLOGOS INICIAIS DE PLATÃO *LACHES E CHARMIDES*

*Paula Lopes**

Resumo: Tendo como base os diálogos Laches e Charmides, tento mostrar como a aporia encontrada no final de alguns diálogos iniciais de Platão, faz parte do argumento para determinar que tipos de conhecimento são as virtudes. A aporia, assim como a analogia com a *technai* (artes), tem a função de diferenciar as virtudes dos outros tipos de conhecimento.

Palavras-chave: Virtude - Diálogos Iniciais – Bem – Conhecimento - *Téchne*-Analogia – Função - Aporia.

* Esse texto serviu de base para a minha comunicação no Grupo Platão e Platonismo na XI Reunião Nacional da ANPOF, realizada em Salvador em outubro de 2004, e apóia-se no terceiro capítulo da minha dissertação de doutorado, a qual, por hora, escrevo sob a orientação da Prof. Dr. Dorothea Frede na Universidade de Hamburgo.

THE MORAL VIRTUES AND THE TECHNIQUES: ANALOGY AND APORIA IN THE INITIAL DIALOGUES OF PLATÃO *LACHES* AND *CHARMIDES*

Abstract: Based on Plato's dialogues *Laches* and *Charmides* I show that the aporia found at the end of some Plato's early dialogues are part of the argument to define the art of wisdom, which the virtues are. Both the aporia and the analogy with the crafts (*technai*) are used to distinguish the virtues from other types of knowledge.

Keywords: Early Dialogues – Virtue - Good – Knowledge - *Téchne* Analogy – Function - Aporia.

INTRODUÇÃO

Eu pretendo apresentar aqui a minha interpretação do significado tanto da analogia entre *technē* e virtude, quanto da aporia no fim de alguns diálogos iniciais de Platão.¹ Eu uso como exemplos para a justificação da minha interpretação os diálogos *Laches* e *Charmides*.

Minha hipótese de trabalho é que duas características impostas às virtudes desempenham um papel central para a aporia no fim de alguns diálogos iniciais de Platão, a saber, (a) a virtude é boa e (b) virtude é conhecimento. Três considerações precisam ser feitas a respeito dessas características: primeiro, é importante notar que, como por exemplo no *Laches*, essas duas características aparecem muitas vezes como premissas para o argumento, para as quais nenhuma justificativa é apresentada. Segundo, que há outros casos, como por exemplo no *Charmides*, em que elas sequer são encontradas explicitamente no texto de Platão. Terceiro há de se considerar o caráter aparentemente trivial da afirmação da virtude

¹ É importante salientar que nem todas as aporias nos diálogos de Platão podem ser justificadas dessa maneira.

como sendo boa.² Como ficará claro mais adiante, segundo a minha interpretação, Platão não pretende com essas duas premissas afirmar uma identidade entre virtude e conhecimento ou virtude e bem, e sim mostrar que a virtude é um tipo de bem, ligado a um certo tipo de conhecimento. Importante é salientar aqui, que o tipo de bem que caracteriza a virtude é um bem intrínseco para a boa vida e, por isso, diferente do bem que caracteriza as técnicas.

Essas duas hipóteses são centrais para a introdução da analogia com as técnicas justamente por apresentarem duas importantes diferenças entre as virtudes e as técnicas. Por meio da análise de (a) chega-se à conclusão de que a virtude é intrinsecamente boa para a boa vida, enquanto as técnicas são extrinsecamente boas para a boa vida. Já a hipótese (b) leva à conclusão de que, enquanto o conhecimento técnico consiste simplesmente em um saber produzir, o conhecimento da virtude não se limita à produção de algo, mas engloba um saber sobre a utilidade do seu “produto”, assim como do produto das técnicas, no contexto da boa vida.

Se a minha interpretação dessas duas hipóteses se mostrar correta, então tanto a analogia das virtudes com as técnicas quanto a aporia no final de alguns diálogos de Platão são parte do método platônico na busca pelo bem. A analogia com as técnicas permanece, nessa interpretação, uma analogia: Platão não entende as virtudes como um tipo de técnica. Ele pretende apenas ressaltar, a partir da analogia, as características comuns e

² O único diálogo de Platão em que o fato da virtude ser boa não parece trivial é o *Gorgias*, onde Polus e Kallikles reconhecem a justiça como uma virtude, mas mesmo assim vêem-na como um mal necessário. No caso de Thrasymachos, vale lembrar que o mesmo entende a injustiça e não a justiça como uma virtude. Sendo assim, sua posição não separa o bem da virtude.

as diferenças entre as virtudes e as técnicas. Já a aporia, segundo essa interpretação, segue-se da dificuldade em determinar o objeto do conhecimento que caracteriza as virtudes. Os interlocutores de Sócrates encontram-se em aporia porque não sabem em que medida o conhecimento das técnicas e o conhecimento das virtudes se diferenciam. Defendo a idéia de que se pode compreender melhor essa diferença quando se leva em consideração o argumento da função, apresentado de forma abrangente no primeiro livro da *República* (352d-353e).

Tendo em vista esse argumento, pretendo apresentar a minha interpretação dessas duas hipóteses — (a) a virtude é boa e (b) virtude é conhecimento — de forma a elucidar a diferença entre o bem e o conhecimento da virtude e das técnicas. O primeiro ponto da minha argumentação consiste em esclarecer brevemente o que chamo aqui de argumento da função. Partindo então dessa elucidação, pretendo examinar as aporias na segunda metade dos diálogos *Laches* (194d-199e) e *Charmides* (166c-175d).

O argumento da função: uma breve descrição

Na passagem que chamo de “argumento da função”, Sócrates afirma que tudo o que existe tem uma função. A função de algo é o que apenas ele, ou ele melhor do que qualquer outra coisa, pode fazer. A função da faca, por exemplo, é cortar, pois podemos cortar melhor com uma faca do que com qualquer outra coisa. Para desempenhar bem a sua função, uma coisa tem que ter a virtude que lhe é própria. Para poder cortar bem, uma faca precisa, por exemplo, ser afiada. Uma faca sem a virtude própria das facas, uma faca cega, por assim dizer, não pode desempenhar bem a sua

função. Platão estende esse argumento para todas as coisas e seres. Assim como as facas e os cavalos, a alma humana também tem uma função: deliberar, governar e viver.

Também as técnicas têm cada qual a sua função: a medicina, o restabelecimento da saúde; a arte da construção, a construção e assim por diante. Para que desempenhem bem a sua função, as técnicas também precisam ter a virtude própria à função que lhes compete. No caso da medicina, uma combinação de diferentes conhecimentos: conhecimento da natureza do corpo, das diferentes funções do corpo, da interdependência entre elas, das causas e sintomas de disfunções, assim como conhecimento acerca dos métodos de cura. O uso correto desses conhecimentos é a virtude do médico, que diferencia o bom do mau médico.

De uma maneira geral, a diferença entre as técnicas e as virtudes, segundo esse argumento, consiste em que, enquanto a técnica é boa para o desempenho de uma determinada função, a virtude que lhe é própria é condição necessária para o bom desempenho da função. Sem a sua virtude própria, nenhum ser, coisa ou técnica pode desempenhar bem a sua função. Sendo assim, as virtudes morais, uma vez que são as virtudes próprias à alma humana, são necessárias para o bom desempenho da função ou das funções da alma, entre as quais Platão coloca a vida.

A partir dessa distinção podemos entender em que se diferenciam virtudes e técnicas: as virtudes são condições necessárias para a boa vida, isto é, tem diretamente a ver com o bom desempenho da função da alma, enquanto as técnicas têm apenas indiretamente a ver com a boa vida: as técnicas em si têm sua função própria (medicina: saúde), a qual não tem a ver diretamente com a boa vida. No caso da medicina, por exemplo, não é a

medicina em si que tem a ver com a boa vida, mas o seu produto: o restabelecimento ou a manutenção da saúde. Esse produto, por sua vez, pode ser ou não usado para alcançar a boa vida. Como Kephalos diz no início da *República*, não é a riqueza em si que contribui para a boa vida, mas o uso que se faz dela.

Acredito que, quando se usa essa discussão como pano de fundo para a interpretação da aporia em alguns diálogos iniciais de Platão fica claro por que Platão não pode estar querendo afirmar, com a analogia entre virtude e técnica, a identidade entre técnica e virtude. Além disso, fica mais claro o motivo da aporia: os interlocutores de Sócrates não sabem como determinar esse outro tipo de conhecimento que deve caracterizar as virtudes.

Laches, Nikias e a coragem

O que transforma essas duas hipóteses — (a) a virtude é boa e (b) virtude é conhecimento — em uma dificuldade para os interlocutores de Sócrates em *Laches* é a interdependência que Sócrates estabelece entre essas duas características: nem ele nem seus interlocutores podem dizer que a coragem é boa, sem serem obrigados a afirmar que ela é conhecimento. Quando Laches sugere (192b-c) que a coragem é uma espécie de endurecimento da alma, Sócrates responde que Laches só pode estar querendo dizer que o endurecimento da alma com entendimento é coragem, pois ele certamente entende a coragem como algo entre as coisas boas (192c). O mesmo argumento repete Nikias na segunda parte da discussão: ele ouviu Sócrates dizer uma vez que cada um é bom naquilo

que conhece e ruim naquilo que não conhece, de modo que se o corajoso é bom, ele também tem de ser sábio (194d).³

Com isso, Platão faz os interlocutores de Sócrates reconhecer que as virtudes são um tipo de bem ligado a um certo tipo de conhecimento. Elas são boas, porque elas são um certo tipo de conhecimento. Trabalho com a hipótese de que Sócrates entende, pelo conhecimento que caracteriza a coragem, um tipo específico de conhecimento, a saber, um conhecimento sobre a utilidade da ação corajosa para o conjunto da vida. Laches e Nikias acabam em aporia, porque eles não sabem distinguir esse tipo de conhecimento do conhecimento presente nas técnicas, que resume-se num conhecimento tendo em vista um determinado produto.

O argumento de Nikias pode ser resumido da seguinte maneira (194d-199e): Nikias afirma que a coragem, por ser boa, tem de ser um tipo de conhecimento, a saber, um conhecimento do que se tem e do que não se tem que temer, tanto na guerra quanto em tudo o mais. Contra a sua definição são levantadas três objeções. Primeiramente, Laches debocha da definição de Nikias: se em relação à doença é o médico que sabe o que se deve temer e o que não se deve temer, devemos por isso chamá-lo de corajoso? Num segundo momento, Sócrates diz reconhecer que Nikias se refere a um tipo especial de conhecimento e pergunta se ele chama algum bicho de corajoso, pois duvida que ele acredite que um bicho tem um conhecimento que poucos homens conseguem alcançar. Por fim, Sócrates, partindo da definição do medo, leva Nikias a definir o conhecimento do que

³ Essa interdependência estabelecida por Sócrates não se aplica a todos os tipos de bem, mas é característica desse tipo específico de bem que é a virtude. A saúde não é boa porque é conhecimento, ainda que um conhecimento, o das virtudes, seja necessário para um bom uso da saúde, i.e. um uso em vista à boa vida.

se deve ou não temer como um conhecimento dos males futuros. Sócrates compara então esse conhecimento com outros tipos de conhecimento e leva Nicias a concluir que a coragem não é um conhecimento apenas dos males futuros, mas do bem e do mal em geral. O problema dessa conclusão é que, se a coragem é um conhecimento do bem e do mal em geral, que conhecimento constituiria as outras virtudes? Nicias não consegue diferenciar a coragem das outras virtudes e encontra-se, por isso, em aporia.

O argumento de Laches contra Nicias é o seguinte: o médico é aquele que sabe o que se deve e o que não se deve temer em relação à saúde, assim como cada artífice sabe o que se deve e o que não se deve temer em relação à sua técnica. Se a coragem é um conhecimento do que se deve e do que não se deve temer em relação a todas as coisas, então conclui-se que todo artífice, por ter a sua técnica, é corajoso. Nicias responde que o médico sabe o que é temível ou não em relação à saúde, mas não para quem e quando a saúde é um bem. Isso não pode dizer nem o adivinho nem o médico, mas somente aquele que tem esse determinado tipo de conhecimento, que ele liga à coragem. A coragem não é um conjunto de conhecimentos sobre o que é temível nas diferentes áreas, mas um conhecimento sobre a utilidade do produto das diferentes áreas para a boa vida. Laches confunde o fato de que esse conhecimento é um metac conhecimento em relação aos outros tipos de conhecimento com a idéia de que esse conhecimento tem de abranger o conhecimento de todos os outros tipos de conhecimento (confusão que se torna mais explícita no *Charmides*).

Defendo a tese de que se pode entender melhor o que Nicias quer dizer quando se utiliza o argumento da função como pano de fundo. A

medicina, por exemplo, é boa para a produção da saúde. O bem de uma técnica é limitado à sua capacidade de produzir um determinado produto. Nem considerações sobre a utilidade da técnica nem considerações sobre a utilidade do seu produto para a boa vida desempenham um papel na determinação de uma técnica como boa. Pode ser que a saúde traga benefícios para a boa vida de alguns homens, mas considerações sobre a boa vida não são levadas em conta ao se determinar a medicina ou um médico como bons. A boa vida é externa à função da medicina e só está ligada à medicina quando o produto desta se mostra propiciador da boa vida. Já a determinação da utilidade do produto de uma técnica não depende da técnica. Nem a medicina nem o médico podem garantir que o produto do seu conhecimento não será mal utilizado.

No caso das virtudes, tudo se passa de outro modo. O virtuoso não sabe apenas como deve agir, mas conhece também a utilidade da sua ação no conjunto da vida. Isso tem a ver com o papel das virtudes na realização da boa vida. As virtudes em geral são *conditio sine qua non* para o bom desempenho da função de cada coisa. A virtude da alma é, portanto, aquilo que é necessário para o bom desempenho da função da alma, o que quer dizer que a virtude é *conditio sine qua non* para a boa vida. A virtude, então, não é boa para a boa vida apenas quando seu produto contribui para a boa vida, e sim consiste numa condição intrínseca à boa vida. Dito isso, a coragem não é um tipo de conhecimento relativo ao que parece perigoso em uma determinada situação, mas um conhecimento do que se deve e do que não se deve temer em relação à vida como um todo. É necessário, pois, ter um conhecimento da natureza da alma, para saber o que pode contribuir para a boa realização da sua função.

A coragem e a técnica são diferentes, pois a técnica é boa para a produção de um produto sobre o qual ela não tem a menor influência: ela não pode determinar se o seu produto é bom para a boa vida, e, dessa maneira, não se pode saber se a técnica ela mesma é útil para a boa vida. Já as virtudes implicam não apenas o conhecimento sobre a produção de um determinado produto, mas também o entendimento da utilidade do seu produto em outros contextos.

O próximo argumento de Sócrates visa mostrar que esse conhecimento, ao qual se refere Nikias, não caracteriza apenas a coragem, mas as virtudes de um modo geral.⁴ O argumento de Sócrates contém três pontos: 1. o conhecimento do temível e do não-temível é um conhecimento sobre o bem e o mal futuros; 2. todo tipo de conhecimento independe de limitações espaço temporais; 3. o conhecimento do temível e do não-temível não pode, portanto, ser um conhecimento do bem e do mal futuros, mas tem de ser um conhecimento do bem e do mal em geral. Se a coragem é um conhecimento do bem e do mal em geral, então não há lugar, na definição de Nikias, para a diferença entre a coragem e as outras virtudes. Nikias encontra-se em aporia porque não sabe como distinguir o conhecimento do que se deve ou não temer, do conhecimento do bem e do mal, que caracteriza todas as virtudes.

Nikias tem duas dificuldades para determinar o conhecimento que caracteriza a coragem. Por um lado, ele não sabe distinguir entre o *uso* do conhecimento da coragem e o conhecimento mesmo da coragem. Sócrates

⁴ Não tratarei aqui do argumento intermediário, que trata da coragem dos animais. De todo modo, gostaria de ressaltar a semelhança entre a posição de Nikias (197a-c) e a posição de Protágoras no diálogo de mesmo nome (349e-351b): tanto Nikias quanto Protágoras fazem uma diferenciação entre coragem e bravura, tendo como marca distintiva a noção de conhecimento.

tem razão ao afirmar que o corajoso decide o que deve ser temido em relação a uma ação futura. Isso vale tanto para o conhecimento que caracteriza a coragem como para outros tipos de conhecimento, como a medicina por exemplo. Isso não significa, contudo, que há uma limitação espaço temporal do conhecimento seja do temível seja da saúde. Assim como o médico decide, em relação ao futuro, o que é ou não saudável para esse ou aquele paciente, mas a medicina ela mesma não conhece nenhuma limitação espaço temporal, o corajoso decide o que se deve temer em relação a uma ação futura, embora o temível ele mesmo seja atemporal. A estratégia de Sócrates consiste em fazer com que Nikias afirme que o conhecimento do temível e do não-temível tem de ser um conhecimento do bem e do mal futuros, só porque o seu uso é futuro.

Por outro lado, Nikias não sabe distinguir entre o conhecimento do bem e do mal em geral e o conhecimento específico que caracteriza a coragem — o conhecimento do que se deve ou não temer. Ele não pode explicar a Sócrates que o conhecimento do que se deve ou não temer é apenas uma parte do conhecimento do bem e do mal, em relação a uma região específica, a saber, ao que se deve ou não temer, e não todo o conhecimento do bem e do mal. Ele não percebe que há outras regiões do conhecimento do bem e do mal, como, por exemplo, o conhecimento do bem e do mal em relação aos outros homens (justiça), em relação aos deuses (piedade), em relação às diferentes disposições da alma (temperança) ou em relação à função humana (sabedoria). Por tomar esse conhecimento do bem e do mal de forma absoluta, Nikias acaba por não ser capaz de determinar a diferença entre a coragem e as outras virtudes.

Kritias e o conhecimento do conhecimento

Na segunda metade do *Charmides* (166c-175d), discute-se que tipo de conhecimento deve ser a temperança caso ela seja útil, isto é, caso ela possibilite a boa vida. Creio que as duas características dispensadas por Sócrates às virtudes, (a) a virtude é boa e (b) virtude é conhecimento, desempenham também aqui um papel central. Ainda que não haja nenhuma menção explícita no texto a necessidade de que se entenda a temperança como uma espécie de bem e como uma espécie de conhecimento, essa idéia permeia toda a discussão.

Em 164d, Kritias define a temperança como um conhecimento de si mesmo. Sócrates compara a temperança com as técnicas e tenta tirar duas conclusões dessa analogia: (i) que a temperança, assim como as técnicas, serve para a produção de algo; (ii) que a temperança, do mesmo modo que as técnicas, é um conhecimento sobre algo externo a ela mesma. Contra (i) argumenta Kritias que, mesmo entre as técnicas, há aquelas como a matemática que não servem à fabricação de nenhum produto. Contra (ii) salienta Kritias que, exatamente nesse ponto, deve-se distinguir a temperança dos outros tipos de conhecimento: enquanto os outros conhecimentos são sempre conhecimento de algo externo, a temperança é um conhecimento de si mesma e de outros conhecimentos.

O resto da discussão com Nikias é uma tentativa de saber (a) se esse tipo de conhecimento do conhecimento é possível (166e-169b),⁵ (b) o que

⁵ Trata-se aqui da possibilidade da auto-reflexividade do conhecimento: Sócrates põe em questão se realmente é possível que uma capacidade (*dynamis*) se refira a si mesmo, e não a uma outra coisa. Ele trata, por exemplo, do grande: o grande é grande em relação ao pequeno, e não em relação a si mesmo. Eu não tratarei desse ponto mais detalhadamente adiante, pois a questão a que me refiro nesse texto não tem diretamente a ver com essa discussão.

uma pessoa saberia quando tivesse um conhecimento desse tipo (169e-170d)⁶ e (c) para que esse conhecimento seria útil (171d-173a).⁷

Num primeiro momento, Sócrates coloca duas alternativas de como se pode entender esse conhecimento do conhecimento: o temperante saberia através desse conhecimento (1) o que uma pessoa sabe ou não sabe, ou (2) se uma pessoa sabe. O conhecimento daquilo que uma pessoa sabe não pertence ao conhecimento do conhecimento, mas ao conhecimento que tem esse algo como objeto: quem sabe o que um médico sabe ou não sabe não é o temperante, e sim aquele que tem conhecimento sobre a medicina.

A questão então é saber que utilidade teria esse conhecimento. Conhecer se alguém sabe sem conhecer *o que* esse alguém sabe mostra-se inútil. Pois o temperante sabe apenas, através desse conhecimento, que alguém sabe algo, mas não o que ele sabe. Sócrates propõe então que se examine a hipótese antes recusada, de que o temperante sabe não apenas *se* alguém sabe, mas também *o que* ele sabe. Ele pretende com isso investigar se a temperança, caso ela fosse um conhecimento desse tipo, poderia nos ser útil. Sócrates parte do princípio de que a temperança é útil. Sendo assim, ou esse conhecimento se mostra de alguma maneira útil, ou a temperança não pode ser um conhecimento desse tipo.

Se a temperança fosse um conhecimento sobre o que uma pessoa sabe ou não sabe, uma pessoa poderia, em posse desse conhecimento, dividir melhor as tarefas da cidade e garantir que nenhum dos produtos da

⁶ Trata-se aqui dos limites desse conhecimento do conhecimento.

⁷ Sócrates parte do princípio de que a temperança é útil. Sendo assim, ou esse conhecimento se mostra de alguma maneira útil, ou a temperança não pode ser um conhecimento desse tipo

cidade contivesse qualquer espécie de erro. Uma cidade regida por esse conhecimento seria uma cidade livre de erros, ordenada, e virtuosa em todas as técnicas. Mesmo assim, Sócrates duvida que uma cidade desse tipo também seja uma cidade feliz (173d-175d). Se alguém tivesse um conhecimento desse tipo, saberia como obter o melhor de todas as técnicas, mas não como se deve viver para ter uma boa vida.

Sócrates argumenta que uma boa vida não é simplesmente uma vida de acordo com o conhecimento, e sim uma vida de acordo com um determinado tipo de conhecimento. Ele e Kritias concluem que não o conhecimento do conhecimento, mas o conhecimento do bem e do mal ocasiona a boa vida. Apenas quando se tem o conhecimento do bem e do mal podem-se utilizar os produtos das técnicas corretamente. Como Sócrates diz, as técnicas não produziriam piores produtos se não houvesse o conhecimento do bem e do mal, mas seus produtos seriam menos úteis se não pudessem ser utilizados tendo em vista a boa vida (174b-d). Desse modo, não é o conhecimento do conhecimento, como definido no *Charmides*, que nos proporcionaria uma boa vida, e sim o conhecimento do bem e do mal. Kritias encontra-se em aporia.

Se usarmos o argumento da função como pano de fundo para a interpretação dessa passagem do *Charmides*, veremos que o problema da definição da temperança formulada por Kritias, como o conhecimento do conhecimento, baseia-se na distinção entre o conhecimento e o bem próprios da técnica, e o conhecimento e o bem próprios da virtude. Por um lado, o conhecimento do conhecimento não é um tipo de metatécnica, que de alguma maneira interfere no conhecimento das outras técnicas, e sim um conhecimento do uso correto de todas as outras coisas, tendo em vista a

boa vida.⁸ Por outro lado, a temperança não é um bem para a obtenção de um fim qualquer, mas para a obtenção da boa vida, e para isso é preciso não apenas que as diferentes técnicas produzam bons produtos, mas que esses sejam utilizados tendo em vista esse fim, a boa vida.

Kritias tem razão quando afirma que apenas esse conhecimento é um conhecimento dos outros conhecimentos e de si mesmo, mas não consegue esclarecer suficientemente o que quer dizer com isso. A temperança é uma virtude da alma, e por isso é *conditio sine qua non* para a boa vida. Como as outras virtudes da alma, ela é um conhecimento do bem e do mal que tem em vista a boa vida, conhecimento esse que permite que se utilizem todas as outras coisas corretamente, a fim de que a alma realize bem a sua função. Desse modo, a temperança é um conhecimento de si mesma e de outros conhecimentos, pois ela entende a utilidade dos outros tipos de conhecimento, assim como a sua própria utilidade, tendo em vista a boa vida.

Assim, ambas as alternativas oferecidas por Sócrates são falsas. O conhecimento da temperança não é nem um conhecimento de *se* alguém sabe, nem um conhecimento *do que* alguém sabe, e sim um conhecimento de como se devem usar corretamente todos os outros tipos de conhecimento, bem como os seus produtos, para a realização da boa vida. Na medida em que Sócrates apresenta essas duas alternativas, ele prepara uma armadilha para Kritias. A única chance que Kritias tinha para

⁸ Nesse sentido, penso serem as virtudes não apenas necessárias, mas suficientes para a boa vida: uma vez que tem as virtudes, o virtuoso sabe como deve agir para alcançar uma boa vida. Não penso contudo que Platão trate os outros bens, como por exemplo a saúde, como dispensáveis para a boa vida. O fato da virtude ser suficiente não exclui os outros bens.

determinar a temperança como algo útil dependia de recusar as alternativas oferecidas por Sócrates.

A solução para a aporia é apresentada pelo próprio Sócrates, quando ele explica que o conhecimento do que uma pessoa sabe ou não sabe garantiria o bom desempenho da função de todas as técnicas, mas não a boa vida. O bem de uma técnica está relacionado com o bom desempenho da sua função, da produção do seu produto, e desse modo independe de considerações acerca da boa vida. Apenas quando se considera a utilidade do produto das técnicas, que independe da função da técnica ela mesma, se coloca a questão sobre a boa vida e a utilidade desse produto para a boa vida. Como Sócrates diz na *República II* (357b-358a), quando diferencia os tipos de bem, as técnicas pertencem ao terceiro tipo de bem, que é apenas bom por causa de suas conseqüências, enquanto as virtudes são boas não apenas por suas conseqüências, mas também em si mesmas. A solução da aporia encontra-se, logo, numa diferenciação entre, de um lado, o conhecimento e o bem da temperança e, de outro, o conhecimento e o bem das técnicas.

Conclusão

Espero ter mostrado desse modo, que a questão dos diálogos iniciais que tanto leva Sócrates a introduzir a analogia com as técnicas quanto seus interlocutores à aporia é o fato do bem e do conhecimento que caracterizam as virtudes serem um outro tipo de bem e conhecimento do que o das técnicas. Segundo essa interpretação a analogia não é introduzida nem para mostrar que as virtudes são um tipo de técnica, nem para satisfazer uma exigência dos interlocutores de Sócrates: a analogia com as técnicas

As virtudes morais e as técnicas: analogia e aporia nos diálogos iniciais de Platão
Laches e Charmides

faz parte do argumento platônico e serve para esclarecer o papel das virtudes na realização da natureza humana. Por outro lado a aporia segue da dificuldade encontrada pelos interlocutores de Sócrates em determinar sobre o que as virtudes são conhecimento, se elas não possuem nenhum objeto externo a elas. Como a analogia com as técnicas, a aporia faz parte do argumento platônico e serve para mostrar as dificuldades relacionadas a compreensão das virtudes como uma espécie de conhecimento.

AS PLANTAS MÍTICAS E SEU SIMBOLISMO

*Flávia Regina Marquetti**

Resumo: O presente artigo analisa o mito de Narciso sob a perspectiva da relação existente entre a planta narciso e seus valores narcóticos, seu uso em rituais, com os elementos presentes no mito.

Palavras Chave: narcótico, intangível, ritual iniciático, botânica, flores fúnebres.

THE MYTHICAL PLANTS AND THEIR SIMBOLISM

Abstract: The current article analyses Narcissus's myth from the perspective of the relationship between the narcissus flower and its narcotic effect, its use in rituals, with the elements found in the myth.

Key words: narcotic, intangible, initial ritual, botany, funeral flowers.

Dentre as inúmeras indagações que o mito de Narciso nos suscitou, uma em especial nos parecia quase insolúvel, pois nos remetia a um círculo

* Pesquisadora do Núcleo de Estudos Estratégicos - NEE/UNICAMP e Bolsista de Pós-doutorado da FAPESP

vicioso: por que a flor narciso e não outra? o que ela possuiria em comum com o jovem Narciso?

Qualquer estudioso nos diria que essa indagação seria, no mínimo, tola, pois os mitos foram “criados” para tentar explicar o mundo natural e a nossa relação com ele e que esse tipo de questionamento era irrelevante. Mas a pergunta continuaria a nos incomodar. Se os mitos explicam o mundo, por que a flor narciso merece um destaque entre tantas outras? Afinal, nem todas as plantas conhecidas pelo homem mereceram a criação de um mito como explicação de sua existência. Ou, se o mereceram, por que apenas alguns desses mitos perduraram até nossos dias?

O que faz do narciso, e de outras espécies, plantas especiais? Alguma qualidade característica da planta e/ou seu uso na Antigüidade? Por que cada uma delas está ligada a uma deusa?

Foi buscando uma explicação para essa inquietação que mergulhamos num universo pouco conhecido por nós, o da “botânica antiga”, o do uso e das relações do que podemos chamar de “plantas míticas”.

Chamamos de plantas míticas todas aquelas nascidas do sangue vertido sobre a terra quando da morte de um herói.¹ Dentre elas podemos citar: a violeta, a anêmona e a rosa, o açafão, o lótus, a papoula, o lírio ou

¹ A **violeta** nasce do sangue vertido por Átis quando, tomado de loucura, se emascula nas montanhas; Átis está associado ao culto de Réia ou Cibele. A **anêmona** e a **rosa** nascem do sangue de Adônis, morto por um javali enviado por Perséfone, por ter ele dado preferência a Afrodite. A **papoula**, ao contrário das outras flores, nasce das lágrimas derramadas por Afrodite em decorrência da morte de Adônis. De certo modo, estão ligadas ao derramamento de sangue de um herói. O **açafão** nasce do sangue vertido por Crócus, amante de Smilax, que foi metamorfoseado em flor. O **lírio** ou **jacinto** nasce do sangue de Jacinto, amante de Apolo morto por Zéfiro (vento), quando jogava o disco com Apolo. O **lótus** é tido como o “berço” de Osiris ou, em outras versões, nasce de seu sangue quando foi morto pelo irmão.

As plantas míticas e seu simbolismo

jacinto e, é claro, o narciso. Ainda nesse contexto temos a vinha silvestre, o *Kíssos*, que nasceu do sangue de Dioniso quando foi morto pelos Titãs.²

Todas essas plantas possuem uma relação na Antigüidade, quer por sua associação às grandes deusas, quer por suas qualidades narcótico-sedativas.

A classificação botânica também nos trouxe algumas contribuições.³ Vemos por ela que o narciso, o açafão e o lírio pertencem à mesma família (*Liliiflorae*) e que, portanto, apresentam características semelhantes. É por causa das semelhanças daí advindas que, muitas vezes, são elas designadas pelo mesmo nome: lírio (Dioscórides IV,162).

A mesma relação familiar pode ser observada também no mito: Narciso é filho de Liríope e do deus-rio Céfiso. A etimologia do nome Liríope

² Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre 21, p. 129, livre 23, p. 94, livre 13, p. 6 e livre 15, p. 30

³ Classificação de algumas plantas míticas:

Divisão	Angiospermae					
Classes	Monocotyledonae			Dicotyledonae		
Ordens	Liliiflorales			Papaverales		
Famílias	Lilia-ceae	Amaryllidaceae	Iridaceae	Papaveraceae	Violaceae	Nymphaeaceae
	Lilium candidum L (lírio)	Narcissus poeticus L	Narcissus pseudo-narcissus L (narciso)	Papaver somniferum L (papoula, dormideira)	Viola odorata L (violela)	Nymphaea lotus L (lótus)
			Crocus sativus L (açafão)			
			Iris germanica L (lírio, jacinto)			

Embora não pretendamos trabalhar com as flores de Adônis, observamos que as **rosas** pertencem à mesma família da **papoula** e, como tal, possuem características sedativas também (Font Quer, *op. cit.*, pp. 25-291).

remete à flor lírio, de que deriva o nome.⁴ Tanto o lírio quanto o narciso e o açafreão são plantas de local alagadiço, ou seja, necessitam de muita umidade para germinar; são geralmente encontradas junto a fontes, nascentes de rio e ao longo destes, dando preferência a locais umbrosos.

O mito de nascimento de Narciso nos diz que Liríope foi violada por Céfiso (ou Posidão, em outra versão) quando passeava às margens do rio e que os amantes foram ocultados por uma onda gigante que o deus-rio fez surgir. Dessa união nasceu Narciso.⁵ Observamos aqui a presença necessária da água para a germinação das espécies, bem como a colocação do narciso como uma variação, ou derivação, do lírio.

A presença da água no mito de Narciso é um dado importante. Nascido da água (da união de um deus-rio com uma ninfa aquática), o jovem também irá morrer nela. É a sede, ausência de água no organismo, que leva Narciso à fonte e é junto a esse espelho d'água que ele conhece o amor, o desejo e finalmente a morte. É junto à fonte que seu sangue/semente germina em flor.

Para Eliade,⁶ “as águas representam o não-manifestado, os germes, as latências; o símbolo floral representa a manifestação, a criação cósmica”. Por isso Narciso pode ser visto como um ciclo de renovação da natureza, ligado aos poderes das águas e da terra. A água, como elemento que contém todas as possibilidades, é o meio que viabiliza a metamorfose de Narciso. A ligação entre a terra e a água também é encontrada em Dioniso e Eros, deuses estreitamente ligados ao narciso. Tanto Dioniso quanto Eros

⁴ Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 168.

⁵ Seemann, *Mitologia classica ilustrada*, pp. 222-224.

⁶ *Tratado de historia de las religiones*, pp. 290-291.

possuem representações junto a uma fonte, ou espelho d'água.⁷ Com relação às grandes deusas, seus mitos sempre aludem a uma primeira violação em local alagadiço, sendo que dessa violação surge uma nova vida. Vemos, pois, que o mito de Narciso é, sem dúvida, uma referência a um elo entre a renovação da natureza e os ciclos do Sol e da Lua, enquanto reguladores das estações e das águas.

Ao fazermos a contraposição das qualidades apresentadas pela flor narciso às características do jovem mítico, encontramos algumas das respostas desejadas:

A primeira característica do jovem Narciso que o mito nos traz é sua **intangibilidade**: Narciso não permite que ninguém o toque. Na descrição da planta encontramos como primeira advertência o cuidado que se deve ter para colhê-la. Segundo Font Quer⁸ e outros autores consultados, como Caminhoá, não se deve tocar o bulbo do narciso com as mãos desprotegidas, pois ele é altamente tóxico, atuando como paralisante, e pode levar à morte.

Essa característica “fúnebre” do narciso pode ser percebida nas narrativas dos mitos, pois a consequência da tentativa de colher a flor, no mito de Perséfone, ou de tocar a imagem, no próprio mito de Narciso, resulta em morte.

Outra característica igualmente importante é a propriedade narcótica de seu perfume. Em autores antigos, como Dioscórides, há a indicação de que o perfume suave e doce do narciso atua no sistema nervoso causando sonolência e entorpecimento. É esse entorpecimento, essa paralisia, que o

⁷ Hadot, *op. cit.*, pp. 87-89; Daremberg & Saglio, *op. cit.*, pp. 1599-1600.

⁸ *Op. cit.*, pp. 911-913.

mito relata quando Narciso-Homem se depara com Narciso-Imagem junto à fonte. Essa característica vem expressa no próprio nome da flor:⁹ o radical *narkē* ναρκῆ é o mesmo que encontramos em *narcósis* ναρκοσι = “narcose” e em “narciso” ναρκισσοῦ.

Sua qualidade narcótica é que nos possibilitará associá-lo às outras flores míticas e também aos rituais iniciáticos da grande deusa creto-micênica. O efeito de embotamento dos sentidos e de amortecimento do corpo também era conseguido na Antigüidade por meio de uma infusão de raiz/ bulbo do narciso com mel e água.

Quanto ao água-mel, vinho semelhante ao da maçã, era obtido do ágave, uma das espécies da família da Amarilidáceas,¹⁰ que possui propriedades intoxicantes.¹¹ Ela está associada a Dioniso e seus poderes menádicos, assim como o vinho extraído da videira silvestre, o *Kissos*.¹²

Outra propriedade da flor e do bulbo do narciso explorada pelos antigos era a de serem vomitivos. Segundo Wasson,¹³ os vomitivos e os purgativos eram utilizados para a purificação em determinadas cerimônias e festivais. Um exemplo é o festival das Antestérias, presidido por Dioniso, quando os mortos voltavam para visitar seus familiares.

⁹ Segundo Chantraine, *op. cit.*, vol. 1, p. 535, s.v. **kirrós**: κισσος (*Kissós*): ático κίττος (*Kittós*)= “hera”; κισσος-ορος (*Kissós-fóros*)= epíteto de Dionisò κισσευς (*Kisséus*) = epíteto de Apolo; κισσος-ονος (*Kissón-ónos*) = bosque de heras. O *Novo Dicionário Aurélio* assim define: “**narcose** (do gr. *nárcosis*) = sono provocado artificialmente, e que é reversível, embora não facilmente, com diminuição da atividade reflexa”; “**narco** (do gr. *nárke*, *es*) El. comp. = ‘torpor, entorpecimento’”.

¹⁰ Caminhoá, *Elementos de botânica geral e médica*, pp. 1871-1880.

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 1876.

¹² Cf. Wasson, *op. cit.*, pp. 236-238.

¹³ *Idem*, p. 249.

Hadot¹⁴ informa-nos que o narciso é uma flor fúnebre, usada para a ornamentação dos túmulos e, como tal, uma flor consagrada às divindades ctonianas, sobretudo Deméter e Perséfone, as grandes deusas de Elêusis. Também é conhecido como a flor-de-Plutão, ou planta dos mortos, e pode aparecer coroando as Fúrias e as Parcas, todas infernais.¹⁵

Dentre as espécies de narciso que os antigos conheciam, aquela que o mito refere seria o *Narcissus poeticus* ou o *Narcissus tazetta*.¹⁶ Para a Antigüidade, é uma flor fria e úmida que busca a sombra e o frescor; parece mirar-se nas águas das fontes, nasce na primavera e morre sob o efeito de um grande calor na época da canícula ou estrela de Sírio.¹⁷

Pensando no jovem Narciso, podemos associar sua morte sob o ardor do desejo ao intenso calor que causa a morte da flor.

Hadot ainda nos informa que os antigos acreditavam que a “colônia branca”, como era conhecido o narciso, era uma das entradas do mundo subterrâneo, onde, por vezes, situavam o rapto de Perséfone. A própria Deméter é representada coroada por *crocus* (açafraão) e narcisos. Sófocles

¹⁴ *Op. cit.*, p. 82.

¹⁵ Há, ainda, um narciso conhecido como Afrodite-narcissus, segundo Font Quer (*op. cit.*, pp. 911-913), que seria o próprio *Narcissus poeticus*.

¹⁶ O narciso de Perséfone é o *Narcissus tazetta*, encontrado principalmente na Beócia; floresce no outono e início da primavera (cf. Murr, *Die Pflanzenwelt*, p. 248. Cf. Hadot, “Le Mythe de Narcisse”, pp. 83-108.

¹⁷ A grande estrela Sírio faz parte da constelação do Cão Maior. Segundo o mito, Sírio era o cão do gigante Órion, temível monstro: no lugar onde aquele soprava a terra não mais produzia colheitas. Uma lenda relata que, quando a ilha de Cέα foi castigada por uma terrível fome, os moradores suplicaram aos deuses que pusessem fim à sua desgraça. Apolo, compadecido, ordenou a seu filho Aristeu que se dirigisse a Cέα e, graças aos sacrifícios oferecidos por ele a Zeus Iomaios (distribuidor das chuvas), sopraram na ilha por quarenta dias ventos refrescantes, portadores da abundância. Em memória desse fato os habitantes de Cέα estabeleceram no cume da ilha o culto a Sírio, a quem ofereciam sacrifícios em época determinada do ano (Richepin, *Mitologia clássica*, vol. I, p. 278).

chama o narciso de “a coroa antiga das grandes deusas”, ou seja, das deusas ctônicas, talvez pelas propriedades narcóticas da planta.

Existem outras flores revestidas da mesma significação mítica, como ocorre com o **asfodélo**, a **malva**, a **menta**, a **avenca**, a **íris**, o **lis** (ou **lírio**), o **crocus**, o **jacinto**, a **violeta**, a **anêmona**, o **linho**. São todas flores fúnebres consagradas às divindades infernais; embora algumas não possuam o mesmo efeito narcótico do narciso, seu perfume é análogo ao dele.¹⁸

A relação entre o narciso e o mundo ctônico fica evidente quando tomamos o mito de Perséfone. É a beleza da flor e, sobretudo, seu perfume que constituem a isca para o rapto da *Koré* por Hades.¹⁹

O narciso aparece nos mitos como uma flor sedutora, fascinante, que entorpece os sentidos, a razão. É assim no mito de Perséfone, no próprio mito de Narciso. E, ainda, no mito de Dioniso e Aura: Dioniso utiliza o narciso para seduzir Aura, como Hades.

Em todos esses mitos o narciso é a flor da sedução e da ilusão e, principalmente, é ele que permite a entrada na morte e, como tal, é uma planta ligada aos valores da umidade, do frio, do subterrâneo, do torpor.²⁰ Essas qualidades fazem do narciso uma flor utilizada em rituais iniciáticos,

¹⁸ O uso de coroas como oferendas religiosas foi muito difundido na Antigüidade e a cada deus correspondia um tipo de planta. Como, por exemplo: para Dioniso e Silene, a **vinha silvestre** (*Kissos*) e o **narciso**; para Apolo, o **louro**; para Ceres ou Deméter, o **narciso**, o **crocus**, a **papoula**, o **trigo** e o **lótus**; para Réia, o **kissos** e o **carvalho**; para Hécate, o **narciso**, o **crocus**, o **íris** (ou **jacinto**) e a **papoula preta**; para as Parcas, Fúrias e Erinias, o **narciso**; para Ártemis o **narciso**, o **crocus**, a **papoula branca**, a **rosa branca** e o **amaranto**; para Afrodite o **narciso**, a **papoula branca** e o **mirto**; para Cibele a **violeta**, o **pino** e a **anêmona**; a **papoula** para Hipnos, Thanatos, Hermes e Hera; o **narciso** e o **linho** para Perséfone e Hades; o **lótus** para Íris e Osiris (Daremberg & Saglio, *op. cit.*, pp. 1520-1537).

¹⁹ Cf. Malhadas & Carvalho, *Hino a Deméter*, pp. 1-5.

²⁰ Cf. Hadot, *op. cit.*, pp. 90-91.

quando o neófito tem de empreender viagem ao reino dos mortos para depois ressurgir.

Em Eliade²¹ temos que “o sacrifício da regeneração é uma repetição ritual da criação. O mito cosmogônico implica a morte ritual (quer dizer, violenta) de onde surgem os mundos, brotam as ervas, etc. O ritual reproduz a criação; a força ativa das plantas se regenera por uma suspensão do tempo e um retorno ao momento inicial da plenitude cosmogônica”. Dentro dessa perspectiva, podemos crer que o mito de Perséfone relata um sacrifício anual, no qual o narciso é o meio de levar a *Koré* à morte ritual, como o grão que deve ficar adormecido sob a terra para poder germinar no início da primavera.

Eliade²² ainda nos informa que esse período do ritual de oferta das primícias coincide com a purificação e expulsão de todos os males. Apagam-se os fogos e os sacerdotes acendem novos por fricção; todos se purificam ingerindo vomitivos.²³

Assim sendo, estabelecemos que todas essas plantas ligadas aos mistérios ou rituais das antigas deusas teriam mais que um papel decorativo, como se supunha, nas cerimônias – elas induziriam os iniciados ao transe, ou sono, que os colocava em contato com a deusa. O mesmo ocorreria com o vinho feito a partir do *Kíssos* nos rituais dionisíacos.

Hadot²⁴ informa-nos que existe uma interpretação dos mitos de Narciso e Jacinto como ritos mágicos de produção de chuva. Podemos

²¹ *Tratado de historia de las religiones*, pp. 348-349.

²² *Idem*, p. 350.

²³ Dentre eles, citamos: o lírio, a violeta, a papoula, o narciso e até mesmo o *crócus*, pois, quando ingerido em grande quantidade com vinho, pode chegar a matar (Font Quer, *op. cit.*, pp. 289-291 e 911-916).

²⁴ *Op. cit.*, p. 85.

somar a essa informação àquela que nos é oferecida por Eliade²⁵ de que o círculo da energia genética do cosmo está formulado como raio, chuva e plantas e que o sagrado se manifesta no ato essencial de renovação da vida vegetativa. E que a coexistência dos motivos florais-aquáticos com os motivos vegetais-femininos se explica pela idéia central de criação inesgotável, cujo símbolo maior é a árvore cósmica, que é identificada com a grande deusa. Podemos dizer que essas plantas e esses ritos estariam ligados ao início da cerealicultura e, como diz Lévêque,²⁶ é possível relacionar o tema das metamorfoses a uma significação sexual, pois a renovação da vegetação na primavera é um fator determinante de reprodução para as sociedades agro-pastoris, donde o caráter dominante dos mitos hierogâmicos e dos mitos de morte/ressurreição do jovem deus.

As grandes deusas creto-micênicas estão associadas à figura do duplo machado e de um jovem deus, sendo que podem ser representadas por pedras, como Eros cultuado em Tespes, que é a representação de uma força fecundadora da natureza e, como tal, está associado às regiões subterrâneas²⁷ e, portanto, à morte, do mesmo modo que Afrodite *Melaina*. Tanto as deusas quanto Eros são representados trazendo nas mãos tochas e/ou flores. Por vezes temos uma lira nas mãos de Eros, a qual o associa a Dioniso.²⁸

²⁵ *Tratado de historia de las religiones*, pp. 286-289.

²⁶ *Bêtes, dieux et hommes*, p. 124.

²⁷ Uma pintura que decora o interior de uma taça mostra-nos Eros acolhendo a *Koré*, cujo busto emerge das regiões subterrâneas (Daremborg & Saglio, *op. cit.*, p. 1597). Essa representação vem confirmar a ligação de Eros com Perséfone e com o mundo ctônico e da morte, bem como sua ligação com a renovação, a ressurreição.

²⁸ Daremborg & Saglio, *op. cit.*, 1597-1609.

Relembramos esses pontos para podermos estabelecer a ponte entre os ritos de renovação da natureza, a sexualidade e a morte, nos quais as plantas míticas desempenham um papel fundamental. Além de serem o símbolo da renovação, da epifania do jovem deus que renasce sob a forma vegetal, o odor das plantas míticas também levava o iniciado ao estado de transe e excitação necessário para que ele se entregasse à deusa.

Assim como a terra necessita da água para sua fertilidade, a deusa necessita do que podemos chamar de “poder gerador de vida”, que ora é visto como o sangue, ora como a virilidade de seus adeptos. O entorpecimento causado pelas plantas auxilia a deusa em sua “colheita”, por exemplo no culto de Cibele, relatado por Claude Chippaux.²⁹

Dado importante nesse contexto é o instrumento utilizado nas mutilações: o punhal sacro, que lembra em tudo o foicinho utilizado na colheita do cereal.³⁰

Essa analogia ainda é maior quando tomamos a etimologia do nome da deusa Réia: *Péa, Peía, Pée, Peíe* tem a mesma raiz de (*peiv*) Pein = “colher”. Réia seria, portanto, “aquela que colhe”.³¹ A deusa colhe os “frutos humanos” para que possa fazer a semente germinar. Esse ciclo não pode ser quebrado pois resultaria na fome e na inviabilidade da reprodução humana.

²⁹ “Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme”, pp. 581-582. O furor místico a que se entregam os sacerdotes e que os faz se flagelarem junto à imagem da deusa e lhe oferecer seu sangue, chegando muitas vezes à autocastração, representa a renovação do sacrifício de Átis em honra de Cibele. Réia, Cibele, Deméter e as demais deusas são variações (figurações) de uma mesma deusa original, uma deusa-mãe ou deusa-terra.

³⁰ Daremberg & Saglio, *op. cit.*, p. 1767.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 1677.

“Essa ligação estreita entre a sexualidade e a morte é que faz com que as divindades da fertilidade vegetal se convertam também em divindades funerárias. Os mortos e os cereais adquirem características semelhantes, sendo que na Grécia arcaica ambos eram ‘guardados’ em potes de barro cozido. O culto aos manes passa a ser celebrado juntamente com as cerimônias da vegetação e o culto funerário influi cada vez mais nos cultos de fertilidade, apropriando-se dos ritos, que se transformam em oferendas ou sacrifícios oferecidos às almas dos antepassados”.³²

“Nesse contexto”, ainda segundo Eliade,³³ “as orgias são parte importante nas cerimônias agrárias, pois conservam coincidências precisas com os ritos de regeneração e de fecundidade. / Em certo sentido, a orgia leva o ser humano a uma condição de ‘pré-vida’; equivale a adquirir a condição da semente que se decompõe na terra e perde sua própria forma para dar origem a uma nova planta. / A orgia, como a imersão na água, anula a criação, mas, por sua vez, a regenera, identificando-se com a totalidade não diferenciada, pré-cósmica; o homem crê voltar a si refeito e regenerado: um homem novo. / A regeneração se obtém por gestos mágicos, pela grande deusa, pela presença da mulher, pela força de Eros e pela colaboração de todo o cosmo (a chuva, o calor, etc.)”.

Nesse universo em que o homem e a natureza formam um todo, não é de admirar que as plantas assumam um valor tão grande. O narciso assume seu lugar num mundo onde o culto de Eros e a troca com o meio é fundamental para a manutenção do grupo, como vemos nos rituais das grandes deusas.

³² *Tratado de historia de las religiones*, pp. 354-355.

³³ *Idem*, pp. 356-363.

Referências Bibliográficas:

- CAMINHOÁ, João Monteiro. *Elementos de botânica geral e médica*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1877.
- CHANTRAINE, Paul. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1968.
- CHIPPAUX, Claude. "Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme". Em POIRIER, Jean (dir.) - *Histoire des mœurs*. Enciclopédie de la Pléiade I. Paris, Gallimard, 1990, pp. 483-600.
- DAREMBERG, M. M.-CH. & SAGLIO, E. D. M. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris, Hachette, 1887.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones. Morfologia y dinámica de lo sagrado*. Madrid, Cristiandad, 1981.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, 2ª ed.
- FONT QUER, Pio. *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*. Barcelona, Labor, 1962.
- HADOT, Pierre. "Le mythe de Narcisse et son interpretation par Plotin". NOUVELE REVUE DE PSYCHANALISE 13 (1986): 81-108.
- LÉVÊQUE, Pierre. *Bête, dieux et hommes. L'Imaginaire des premières religions*. Paris, Messidor/Temps Actuels, 1985.
- MALHADAS, Daisi & CARVALHO, Sílvia Maria S. *O Hino a Deméter e os Mistérios Eleusinos*. São Paulo, UNESP, 1978.

- MURR, J. *Die Pflanzeerwelt in der griechischen Mythologie*. Innsbruck, Koch, 1890.
- PLINE L'Ancien. *Histoire naturelle*. Trad. Jacques André. Paris, Belles Lettres. Livro 13, 1956; livro 15, 1960; livro 21, 1967; livro 23, 1969.
- RICHEPIN, Jean. *Mitologia clássica*. México, UTEHA, 1951.
- SEEMANN, Otto. *Mitologia classica ilustrada*. Barcelona, Vergara, 1958.
- WASSON, R. Gordon et alii. *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religion*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

EROTIKÓS: A CONCEPÇÃO PLUTARQUIANA DE AMOR E DE PRAZER NO CASAMENTO

*Maria Aparecida de Oliveira Silva**

Resumo: O tratado moral *Erotikós* é o único texto de Plutarco voltado para o debate e a definição de amor. Plutarco não principia e nem encerra a tradição greco-romana de debates em torno da concepção de amor e, por conseguinte, de prazer no mundo antigo. Há, por exemplo, os tratados platônicos que circunscrevem a trilogia platônica do amor, composta pelos diálogos *Fédon*, *Fedro* e *O Banquete*, os quais influenciaram a construção da narrativa plutarquiana. O objetivo deste artigo é demonstrar as influências dos escritos platônicos na concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento, bem como apresentando os pensamentos de Plutarco contrários às considerações platônicas.

Palavras-chave: Plutarco, Moralia, Gênero, Casamento

* Texto apresentado no VIII Colóquio Internacional do CPA – Prazer, felicidade e justa medida no mundo antigo. UNICAMP - 9 a 11 de agosto de 2005.

* Doutoranda em História Social pelo Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP. Bolsista da FAPESP. E-mail: madsilva@usp.br.

EROTIKÓS: THE PLUTARCH'S CONCEPTION OF LOVE AND REASURE IN MARRIAGE

Abstract: Plutarch wrote only one moral treatise to discuss the definition of love: *Erotikós*. Considering the Greco-Roman tradition Plutarch is not the first nor even the last one to debate about the conception of love and pleasure in Ancient times. The platonic trilogy of love – Fedon, Fedro and The Symposium – constitute three dialogues that influenced the construction of Plutarch's narrative. The aim of this article is to demonstrate Plato's influence on Plutarch's conceptions of love, pleasure and marriage as well as show Plutarch's thoughts against some Plato's statements.

Keywords: Plutarch, Moralia, Gender, Marriage.

O tratado *Erotikós*, datado entre 115 e 125 d.C.¹, pertence à listagem das obras plutarquianas conhecida como Catálogo de Lâmprias², identificado pelo número 107. Embora haja divergências sobre a data exata da composição do diálogo plutarquiano, há entre os comentadores de sua obra a *communis opinio* de que *Erotikós* foi um dos últimos tratados escritos por Plutarco³. Em seu estudo sobre *Erotikós* ou *Amatorius*, como foi nomeado em língua latina, Rist concluiu que este tratado foi escrito na mesma época de *Ísis e Osíris*, pois há entre eles uma correspondência direta, uma vez que Isis representaria Afrodite e Osíris seria a analogia de Eros⁴.

¹ Guerra argumenta que o tratado foi escrito nos últimos dez anos da vida de Plutarco, o que o dataria entre 115 a 125 d.C. Ver: GUERRA, A. G. Introducción. In: PLUTARCO. *Sobre el amor*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000, p.32. Já na *Paul-Wyssowa Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1951, p. 715, a cronologia do tratado foi estabelecida entre 116 e 118 d.C.

² Lâmprias, neto de Plutarco, organizou os escritos avoengos em um catálogo, cuja classificação utilizamos em nossos dias.

³ RIST, J. M. Plutarch's *Amatorius* : a Commentary on Plato's Theories of Love. *CQ*, 51.2, 2001, p. 572.

⁴ Idem, p. 572.

Erótikós: a concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento

O título *Moralia*, como é conhecido o conjunto dos tratados morais plutarquianos, foi estabelecido somente nos primeiros anos do século XIII por Máximo Planudes, quando o monge bizantino divisou os escritos filosóficos, religiosos e de costumes das biografias dos homens ilustres⁵. No entanto, a primeira tradução ocidental de *Moralia* ocorreu somente no século XIV, a saber, nos anos de 1381 e 1382, vertida para o latim pelo Cardeal Pietro Corsini⁶.

Dada a natureza dialógica do tratado plutarquiano, Rist considera a narrativa plutarquiana restrita ao campo filosófico, pouco acrescentando aos historiadores⁷, no entanto, ressaltamos que se esse tratado é quase estéril aos historiadores voltados para os aspectos políticos e econômicos da época, ele torna-se fértil para aqueles preocupados com as práticas e os costumes sociais do período imperial romano. Principalmente, se considerarmos estudos como o de Mirelle Corbier centrados na importância da ordenação nas relações de parentesco para a distribuição do poder⁸.

Nas subclassificações da obra moral de Plutarco, *Erotikós* é considerado seu único escrito de natureza amorosa. É preciso ressaltar que Plutarco não principia e nem encerra a tradição greco-romana de debates em torno da concepção de amor e de prazer no mundo antigo. Para citarmos apenas os escritos mais conhecidos, há os tratados platônicos, que, segundo Robin, circunscrevem a trilogia platônica do amor, composta

⁵ GUERRA, A. G. Introducción. In: PLUTARCO. *Sobre el amor*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000, p. 13.

⁶ FLACELIÈRE, R. IRIGON, J. Introduction générale. In: *Plutarque: Ouvres Morales*. I, Paris: Belles Lettres, 1987, p. CCLXXXIV.

⁷ RIST. *Op. cit.*, p.557.

⁸ Ver: CORBIER, M. Poder e parentesco. A família Júlio-Claudiana. *Clássica*, v. 5-6, 1992/1993, p. 167-203.

pelos diálogos *Fédon*, *Fedro* e *O Banquete*⁹. Encontramos uma obra de Teofrasto intitulada *Sobre o Amor*, os dísticos de Ovídio intitulados *Ars Amatoria* e ainda uma narrativa de Luciano de Samósatra, *Amores*.

Por sua natureza didático-discursiva, *Erotikós* tornou-se um dos tratados mais conhecidos de Plutarco, sua contribuição manifesta-se na composição de Luciano, que, como Plutarco, escreveu um diálogo nos moldes platônicos. Outro ponto de contato entre esses diálogos está no fato de Luciano principiar sua narrativa em um festival dedicado a Hércules, ao passo que Plutarco inicia seu diálogo no festival das Erotídias. A influência de Plutarco faz-se presente também nos tratados matrimoniais redigidos pelos cristãos bizantinos entre os séculos IX e X, em autores como Eusébio de Cesárea e João Crisóstomo¹⁰.

O diálogo *Erotikós* se passa após a realização das bodas de Plutarco e sua esposa, Timoxena, quando foram a Téspias, região da Beócia, prestar oferendas ao deus Eros. Em Téspias, no Vales das Musas, comemoravam-se as Erotídias, festival empreendido a cada cinco anos em homenagem a Eros e às Musas. A fim de expurgar os males decorrentes das querelas havidas entre as famílias do casal, Plutarco pretendia fortalecer seu enlace matrimonial e afastar os maus augúrios de sua relação, oferecendo sacrifícios ao deus Eros.

Findadas as oferendas a Eros, Plutarco participa ainda de outros rituais aos pés do monte Helicón, local de morada das filhas de Zeus e da Memória, nos quais foram proferidos aos presentes os cânones de uma relação amorosa. Vemos aqui o argumento do diálogo plutarquiano: a

⁹ ROBIN, L. *La theorie platonicienne de l'amour*. Paris : P.U.F., 1964, p.10-17.

¹⁰ RAMOS, M. S. Reencontrar Plutarco. In: EROTIKA: diálogo sobre o amor. Lisboa: Fim de Século, 2000, p.7.

Erótikós: a concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento

exposição do que Plutarco ouvira em Téspias, uma vez que Flaviano, amigo de seu filho Autóbulo, pergunta a ele quais foram as palavras proferidas ao seu pai quando participava dos rituais. Assim, no início de seu tratado, Plutarco prenuncia a finalidade de seu escrito: versar sobre a essência e os atributos de um amor, e bem ao estilo platônico, discorrendo sobre o verdadeiro sentido do amor e do prazer na vida humana, em especial, no casamento.

O diálogo de Plutarco transcorre durante a realização de um casamento; o curioso é que, como notou Foucault¹¹, o diálogo começa e termina com uma cerimônia de casamentos diferentes. A nosso ver, tal descrição demonstra a preferência dos gregos, provavelmente da região do Peloponeso, de celebrar matrimônios na cidade de Téspias.

No entanto, o pensamento mais interessante de Foucault aparece em sua conclusão sobre o escopo do tratado, no seu parecer:

“o texto de Plutarco testemunha da constituição de uma erótica que, sobre certos pontos essenciais, é diferente daquela que a civilização grega conheceu e desenvolveu. Não inteiramente diferente (...) Plutarco instaura essas mesma(s) medidas platônicas numa erótica que visa constituir um único Eros suscetível de dar conta dos amores femininos e masculinos, e de integrar nele os *aphrodisia*; mas, em nome de uma tal unidade, essa erótica exclui finalmente o amor pelos rapazes, por falta de *charis*¹²”

Já para Flacelière, o diálogo plutarquiano centra-se em temas morais e religiosos, comparando os dois tipos de amores, de um lado, o amor

¹¹ FOUCAULT, M. Plutarco. In: *História da sexualidade: o cuidado de si*. Graal: Rio de Janeiro, 1985, p. 193.

¹² Idem. p. 208.

alimentado pelos homens e de outro o sustentado pelas mulheres, com o intuito de exaltar o amor conjugal no desfecho de seu diálogo¹³. No entender de Flacelière, *Erotikós* foi escrito para combater as teorias do amor destinadas aos relacionamentos homossexuais masculinos em favor da beleza e da grandeza do amor nascido no matrimônio¹⁴.

A participação de Flaviano, de Autóbulo e de outros indivíduos aparece como secundária, apenas reforçando o exposto por Plutarco, pois na precisa definição de Flacelière, neste tratado, Plutarco atua tanto como o pai de Autóbulo como o “pai do diálogo”¹⁵.

Ainda no início de seu diálogo, Plutarco faz referências indiretas aos principais textos platônicos inspiradores de suas indagações: *Fedro* e *O Banquete*. No entanto, embora Plutarco tenha empregado a forma platônica de exposição de suas idéias, e até mesmo resumido algumas passagens dos escritos platônicos, a visão plutarquiana de amor e de prazer difere da do filósofo ateniense. Além disso, Plutarco não termina o seu diálogo de forma aporética, ao contrário, suas palavras conduzem o leitor ao seu ponto de vista.

A marcante diferença entre os diálogos de Plutarco e de Platão se coloca na concepção divina do amor plutarquiano em contraposição à visão platônica do amor como uma força poderosa do universo. Em *O Banquete*, Platão, por intermédio de Diótima, retrata Eros como um gênio intermediário entre os deuses e os homens, dessa maneira colocando-o em situação hierárquica abaixo de Afrodite, como podemos ver no seguinte trecho:

¹³ FLACELIÈRE. *Op. cit.*, p.20.

¹⁴ *Idem.* p. 37.

¹⁵ O autor se vale de uma expressão empregada por Fedro no *Banquete*, de Platão, 177d, na qual o sofista se autodenomina pai do discurso (πατήρ τοῦ λόγου). Ver: FLACELIÈRE, R. Notice. In: PLUTARQUE. *Dialogue Sur l'amour*. Trad. Robert Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1980, p.13.

Erótikós: a concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento

“Por ocasião do nascimento de Afrodite, os deuses deram um grande banquete comemorativo, a que compareceu também Poros, o Esperto, o filho de Métis, a Prudência. Enquanto banquetevam, aproximou-se Penia, a Pobreza, para mendigar as sobras da festa, e sentou-se à porta.

Embragado pelo néctar – pois o vinho ainda não existia – Poros se encaminhou para os jardins de Zeus e lá adormeceu, dominado pela embriaguez. Foi então que Penia, em sua miséria, desejou ter um filho de Poros. Deitou-se a seu lado e concebeu Eros. Por esse motivo é que Eros tornou-se mais tarde companheiro e servidor de Afrodite, pois foi concebido no dia que esta nasceu.” (203 B-C)¹⁶

A versão platônica do mito de Eros rompe com a tradição grega que o considera um deus cosmogônico, como nos é apresentado *n’A Teogonia*, de Hesíodo, colocando-o em um plano inferior e dependente da deusa Afrodite, ao atuar como seu subalterno da Cípria.

Já Plutarco confere primazia ao Amor (*Eros*) na condução dos assuntos humanos¹⁷, colocando-o acima de Afrodite, principalmente, nos assuntos do casamento. Na interpretação plutarquiana, o reinado de Eros sobre Afrodite constitui uma nova concepção da distribuição dos poderes dessas divindades no desenrolar de um sentimento amoroso no mundo antigo. Tal pensamento confronta-se com a tradição grega que trata a deusa Afrodite como superior a todos os mortais e imortais. Como podemos ver ainda no quinto *Hino Homérico dedicado à Afrodite*, em que o poeta canta a magnitude da deusa do amor:

¹⁶ PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre: Globo, 1960.

¹⁷ Idem. p. 29.

“Musa, conta-me os trabalhos da multiáurea Afrodite,
a Cípria, que nos deuses desperta doce desejo,
que as greis dos homens mortais submete,
e as aves que voam no céu e as feras todas
quantas a terra nutre e quantas também no mar:
os trabalhos da bem coroada Citeréia a todos concernem” (vv.1-6)¹⁸

Nos versos seguintes, o poeta narra que a deusa do amor exercia seu poder de sedução até mesmo sobre Zeus, as exceções estavam em Ártemis, a deusa caçadora; Atena, a deusa da sabedoria e da guerra e por fim Héstia, a deusa do fogo sagrado da lareira.

Plutarco, por sua vez, interpreta os atributos de Afrodite como característicos de um prazer fugaz, sem o envolvimento fraternal que impede o homem de ser triste ou de decepcionar-se com o perecimento de seu corpo. Ressaltamos que Plutarco opõe o corpo que constitui a materialidade deste sentimento à amizade entre os cônjuges que representa a espiritualidade do amor. Assim Plutarco discorre sobre a dissonância entre esses sentimentos:

“Afrodite é vista por Empédocles como a “doadora de vida” e Sófocles a nomeia “fecunda”. São denominações convenientes à Ela, assim ambos têm razão. Porém, sem o auxílio de Eros, a grandiosa e bela missão de Afrodite torna-se sem encanto:

Ela perde sua honra e a amizade

Retire Eros da relação sexual e ela se restringirá a uma necessidade corporal que tentamos satisfazer, tal como a fome e a sede.” (756 E-F) ¹⁹

¹⁸ Hino Homérico à Afrodite V. Trad. Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, 2005.

Erótikós: a concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento

A ausência de Eros em um relacionamento amoroso resulta em um amor carnal, desprovido de amizade (*aphilía*) e de honra (*átimon*), voltado apenas para a satisfação de uma necessidade imediata, uma vez que Afrodite torna-se a regente absoluta do enlace afetivo. Para Plutarco, os prazeres de Afrodite são facilmente obtidos:

“sem Eros é possível comprar os trabalhos de Afrodite em troca de uma dracma” (759 E)

Já em Platão, Eros é descrito como uma inspiração divina, não como uma divindade como o trata Plutarco. Para o filósofo ateniense, Eros distancia-se da racionalidade e aproxima-se de uma espécie de delírio, o que nos faz entender que o amante (*erastés*) e o amado (*erastómenos*) eram possuídos por essa força, o que resultava na perda do controle de seus sentimentos. Platão narra desta maneira os efeitos de Eros nos homens apaixonados:

“Quando o desejo, que não é dirigido pela razão, esmaga em nossa alma o prazer do bem e se dirige exclusivamente para o prazer que a beleza promete e quando ele se lança, com toda a força que os desejos intemperantes possuem, o seu poder é irresistível, chama-se Eros ou Amor. Mas meu caro Fedro, não te parece que eu estou falando sob uma inspiração divina?” (238B)²⁰

É interessante perceber que Eros não tem autonomia, ele é enviado aos homens pelas Musas, como vemos neste trecho do diálogo platônico:

¹⁹ As traduções da obra plutarquiana são de responsabilidade da autora.

²⁰ PLATÃO. *Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre: Globo, 1960.

“Existe uma terceira espécie de delírio: é aquele que as Musas inspiram. Quando ele atinge uma alma virgem e ingênua, transporta-a para um mundo novo e inspira-lhe odes e outros poemas que celebram as façanhas dos antigos e que servem de ensinamento às novas gerações.

Mas quem se aproxima dos umbrais da arte poética, sem o delírio que as Musas provocam, julgando que apenas pelo raciocínio será bom poeta, sê-lo-á imperfeito, pois que a obra poética inteligente se ofusca perante aquela que nasce do delírio.

Essas são as vantagens do delírio que derivam dos deuses. Não devemos temer nem nos deixemos perturbar pois com um discurso no qual se pretende que se deve preferir ao apaixonado, o sensato (244 C – 245A)”²¹

Esta percepção plutarquiana do amor diferencia-se da de Platão, pois para o filósofo o amor não distingue o prazer da sabedoria, ambos caminham em paralelo, portanto, não há divisão entre eles. Como relatou Platão nas palavras de Sócrates:

“Evidente que o amor é desejo. Sabemos, porém, que os que não amam também desejam os objetos que são belos. Como, pois, distinguiremos entre o que ama e o que não ama? Devemos, além disso, examinar o seguinte: em cada um de nós há dois princípios que nos governam e conduzem, e nós o seguimos para onde nos levam: um é o desejo inato do prazer, outro a opinião que pretende obter o que é melhor. Essas duas tendências que existem dentro de nós concordam por vezes, em outras entram em conflito, por vezes vence

²¹ Idem.

Erótikós: a concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento

uma e por vezes a outra. Ora, quando a tendência se inspira na razão é a que vence, conduzindo-nos ao que é melhor” (237 A-B)²²

A necessidade de se nomear Eros como o deus do amor, segundo Plutarco, deve-se ao fato de que, dos quatro sentimentos reconhecidos e importantes para os gregos, a saber, a amizade (*philia*), a hospitalidade (*ksenía*), a família (*omogníon kaí patróon*) e o amor (*eros*), somente este último não possuía a sua divindade²³. Contudo, Plutarco não explicita quais os deuses regentes desses sentimentos, sabemos que, no período clássico grego, Zeus Philós estava associado à amizade, Hécate regia a hospitalidade, à Hera cabia os assuntos relacionados à família e Afrodite era considerada a deusa do amor.

No entanto, na interpretação plutarquiana, datada do período romano, não havia um deus específico para o amor, por esse motivo, Plutarco atribui a Eros o reinado do amor verdadeiro. A analogia construída por Plutarco entre o desejo (*epithymia*) e uma flor em sua florescência (*akmázdon*) demonstra sua crença na fugacidade do prazer carnal, guiado por Afrodite, em contraste com a imutabilidade da amizade e da honra, trazidas por Eros, inferências que podem ser depreendidas a partir da seguinte passagem:

“Com efeito, o desejo não é outro senão o desfrute e o prazer; já o Amor verdadeiro não se abala se for perdida a esperança de inspirar a afeição recíproca, esta é fugaz como uma flor efêmera, se esta não produz mais frutos próprios a sua natureza, que são a amizade e a virtude” (750 D-E)

²² Idem.

²³ 758 C-D.

Tal como defendia os estóicos, o conceito plutarquiano de amor remete-nos a uma racionalidade que minimiza as paixões, ao analisar a fugacidade do prazer, sugerindo sua irrelevância frente a sentimentos como a amizade e a honra. No pensamento plutarquiano, a virtuosidade de um sentimento conduzido por Eros está não apenas na desvalorização dos desejos da carne, mas também no fortalecimento do espírito, pois Eros era uma divindade capaz de entusiasmar os amantes. O conceito plutarquiano de Eros afasta-se da percepção que os antigos gregos tinham sobre o significado da palavra Eros, que, como demonstrou Dover, em Homero Eros assume o significado de desejo que poderia ser por uma mulher, alimentos, bebidas ou ainda por qualquer outra vontade a ser satisfeita²⁴.

O prazer no casamento é apenas um dos elementos de coesão entre um casal, dada a sua efemeridade, como podemos notar nesta passagem do diálogo plutarquiano:

“o relacionamento sexual com a esposa é o início da amizade, como a participação em comum na iniciação aos maiores mistérios. Pois o prazer é efêmero, mas ele é como uma semente que cresce dia a dia, com o respeito, a estima, o bem-querer mútuo e a confiança” (768F-769A)

É perceptível sua intenção de causar discussão sobre a durabilidade de um casamento, bem como as possibilidades de prazer nele existentes. Plutarco posiciona-se claramente em defesa de uma união conjugal duradoura pautada em sentimentos nobres capazes de mantê-la através dos anos. As afirmações plutarquianas de que o respeito (*timé*), a estima

²⁴ DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994, p. 67.

(*cháris*), o bem-querer mútuo (*agápeis allélon*) e a confiança (*pístis*) demonstram sua preocupação em fincar a afetividade e o desejo além da aparência física. Ao enfatizar a efemeridade do prazer carnal, Plutarco faz alusões ao envelhecimento natural do corpo físico, o que aparenta ser, para o nosso autor, um dos motivos para a separação entre os casais em seu tempo, por isso sugere o desenvolvimento de valores metafísicos para a sustentação do matrimônio.

“A simbiose entre os cônjuges somente a conhecem os pares que se amam. As relações daqueles que vivem lado a lado sem haver entre eles contato, é como Epicuro nos fala são combinações de átomos em coalisões, seguidos de violentas separações. Quando não são presididas por Eros, tais uniões nunca atingem a unidade perfeita e completa.(...)”

O casamento protegido pela lei e pela natureza demonstra que os deuses necessitam de Eros para a conservação da vida” (769F-770A)

Durante a leitura deste tratado escrito por Plutarco, levantamos algumas questões a serem discutidas a seguir, em primeiro lugar, as assertivas de Plutarco sobre o papel de Eros no casamento irão influenciar as palavras dos cristãos bizantinos, os quais atuaram como fundadores da moral cristã medieval, prenunciadora da repressão sexual que perdura em nossa época, que de maneira esclarecedora, foi assim analisada por Marilena Chauí:

“Se o Marquês de Sade, politicamente contrário ao Terror, é condenado é porque sua sexualidade é perigosa. Não pelo vínculo entre coito e crueldade (...), mas pelo vínculo entre *sexualidade* e *egoísmo*. Com dificuldade, a sociedade européia aceitou o sexo, mas

uma das condições para aceitá-lo era garantir sua generosidade, sua relação necessária com a doação de si ao outro – isto é, aquilo que a moral burguesa definirá como amor conjugal e familiar, para o qual um filósofo, como Rousseau, educou seu discípulo imaginário, Emílio, e sua noiva, Sofia.”²⁵

Atentamos também para fato de Plutarco discorrer sobre os sentimentos pertinentes às relações de cunho heterossexual e tratar somente ao amor no homossexualismo masculino. Sobre o amor lésbico, o diálogo plutarquiano não diz palavra. As referências à Safo restringem-se ao conceito da poeta sobre o estado espiritual do amante e do amado. No entanto, o amor homossexual feminino, esquecido por Plutarco, encontra em Platão, mais precisamente nas palavras de Aristófanes, a sua razão de ser com estas palavras:

“Outrora a nossa natureza era diferente da que é hoje. Havia três sexos humanos e não apenas, como hoje, dois (...) Três sexos havia, como disse, e isto porque o masculino era descendente de Hélios (Sol), o feminino de Geia (Terra), e o que participa dos dois, de Selene (Lua), a qual, como se sabe, participa tanto de uma como da outra.

Esses homens eram assim esféricos, em sua forma e em sua movimentação, porque se assemelhavam a seus progenitores. Seus corpos eram robustos e vigorosos e a sua coragem muito grande. Isso inspirou-lhes audácia e resolveram escalar o céu e atacar os deuses (...) Depois de longa meditação, falou Zeus: - “Creio que encontrei um modo de permitir que os homens existam, mas domesticados, tornando-os mais fracos: cortarei cada um deles em

²⁵ CHAUI, M. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*, São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 116.

Erótikós: a concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento

duas partes(...) Assim seccionada a natureza humana, cada uma das metades pôs-se a procurar a outra. Quando se encontraram, abraçaram-se e se entrelaçaram num insopitável desejo de novamente se unirem para sempre” (189 B-191A)²⁶

Ressaltamos ainda que Plutarco excluiu a mulher do debate sobre o amor e o prazer no casamento. Em nenhum momento a mulher é vista como um ser receptível ao prazer, muito pelo contrário, é tratada como alguém que deve suportar as dores da relação sexual, bem como as dores do repúdio sexual em nome de uma felicidade conjugal, medida pela durabilidade temporal de sua união. Se assim não agisse, demonstrando interesse pelo sexo, o castigo seria a solidão. A mulher que se declara apaixonada é assim retratada por Plutarco:

“Uma mulher que se proclama apaixonada deve-se repudiá-la com veemência sem contrair-lhe matrimônio.” (753B)

Ao longo de seu diálogo Plutarco expressa seu pensamento sobre a importância do comedimento feminino para a harmonia conjugal. A mulher deve pensar nos aspectos interessantes ao casamento, a saber, na amizade e na honra, e não no prazer que esta relação poderá lhe proporcionar:

“Porque as mulheres honestas não se entregam aos desejos e aos prazeres dos homens apaixonadamente” (752C)

O silêncio plutarquiano sobre a postura masculina diante do prazer no casamento como algo recíproco revela o quanto a sociedade de seu

²⁶ PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre: Globo, 1960.

período estava centrada na regulação do prazer feminino, pois como conclui Silva, “as representações de homens e de mulheres e de suas relações guardam estreito vínculo com as figurações dos gêneros e suas relações no mundo social”²⁷.

Portanto, a intenção plutarquiana de regular o desejo feminino espelha o contexto histórico e social de sua época, como afirmou Grimal, durante o principado romano “os homens podem fazer amor levianamente, porém o mesmo ato é para as mulheres uma iniciação perturbadora que transforma todo o seu ser – e em Roma toda a moral e a prática do amor se explicam através dessa dupla convicção”²⁸. Infelizmente, as práticas normativas da sexualidade feminina continuara na Idade Média, na qual os tratados sobre a castidade centravam-se no universo feminino, revelando a permanência de um pensamento voltado para a regulação do prazer da mulher²⁹.

Também em nossos dias sentimos a perseverança de idéias coercitivas à sexualidade feminina seja qual for a natureza de sua união, contudo, não afirmamos com isso que a vida sexual masculina não conheça os seus percalços, por isso encerro minhas reflexões com as palavras de Lepargneur:

“Na linha da desconfiança lançada sobre prazeres de perigoso controle, chegou ao limiar da condenação, pelo menos implícita (e por vezes explícita), do prazer, condenação que volta à tona – hoje em dia – diante dos abusos da sociedade de consumo. O proibir o prazer

²⁷ SILVA, G. J. Representações femininas e relações de gênero na *Ars Amatoria*. In; *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. FUNARI, P. P., FEITOSA, L. C., SILVA, G. J. (orgs.) Campinas: UNICAMP, 2003, p.359.

²⁸ GRIMAL, P. *O amor em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 319.

²⁹ VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1992, p. 14-15.

Erótikós: a concepção plutarquiana de amor e de prazer no casamento

é o meio mais seguro de se proteger contra seus ameaçadores encantos. A busca da verdade, da justiça, da beleza, da saúde etc. também possui encantos e perigos, mas menos escorregadiços.”³⁰

Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Paulo Funari pelo incentivo à escrita deste artigo, a Profa. Mary Lafer pela concessão de sua tradução e ao Prof. Orlando Luiz de Araújo pela revisão do texto.

Bibliografia

- CHAUÍ, M. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*, São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CORBIER, M. Poder e parentesco. A família Júlio-Claudiana. *Clássica*, v. 5-6, p. 167-203, 1992/1993.
- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- FLACELIÈRE, R. Notice. In: PLUTARQUE. *Dialogue Sur l'amour*. Trad. Robert Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1980, p. 3-46.
- FLACELIÈRE, R. IRIGON, J. Introduction générale. In: *Plutarque: Ouvres Morales*. I, Paris: Belles Lettres, 1987, p. VII-CCCXVIII.
- FOUCAULT, M. Plutarco. In: *História da sexualidade: o cuidado de si*. Vol. 3, Graal: Rio de Janeiro, 1985, p. 193-208.
- GRIMAL, P. *O amor em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GUERRA, A. G. Introducción. In: PLUTARCO. *Sobre el amor*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990, p. 9-34.

³⁰ LEPARGNEUR, H. *Antropologia do prazer*. Campinas: Papyrus, 1985, p.65.

- Hino Homérico à Afrodite V. Trad. Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, In: (Tese de Doutorado defendida em 2005 na FFLCH/USP).
- JONES, C. P. Towards a Chronology of Plutarch's Works, *JRS*, 56, 1966, p. 61-74.
- LEPARGNEUR, H. *Antropologia do prazer*. Campinas: Papirus, 1985.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre: Globo, 1960.
- _____. *Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre: Globo, 1960.
- Plutarchos. In: *Paul-Wyssowa Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1951, p. 635-962.
- PLUTARCH. *The Dialogue on Love*. vol. IX. Trad. W. C. Helmbold. Cambridge, London: Harvard University Press, 1993.
- RAMOS, M. S. Reencontrar Plutarco. In: *EROTIKA: diálogo sobre o amor*. Lisboa: Fim de Século, 2000, p.7-10.
- RIST, J. M. Plutarch's *Amatorius* : a Commentary on Plato's Theories of Love ?. *CQ*, 51.2, p. 557-575, 2001.
- ROBIN, L. *La theorie platonicienne de l'amour*. Paris: P.U.F., 1964.
- SILVA, G. J. Representações femininas e relações de gênero na *Ars Amatoria*. In: *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. FUNARI, P. P., FEITOSA, L. C., SILVA, G. J. (orgs.) Campinas: UNICAMP, 2003, p. 355-374.
- VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1992.

A NOÇÃO DE “REINO DE DEUS” NO MOVIMENTO DE JESUS E O CONTEXTO JUDAICO

*Roberta Alexandrina da Silva**

Resumo: Este texto centra-se na análise da mensagem do Reino de Deus proposta pelo ministério de Jesus e também as Estruturas de Seu Tempo e Meio que possibilitaram a gestão desta idéia. A partir do resgate das várias expressões sobre o Reino de Deus contida nos Evangelhos pode-se fazer um estudo acerca das origens do cristianismo, apontando a sua motivação judaica.

Palavras-chave: Reino de Deus – Evangelhos – Cristianismo Primitivo – Primeiro Século.

THE NOTION OF “KINGDOM OF GOD” IN JESUS’ MOVEMENT AND THE JEWISH CONTEXT

Abstract: The paper studies the message regarding the Kingdom of God as proposed by Jesus, in the historical and social context. By rescuing different references to the Kingdom of God in the Gospels it is possible to study the origins of Christianity within Judaism.

Password: Kingdom of God – Gospels – Primitive Christianity – First Century.

* Mestranda em História pelo IFCH da UNICAMP, orientada pelo helenista André Leonardo Chevitarese (UFRJ e UNICAMP). Atualmente, desenvolve pesquisa na área de gênero abrangendo o Período do Primeiro Século da era Cristã, no Mundo Mediterrâneo com a utilização de textos Neotestamentários.

1. A Basiléia de Deus e sua Proposta no Movimento e Jesus

Compreender o crescimento do cristianismo no Mediterrâneo, durante o primeiro século da era cristã, e alguns problemas referentes às comunidades cristãs, temos que antes centrarmos, em especial, na pregação. No primeiro momento, um ponto crucial destina-se à mensagem acerca da Basiléia ou Reino de Deus.

Utilizo-me da afirmação do estudioso Normam Perrin para ressaltar a importância desta mensagem:

“... O aspecto central do ensinamento de Jesus era o que dizia respeito ao Reino de Deus. Quanto a isto não existe dúvida e hoje em dia nenhum estudioso, na verdade, faz qualquer objeção.¹...”

O Reino de Deus como o aspecto central do ensinamento de Jesus, fica bem marcante ao consultarmos os Evangelhos, onde se tem uma amplitude de ocorrências do que nos demais textos Vetero e Neotestamentários. As parábolas, preces, bem-aventuranças, milagres e profecias denotam uma declaração por parte de Jesus da proclamação do Reino; que para as comunidades cristãs a prisão, morte e ressurreição anunciam a consumação desse drama cósmico².

A esperança por um Reino divino também marcou grupos e seitas judaicas na Palestina, no mesmo momento que o ministério de Jesus. Quando lermos o Kidduch, uma prece proferida nas sinagogas judaicas durante o primeiro século, percebe-se uma esperança num reino divino:

Magnificado e santificado seja o seu grande nome no mundo que Ele criou de acordo com sua vontade. Que ele estabeleça o seu Reinado (grifo meu) no

¹ PERRIN, N. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. Philadelphia, Fortress, 1976, p.54.

² BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*. Tradução Daniel Costa. São Paulo, Editora Novo Século Ltda, 2000, p.11.

A Noção de “Reino de Deus” no Movimento de Jesus e o Contexto Judaico

tempo de tua vida e nos teus dias e nos tempos da vida de toda a casa de Israel, depressa e em prevê tempo³.

Essa ânsia por um Reino, da parte dos vários grupos, foi calcada, acima de tudo, na existência e soberania de Israel, tendo na realidade um caráter nacionalista. Ao lermos o trecho do Êxodo 19,6 onde há a afirmação de Israel como uma “nação santa” e um “reino de sacerdotes”; compreende-se, com isso, a revolta desses grupos frente à dominação romana, e criou-se uma esperança que seria uma intervenção divina sendo, no entanto, de caráter físico, imediatista e de função restauradora.

Novamente compartilho da afirmação de Norman Perrin na definição de Reino como um símbolo tensivo, não evocando somente a um significado, mas a vários; sendo um erro tentar reduzi-lo a uma idéia ou conceito⁴. Para o estudioso John Paul Méier, a expressão “Reino de Deus” parece não ter sido muito usada tanto no judaísmo como por cristãos no início do I século d.C. Em contrapartida, aparece nos Evangelhos e sempre dito por Jesus, demonstrando, com isso, a ênfase dada pelo próprio Jesus⁵.

Mas temos algumas expressões que abarcam a noção de Reino na tradição judaica, como o termo hebreu de **malkûṭ** e o aramaico **malkû**. No entanto, ao procurarmos nos textos do Antigo Testamento algumas referências temos somente única ocorrência de “Reino de Deus”, na obra a Sabedoria de Salomão⁶ 10,10:

³ FIORENZA, E.S. *As Origens Cristãs A partir da Mulher: Uma Nova Hermenêutica*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo, Edições Paulinas, 1992, p.140.

⁴ PERRIN, N. *Jesus and the Language of the Kingdom*. Philadelphia, Fortress, 1976, pp. 29-34.

⁵ MEIER, J.P. *Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico – A Mensagem*. Volume 2, Livro 2. Tradução de Laura Rumchinsky, Rio de Janeiro, Editora Imago, 1997, p.12.

⁶ Obra deutero-cânônica, escrita aproximadamente em I a.C. por um judeu helenizado de Alexandria. Sendo uma pseudo-epígrafe, por utilizar o nome de Salomão na sua obra para lhe dá crédito. Era um costume antigo entre os vários escritos.

“... Ela [Sabedoria] guiou, por caminhos planos, o justo que fugia à ira do irmão; ela lhe mostrou o Reino de Deus (grifo meu)...”⁷

Em contraste com essa total ausência da expressão nos textos veterotestamentários, a idéia é presente relacionada à instância de Yahweh como rei, pautado somente em Israel. Contudo, nenhum outro escrito tem mais sentido ao exprimir a idéia sobre Reino de Deus do que o livro profético de Daniel. A esperança no Reino está presente ao longo da obra (2:44; 3:33; 4:31; 7:14), visto que, há um prazo para ser cumprido, abrangendo todos os povos. No capítulo 2 o relato do sonho de Nabucodonosor (605/4-562) de uma estátua compósita de metais e barro, em que Daniel interpreta como a sucessão dos grandes impérios históricos até o tempo que aparecerá o reino messiânico que não terá fim. Enquanto no capítulo 7, esse reino simbólico se concretizará com o poder misterioso e eminente do Filho do Homem (7:13) em que todos os povos o servirão (7:14). Mas essa noção de reino em Daniel está pautada na situação de opressão.

Os Movimentos Revolucionários em busca de um Reino e o Contexto Palestinese

O contexto palestinese, nesse momento, fora bem turbulento ocasionada pelo colonialismo romano, pelas altas taxas de impostos e pela segregação ritualística no Templo, por parte de uma aristocracia sacerdotal, a dos saduceus.

⁷ Este trecho está relacionado ao sonho de Jacó, em Betel, em que havia uma escada que subia até o céu Gn 28,10-17. Ao olharmos essa citação envolvendo o Reino de Deus, percebemos a discrepância que há com várias referências Neotestamentárias, pois aqui, o Reino se localiza no céu e é revelado ao escolhido por uma visão, sendo algo onírico e não abrangente.

A Noção de “Reino de Deus” no Movimento de Jesus e o Contexto Judaico

Desde a morte de Herodes Magno, em 4 a.C., em que Augusto divide a região em quatro partes, a dominação romana representou um ultraje. A repressão intensifica-se e os movimentos assumem cada vez mais um aspecto messiânico, até chegar à guerra aberta e a destruição em 70⁸.

É válido mencionar o caráter messiânico nos vários grupos judaicos. De início temos a participação dos zelotas e dos sicários que tinham como ação e idéia uma rebelião militar da parte dos empobrecidos e do campesinato, afligidos por altas taxas vindas de Roma e de Jerusalém. Esse grupo fora protagonista na guerra contra os romanos, depois de 67, e resistiram ainda por mais três anos, depois da queda de Jerusalém, organizando a defesa na fortaleza de Masada.

De outro lado, temos grupos e movimentos que se afastavam das aldeias e cidades ou faziam um movimento de retorno ao deserto, como símbolo restaurador da pureza israelita. Um desses grupos foram os essênios que formaram comunidades separadas; um desses exemplos foi a comunidade de Qumrã, que se afastaram para o deserto com o intuito de revigorar a sacralidade de Israel e do Templo. Outro movimento, como o de João Batista, tinha um caráter profético e apocalíptico, levando a todos numa peregrinação para o deserto e convidando todos a se batizarem. Alguns grupos similares ao de João Batista, solaparam a Palestina fazendo prodígios, resgatando personagens do Antigo Testamento como Elias, Eliseu e Moisés, nutrindo o imaginário popular com um forte teor apocalíptico e ânsia de insurreição⁹.

⁸ Ibidem.

⁹ MÍGUEZ, N. *Contexto Sócio-cultural da Palestina: Cristianismo Originários (30-70 d.C.)*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana. nº. 22, Ano 3, Petrópolis, Editora Vozes, 1995, p.29.

Não se pode esquecer do movimento samaritano que também tinha sua própria prática cultural, desenvolvendo sua religiosidade messiânica de um Messias mestre. No entanto, Flávio Josefo registra uma matança de mais de três mil samaritanos no Monte Garizim, numa concentração messiânica. Os samaritanos tinham seu Templo, que fora destruído em 128 a.C. por Hircano, em Garizim fazendo com que houvesse uma certa tensão com o judaísmo oficial¹⁰.

Outros partidos também protagonizaram neste ambiente, tendo uma postura política favorável, e muitas vezes ambíguas com os dominantes, como os casos dos saduceus e dos fariseus. O grupo dos saduceus pertencia à aristocracia sacerdotal e visavam preservar a existência nacional de Israel como povo santo, e nisto se firmaram na preservação do Templo e da capital mediante a colaboração dos romanos, este setor caracterizava-se por uma interpretação conservadora da Lei e não compartilhava com a idéia apocalíptica que aflorava com os vários grupos sociais e religiosos deste exato momento; eram ardorosos defensores do seu *status quo*¹¹.

Outro grupo social bem definido foi a dos fariseus que eram uma casta intelectual urbana, constituindo ao mesmo tempo uma força anti-sacerdotal. Eram agarrados literalmente à Lei, tendo certa influência com a população devido a sua reserva em contrapartida aos herodianos e aos sacerdotes. Desempenhando um papel importante por conter o inconformismo de grupos rebeldes e da população; uma das práticas farisaicas acerca do apoio ao poder dominante, consistindo na eliminação

¹⁰ Idem, p.28.

¹¹ ECHEGARAY, H. *A Prática de Jesus*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Vozes, 1984, p.73.

do perdão da dívida no sétimo ano, visto que, estamos numa sociedade que sofria gravemente com o problema de endividamento popular. Mantendo um ideal de pureza ritualística, os fariseus contribuíram para reforçar a identidade étnica de Israel¹².

Contudo, não se deve perder de vista sobre a região onde Jesus nasceu, viveu e começou a sua obra missionária, a Galiléia; esta é de suma importância para analisarmos as propostas implícitas e nos posicionarmos acerca da forma de Reino abraçada pelo movimento de Jesus.

O intuito de posicionar a Galiléia se circunscreve em resgatar que nossas origens cristãs não foram identificadas somente nas cidades, não pretendo fazer uma dicotomia entre cidade e o campo, geograficamente delimitado em Jerusalém a Roma, ou muito menos pós 30; contudo, privilegiar um espaço esquecido e apagado por um processo institucional eclesiástico vencedor que queria maquiagem um passado, estabelecendo-o como homogêneo e cidadão.

A Galiléia têm determinadas peculiaridades que tornam válidos mencioná-las, antes de entrarmos na questão sobre o Reino de Deus no movimento de Jesus. Primeiramente esta região, em relação aos demais reinos na Palestina, tinha uma certa liberdade frente ao Reino de Judá, sendo separada administrativamente e politicamente de 733 até 104 a.C., e como afirma o estudioso Gabrielle Corneli, a Galiléia foi um símbolo de periferia¹³, e que não existia uma aristocracia sacerdotal local frente a uma

¹² Idem, p. 91.

¹³ CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro/ Piracicaba, Editora Ottoni, 2003, pp. 34. Esta expressão foi utilizada por Sean Freyne no sentido de afirmar que um carismático Galileu e seu séquito, a partir dos textos dos evangelistas, vindo de uma região não bem vista pelos seus vizinhos, como a Galiléia, subverteram a relação estabelecida com os chefes religiosos estabelecidos pelo judaísmo e se proclamaram como. “..as implicações religiosas

tradição popular, essa particularidade possibilita-nos visualizarmos o contexto gestador das idéias de Jesus.

O historiador judeu Flávio Josefo, que viveu no primeiro século, traz-nos algumas informações sobre o caráter rebelde e bélico da Galiléia frente à dominação estrangeira:

“... Embora estas duas províncias estejam rodeadas de tantas e diversas nações, todavia elas sempre lhes resistiram em todas as suas guerras, porque, além de serem muito populosos, seus habitantes são muito valentes e instruídos, desde a infância, na arte da guerra. As terras são tão férteis e tão bem plantadas, com todas espécies de árvores, que sua inclinação para a lavoura e não há terras inutilizadas. Não somente há uma grane quantidade de aldeias e vilas, mas também um grande número de cidades, tão populosas que a menor delas tem mais de quinze mil habitantes¹⁴...”

A imagem de Messias está relacionada com a figura de uma restauração da Santidade de Israel, vejamos os casos individuais de vultos, como o Caso de Judas, filho de Ezequias, um tipo de bandido que assaltou o palácio de Séforis, sendo até proclamado de Rei.

Em geral, o que se pode concluir é que esses vários movimentos, acima descritos, e o de Jesus não propuseram uma forma alternativa de proposta que não fosse a figura da Basiléia, reinado.

das narrativas da trajetória de Jesus tem uma semelhança impressionante com o querigma paradoxal e “irônica” da loucura da cruz que confunde a sabedoria deste mundo...” FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos. Enfoques Literários e Investigações Históricas*. Loyola, São Paulo, 1996, p.231.

¹⁴ Este trecho da obra *A Guerra Judaica (3,41-43)* de FLÁVIO JOSEFO está contido em CHEVITARESE, A. L. & CORNELI, G. *Judaísmo...* Op. Cit., p.30.

Jesus e sua proposta de Reino

A constituição dos Evangelhos, já expressa essa lembrança interpretada de Jesus, pois os textos nascidos de uma pregação oral, e posteriormente, sendo copilado e escrito para que as lembranças não fossem esquecidas, não estavam preocupados em fazer “história” no termo técnico da palavra como bem conhecemos hoje; contudo tinham um interesse teológico. Ao emergimos os fatos e os ditos contidos nos textos evangélicos, não quer dizer que reproduzem ou contam a realidade como realmente aconteceu. Todo e qualquer testemunho humano e sua transmissão afastam-se de esperar uma exatidão material dos fatos, pois esses testemunhos carregam em si uma perspectiva. Isso é bem fundamentado ao lermos os redatores ao transmitirem os relatos, episódios e fatos diferem entre si, isso poderia se esperar da sua constituição complexa, e muitas sentenças ou fatos perderam sua gênese com o tempo e lugar para esses redatores e para nós.

Porém, não desvalida a importância dos testemunhos, contudo abrem-nos para outro dado crucial. A distância temporal, espacial e de autoridade que cada comunidades possuíam influenciara na redação dos textos, atingindo a “perfeita” uniformidade nos detalhes.

Concluindo, os Evangelhos que falam sobre o ministério de Jesus são resultados de uma ampla evolução redacional, e com isso tem que ser vistos como discursos paradigmáticos que visavam a dar conta e explicar a origem de um movimento itinerário e missionário que tentava se firmar perante vários grupos religiosos judaicos e greco-romanos.

Como se percebe, neste vários grupos que abarcavam a Palestina, a estrutura social era extremamente excludente e segregadora. Como afirmou Elisabeth Schüller Fiorenza, Jesus estava igualmente unido com esses

grupos na esperança da intervenção de Deus em favor de Israel e a restauração da soberania davídica. Contudo, diferencia-se destes pelo fato de que vislumbrava uma práxis inclusiva de Reino, sendo alternativa e espiritual; tendo uma atemporalidade, e uma conotação abrangedora. Mesmo que o movimento de Jesus compartilhasse dos mesmos anseios que os grupos acima descritos, de uma restauração de Israel como reino terreno a partir da interferência de Yaweh, a ênfase de que o poder e a manifestação divina estava no meio do povo e, com isso o seu Reino não é deste mundo, torna-se um fator diferencial¹⁵.

E para essa constatação, os Evangelhos canônicos são as melhores referências para compreendermos sobre o ministério e a pregação de Jesus na Palestina, isso é candente pelo motivo de que temos uma grande quantidade de ocorrências da expressão sobre o Reino, do que nos demais livros do Novo Testamento, totalizando cerca de cento e oito referências e, sendo divididas em três expressões como: **Reino de Deus** (ή βασιλεία τοῦ Θεοῦ)¹⁶, **Reino dos Céus** (ή βασιλεία τῶν οὐρανῶν)¹⁷ e **Reino** (ή βασιλεία)¹⁸

As citações acima são expressões equivalentes, pois, designam primeiramente não um espaço terrestre, mas algo sobrenatural. Quando lemos Lucas 17:21 em que Jesus anuncia:

¹⁵ FIORENZA, E.S. *As Origens Cristãs...* Op. Cit., Pp. 140-151.

¹⁶ Na expressão Reino de Deus temos cinquenta e duas referências, Marcos com quatorze (1:15;4:11,26,30; 9:1,47; 10:14,15,23,24,25; 12:34; 14:25; 15:43), Mateus com cinco (6: 33; 12:28; 19:24; 21:31,43), Lucas com trinta e uma (4:43; 6:20; 7:28; 8: 1,10; 9: 2,11,27,60,62; 10: 9, 11; 11:20; 13: 18, 20, 28, 29; 14: 15; 16:16; 17: 20, 21; 18: 16,17, 24, 25, 29; 19: 11; 21:31; 22: 16, 18; 23: 51) e João com apenas duas (3: 3, 5).

¹⁷ No caso de Reino dos Céus somente a comunidade Mateana tem uma grande afluência desta expressão, totalizando trinta e duas referências (3: 2; 4:17; 5: 3, 10, 19/2x, 20; 7: 21; 8: 11; 10: 7; 11: 11-12; 13: 11, 24, 31, 33, 44, 45, 47, 52; 16: 19; 18: 1, 3, 4, 23; 19: 12, 14, 23; 20: 1; 22: 2; 23: 13; 25: 1).

¹⁸ A expressão Reino ou Basileia somente tem em Mateus com treze (4:23; 6:10; 8:12; 9:35; 13: 19, 38, 41, 43; 16: 28; 20: 21; 24: 14; 25: 34; 26:29), Lucas com sete (1: 33; 11: 2; 12: 31-32; 22: 29-30; 23:42) e João com três no mesmo versículo (5: 36), sendo inexistente em Marcos.

A Noção de “Reino de Deus” no Movimento de Jesus e o Contexto Judaico

“... O Reino de Deus está entre nós...”.

A expressão “entre nós”, não se restringe a um lugar delimitado e circunscrito, como o Templo, mas em à figura da completude do grande banquete (Mt 22:1-14; Lc 14:16-24), onde há a inclusão de todos. Uma das questões importantes envolvendo essa inclusão de todos numa celebração em torno de uma mesa, é no conflito entre o movimento farisaico e Jesus não evidenciam o interesse numa pureza ritual e santidade moral, pois até mesmo compartilhavam suas refeições com “pecadores” (Lc 7:34). Esse dado evidencia como outros grupos principalmente o de João Batista, viam o estilo de vida de Jesus como a de um glutão e beberrão amigo de publicanos e pecadores (Mt 11:18; Lc 7:33), isso mostra-nos que a Basílica ou o Reino de Deus como uma grande comemoração, que abarca uma experiência salvífica comunal, não permitindo práticas ascéticas tradicionais, como dos discípulos de João e dos fariseus¹⁹.

Como foi destacado anteriormente, o contexto gestador das idéias de Jesus foi a Galiléia, um ambiente embebecido de pobres, endividados, famintos, rejeitados e renegados por um sistema excludente, que ao ouvirem as parábolas que valorizavam tanto o perdão das dívidas e do pecado, a uma oração simples e longe de toda uma ritualização complexa e hierarquizante, a dignidade dos desprezados e as curas de impurezas e dos possuídos por espíritos, marcam uma práxis inclusiva convertendo na idéia de uma nova comunidade, de um Reino de Deus que se diferencia das comunidades de Qumrã, que fogem para o deserto, dos fariseus, que se preocupam somente com as Leis e uma pureza ritual.

¹⁹ FIORENZA, E. S. *As Origens Cristãs...* Op. Cit., p. 150.

A História da Galiléia foi marcada por uma cultura que se forma independentemente da cultura e religiosidade centrada no Templo em Jerusalém. Com isso, ao observarmos a religiosidade galilaica é pano de fundo para entendermos os conflitos do movimento de Jesus e os demais grupos revolucionários ou reacionários centrados na religiosidade da Judéia²⁰.

“... Entretanto, devido aos oitos séculos de histórias regionais distintas, bem como às diferenças estruturais entre governantes e governados, os galileus teriam considerado as 'leis dos judeus' significativamente diferente de suas próprias tradições e costumes. As 'leis dos judeus' articulavam os interesses do estado-templo, inclusive exigências de dízimos, oferendas e outros impostos para sustentar as instituições centrais do Templo e do sacerdócio. Os costumes e tradições galilaicos expressavam e orientavam a vida das comunidades aldeãs, com ênfase na reciprocidade local (grifo meu) e na preservação de todas as famílias em sua herança ancestral da terra que formava a base de sua subsistência e lugar na comunidade da Aldeia²¹...”

Os costumes e tradições da Galiléia, afirmado acima por Horsley, centrados numa reciprocidade local onde eram valorizados os laços familiares refletem na pregação de Jesus pelo fato de reunir seguidores com pouca comida que tinham, indo a aldeias e com parábolas. O programa arrebatador de Jesus de um Reino onde os Bem-aventurados são os destituídos converge numa idéia de renovação comunitária.

²⁰ Este texto é parte integrante da pesquisa realizada no Grupo de Pesquisa *Expressões Minoritárias do Cristianismo na Galiléia e Egito* da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP.

²¹ HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: O contexto social de Jesus e dos Rabis*. Tradução Euclides Luiz Calloni, São Paulo, Paulus, 2000, pp. 21-38.

Para Horsley, Jesus desde o início do seu ministério esboça uma vaga estratégia organizacional, pelo fato de enviar emissários apóstolos como Pedro, André e Tiago, a locais aonde Jesus não fora ou não pôde ir, pregando a mensagem do Reino de Deus e manifestando seus poderes. A missão dos discípulos era uma tentativa de derrubar a ordem aceita por meio de uma revolução de comportamento²². Neste caso, não afirmo que Jesus e seus seguidores fossem transeuntes com ditos aforísticos na ponta da língua ao molde dos filósofos cínicos, como afirmara os estudiosos do ***The Jesus Seminar***, porém apregoô que a missão do grupo centrava-se numa renovação de cunho político-religioso da comunidade, pregando uma solidariedade comunal²³.

Os Evangelhos, no caso os canônicos, são fontes importantes e inesgotáveis para se compreender expressões que as comunidades e os indivíduos compartilhavam, adaptando-se e influenciando o cotidiano baseado na vida de Jesus e no seu ensinamento.

Não se pode desassociar a gênese do movimento cristão do seu contexto judaico, já que muitas das situações retratadas nos Evangelhos posicionam o mundo judeu. Como a historiadora e teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza define o movimento cristão, antes de tudo como movimento de Jesus fazendo parte da história judaica do primeiro século, sendo errôneo falar em “*background* judaico”²⁴.

²² HORSLEY, R. A. & SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino: Como Jesus e Paulo Deram Início a uma Revolução e Transformaram o Mundo Antigo*. Tradução Bárbara Theto Lambert, São Paulo, Edições Loyola, 2000, p.69.

²³ HORSLEY, R. A. & SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino...* Op. Cit., p.70.

²⁴ FIORENZA, E. S. *As Origens Cristãs...* Op. Cit., p.133.

Agradecimentos:

Ao meu orientador o helenista André Leonardo Chevitarese e também ao auxílio do professor Pedro Paulo Funari. Aos amigos Solange Schiavetto, Adilton Martins, Glaydson José da Silva, Keila Fernanda Rodrigues e Tessy Priscila Pavan. Não esquecendo do grande auxílio da família. E por último ao apoio financeiro da CNPq e o apoio institucional do CPA e NEE/UNICAMP.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

BÍBLIA DE JERUSALÉM.(1985) São Paulo: Editora Paulus.

FLAVIUS JOSEPHUS. (1970) *Antiquitates Judaicae*. Trad. José Vara Donado, Madrid: Ediciones Akal.

_____. (1989) *The Jewish War*. Vol. I, 6th edition (Loeb). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____. (1990) *The Jewish War*. Vol. II, 6th edition (Loeb). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE.(1979) org. E. NESTLE – K. ALAND. 26 ed. Stuttgart: Penitus.

Referências

BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*. Tradução Daniel Costa. São Paulo, Editora Novo Século Ltda, 2000.

CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. (2003) *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu: Editora Ottoni.

A Noção de “Reino de Deus” no Movimento de Jesus e o Contexto Judaico

- ECHEGARAY, H. *Prática de Jesus*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Vozes, 1984.
- FIORENZA, E.S. *As Origens Cristãs a Partir da Mulher: Uma Nova Hermenêutica*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo, Edições Paulinas, 1992.
- FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos. Enfoques Literários e Investigações Históricas*. Loyola, São Paulo, 1996.
- HORSLEY, R. A. & SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino: Como Jesus e Paulo Deram Início a uma Revolução e Transformaram o Mundo Antigo*. Coleção Bíblica Loyola 29. Tradução Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: O Contexto Social de Jesus e dos Rabis*. Tradução de Euclides Luiz Calloni, São Paulo, Paulus, 2000.
- HORSLEY, R. A. (Org.) *Paulo e o Império: Religião e Poder na Sociedade Imperial Romana*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Editora Paulus, 2004
- MEIER, J. P. *Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico – A Mensagem*. Volume 2 Livro 2. Tradução de Laura Rumchisky, Rio de Janeiro, Editora Imago, 1997.
- MIGUEZ, N. *Contexto Sócio-Cultural da Palestina: Cristianismo Originários (30-70 d. C.)*. Revista de Interpretação Latino-Americana. nº. 22, Ano 3, Petrópolis, Editora Vozes, 1995.
- PERRIN, N. *Jesus and the Language of the Kingdom*. Philadelphia, Fortress, 1976.
- _____. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. Philadelphia, Fortress, 1976.

SÓCRATES NO TRIBUNAL: A TESE DO NÃO SABER COMO ESTRATÉGIA DE DEFESA

*Miguel Spinelli**

Resumo: A *Apologia* de Platão sobre Sócrates contém bem mais do que a defesa solitária de um indivíduo injustiçado pela lei. Ela foi escrita com vários propósitos: questionar a justiça emanada da lei, indicar o verdadeiro magistério filosófico em contraposição ao do sofista, exaltar as virtudes cívicas e a real dificuldade de seu ensino. Além desses, a *Apologia* expressa, sobretudo uma mistificação do modelo de sabedoria filosófica apregoado, em nome de Sócrates e de Platão, pelo conjunto da Academia. Sócrates, em particular, é retratado como um ideal de homem e de cidadão de um determinado tipo: alguém no qual se manifestam algumas qualidades (humanas e cívicas) que o tornam superior à maioria dos homens, por exemplo, um homem muito seguro de si mesmo, de espírito elevado, indiferente aos êxitos e prazeres da vida, e que acreditava ser guiado por uma "voz divina", o seu *daimónion*. Perante o Tribunal, acusado de "corruptor" mediante o seu ensino, se serviu da tese do *sei que nada sei* como estratégia de defesa, porém não teve sucesso!

Palavras-Chave: Defesa de Sócrates - Virtude Ética - *Sei que nada sei*.

* Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da UFSM (Universidade Federal de Santa Maria – Rio Grande do Sul).

SOCRATES IN THE COURT: THE THEORY OF THE NOT TO KNOW LIKE DEFENSE'S STRATEGY

Abstract: Plato's *Apology* about Socrates contains far more than the solidary defense of one individual who was done injustice from the law. It was written with several purposes: questioning the justice from the law, pointing out the true philosophical teaching in contrast to that of the sophist, exalting the civic virtues and the actual difficulty of their teaching. Besides that, *Apology* expresses mainly a mystification of the model of philosophical wisdom, on either Socrates' or Plato's behalf, proclaimed by the Academy as a whole. Socrates especially is portrayed like an ideal of man and citizen of a particular nature: someone in whom some qualities (human and civic) are manifested making him superior to most men. Namely, a very self-confident man with an elevated spirit and indifference to the worldly success and pleasures, who believed to be guided by a "divine voice" – his *daimónion*. Before the Tribunal, charged with "corruption" through his teaching, he used the thesis *I know that I know nothing* as the strategy of his defense, unsuccessfully though.

Key Words: Socrates' Defense - Ethical Virtue - *I know that I know nothing*.

A primeira, mas não necessariamente a principal característica da sabedoria referida a Sócrates, consiste numa atitude ou consciência de nada saber perante o todo do saber. Essa sua fama de duvidar do próprio saber lhe adveio a partir de sua passagem por Delfos, em companhia de seu amigo Querofonte. De caráter tenaz, e muito teimoso, Querofonte arriscou por conta que deveria consultar o oráculo: ele perguntou se havia alguém, na Grécia, mais sábio do que Sócrates? A Pítia respondeu que não: que não havia dentre os gregos "ninguém mais sábio" do que ele!¹

¹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 21 a. Versão de Xenofonte: "Um dia em que, em presença de numerosa assistência, Querofonte interrogava a meu respeito o oráculo de Delfos, respondeu Apolo inexistir homem mais insensato, independente, justo e sábio que eu" (XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. II, 14). **Fontes:** PLATONOS. *Sôkratous*. Mit einer Einführung,

Perante tão inusitada resposta, lisonjeado, mas incerto, sobretudo agoniado e perplexo, Sócrates (segundo seu próprio relato) pôs-se a refletir assim: "O que quer dizer o divino <tu *théos*>? Que sentido enigmático escondem as suas palavras? Pois sei muito bem que não sou nem muito e nem pouco sábio; então, o que ele quis dizer declarando-me o mais sábio? Por certo, não está mentindo, afinal, isso lhe é impossível"².

Depois de longo tempo detido nessa incerteza, Sócrates decidiu sair e investigar. Em primeiro lugar, foi se deter com os políticos, com aqueles que, segundo diz, "passam por sábios aos olhos de muita gente, e principalmente de si mesmos". Frente a eles, achou que até poderia de certo modo ser sábio, por uma razão bem simples: porque constatou que eles supõem saber, mas não sabem, enquanto que ele, por saber que não sabe, tampouco supunha saber. Depois dos políticos, foi ter com aqueles que "passam por senhores de algum saber"; dentre eles, em primeiro os poetas. Interrogou-os minuciosamente. Com eles até aprendeu alguma coisa, mas acabou se dando conta de que até mesmo os poetas não compunham suas obras por sabedoria (ou seja, mediante estudo, investigação e empenho), "mas em estado de inspiração, tal como os adivinhos e os profetas"³. Depois dos poetas, foi ter com os artífices, nos quais observou um defeito comum, mesmo entre os melhores: por executar

testkritischem apparat und kommentar herausgegeben von Franz Josef Weber. Padenborn: Schöningh, 1981; PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo. Santiago do Chile: Universitaria, 2002; PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1985; XÉNOPHON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par François Ollier. Paris: Les Belles Lettres, 1961; XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Trad. de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1985; XÉNOPHON. *Banquet. Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

² PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 21 b.

³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 22 b-c.

bem a própria arte, acreditavam que eram sapientíssimos em tudo o resto (mesmo nos assuntos mais complexos).

Apesar de desiludido, Sócrates não desistiu: saiu a perambular pelas ruas de Atenas com o propósito de investigar todo o povo. Sobre tal saga filosófico-sapiencial, ele fez no fim da vida (perante o tribunal, aos setenta anos de idade), o seguinte balanço: "... ainda hoje continuo vagueando e interrogando a todos, de acordo com o deus, quer seja cidadão ou forasteiro, a quem tenha em conta de sábio... Essa ocupação não me deixou tempo para realizar qualquer coisa de notável, seja nos negócios públicos ou nos privados; por estar a serviço do deus <hou theou>, vivo numa pobreza extrema"⁴.

Instigado pelo seu deus (pelo seu *daimónion*), Sócrates foi levado a se debater não só com os seus interlocutores, mas também consigo mesmo. Frente a eles estava sempre predisposto a interrogar, mais do que a ser interrogado, a ouvir, mais do que ser ouvido. Ele só argüia na medida em que examinava (com a anuência de seus interlocutores) tanto a profundidade, quanto à clareza e a veracidade argumentativa dos assuntos que estavam investigando. Nas discussões, se abstinha de dissertar sobre questões referentes ao Cosmos, preferindo discutir tudo o que concerne ao homem e à vida cívica. Seguia o método pitagórico da antinomia conceitual, pelo qual examinava um certo conceito realçando o seu contraposto, por exemplo, "o piedoso e o ímpio, o belo e o vergonhoso, o justo e o injusto, o valor e a pusilanimidade, o Estado e o homem de Estado, o governo e o

⁴ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 23 b-c. Os parêntesis foram acrescentados.

governante", e contraposições desse tipo, "cujo conhecimento lhe parecia essencial para ser virtuoso e sem o qual convém o nome de escravo"⁵.

Todas essas questões, Sócrates não as investigava fora, observando a realidade fenomênica disponível ou manifesta na Pólis, mas dentro de si mesmo, racionalmente. Ele requeria que os seus interlocutores fizessem o mesmo: que se concentrassem sobre si e que retirassem do intelecto as razões que servissem de alimento para as questões que estavam examinando. Um bom exemplo nesse sentido é o que, em geral, se denomina de o *Estado ideal* (de Platão). Ele é tido como *ideal* exatamente porque foi concebido (ou gerado) idealmente, ou seja, mediante exame racional a partir de idéias ou de conceitos. Eis como Sócrates (o interlocutor preferencial de todos os *Diálogos* atribuídos a Platão e à Academia) conduziu a discussão: "... se gerarmos mentalmente um Estado, veremos que a justiça e a injustiça surgirão nele. (...). Ora, vamos lá... através da razão construamos desde o princípio um Estado: ele será criado, ao que parece, em decorrência de nossas necessidades... A primeira e a maior de todas é a provisão de alimentos, em favor da subsistência e da vida... A segunda é a habitação, a terceira, o vestuário e coisas semelhantes"⁶.

Sócrates estava plenamente convencido de que o intelecto (concentrado sobre si mesmo) era capaz de gerar muitas coisas, inclusive o

⁵ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, I, 16. Fontes: XENOPHONTOS. *Apomnêmonēymata*. Xenophontis commentarii, recensuit Carolus Hude. Lipsiae: Teubneri, 1969; XENOPHON. *Memorabilia*. Edited by Josiah Renick Smith. New York: Arno Press, 1979; XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Trad. de Líbero Rangel de Andrade da tradução francesa de Eugène Talbot. São Paulo: Abril Cultural, 1985; JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.

⁶ "se gerarmos mentalmente um Estado" foi traduzido de "*ei gignoménên pólin theasaímetha lógôi*"; "através da razão construamos desde a origem um Estado" de "*tôi lógôi ex archês polômen pólin*"; "em favor da subsistência e da vida" de "*toû einaí te kai zên héneka*"; "em decorrência de nossas necessidades" "*hê hêmetéra chreía*". (PLATÃO. *República*. II, 369 a-d).

entendimento entre os homens. Por um lado, ele acreditava que os homens seriam capazes de *conhecer a si mesmos* (a sua natureza e o seu destino), por outro, que desvendariam o bom, o belo e o justo, de modo a viverem uma vida digna (de ser vivida), virtuosa e honesta. Ele deu à Filosofia, mais do que uma finalidade meramente pragmática, teórica; também se empenhou, não em desvincular (o que não havia necessidade) mas em distinguir (o que não faziam os sofistas) a Filosofia da Retórica, a fim de não reduzir a educação filosófica a tão-somente uma educação pelo discurso <hê tôn lógon paideía>.

A) O conhece-te a ti mesmo

O *conhece-te a ti mesmo* que, em geral, é atribuído a Sócrates, diz a tradição que tal máxima remonta a Tales. Dois testemunhos, um de Diógenes Laércio, e, outro, registrado no Suda (um léxico do século X), lhe atribuem a "autoria": "Foi Tales o autor do *Conhece-te a ti mesmo*..."⁷. "Tales compôs numerosos apotegmas, em particular o famoso *Conhece-te a ti mesmo*"⁸. Até mesmo Platão (no *Protágoras*) pressupôs Tales, implicitamente, como o seu "inventor": "Todos (os sete sábios, de cuja lista Tales é o primeiro) foram concorrentes, partidários e adeptos da educação lacedemônia, sendo fácil certificar-se (...) pelas sentenças concisas e dignas de memória atribuídas a cada um deles. Estes Sábios, reunindo-se, ofereceram conjuntamente a Apolo as primícias de sua sabedoria e fizeram

⁷ Diógenes Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I, 40 - DK 11 A 1. Fonte DK: DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., <Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951>, Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1989).

⁸ Suda. *Léxico Tales* - DK 11 A 2

gravar no templo de Delfos essas máximas que estão em todas as bocas: *Conhece-te a ti mesmo e Nada em demasia*⁹.

Antes de Sócrates, foi Heráclito quem, por primeiro, fez dessa máxima ocasião e estímulo para o seu empenho filosófico. "Eu me procurei a mim mesmo"¹⁰ – dizia -, indicando, assim, que a máxima, já em seu tempo, estava bem difundida entre os filósofos. Ela já detinha (digamos) a atitude própria com a qual se definia o *ser filósofo*: alguém que fazia de si mesmo sujeito e objeto de seu próprio estudo - o que mais tarde, afinal, fez Sócrates. Se bem que a máxima fundamental que a ele se impôs não foi propriamente a do *conhece-te a ti mesmo*, e sim esta outra: *sei que não sei*.

A questão que a Sócrates se impôs foi bem provavelmente a seguinte: ele se apercebeu de que, quem não identifica a própria ignorância (que não se dá conta de seu não-saber ou que é incapaz de identificar os próprios erros), ou é uma pessoa muito sábia, (alguém que detém a verdade, e tem plena consciência disso), ou, então, muito ignorante (alguém que toma o falso como verdadeiro). No primeiro caso, se o que alguém diz é verdade, e ele *sabe* que é verdadeiro, obviamente não carece de correção (é um mestre); no segundo, se o que alguém diz é falso, mas está convicto de que é verdadeiro, esse carece de instrução, pois vive à margem do saber (é um ignorante). Trata-se, com efeito, de dois extremos dentro dos quais, em algum momento, todos podemos nos colocar. Porém, além desses, existem evidentemente outros modos de se relacionar com o saber. Dentre eles, Sócrates se indispôs particularmente com um: com aquele pelo qual os indivíduos supõem saber o que não sabem. Sócrates considerou esse

⁹ PLATÃO. *Protagoras*. 343a-b.

¹⁰ *edizêsámên emeôytón* (Plutarco. *Contra Colotes*. 20, 1118 - DK 22 B 101).

suposto saber (mais exatamente, esse acreditar numa *ciência* da qual nada se sabe com certeza) como a mais condenável das ignorâncias.

Do fato, no entanto, de Sócrates ter adotado a máxima *sei que nada sei*, nessa sua atitude não continha vanglória, tampouco arrogância de quem, retoricamente (sabendo que sabe), se dissimula que não sabe. O seu *não saber* não se estendia a tudo, e sim, à ciência com a qual se ocupava: "devo a minha reputação exclusivamente a uma ciência que está em mim (...), a ciência humana <*anthrôpinê sophia*>"¹¹. "Estar dentro dele", não significava que tal ciência lhe fosse dada por natureza; bem ao contrário, era preciso investigá-la. "Os deuses (dissera Xenófanos) não revelaram desde o início todas as coisas aos mortais, mas estes, procurando, encontraram com o tempo o melhor"¹². Também Arquelau de Atenas, tido como mestre de Sócrates, ensinava que "o justo e o mal não existem por natureza, são apenas definidos por convenção"¹³. Inclusive Xenofonte, que dedicou uma obra aos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, atribuiu a Sócrates estes dizeres: "O que realmente conseguimos de honesto e de belo, os deuses não nos concedem sem sacrifícios e diligências"¹⁴. Portanto, era preciso investigá-los; não externamente (na empiria), mas dentro de si mesmo.

Ora, Sócrates se ocupava com esse tipo de questões. E certamente aprendera com Arquelau, que não era possível edificar "ciência" a respeito delas em sentido rigoroso. Elas se restringiam à análise conceitual, de modo que só poderiam ser examinadas (dentro de si mesmo) ao nível da conjectura e da argumentação racional. Sabia, além disso, que sobre elas

¹¹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 20 d

¹² Estobeu, *Textos Escolhidos*, I, 8, 2; *Florilégio*, III, 29, 41; DK 21 B 18

¹³ Suda (Léxico). *Arquelau*; DK 60 A 2

¹⁴ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. II, I, 28

ninguém sabe o bastante, apesar de a maioria pensar que sabe. Por exemplo, quem sabe exatamente (para si e para os demais) o que é o *bom*, o *belo*, o *justo*, o *virtuoso*, e coisas desse gênero? Ninguém sabe; todavia, é preciso saber algo. Afinal, todo o ordenamento da vida cívica pressupõe esses conceitos, e, evidentemente, é preciso ter uma certa compreensão a respeito deles. Com efeito, não era porque Sócrates dizia nada saber, que a "ciência", para ele, fosse inatingível. Também não era pelo fato de ele saber que o bom, o belo, o justo, e questões desse gênero, não se sujeitam a uma única opinião, que ele fosse um cético. Ao contrário, foi exatamente por isso que ele optou por investigar sempre: sem trégua e sem descanso. Por princípio, ele acreditava que a *verdade* (mesmo não sendo facilmente encontrada) era alcançável, bastava procurá-la: ou por *si mesmo*, ou com a ajuda de um outro. Talvez lhe tivesse servido de inspiração o que dizia o pitagórico Arquitas de Taranto (seu contemporâneo):

"Para se chegar a conhecer o que se ignora (ensinava Arquitas), é preciso ou aprender de alguém ou descobrir por si mesmo. Se o que nos é ensinado vem de outro, ele nos é estranho, mas se vem de nós mesmos, é um bem próprio. No entanto, é muito difícil e raro encontrar sem procurar, acessível e fácil quando se busca, e impossível para aquele que não se empenha em procurar"¹⁵.

Sócrates, enfim, pressupunha que era necessário estar aberto e disponível à *verdade*, e que do mesmo modo era necessário que o verdadeiro não viesse a ser estranho ao pensamento racional. Convinha que ele fosse gerado na inteligência e não imposto de fora. Os princípios, sobretudo os recebidos em confiança (pela boca do mestre), só poderiam

¹⁵ Estobeu. *Florilégio*, IV, I, 139, ed. Hense; DK 47 B 3

finalmente ser admitidos como verdadeiros se gerados dentro do discípulo, como "um bem próprio", sem constrangimento ou imposição. Em qualquer circunstância, era preciso que imperasse a soberania da razão (subjéitiva e universalmente considerada), que prevalecesse sempre o diálogo, sendo que não conviria ao mestre, tampouco ao discípulo, confiar em demasia nas próprias convicções. Por último, visto que Sócrates se dedicava ao estudo das virtudes éticas, ele próprio se empenhava, e a todos ensinava que era necessário defini-las racionalmente, de modo objetivo, sem alargá-las muito além da conveniência racional, limite dentro do qual esse tipo de saber resulta conveniente e adequado.

B) A tese do *não-saber* como estratégia de defesa

A tese do *não-saber* (o "sei que nada sei") serve a Sócrates tanto de método de investigação quanto de estratégia de defesa. O *não-saber* é uma característica que define a índole da ciência com a qual ele se ocupava. Toda ciência requer exatidão, princípios certos e precisos, mas esse não é o caso da *ciência* do agir humano. A exatidão e a certeza não combinam com o ordenamento de seus princípios. Como é possível, por exemplo, ordenar prescrições exatas a respeito do que é o melhor e o mais justo para todos? "A diversidade (como diz Platão no *Político*) que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admitem (...) um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos"¹⁶.

¹⁶ PLATÃO. *Político*. 294 b - *Platonis Opera* (Burnet, J. <1900-1907>). 5 vols. T.I tetralogias I-II continens [insunt *Euthyphro*, *Apologia*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*,

Outra questão relativa à índole da ciência do agir humano diz respeito à característica primordial do *fazer* específico da Ciência, qual seja, a distinção e a explicação da natureza das coisas. Foi, aliás, Heráclito (na História da Ciência) o primeiro a definir essa atividade. Ele o fez na medida em que indicou a todos o modo como expunha o seu logos: "detalhando <diaréôn> a natureza de cada coisa e enunciando <phrázôn> como é"¹⁷. Esses dois verbos, *diaréô*(detalhar, distinguir, dividir, definir)¹⁸ e *phrázô*(indicar, dizer, enunciar, explicar) indicam tanto a atividade da Ciência quanto a habilidade do homem de ciência, do qual são requeridas certas competências. Como pode alguém, por exemplo, fazer ciência se não sabe distinguir algo de algo (por exemplo, o botânico que não sabe distinguir uma folha de outra, o médico que é incapaz de distinguir os órgãos internos de seu paciente, etc.)? Se bem que a capacidade humana de distinguir (isto daquilo) se inicia (quase que espontaneamente) na

Politicus], recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt W.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. Oxford: Clarendon Press, 1995.

¹⁷ Eis o conjunto do fragmento: "Este logos, sendo sempre, os homens são incapazes de o compreender, antes ou depois de o haverem ouvido. Pois ainda que tudo aconteça conforme este logos, eles são inexperientes, mesmo experimentando-se em tais palavras e obras, assim como as exponho, detalhando a natureza de cada coisa e enunciando como é <katà phýsin diaréôn hekaston kai phrázôn hókôs échei>" (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 132; DK 22 B 1).

¹⁸ *hairéo*, na forma ativa, usado em Homero, sugere o significado de *pegar, agarrar, abraçar, abranger*. *hairéomai*/*hairésis*, em Heródoto e Esquilo, indicam o ato de pegar, ocupar, conquistar; a escolha ou possibilidade de escolha; o desejo ou a inclinação; a decisão finalizada. Expressam o caráter da ação e da decisão pessoal (NORDHOLT, G.. In: COENEN, L., BEYREUTHER, E., & BIETENHARD, H.. *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. trad. de A. Dal Bianco, B.Liverani e G.Massi. Bologna: Dehoniano, 1976, pp.554-555). *Diáíresis*, em PLATÃO, indica o método dialético da divisão ou classificação, por ele defendido sobretudo no *Sofista* e no *Político* (MORAVICSIK, J. M. E.. "Plato' s method of division". In: *Patterns ins Plato' s thought*. Boston: Reidel, 1973, pp. 158-180). Aristóteles, em várias obras (nos *Primeiros* e nos *Segundos Analíticos*, e no livro I do de *Partes dos Animais*) criticou o método platônico (PELLEGRIN, P.. "Division et syllogisme chez Aristote". In: *Revue Philosophique de la France et de l' Etranger*. Paris, 106, 2, 1981, pp.169-187; Idem. "Le Sophiste ou de la division. Aristote-Platon-Aristote. In: AUBENQUE, P. <Éd.>. *Études sur 'Le Sophiste' de Platon*. Napolis: Bibliopolis, 1991, pp. 389-416).

infância, com a pergunta (sempre muito insistente) *o que é isto?* Distinguir seres ou objetos empíricos, por certo não é nada complicado: as evidências empíricas facilitam a distinção. Quem, porém, ao investigar a *ciência* do agir humano, é capaz de distinguir com precisão o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é ruim, o que é justo e o que é injusto? Não podendo valer-se de evidências empíricas, só poderá se servir da faculdade racional (de si mesmo ou de um outro). E mais: dado que a razão humana só opera com símbolos, em primeiro lugar é forçoso conhecê-los (bem), e, sobretudo, saber operar com eles. É preciso, enfim, abandonar a linguagem ordinária, cotidiana, a fim de se apropriar da linguagem extraordinária da Ciência.

Eis aí um lado da questão, referente ao *não-saber*, com o qual Sócrates se ocupava. Existe, todavia, um outro lado: aquele pelo qual Sócrates se mostra *ciente*, digamos, de sua *não-ciência*. Ele estava ciente, por exemplo, de não ter a posse da *ciência* (do autogovernar-se da vida) *humana* que investigava; também estava ciente de que era incapaz "de defini-la com precisão suficiente"¹⁹. Estando, pois, ciente de que não detinha a *ciência* que gostaria de *ensinar*, que, inclusive, não podia exatamente definir (ou detalhar, distinguir, etc.) os conhecimentos que deveria transmitir, usa, perante o Tribunal, a tese do *não-saber* como estratégia de defesa. Dela se serve de duas maneiras: uma, procurando convencer os *eclésiastas* (do Tribunal) de que o seu saber não se constituía numa ciência; outro, em decorrência do primeiro, que, não sendo uma ciência, não teria como ensiná-la. Por conseqüência, não poderia ter "corrompido" os jovens, e, se não os corrompeu, não poderia (por esse motivo) ser condenado.

¹⁹ PLATÃO. *Sofista*. 392 c

"Eu nunca fui mestre de ninguém (diz Sócrates em sua defesa)... Falo para todos, para os que me pagam e para os que não. Estou igualmente à disposição do rico e do pobre, para que me interroguem, ou, se preferirem, me interrogar... Se algum deles se torna ou não honesto, não é justo que eu seja julgado por isso, pelo que não prometi e nem ensinei"²⁰.

Sócrates tinha plena convicção de que a virtude (ética), por não se constituir num saber, é sem mestre e espontânea. A virtude não se ensina, mas também não é dádiva da Natureza: "... não é a Natureza (diz ele no *Mênon*) que faz os homens serem bons... E se não é a Natureza, devemos então investigar se a virtude é um saber que se ensina...". Sócrates com Mênon chegaram à seguinte conclusão: "Pareceu-nos que a virtude só poderia ser ensinada se fosse uma espécie de ciência... Só seria ensinável se contássemos com mestres de virtude, caso contrário, não... Ora, verificamos que não há mestres de virtude... Portanto, concluímos que a virtude não é uma ciência e não é ensinável"²¹. Não sendo nem uma coisa nem outra, só restava a Sócrates uma única saída, dar conselhos: "Pode parecer estranho que eu me agite por todo canto a dar conselhos <*symbolouéúô*> em particular, e não me entusiasme a subir diante da multidão e dar conselhos públicos à Cidade"²². Ocorre que "se eu tivesse me dedicado à política, há muito já estaria morto... quem se bate deveras pela justiça e quer estar a salvo, embora por pouco tempo, deve atuar em particular e não em público"²³.

De todos os argumentos de Sócrates (relacionados à tese do *não saber*), este, talvez, foi o mais contundente e ilustrativo. Ele questiona a

²⁰ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 33 a-b

²¹ PLATÃO. *Mênon*. 97 d, 98 e

²² PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 31 b; (31 d-e, 32 a).

²³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 31 d-e, 32 a

todos, no Tribunal: "Quem detém a ciência das qualidades <tês aretês epistêmôn> de homem e de cidadão? É Eveno de Paros, respondeu Cálias, e as ensina por cinco minas. Tenho inveja desse tal de Eveno, retrucou (ironicamente) Sócrates; se é que ele detém essa arte, e que a leciona a tão bom preço. (Cinco minas, na época, não era pouco). Por mim (continua), bem que me sentiria orgulhoso e soberbo se possuísse tão nobre ciência!"²⁴.

Eis, enfim, segundo Sócrates, a fraude e o fraudador corriqueiro do *não-saber*: aquele que vende como se soubesse o que de fato não sabe (ou seja, a sua ignorância)! Só mesmo um sofista poderia fazê-lo, porque é um produtor de simulacros <de *phantasmáta*>; de todos, o mais grave, é o que ele produz sobre si mesmo: o de que tudo sabe, sem efetivamente saber (afinal, a ciência e a arte da virtude ninguém a detém). Daí que Sócrates, ao duvidar das pretensões de Eveno, ridicularizando-o, quis não só convencer a todos de que não possuía tal ciência, como, sobretudo, não era um sofista, e que, portanto, mantinha com a Filosofia outro tipo de relação.

C) A relação de Sócrates com a Filosofia

De Tales (do século VI a. C.) a Sócrates (do século IV a. C.), a Filosofia acumulou aproximadamente dois séculos de sua história. Concebida ao modo de um *cultivo*, em sentido amplo, ela não mantinha nenhum interesse restrito, pois se estendia por diversas áreas *da sabedoria* ou do saber. Por Filosofia se designava uma atitude refinada sob vários

²⁴ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 20 b. Os parênteses foram acrescentados.

aspectos: enquanto observação, explicação e argumentação ou cálculo racional. Ela não se restringia tão-somente a um conteúdo, antes expressava um certo tipo de habilidade ou destreza voltada tanto para a *virtude da ciência* (o saber teórico) quanto para a *virtude moral* (a sabedoria prática). Ela pressupunha dois movimentos entre si conjugados: um, para o interior de si mesmo (no sentido do *conhece-te a ti mesmo* concebido por Tales, e adotado por Heráclito e pela Filosofia posterior); outro, para fora de si mesmo, ou seja, para as *coisas do alto* e também para os fenômenos da Polis. Dizer que os chamados filósofos Pré-Socráticos investigaram somente questões referentes ao Cosmos é absolutamente ridículo! Dizer igualmente que existe uma Filosofia antes e outra depois de Sócrates, ou ainda que a filosofia grega se restringe a Platão e Aristóteles (como se fossem dois personagens isolados, sem relação com a tradição filosófica e entre si), é mais grotesco ainda.

Ninguém na Grécia foi mestre de si mesmo. Mas, não só na Grécia; dá-se que o saber não se inventa, entra-se em contato com ele, e tudo muda. Com Sócrates não se deu diferentemente. Também ele se envolveu com as fontes da sabedoria tradicional, e com elas promoveu uma mudança relativa aos anseios de sua época: "Os tesouros que nos legaram os antigos sábios em seus livros (disse Sócrates no Tribunal), percorro-os de conversa com meus amigos"²⁵. Quando jovem, ele freqüentou a Escola filosófica dirigida por Arquelaus, e *escutou* os mais notáveis mestres de passagem por Atenas, inclusive Zenão e Parmênides, segundo relatos de Platão: a) no *Parmênides*: "Zenão e Parmênides vieram às grandes Panatenéias".

²⁵ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, VI, 14

* Festas realizadas em Atenas em louvor da deusa Atena, a filha de Zeus, deusa da sabedoria, das artes e das ciências. "Eram as solenidades anuais (as maiores de quatro em quatro anos) em honra da deusa Atena, protetora da Ática. Tais solenidades eram caracterizadas pelo

Parmênides já era de idade avançada... Zenão beirava os quarenta... Eles assistiam em casa de Pitodoros, no Cerâmico, além dos muros. Para lá acorrera Sócrates e mais alguns de sua companhia, desejosos de ouvir a leitura dos escritos de Zenão, pois pela primeira vez os tinha levado a Atenas. Sócrates nesse tempo era muito jovem²⁶; b) no *Teeteto*: "Tive a oportunidade de vê-lo (é Sócrates quem fala) quando eu ainda era bem jovem e Parmênides de idade avançada..."²⁷.

Sobre a relação de Sócrates com Arquelau, eis alguns testemunhos: a) de Porfírio: "Dizem de Sócrates que ele foi uma criança travessa e indisciplinada...". Aos dezessete anos esteve aos cuidados de Arquelau (...) a quem freqüentou durante longos anos²⁸; b) de Diógenes Laércio: "Ion de Quios nos diz que Sócrates, durante a sua juventude, viajou a Samos em companhia de Arquelau"²⁹; c) no Suda: "Aristoxenos diz que Sócrates escutou as lições <diakousai légei> de Arquelau"³⁰.

O ideal filosófico que Sócrates promovia tinha essencialmente um sentido ativo e não passivo. Para ele, a virtude política não se resumia numa teoria, era uma prática. "Sei que Sócrates (o testemunho é de Xenofonte) era para seus discípulos um modelo vivo de virtude..."³¹. A própria Filosofia, mais do que qualquer outro filósofo, ele a praticou como a

desfile ou procissão do povo em direção ao Partenão*, na Acrópole de Atenas. Aportuguesamento: em gr. *Panathênaiá, Pan-Ateneias*. Sempre que um substantivo onomástico se liga a um composto de prefixo ou de qualquer outro elemento, deve ser separado por hífen. Ex: *pan-helénico; pan-asiático; pan-americano; proto-coríntio*, etc." (FREIRE, António. *Helenismos Portugueses*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1984, p. 116). *Templo dedicado à deusa Atena *Parthénos* ("a virgem") - a Minerva dos Romanos.

²⁶ PLATÃO. *Parmênides*, 127 a

²⁷ PLATÃO. *Teeteto*, 183 e

²⁸ Porfírio. História da Filosofia, fgm. 12, ed. Nauck, II, 23; DK 60 A 3

²⁹ Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, 23; DK 60 A 3

³⁰ Suda, *Sócrates*; DK 60 A 3

³¹ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, I, 17

ciência do discernimento: aquela dentro da qual as verdades, mesmo as mais *redondas*, estão sempre submissas à soberania da razão, de modo que jamais podem ser transmitidas ao modo de uma *catequese* filosófica. A razão deixaria de ser crítica, e o saber se transformaria em dogma!

A dificuldade está em que o filósofo, por estar equipado tão-somente de discernimento, não é um inventor de verdades, e antes de "inventar" (ou trazer) soluções, cria problemas. Ele é um agente problematizador: aquele que, frente ao *status quo*, desestabiliza não só a ordem subjetiva ou doméstica (aquela que pacifica a interioridade e adormece a mente dos indivíduos), como também a harmonia universal, ou seja, a ordem que governa a vida cotidiana e que promove a justiça coletiva. Pôr em crise a ordem significa, portanto, desestatizar a força do poder instituído e, com ele, um certo interesse: o mimado pela ordem, e aquele com o qual se administra a justiça.

Também foi Sócrates, além de tudo, e antes de qualquer outro filósofo ou movimento filosófico, que tomou consciência de que a Pólis, por si só e no seu conjunto, não era educadora. Ele acreditava, inclusive, que até mesmo a lei não era educadora, porque, em geral, não eram feitas para serem simplesmente obedecidas, mas, sobretudo para garantir a possibilidade da punição: "O juiz (dizia Sócrates) não toma assento para dispensar o favor da justiça, mas para julgar; ele não jura a fim de favorecer a quem quer que seja, e sim, para julgar segundo as leis"³². Daí que a justiça (num sentido rasteiro, próprio do cotidiano da Pólis) não é senão a defesa do interesse da lei ("cada governo estabelece as leis de acordo com os seus interesses"³³).

³² PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 35 c

³³ PLATÃO. *República*. I, 338 c-e

"Tudo o que após a deliberação ordena o poder que dirige um Estado se chama lei"³⁴. Também o poder do tirano é a lei: a deliberação através da qual constrange o mais fraco a fazer o que lhe compraz. Por isso, o filósofo ao pôr em crise a *ordem* atenta contra a justiça, e (na medida em que impera esse ponto de vista) quem atenta contra a justiça é ceifado pela injustiça. Ou ainda, quem se desalinha com o que é tido como bem, se alinha com o mal. Enfim, quem põe em prática a sua liberdade (incondicionada), se condiciona pela sua própria decisão, e torna-se escravo de seu próprio projeto.

Eis, enfim, porque Sócrates foi mesmo condenado: porque se apaixonou pelo que se propôs a fazer; porque, finalmente, não conseguia deixar quieto e em paz o cotidiano dos homens e da vida da Pólis. Ele acabou sendo incapaz de se aninhar dentro de si mesmo ou de seu próprio canto. Preferiu correr perigo do lado da verdade, e acabou se debatendo com a justiça da lei. Optou pela vida de filósofo, por "uma ocupação muito fora do comum": exatamente aquela que o levou a romper com as *aparências*, em favor do dentro das coisas e de si mesmo. Todavia, não se contentou em submeter a provas ou tão-somente fiscalizar a si mesmo. Ele estendeu a todos esse exame. E deu no que deu: tornou-se Sócrates, ou seja, em alguém ao qual foi associada a fama de que "em alguma coisa era superior aos demais"³⁵.

Sócrates morreu exatamente por isto: por causa de sua superioridade. Foi ela, inclusive, que o impediu de apropriadamente se defender. Ocorre que, se o fizesse (de modo próprio), deixaria de ser extraordinário. Passaria, frente a todos, como um exímio retórico, ou como

³⁴ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, II, 43

³⁵ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. respectivamente: I, 20 c; 35 a

um hábil mestre da arte forense. O que ele não era. Negaria o objeto próprio de seu empenho instrutivo: não a arte da eloquência, mas a da virtude³⁶. Ficaria, então, para todos evidenciado que, antes de ser um verdadeiro filósofo, ele era, como os outros, um simples sofista, com os quais compartilhava os propósitos! Por isso, apesar de se debater com a morte, não poderia jamais deixar de ser ele mesmo, tampouco romper o seu compromisso com a verdade -, nos termos a exemplo de como iniciou a sua defesa:

"Não sei, Atenienses, que influência exerceram os meus acusadores em vossas mentes; a mim, quase me fizeram esquecer quem sou, tal a força persuasiva da eloquência deles. De verdadeiro, porém, nada proferiram. Mas, de todas as mentiras, uma merece reparo: a que lhes recomenda a meu respeito cautela, que não se deixem seduzir pelo orador fabuloso que sou... Por Zeus, Atenienses, de mim não ouvireis discursos como os deles: aprimorados em nomes e verbos, em estilo florido" e sem compromisso com a verdade³⁷.

Em síntese, a defesa que Sócrates fez de si mesmo foi uma defesa da Filosofia: de seu magistério filosófico e do futuro iminente do filosofar. Ele, rigorosamente, não se defendeu perante os juízes, uma vez que a sua condenação era fato consumado, e sim, perante a Pólis. Necessariamente, ele tinha que se justificar por que (tendo sido considerado pelos deuses o mais sábio dos gregos) se deixava condenar por uma acusação banal. O fato é que não lhe faltava capacidade de discurso, nem o domínio da *arte forense*, menos ainda a manha trivial de um "advogado" capaz de forjar testemunhos, a fim de subverter a justiça da lei. O risco da morte não lhe justificava o atrevimento e a indignidade, ou seja, recorrer ao ilícito, e assim

³⁶ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, II, 48

³⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 17 a

lançar por terra toda a sua prática filosófica dedicada ao exame de si mesmo e ao cultivo da vida honesta e virtuosa. "Não pretendais, (disse ele aos) Atenienses, que eu recorra, diante de vós, ao que não considero honesto, nem justo e nem respeitoso aos deuses"³⁸.

Não podendo fugir de seu destino, renegar a si mesmo e o seu passado, não tendo, sobretudo um crime concreto ao qual pudesse fazer uma eloqüente defesa, coube a Sócrates defender, não a si próprio (em sentido egoísta), mas uma *práxis* vivida: aquela que, para muitos, e agora para os juízes, se impunha como um contraditório, sobretudo como uma provocação. Nem para Sócrates e nem para ninguém vale a pena morrer por uma idéia que ainda não vingou. Sócrates, no caso, morreu para não matar a si mesmo, para não destruir o seu próprio feito. Se por qualquer razão renegasse o seu passado, comprometeria o futuro: não de si mesmo, mas da Filosofia. Por isso, não estava de modo algum disposto a renegá-la: Atenienses (garante-lhes Sócrates com firmes palavras) "quer me dispenseis ou não (de filosofar) não hei de fazer outra coisa, ainda que tenha de morrer muitas vezes"³⁹. Meus acusadores (Meleto, Anito e Licão) "podem, sim, mandar-me matar, exilar-me, privar-me dos direitos; talvez eles e outros pensem que tudo isso é uma grande desgraça. Eu não. Penso que, muito pior, é fazer o que eles estão fazendo: defender injustamente a execução de um homem"⁴⁰. Visto que Sócrates ao defender a Filosofia saiu em defesa da própria Ética, então, antes do belo, do bom e do justo, antes mesmo da vida virtuosa e honesta, ele quis convencer a todos de que era preciso, acima de tudo, preservar a vida.

³⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 35 c

³⁹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 30 c

⁴⁰ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 30 d

BIBLIOGRAFIA

1) Fontes:

- PLATÃO: *Sôkratous*. Mit einer Einführung, testkritischem apparat und kommentar herausgegeben von Franz Josef Weber. Padenborn: Schöningh, 1981; *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo. Santiago do Chile: Universitaria, 2002; *Apology of Socrates*. An intepretation with a new translation by Thomas G. West. Ithaca/London: Cornell University Press, 1979; "Defesa de Sócrates". In: *Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1985;
- XENOFONTE: *Apomnêmonéymata*. Xenophontis commentarii, recensuit Carolus Hude. Lipsiae: Teubneri, 1969; *Memorabilia*. Edited by Josiah Renick Smith. New York: Arno Press, 1979; *Banquet. Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1993; *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apologia de Sócrates*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993; "Ditos e feitos memoráveis de Sócrates e Apologia". In: *Sócrates*. Tradução de Libero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1985;
- ARISTÓFANES: "As nuvens". In: *Sócrates*. Tradução de Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1985.

2) Estudos e Comentários:

- APULÉE. *Opuscules philosophiques et fragments*. Introduction, texte, traduction et notes par J.Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973;
- BRUN, Jean. *Sócrates, Platão e Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1994;
- _____. *Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995;

- GÓMEZ-LOBO, Alfonso. *La Ética de Sócrates*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1989;
- GUTHRIE, William K. C.. *Socrate*. Bologna: Il Mulino, 1986;
- MAGALHÃES-VILHENA, V. de. *O Problema de Sócrates. O Sócrates histórico e o Sócrates platônico*. Lisboa: Gulbenkian, 1984;
- MATSAS, Nestor. *Les mémoires de Socrate d'après les manuscrits d'Athènes*. Traduit du grec moderne par Pierre Comberousse. Paris: Les Belles Lettres, 1983;
- MAXIMUS OF TYRE. *The philosophical orations*. Edited by M.B.Trapp. Oxford: Clarendon, 1996;
- MOSSÉ, Claude. *O Processo de Sócrates*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987;
- PLUTARQUE. *Le démon de Socrate*. introduction, texte, traduction et notes par A. Corlu. Paris: Klincksieck, 1970;
- STONE, Isidor. *O Julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo H.Brito, São Paulo: Companhia das Letras, 1996;
- WOLFF, Francis. *Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

ENTREVISTA COM JAA TORRANO*

Caio Liudvik

A dramaturgia de Ésquilo (525-455 a. C) se funda na “reflexão sobre os limites inerentes ao exercício do poder, sobre as possibilidades de o homem ser feliz dentro dos horizontes da pólis, da coexistência do homem com os limites da lei, da justiça, no interior da cidade-estado. É um teatro de reflexão, um teatro teológico, porque usa essas categorias do pensamento mítico, como a de deuses, a essência do homem é essa abertura para o divino, e o divino não é senão a estrutura do mundo, a ordem do mundo que se manifesta todos os dias. É uma meditação teatral. Não é um teatro filosófico porque não envolve conceitos abstratos, trabalha com o imaginário mítico, através de imagens e da cena”.

Assim Jaa Torrano sintetiza o denso legado do autor da “Orestéia”, trilogia a cujo estudo e tradução se dedicou em livro lançado pela Editora Iluminuras em fins de 2004. Professor de Língua e Literatura Gregas da Universidade de São Paulo, Torrano explica, na entrevista seguir, os princípios norteadores de seu longo convívio com o texto esquiliano.

* Publicada originalmente, em versão resumida, no Caderno “Mais!”, da *Folha de S. Paulo*, a 16/01/2005.

Com a clareza e didatismo que costumam impregnar suas aulas, ele também avalia os fundamentos do gênero trágico, bem como os traços essenciais do pensamento mítico – esta forma de linguagem e de conexão humana com o mundo que, recuando aos primórdios da Grécia, recebe na tragédia do século V a. C. uma retomada ambígua – tensa tanto quanto as relações entre a pólis democrática e secularizada, que se afirma neste gênero dramático, e as tradições aristocráticas e religiosas anteriores.

O tema da primeira peça da trilogia, *Agamêmnon*, é o retorno do grande chefe grego para Argos após a vitória em Tróia, e o seu assassinato, perpetrado pela sua própria esposa, Clitemnestra, e pelo amante dela, Egisto, primo e também desafeto de Agamêmnon. Nas *Coéforas*, narra-se o retorno de Orestes do exílio, seu reconhecimento pela irmã Electra e a vingança do herói contra os algozes do pai. Nas *Eumênides*, por fim, ocorre a instauração por Palas Atena do tribunal do Areópago, encarregado de julgar o matricida; Orestes é absolvido com o “voto de Minerva” (referência ao voto de desempate dado por Palas, a Minerva dos romanos), e as deusas Erínies, que exigiam, como lhes era precípua, a punição do sangue parental derramado por Orestes, são incorporadas pela cidade de Atenas como deusas guardiãs da ordem pública.

Mediante esta retomada da lenda de Orestes – que já pertencia ao repertório mítico tradicional, citada inclusive na *Odisséia*, – Ésquilo tece uma poderosa meditação poética sobre as relações entre o divino e o humano, a vingança e a justiça, o destino e a liberdade. Ou, na fórmula de Torrano, o poeta de Elêusis exercita a “dialética trágica” entre verdades que se confundem e se distinguem – a dos deuses, a dos numes, a dos heróis e a dos cidadãos comuns.

A entrevista de Torrano é inédita, salvo trechos dela que foram publicados pelo caderno “Mais!” da *Folha de São Paulo* em janeiro deste ano.

Nossa motivação para propor tal pauta a este nobre e pluralista caderno – ao qual, na pessoa de seu editor Marcos Flamínio Peres, reiterei o agradecimento pela acolhida à idéia – se fundou numa firme convicção quanto à pertinência de trabalhos como o de Torrano inclusive para o público não especializado, muitas vezes imbuído de um interesse difuso, latente, de transcender o imediatismo compulsivo e o império do descartável que parecem dar o tom na atualidade.

Resgatar a história é conquistar, como afirma Torrano em nossa entrevista, uma nova “liberdade espiritual” desconhecida pelos escravos do tempo. Mas – daí o rigor filológico e caro a Torrano – isso não autoriza o conforto ilusório de traduções (lingüísticas e ideológicas) que achatem as peculiaridades da obra antiga para torná-la mais “acessível” ao leitor moderno; cabe, ao contrário, o esforço de nos abirmos ao diferente como mediação necessária à descoberta do universal. O leitor que, inconformado com o que Heidegger chamaria de o “falatório”, ou o burburinho da banalidade, tem ouvidos para os grandes poetas da Hélade, se transporta e se sensibiliza para sendas nas quais vicejam, fecundas, “outras referências, outros parâmetros, com que o presente pode ser confrontado, examinado, perscrutado, investigado”, diz Torrano. E, referindo-se especificamente à *Orestéia*, ele arremata: “O valor atemporal está ligada a seu valor histórico, se já não tivesse valor histórico não teria mais valor nenhum”.

Torrano pretende agora, em projeto que se inclui na Coleção Dionísias da Iluminuras, seguir traduzindo as outras peças de Ésquilo que chegaram até nós, a começar de “Os Persas”, depois “Os Sete contra Tebas, “Suplicantes” até desembocar numa revisão – à luz da experiência adquirida com as outras peças – da sua tradução de 1985 de “Prometeu Prisioneiro”.

A ENTREVISTA:

CAIO LIUDVIK: Quanto tempo levou esse seu trabalho?

JAA TORRANO: *Uns vinte anos, porque eu defendi o doutorado em 1987 e eu já estava trabalhando nessa tradução. O meu livro “O Sentido de Zeus” [publicado pela Iluminuras com base na tese de doutorado] tem um capítulo sobre “Agamêmnon” em que eu cito a tradução que eu já tinha em andamento. Eu depois continuei e entreguei à faculdade, como tese de livre-docência, em 2000. O professor José Cavalcante de Souza, que foi meu orientador, tinha me sugerido que eu traduzisse todo o Ésquilo, como uma coisa que seria meritória, admirável, como um projeto que seria coerente, consistente. Essa “Orestéia” faz parte desse projeto.*

C. L.: Além da sugestão de seu orientador, há razões de outra ordem, uma afinidade sua maior com Ésquilo do que com os outros dois grandes trágicos gregos, Sófocles e Eurípides?

J. T.: *Ésquilo me toca especialmente porque ele trabalha com categorias do pensamento mítico que é o que eu trabalho. Mesmo estudando Platão, sinto interesse à medida que Platão é um herdeiro e intérprete do pensamento mítico. Existe uma estrutura comum entre a filosofia de Platão e o pensamento mítico. Platão elaborou a última filosofia criativamente mítica, ele trabalha com imagens, distingue o grau de verdade próprio da imagem. O grau que é menos claro e menos verdadeiro, na perspectiva de Platão, mas que tem uma especificidade. Platão atribui uma grande importância à “doxa”, palavra grega que tem essa ambigüidade entre aparência e opinião. A doxa tem um grau de verdade que lhe é próprio e que Platão reconhece, daí a própria estrutura do gênero filosófico praticado por Platão, que são os*

diálogos. Outro autor do século 5º, Heródoto, confere grande importância à doxa, e recolhe meticulosamente as opiniões, independentemente de concordar ou não com elas, porque ele reconhece o estatuto próprio da doxa, seu dinamismo próprio, pelo qual ela ora se revela falsa, ora verdadeira, segundo a afinidade de quem entra em relação com a doxa, com a aparência.

C.L.: Assim como as Musas dizem, na “Teogonia” de Hesíodo, dizem que podem, conforme queiram, dizer mentiras ou fazer revelações...

J. T.: *Sim, exatamente. Ésquilo é um teólogo no mesmo sentido em que Hesíodo, Homero, pensa a noção mítica de deus através de seqüências narrativas e assim reflete sobre o mundo, a ordem do mundo e o sentido da vida, isso nós verificamos também em Platão. Ele, em comparação com Sófocles e Eurípides, é o que está mais próximo do pensamento mítico, os outros, sobretudo Eurípides, já têm uma influência muito mais forte do pensamento técnico, da retórica, ainda que tenham essa relação originária com o pensamento mítico. As inovações, a mudança de gosto, a rápida evolução que a sociedade grega sofreu nos últimos trinta anos do século 5º com a Guerra do Peloponeso, a profunda mudança que essa guerra truculenta trouxe para instituições políticas e sociais de Atenas, o confinamento da população da Ática dentro dos muros de Atenas, a corrupção dos costumes, a banalização da violência. Isso tudo é muito bem documentado na “História da Guerra do Peloponeso” de Tucídides, mas também nas tragédias de Eurípides e nas comédias de Aristófanes.*

Eurípides está aberto às influências do pensamento técnico, as diversas técnicas – ou seja, a observação da experiência e a reflexão sobre a ação, sobre a forma de atingir os fins que se propõem, nos diversos gêneros do fazer humano, como a oratória, persuasão, caça, pesca, criação de animais,

administração pública etc., que fascinam os atenienses da segunda metade do século 5º, com diversos tratados a esse respeito em circulação. Ésquilo é da primeira metade desse século. Mas essa geração de Eurípides continua guardiã e herdeira do pensamento mítico, continua tendo como referência a noção mítica de deuses, mas esta noção se torna então obscura, é uma noção difícil. Ela talvez fosse clara para os grandes artistas, que tivessem uma intuição do que fosse essa noção mítica de deuses, ou seja, os aspectos do mundo. Eurípides está na encruzilhada entre o pensamento mítico e o pensamento técnico. Faz uma crítica da noção tradicional de deus, mas tal como ela é entendida pelo vulgo em geral. E nessa crítica não deixa de haver uma tentativa de resgatar essa dimensão originária do pensamento mítico, ainda que para ela a questão da inovação tenha já um valor bem mais positivo do que em Ésquilo, no qual a repetição dos padrões, do consagrado é mais valorizada.

C. L.: Mas o que o sr. entende por mito?

J. T.: Para mim o mito é uma forma de linguagem. Quando uso a palavras mito, estou me referindo ao mito grego, e estou pensando na concepção grega arcaica de linguagem, como uma forma divina do mundo, que é pensada com as imagens e a representação das Musas. A linguagem interpela o homem através das aparências do mundo. Essa concepção de linguagem, e a atitude do homem determinada por essa concepção é o que eu chamo de pensamento mítico.

C.L.: A propósito desta sua ênfase no “pensamento mítico”: entre as influências teóricas decisivas para seu modo de pensar o trágico, o sr. menciona, além de Jean-Pierre Vernant e Heidegger (concepção da

verdade como “alétheia”), a antropologia de Lévi-Strauss. Que impacto foi esse de Lévi-Strauss?

J.T.: Ele foi importante [para mim] pelo estudo do pensamento mítico. O livro importante dele é “Antropologia Estrutural”. Tem dois ensaios ali, “A Eficácia Simbólica” e “O Feiticeiro e Sua Magia”, que justamente falam do poder dos símbolos, do pensamento simbólico, da estrutura. Essa noção de estrutura teve grande voga na época em que eu estava na graduação, na primeira metade dos anos 70. A lingüística estava em voga, e era uma lingüística estrutural, e o pensamento de Lévi-Strauss tinha uma influência muito grande. O próprio Jean-Pierre Vernant tem influência de Lévi-Strauss, Victor Goldschmidt, que é o grande platonista, também tem influência desta concepção de estrutura.

C. L.: Mas seria difícil encontrar nos seus textos aquelas tabelas classificatórias com que Lévi-Strauss tenta decifrar o mito de Édipo...

J. T.: É, porque esse exagero... o meu orientador tinha pouca tolerância com esses esquemas prontos de pensar, com essas receitas para pensar. O estruturalismo virou uma receita para pensar, foi quando houve a deformação, a caricatura, o exagero. Esse texto de Lévi-Strauss sobre Édipo já é um texto de divulgação, mais do que um texto de valor científico, é mais erístico do que heurístico. Não é uma coisa muito convincente, exemplifica o método, mas não é ali que o método se revela eficaz.

C. L.: E quanto a Jung, outro dos nomes de proa na retomada moderna do pensamento mítico?

J. T.: Olha, Jung foi uma leitura de juventude que me apaixonou, mas eu achei que ele tinha compromissos metafísicos e epistemológicos que eu não podia assumir, donde, então, não haver jamais onde poder citá-lo. Essa

questão do arquétipo me pareceu um ato de fé, indemonstrável. E meu orientador era um grande purificador de falsas opiniões. Com duas ou três perguntas ele reduzia a subnitrito essas opiniões que não se sustentavam. Acho interessante a literatura junguiana pelo valor que ele reconhece ao sagrado. Mas li outras coisas, como *Mircea Eliade*, que é interessante pelo método fenomenológico, e ele fala de uma lógica do mito. Eliade tem uma simpatia pelo estruturalismo e, correlatamente, uma antipatia pelo existencialismo. Destacaria também W. F. Otto, autor de “Os Deuses da Grécia”.

C. L.: Como foi acoplar estudo crítico e tradução da “Orestéia”?

J. T.: Essa articulação já vem desde a “Teogonia” [de Hesíodo], que foi minha dissertação de mestrado [publicada em livro também pela Iluminuras]. A meu ver, a tradução demanda uma interpretação. A raiz da tradução é a interpretação. A tradução é a forma mais concisa e mais concreta da interpretação. O estudo hermenêutico é um desdobramento da tradução. Isso também foi uma orientação do Cavalcante. A tradução está a serviço do estudo e vice-versa. Primeiramente, eu fiz a tradução, trabalhei muitos anos na tradução. Mas ela só assumiu sua forma definitiva quando eu concluí o estudo, pois à medida que eu ia elaborando o estudo, a tradução ao atendendo às exigências da minha compreensão do que eu estava traduzindo.

C. L.: Haveria outras traduções da “Orestéia” em língua portuguesa que o sr. destacaria?

J. T.: Há uma tradução do Manuel de Oliveira Pulquério (Edições 70), recente, muito bem cuidada, porém em prosa, o que revela um limite. Há também a tradução do Mário da Gama Kury [“Oréstia”, ed. Jorge Zahar], que é literariamente muito bonita, mas eminentemente perifrásica, é difícil

de, pela tradução dele, saber o movimento da frase grega. Minha tradução aspira a reproduzir esse movimento, a dinâmica do pensamento. Além do jogo de imagens, o jogo das noções e a dinâmica da sintaxe, tanto quanto o português permite, de tal forma que eu penso que dificilmente se poderia ser mais conciso sendo tão claro, nem mais claro sendo tão conciso. Esse é meu propósito. O pensamento tem uma estrutura, e as funções sintáticas do grego têm uma equivalência em português, e reproduzir essas funções, dentro das possibilidades do português, é reproduzir a dinâmica do pensamento e a análise da realidade. Fiz uma tradução em versos livres porque acredito que o verso livre é, dentre as poéticas da modernidade, o que dá mais liberdade e oferece mais recursos para transpor essa dinâmica do pensamento.

C. L.: A tradução de textos clássicos, se quiser manter o rigor, necessariamente sacrifica sua própria penetração junto ao público não especializado, o chamado “leitor médio”?

J. T.: O leitor médio é um leitor inteligente. Ele não tem as informações escolares, mas tem a inteligência intuitiva do que seja a sua própria língua, do que sejam as figuras literárias, do que sejam as questões apresentadas pela tragédia, as grandes questões do espírito. A inteligência jamais é dispensada para a leitura ou em quaisquer circunstâncias da vida.

C. L.: O senhor acalenta a vontade de que sua tradução seja levada aos palcos?

J. T.: Sim, é uma grande experiência. Eu tive a oportunidade de trabalhar com uma atriz [Marlene Fortuna, ex-integrante do CPT de Antunes Filho] quando eu traduzia a “Medéia” [de Eurípides]. Ela lia a tradução e me dizia o que, na sensibilidade dela, era praticável em cena e o que não era. Mas à

medida que foi lendo minha tradução, ela foi se familiarizando com a minha sintaxe. Ela passou a admitir muito mais, à medida que a leitura avançava, do que no começo. Na “Orestéia” eu trabalhei sozinho, mas, na verdade, o grande teste era ler em voz alta para os meus alunos. Se eles pudessem entender, era porque tinha uma certa fluência e clareza. Tanto na elaboração do ensaio como na da tradução, minha grande referência foi a comunicação que se estabelecia em sala de aula. Houve uma leitura dramática do “Agamêmnon” a cargo de um grupo de Porto Alegre, o Núcleo de Pesquisa em Teatro e História, da Ulbra (Universidade Luterana Brasileira) com direção de Paulina Nólivos, no Teatro Municipal de Pelotas por ocasião do 5º congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), em setembro de 2003. Foi no dia em que o teatro completava 300 anos. Eles tinham o papel na mão e leram, mas havia um cenário muito convincente, uma indumentária caracterizada. Eles omitiram os coros que são reflexivos, trabalham com imagens e demandavam uma atitude mais estudiosa, mas as falas dos episódios foram todas realizadas. E o teatro, com 4.000 lugares, estava lotado. Trouxe-me uma grande alegria ver que os episódios e a linguagem da tradução têm uma certa funcionalidade cênica.

C. L.: **Quais as maiores dificuldades que o sr. enfrentou ao lidar com o texto esquiliano?**

J. T.: *Quando eu comecei a estudar “Agamêmnon”, os comentadores pareciam enfrentar um problema matemático, havia diversas possibilidades de leitura do texto, diversas edições, e os comentadores encaravam cada uma das variantes como um problema. Até que eu encontrei, durante a graduação em Letras, um livro escolar, em grego e francês, uma antologia de Ésquilo, “Théâtre d’ Eschyle – Extraits et Analyses”, feita em 1897 por Camille Sourdille, que se propunha a apresentar a poesia forte de Ésquilo, a*

beleza do texto, com seu apelo e encantamento, a ser fruída pelo estudante, não como uma coletânea de problemas sintáticos a serem resolvidos. As edições comentadas costumam ser um quebra-cabeça, uma charada, trazendo múltiplas propostas já adotadas para problemas de corrupção do texto ou de interpretação. Aí você já não está mais com Ésquilo, mas com problemas gramaticais criados pelos comentadores. Eu então achei que o caminho era buscar uma leitura sinóptica que me oferecesse uma compreensão do texto. Não acumular os problemas, não fazer uma coleção dos problemas que se acumularam a partir dos diversos interpretadores, mas concentrar-me no que o texto pode nos dizer hoje, o que ele significa para nós. E o que ele significa para nós é, evidentemente, o que ele significou desde sua primeira representação. Desvencilhar-me dessa perspectiva de ficar colecionando os problemas, tomar uma atitude diante do texto.

C. L.: E que “atitude” foi essa?

J. T.: Essa atitude me veio com a percepção de que há uma visão de mundo no texto. Ler o texto a partir de uma visão de mundo que ele documenta, e que não está documentado só nele, mas também nos textos que são contemporâneos dele, imediatamente anteriores e posteriores, e que, na verdade, remontam a Homero, pois houve um desdobramento orgânico e contínuo da cultura grega.

C. L.: Qual é a visão de mundo presente na obra de Ésquilo?

J. T.: Trata-se da idéia da dialética trágica. Dialética porque reconhece que há graus diversos de participação no ser, na verdade e no conhecimento. São diversos pontos de vista, o dos deuses, numes, heróis e homens, que se confundem e se distinguem, como nos Diálogos de Platão. Essa dialética, de diferentes modos, perpassa todo o pensamento religioso grego, desde

Homero ao neoplatonismo. E, em Platão, como no pensamento mítico documentado literariamente em Homero e Hesíodo, há uma dialética e um nexo necessário entre conhecimento, verdade e ser. Para que o conhecimento se dê, é necessário que haja uma afinidade entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Para conhecer o bem, é necessário ser bom, para conhecer o que é a coragem, e responder a essa pergunta socrática, é necessário ser corajoso. E assim por diante. No pensamento mítico, para saber o que é um deus, ou sentir a presença do deus, tem que ter uma afinidade com o deus.

C. L.: E onde entra o trágico na dialética trágica? Como designação de um gênero literário ou como uma questão “filosófica” mais geral?

J. T.: Não há “trágico” sem o gênero trágico. A dialética é trágica quando se deixa ler no texto trágico. E a tragédia, enquanto estrutura literária, é própria a ressaltar essa diversidade de graus. Isso por sua estrutura dúplice: o canto coral, que é uma invenção do século 7º e 6º a. C, quando o Estado se organiza na forma de pólis. O canto coral como criação literária floresce nessa época, atribuído a Alcman. Ele viveu em Esparta no século 7º, daí os cantos corais das tragédias serem em dialeto dórico, em memória da origem dórica do canto coral. Como toda poesia lírica em geral, o canto coral fala do aqui-agora, tematiza o horizonte da pólis, do cidadão em contato com seus concidadãos. Para participar do coro trágico, era necessário saber cantar e dançar, o que não era incomum, dado o gosto dos gregos pelo canto e a dança. Mas, além disso, era necessário ser cidadão, em pleno gozo de seus direitos políticos. Como o coro trágico é um colégio de cidadãos, ele é um emblema, uma metonímia da cidade, das relações de harmonia, solidariedade e integração entre os cidadãos. Já as partes faladas da tragédia, que constituem os episódios, têm as personagens tiradas da epopéia. São figuras anteriores à organização do Estado na

forma de pólis. A epopéia é uma elaboração de muitos séculos, mas se cristalizou e chegou à forma em que nos foi transmitida entre os séculos 9º e 8º, portanto nos séculos imediatamente anteriores à organização da pólis. O Estado era, conforme descrito pela “Ilíada”, tribal, organizado por tribos, fratrias. Os heróis são personagens de uma aristocracia guerreira, dentro dos códigos do Estado tribal. A tragédia confronta suas ações com os paradigmas morais que o coro canta. Temos nessa oposição entre as personagens heróicas dessa aristocracia guerreira dos episódios e os ideais da pólis cantados pelo coro uma restauração da estrutura do pensamento mítico, em que se distinguem os deuses (a instância da universalidade, aspectos fundamentais do mundo, do real, e a relação entre eles), numes (manifestação dos deuses no destino particular), heróis e homens comuns.

C. L.: Qual a diferença de estatuto dos heróis e dos cidadãos comuns?

J. T.: *O herói é uma categoria anterior à pólis, são personagens da epopéia homérica, que vivem num estado tribal, numa aristocracia guerreira. Essas figuras são paradigmáticas porque Homero é o que há de comum na educação dos atenienses do século 5º. Era preciso conciliar essa herança do passado com a perspectiva da pólis. O teatro faz isso, põe em cena esses aristocratas, com sua ousadia, com sua hýbris, com a sua relação individual com os deuses, contrastando com o coro, que tem uma relação coletiva com os deuses, mediatizada pela tradição, tem um destino coletivo, que é o destino da comunidade a que pertence. Em Homero, “herói” é um título honorífico que distinguia os nobres por nascimento ou pelo exercício de uma arte ou pelo valor guerreiro. Depois de Homero, a palavra evolui para designar o morto que se supõe ter poder sobre a região em que se encontra seu túmulo, poder em razão do qual o herói é venerado, objeto de um culto chamado de “honras heróicas”, que é documentado, por exemplo,*

nas “Coéforas”. Já o cidadão enquanto tal tem uma relação com os deuses mediada pela tradição, pela lei, usos e costumes, pelo ritual codificado, ele não pode estar mais próximo dos deuses do que o seu concidadão, porque isso romperia essa isonomia. Porque estar próximo dos deuses significa poder. Em princípio o cidadão pode falar de seu horizonte político, de sua própria experiência, e dos deuses sabe, como diz Platão, o que aprendemos dos poetas e nos prefácios das leis. Tem dos deuses um saber comum, que pertence a todos igualmente.

C. L.: O trágico não significa, por exemplo na “Orestéia”, uma idéia, mais ao gosto dos modernos, de “conciliação impossível” entre os pontos de vista que se chocam?

J. T.: Sim, esses pontos de vista se conciliam ao final da “Orestéia” quando se compõe o cosmos político-social, com a entronização das Eumênides [chamadas anteriormente de Erínies, deusas ctônicas associadas ao remorso e à punição de crimes de sangue, em especial entre parentes] em Atenas, com um aspecto positivo para a cidade. Elas incorporaram o ponto de vista de Zeus. Elas integram a ordem de Zeus, que é o cosmos político-social, reconhecendo a competência dos outros deuses, portanto também os limites de sua própria competência. Mas essa conciliação não é uma doce harmonia, é uma harmonia tensa de contrários, como diria Heráclito. O conflito cessa e permanece, se resolve e não se resolve, porque as Erínies continuam sendo as Erínies.

C. L.: Qual é a “teoria política” implícita ao texto esquiliano?

J. A.: Na minha leitura da tragédia de Ésquilo, o coro, independentemente da personalidade coletiva que ele tem, e que determina a indumentária, a máscara etc., ele é representante da comunidade política, porta-voz dos

ideais da pólis. Tanto o coro dos anciãos, em “Agamêmnon”, como o das coéforas [“portadoras de libações funerárias”], como o das Erínies, nas “Eumênides”, são porta-vozes de ideais da pólis, elaboram como que uma teoria política, calcada, no caso das Erínies, do temor que inspiram as instituições da pólis. Elas dizem: “Há onde o terror está bem/ e vigia de pensamentos deve permanecer sentado/ é proveitoso ser prudente por coerção. / Que mortal ou cidade/ sem nutrir de temor o coração/ ainda veneraria/ do mesmo modo a Justiça? // Nem desgoverno/ nem despotismo / louvem”. Trata-se, pois de um elemento de reflexão política que depois ecoaria na fala da deusa Palas Atena. E elas não estão falando como Erínies, mas como representantes da comunidade política. Uma doutrina comum aos coros de Ésquilo é a condenação da transgressão [hýbris] e o louvor da moderação [sophrosýne], doutrina que inclui a condenação da grande riqueza, considerada intrinsecamente má, pois dá ao homem condições de negligenciar aquilo que ele deveria observar no seu próprio interesse. A noção de “grande” tem uma conotação negativa quando é equivalente a “soberbo”, por exemplo, nas expressões homéricas “falar soberbamente” (méga légein) e “pensar soberbamente” (méga phroneîn). A hýbris suscita o “ciúme dos deuses”, ou melhor, a recusa deles em continuar colaborando, dispensando seus favores. A mesma palavra que designa, quando referida aos deuses, essa “recusa”, significa, aplicada ao comportamento dos homens, o sentimento de inveja, a ruptura da solidariedade. Os deuses então, além de se recusar a colaborar, enviam a “áte”, cegueira moral com que o homem age em detrimento de seus verdadeiros interesses e provocando sua própria ruína. Essa doutrina é anterior à tragédia, mas na tragédia ganha um sentido eminentemente político, pois é a ideologia da democracia, que é baseada na isonomia, na igualdade de direitos entre os cidadãos.

C. L.: Mas nessa suspeita em relação ao “grande”, à soberba, Ésquilo não estaria se revelando, para além do entusiasta que foi da Atenas democrática (no nível doméstico), um crítico da Atenas imperialista da época?

J. T.: Eu acho que é muito cedo para falar em crítica da Atenas imperialista porque Atenas [na época de Ésquilo] está em ascensão, mas, como há uma reflexão sobre o poder, essa doutrina da condenação da *hýbris* – que é anterior, mas ganha um sentido novo na tragédia, correspondendo às necessidades da pólis, tanto à necessidade de ostentação de sua riqueza, de seu poderio, quanto à necessidade de reflexão sobre o poder que a pólis ateniense acumulou – tem, em Ésquilo, pelo menos um sentido de advertência, mas não crítica propriamente dita, o que suporia que ele tivesse uma visão além do tempo dele.

C. L.: O Senhor, diria então que Ésquilo já encena o mito num registro alegórico, como instrumento pragmático, dessacralizado, talvez mesmo pré-maquievélico, de inoculação, no caso das Erínies, do medo de transgredir a ordem social?

J. T.: Eu não usaria a palavra alegórico, pois a alegoria é uma coisa bem posterior, do período tardio. Ésquilo usa as categorias do pensamento político para refletir sobre o exercício do poder na perspectiva da pólis. Ésquilo é contemporâneo da ascensão de Atenas, quando ela transforma se transforma num império, concentrando um poder que nunca antes uma cidade-estado grega havia tido. Esse poder que faz de Atenas uma cidade “tirana” – assim é caracterizada por Tucídides – se combina com a democracia, que possibilita o debate nas assembléias em que se decide o destino de diversas cidades. O debate democrático se torna um instrumento muito ágil, dinâmico, rápido de decisão, ao contrário do conservadorismo,

do tradicionalismo de Esparta, em que as decisões devem ser submetidas às diversas instâncias das cidades coligadas, dos aliados. Em Atenas, essa combinação de império e democracia faz com que as decisões sejam tomadas no curso de algumas horas, e essa decisão é sobre o destino de outras cidades. Com tanto poder posto na mão de Atenas, essa reflexão sobre o poder, presente nas tragédias de Ésquilo, atende a uma necessidade daquela época. Essa reflexão sobre o poder é feita por ele a partir das categorias do pensamento mítico, tendo como referência o comportamento dos heróis da epopéia, que são menos figuras literárias, para os atenienses do século 5º, do que instâncias do divino. Esses heróis são venerandos, objetos de culto funerário, detentores de poder, de amparo e proteção sobre a região em que se encontra seu túmulo.

C. L.: **A “Orestéia” não respalda, portanto, mesmo ao marcar o advento da justiça humana – o Areópago, reunindo alguns notáveis de Atenas com poder de deliberar a sorte do matricida Orestes-, uma idéia de esvaziamento da autoridade divina nem uma espécie de domesticação do mito?**

J. T.: Com a fundação do tribunal do Areópago, que julga Orestes e produz a integração das Erínies no cosmos da pólis, cria-se o universo da pólis, em que a justiça é administrada pelo Estado. Mas não se trata de uma dessacralização. O sagrado é uma categoria do pensamento, e que está presente na medida em que faz parte da cultura, da língua. Para criar o Areópago para tanto, é necessária esta solução de um problema teológico, que é na verdade um problema mitológico, a conciliação entre Apolo, um deus celeste, filho de Zeus, deus da vida, e as Erínies, divindades ctônias, subterrâneas, deusas da Noite. Essa integração se dá quando as Erínies incorporam o ponto de vista de Zeus, não é feito sem que haja menção ao raio de Zeus por Palas Atena. O poder de Zeus é o de uma soberania que

não pode ser ultrapassada, e que define as atribuições dos demais deuses e o lugar dos homens enquanto mortais reverentes a esta organização do Cosmos, cujos diversos aspectos são pensados com essa noção mítica de deuses. Cada um dos deuses nomeia um aspecto do mundo e deve ser tomada como tal para que nós não nos equivoquemos acerca do que significa isso.

C.L.: O que o leitor de hoje pode aprender, até sobre si mesmo e sua própria condição histórica, transpondo os séculos e voltando à “Orestéia”, que o senhor chega, no livro, a designar como paradigma da tragédia grega em geral? Em que medida é possível nos “identificarmos” com esse texto?

J. T.: Eu penso que a identificação pura e simples é o caminho do equívoco. A atualidade de Ésquilo é que ele é referência de um passado longínquo, e o futuro, como já disse o filósofo, nos chega pelo passado, abre-se para nós a partir do passado. Trata-se, sem dúvida, de uma referência de algo que ultrapassa as limitações do presente, a penúria do presente, da falta de perspectiva do presente, a imersão no imediatismo do presente com o que isso tem de cegueira e obtusidade. Essa consciência histórica, ter uma referência longínqua e externa, é um alongamento da perspectiva, um exercício da acuidade do olhar, algo que nos mostra o Outro que permite, por contraste, revelar a nossa própria identidade e examinar o futuro, vendo-nos a nós mesmos com um olhar crítico. Os jovens que têm cultura clássica estão menos sujeitos a se deixarem escravizar por seitas limitadoras, por religiões aprisionadoras, eles têm uma liberdade espiritual trazida pela consciência de que a cultura tem a sua história, o seu desenvolvimento, a sua diversidade, as suas diferenciações. Há outras referências, outros parâmetros, com que o presente pode ser confrontado, examinado, perscrutado, investigado. O valor atemporal [da Orestéia] está

ligada a seu valor histórico, se já não tivesse valor histórico não teria mais valor nenhum.

C. L.: Quando, por exemplo, diz, segundo sua tradução, que Zeus encaminha os mortais à prudência ao pôr em vigor a máxima de “saber por sofrer”, a “teologia” de Ésquilo não anteciparia uma certa sacralização da dor presente no cristianismo, por exemplo a idéia de “noite escura da alma”, de São João da Cruz? Também a idéia, aparentemente presente na lenda dos Atridas, de uma espécie de “maldição ancestral” redimida por Orestes poderia levar o leitor contemporâneo a ver na “Orestéia” uma prefiguração da teologia cristã?

J. T.: *É preciso esclarecer que “pathos” é toda experiência de que o sujeito é paciente e, por extensão, num sentido derivada, a idéia de dor e doença. O homem perante o divino é um sujeito paciente que descobre pela experiência o sentido do real. Mas ele não tem, segundo Ésquilo, uma “alma” dentro da qual ele vive sua experiência. O conceito de “alma” só faria sentido para Ésquilo no registro homérico de “eidolon”, espectro, fantasma, residente nos domínios de Hades na espessura do solo, caso, na “Orestéia”, de Clitemnestra ou de Agamêmnon. O homem esquiliano vive no mundo. O contexto do homem esquiliano é a pólis e o universo de Zeus. E não há uma “união com o divino”, mas sim um convívio e uma participação: o que o homem é, o é por participação nos deuses, mas os deuses são transcendententes nesse sentido do que ultrapassa os limites que configuram o homem. A palavra “transcendente” gera equívocos porque é normalmente usado em sentido absoluto, o que não é o caso aqui: os deuses gregos são imanentes na medida que o homem participa deles, todos os bens de que desfruta, é por participação dos deuses. Mas os deuses são transcendententes*

porque vão além do homem. O convívio com Zeus se dá enquanto o homem está sobre a terra, não há vida depois disso, nem há memória. Resta uma imagem sem nenhuma consistência e sem memória. Agora há uma categoria de mortos que difere dos mortos comuns: o herói. Ele tem uma cólera, ou uma boa disposição, que ele conserva junto do túmulo, na espessura do solo, e se manifesta nas circunstâncias em que é movido a se manifestar. Por exemplo, Heródoto conta, no livro 7º das “Histórias”, dos heróis que defenderam o tesouro de Delfos por ocasião da invasão dos persas. Eram figuras descomuns que abatiam os guerreiros persas eram, segundo identificou Heródoto – citando os habitantes de Delfos – heróis locais, que eram mortos que estavam sepultados lá, e que quando o tesouro de Delfos, que pertencia ao Apolo, estava ameaçado, esses heróis surgiram da espessura do solo, brandiam armas e feriam os persas. Temístocles, nesse mesmo livro, afirma que a vitória sobre os persas devia ser creditada aos deuses e heróis. Já os mortos comuns são sombras. Havia festas dos mortos. Também não se trata tanto de uma maldição ancestral quanto da noção de uma justiça coletiva, em que a tribo é responsável como um todo pelos atos de seus representantes, de suas figuras exponenciais. O que é uma concepção de justiça do mundo arcaico que não deixa de ter também a sua verdade ontológica, pois não deixamos de pagar pelo que nossos predecessores fizeram em termos políticos, os compromissos dos nossos governantes anteriores estão sendo pagos por nós, e estão legando uma dívida para nossos descendentes, tanto em termos de ecologia como de administração pública. Essa idéia de justiça coletiva não é completamente absurda, ela tem um certo fundamento na ordem natural dos fenômenos, e é disso que se trata. Há também o daimon, e um dos nomes do daimon é “alástor”, ou seja, “o que não deixa esquecer, o que não deixa cair no esquecimento”, e esse é um mecanismo pelo qual as ações se reproduzem

e se encadeiam, de tal forma que a hýbris e as transgressões geram novas transgressões, os crimes geram novos crimes. Dizer que se trata de uma maldição ancestral, porém, é algo estranho ao vocabulário de Ésquilo. Ésquilo tem uma linguagem teológica, fala da presença do daimon, mas este daimon se manifesta no encadeamento das formas de agir, tem uma existência bem objetiva, não é um fato místico, é antes a descrição de fatos políticos numa linguagem mítica.

C.L.: *Mas Ésquilo não deixou pré-condições depois retraduzidas pelo cristianismo, assim como Platão em relação a um Santo Agostinho?*

J. T.: *Quando o mundo se cristianizou, tudo foi cristianizado. Um cristão vê o mundo cristãmente. Para que um cristão tenha acesso ao que quer que seja, é necessário que isso antes se cristianize, que se filtre pela óptica cristã. Platão se cristianizou, tudo se cristianizou. O que não pôde ser cristianizado foi rejeitado. Isso é uma época do mundo que estamos ultrapassando, estamos num processo de descristianização, ou já perdemos a noção do sentido autêntico da experiência cristã do divino. Mas isso é uma coisa de que não me sinto autorizado a falar, porque não corresponde nem a meu estudo, nem a minha vivência, nem a meu interesse pessoal.*

C. L.: *Será que, em comparação com a Trindade cristã, os deuses gregos de alguma forma já são ou se tornarão mais “contemporâneos” nossos num futuro próximo?*

J. T.: *(Sorri) É uma boa pergunta, o futuro dirá.*

C. L.: Dentre as várias “releituras” modernas da lenda dos Atridas (Voltaire, Giraudox, O’Neill, Sartre etc.) o sr. destacaria alguma(s) como de seu gosto?

J. T.: *Eu penso que são criações artísticas, que é uma outra abordagem, a do artista que recria, que se apropria da linguagem para expressar o seu próprio tempo, a sua própria problemática, sua própria reflexão. É uma outra atitude, diferente, por exemplo, da minha. Eu fui muito marcado pela leitura de “As Moscas”, de Sartre. O existencialismo também foi uma referência importante quando eu estava no colégio. Eu li “As Moscas” já no colégio. Ela fala da liberdade de Orestes, põe a questão da liberdade. Foi isso que me impressionou.*

C. L.: E quando o Senhor foi ler o *Ésquilo* constatou uma diferença abissal?

J. T.: *Não, quando eu fui ler *Ésquilo*, eu não tinha mais essa referência de Sartre. Eu li *Ésquilo* por si mesmo, não fazia esse confronto.*

C. L.: Curioso é que Sartre elogia muito e até “reivindica” *Ésquilo* como tragediógrafo da liberdade, o que pode chocar àqueles que vêem *Ésquilo* nas antípodas da liberdade individual, a “autonomia”, nele, parece mais ter a ver com hýbris e ruína do homem...

J. T.: *Há uma reflexão sobre essa questão, por André Rivier [“Remarques sur le Nécessaire et la Nécessité chez *Éschyle*”, vide bibliografia de “*Agamêmnon*” p. 223)]. Ele tem um ponto de vista bem diverso do de Sartre. Sartre está comprometido com a filosofia da liberdade, ele define a essência do homem como liberdade. Eu acho essa concepção do homem uma invenção sartriana, é uma grande descoberta. De uma certa maneira, isto está prefigurado no mito de Er de Platão, no livro 10º da “*República*”*

[epílogo]. Ele tem uma frase notável, que sem dúvida Sartre assinaria: “O deus é sem culpa, não é a causa, a causa é de quem escolhe”. Parecem termos sartrianos. É uma proclamação de Anánke, alerta as almas que vão encarnar, que estão diante de um mostruário com todos os tipos de possibilidade de vida, e vão escolher a vida futura. Então o arauto faz essa proclamação. O Rivier reflete sobre isso, mas o que ele coloca, na antropologia que ele faz do homem grego antigo, é que há o momento da deliberação e o momento da decisão, mas entre esses dois momentos não há a escolha, e isso contraria justamente o que Platão diz nessa passagem, e choca frontalmente com a leitura sartriana. Mas esse problema da liberdade, do livre arbítrio, não era um problema da teologia mítica, então a gente pode ler assim [como Sartre], há elementos para que leiamos assim, mas sempre estaremos lendo a partir de nossa problemática, não do que era a problemática da teologia mítica.

C. L.: Uma última curiosidade por hoje, professor: por que (na sua tradução de outra peça de Ésquilo) o título de “Prometeu Prisioneiro”, e não, como é usual se dizer entre nós, “Prometeu Acorrentado”?

J. T.: Em “Prometheús desmótes”, a palavra “desmotés” significa “carcereiro”, o fabricante de amarras, de cadeias, o encadeador. O sufixo “-tes” é sufixo de agente. A minha leitura é que, quando se insurge contra Zeus, – Zeus significando o fundamento de todo exercício do poder – Prometeu se priva de participação no poder. Ele deixa de ser “desmótes” nesse sentido ativo, de agente que encadeia, e a palavra adquire um sentido passivo, de encadeado, aprisionado. O sufixo “-eiro”, em português, também tem esse sentido ativo que o sufixo “-tes” tem em grego. Mas a palavra “prisioneiro” não tem sentido ativo, somente sentido passivo, embora o sufixo seja um sufixo de agente. Depois, lendo Graciliano Ramos,

'Memórias do Cárcere, eu encontrei a palavra "cadeeiro", que lá tem o sentido de "freqüentador da cadeia", mas o Dicionário de Laudelino Freire ["Grande e Novíssimo Dicionário da Língua Portuguesa, Livraria José Olympio Editora] registra essa palavra com o sentido de "carcereiro", o que significa que a palavra cadeeiro teria um sentido ativo, de "o que encadeia", "o que põe na cadeia". Então "cadeeiro" seria a palavra ideal para traduzir a ambigüidade da palavra "desmótes". Vou examinar essa possibilidade, embora "Prometeu Prisioneiro" tenha uma paronomásia que é considerável como recurso poético.

EPIGRAFIA LATINA: UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR DO MUNDO ANTIGO

NOTA SOBRE O II COLÓQUIO INTERNACIONAL – *INSTRUMENTA INSCRIPTA LATINA*, OCORRIDO EM KLAGENFURT, ÁUSTRIA (DE 5 A 8 DE MAIO DE 2005).

Pedro Paulo Abreu Funari*
Renata Senna Garraffoni**

O primeiro Colóquio sobre *Instrumenta Inscripta Latina* ocorreu em Sopiana (Pécs, Hungria), no começo dos anos de 1990¹. Cerca de treze anos mais tarde foi realizado o segundo encontro em Klagenfurt, Áustria, no início de maio de 2005. O evento foi organizado pela *Austrian Academy of Sciences* e patrocinado pela *Association Internationale de l'Épigraphie*

* Professor Titular da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), pesquisador associado da Illinois State University e Universidad de Barcelona, Coordenador-Associado do Núcleo de Estudos Estratégicos (NEE/UNICAMP).

** Professora Adjunta de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR), pesquisadora associada ao NEE e CPA, ambos da Unicamp.

¹ Esta nota, redigida pelos autores em língua inglesa e difundida em outros meios, foi traduzida para o português por Renata Senna Garraffoni. Originamente publicada em www.historiaehistoria.com.br. The ancient world through the lenses of ordinary evidence, 30/06/2005, ISSN 1807-1783.

Grecque et Latine, para discutir epigrafia latina e o papel das novas tecnologias, como o uso de banco de dados eletrônicos na coleta e catalogação do material encontrado. O encontro reuniu especialistas de diferentes países, com diferentes abordagens, estimulando, assim, discussões teórico-metodológicas.

O estudo das inscrições de uso cotidiano as *Instrumenta Inscripta Latina*, tem uma longa tradição, desde a criação dos *corpora* de inscrições do século XIX, mas alcançou um grande desenvolvimento nas últimas décadas. Isto ocorreu por diversas razões, pois além da descoberta arqueológica de milhares de inscrições em *amphorae*, *mortaria*, tabuinhas, tijolos, vidros, *tesserae nummulariae*, couro, cerâmica, houve, também, um crescente interesse pela vida cotidiana nos trabalhos recentes e nas discussões epistemológicas nos campos da História, Arqueologia e Antropologia. Estas novas preocupações explicam a realização de um encontro internacional sobre epigrafia latina cotidiana, coordenado por especialistas de diferentes nacionalidades, tais conferências indicam os esforços para um maior conhecimento de aspectos econômicos, sociais e culturais do mundo antigo².

A comissão de pesquisadores que coordenou a apresentação dos trabalhos estabeleceu, como uma de suas metas centrais, a discussão de traços específicos da epigrafia latina comum considerando a atenção especial que será dispensada a este objeto de estudo no Congresso de Epigrafia Antiga, que será realizado em Oxford em 2006³.

² A comissão que coordenou a apresentação dos trabalhos foi formada por M. Hainzmann (Áustria), J. Remesal (Espanha) e C. Zaccaria (Itália).

³ XIII International Congress of Greek and Latin Epigraphy

Epigrafia latina: uma abordagem interdisciplinas do mundo antigo

A conferência foi concebida como um *workshop*, com a participação de um número limitado de especialistas, permitindo que todos os participantes não só pudessem ler seus *papers*, mas também discutir cada um deles. A grande maioria dos textos foi apresentada em alemão, mas também houve apresentações em italiano, francês e inglês. Os especialistas vieram de diferentes países como Áustria, Alemanha, Itália, Espanha, Brasil, Bulgária, Eslovênia, França, Hungria, Luxemburgo, Inglaterra, indicando assim, uma variedade de interpretações sobre os temas discutidos. A grande maioria era de historiadores e arqueólogos, mas havia também muitos latinistas.

Como parte das atividades da Conferência, os participantes visitaram sítios arqueológicos romanos da região: Vironum, Magdalensberg e Teurnia. As visitas foram acompanhadas por especialistas nas cidades romanas e guias que explicaram as escavações nos locais e apresentaram os belos museus relacionados aos sítios.

A partir dos textos apresentados é possível afirmar que houve três tipos diferentes de abordagens:

1 – Abordagens metodológicas para o uso de banco de dados eletrônico:

Nestas sessões, estudiosos de diferentes Universidades discutiram o papel da Informática na construção dos recentes bancos de dados epigráficos. Diferentes tipos de banco de dados foram propostos tanto para inscrições de uso cotidiano como para as monumentais, procurando explorar os potenciais desta nova tecnologia.

Professor Jose Remesal apresentou o banco de dados que vem sendo desenvolvido pelo CEIPAC (Universidade de Barcelona) nos últimos

anos. Os membros do CEIPAC têm destinado suas pesquisas a catalogação de diferentes tipos de epigrafia anfórica: selos, *tituli picti* e grafites *ante* e *post coctarum*. Cada inscrição diz respeito a diferentes aspectos das ânforas, isto é, selos, e grafites *ante* e *post coctarum* estão relacionados à produção do recipiente e de seu conteúdo, enquanto os *tituli picti* estão associados a comercialização dos produtos de seu interior.

Hoje em dia há mais de 20.000 inscrições que podem ser encontradas no banco de dados do CEIPAC. Como é um catálogo *on-line*, professor Remesal enfatizou que esta tecnologia permite que pesquisadores introduzam novas evidências encontradas nas mais diversas escavações arqueológicas. Esta facilidade expressa o objetivo central do projeto: criar um grupo internacional em parceria com a *Union Académique Internationale*.

Já o professor Zaccaria, da Universidade de Trieste apresentou um banco de dados que vem sendo desenvolvido pelo *Laboratorio di Epigrafia di Trieste*. Este banco de dados também é sobre *instrumentum domesticum*, embora o objeto central sejam os selos de tijolos da chamada Região X. A abordagem metodológica está relacionada a um projeto anterior que produziu um catálogo de lápides e também está conectada ao projeto EAGLE (Electronic Archives of Greek and Latin Epigraphy). Este banco de dados, assim como o do CEIPAC, é um sistema digital que permite aos pesquisadores compararem diferentes tipos de evidências materiais, assim como localizar bibliografia disponível.

Por último, destacamos a apresentação do professor Hainzmann, da Universidade de Graz, que comentou outro tipo de banco de dados. Em sua fala, Hainzmann deteve-se às inscrições monumentais e discutiu as abordagens metodológicas para a transcrição das evidências para o banco

Epigrafia latina: uma abordagem interdisciplinas do mundo antigo

de dados. Assim como seus colegas, também enfatizou que os sistemas eletrônicos e a nova tecnologia são muito úteis uma vez que permitem o diálogo com diferentes pesquisadores e desafia a todos para uma abordagem mais global do mundo romano.

Embora os três bancos de dados tenham diferentes objetos de estudos (selos, tijolos e inscrições monumentais) e abordagens metodológicas, as discussões expressam esforços comuns dos pesquisadores e seus grupos em compartilhar informações e trabalhar em uma perspectiva internacional.

2 – Discussão das evidências epigráficas recentemente encontradas:

Muitos estudiosos apresentaram suas pesquisas em diferentes tipos de inscrições. Estes *papers* comentaram inscrições que foram encontradas nas últimas escavações como também diferentes abordagens e modelos interpretativos para o estudo de ânforas, telhas, tijolos, vidro, couro e *terra sigilata*.

3 – Discussão teórica e modelos interpretativos:

Os *papers* que enfocaram na discussão teórica enfatizaram a importância das inscrições para o entendimento da economia e sociedade romana. Os autores exploraram a *instrumenta inscripta* e seu potencial como fonte independente (cf. Funari, Hall & Jones 1999) e relevante para o estudo do mundo antigo (cf. Funari, Zarankin & Stovel 2005).

Por último cabe destacar a conferência proferida pelo professor Geza Alföldy. Sua apresentação enfatizou a importância das inscrições para o

entendimento do mundo romano, resumindo assim o *ethos* da conferência e enfatizando o papel das inscrições na vida social em Roma, em particular nos artefatos de uso cotidiano. Duas décadas atrás, em seu clássico livro *A vida Social de Roma*, Alföldy propôs que não era mais possível pensar História Antiga sem a Arqueologia. Desde aquele momento, as evidências materiais se multiplicaram, assim como os esforços dos especialistas, renovando a disciplina de Estudos Clássicos, nosso entendimento do papel da cultura material romana e nossas percepções modernas sobre o mundo antigo. Cultura material não é só um simples produto da sociedade, mas parte dela e os registros materiais constituem este patrimônio que ainda permanece entre nós. Inscrições de uso cotidiano não são nem reflexo das fontes escritas e nem sua ilustração (Thomas 2005: 15, 25), mas constituem fontes relevantes e independentes sobre o mundo antigo. Inscrições comuns permitem a discussão das relações econômicas do mundo antigo, muitas vezes, comentadas brevemente nos textos clássicos. Selos de ânforas, inscrições pintadas e grafites têm sido fontes essenciais para repensarmos a vida econômica antiga e questionarmos modelos interpretativos fundados em leituras normativas da literatura antiga.

Os *instrumenta inscripta* também são fundamentais para o entendimento mais aprofundado de aspectos sociais e culturais da vida antiga, mesmo a partir de diferentes usos da língua latina, em geral, considerado exclusividade das abordagens filológicas. Durante a conferência, muitas inscrições mostraram os usos cotidianos da linguagem, muito distante do latim oficial das fontes literárias clássicas. Por fim, cabe ressaltar a atmosfera profícua das discussões, o que prova, mais uma vez, a importância da cooperação internacional e o diálogo para o avanço do conhecimento sobre o passado.

Agradecimentos:

Agradecemos a todos que fizeram parte do encontro, em especial aos nossos companheiros do CEIPAC, da Universidade de Barcelona, Jose Remesal, Antonio Aguilera e Piero Berni. Devemos mencionar, também, o apoio institucional do NEE (Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp), da FAEP Unicamp, CNPq e UFPR. A responsabilidade pelas idéias aqui expostas recai sobre os autores.

Bibliografia citada:

- Funari, P.P.A., Hall, M. & Jones, S. 1999 *Historical Archaeology, Back from the edge*. London and New York, Routledge.
- Funari, P.P.A., Zarankin, A. & Stove, E. 2005 *Global Archaeological Theories*. New York, Plenum.
- Thomas, J. 2005 Materiality and the social, *Global Archaeological Theory, Contextual Voices and Contemporary Thoughts*, P.P.Funari, A. Zarankin, Em Stovel, eds, New York, Kluwer Plenum, 11 18.

RESENHA

BONAZZI, M. & TRABATTONI, F. - *Platone e la tradizione platonica, Studi di filosofia antica*. Milão: Cisalpino - Istituto Editorial Universitario, 2003, 337p.

Este livro composto de estudos de filosofia antiga, organizado por Franco Trabattoni e Mauro Bonazzi, publicado pela Università degli Studi di Milano, traz original contribuição para a atual discussão de problemas a respeito da exegese do pensamento de Platão e da tradição platônica. O centro da polêmica é a questão do significado a ser atribuído à forma dialogal em que os textos platônicos foram escritos (seu inconfundível cunho teatral) e às asserções que o compõem (desde que o autor não figura nelas enquanto personagem). Como entender o modelo de composição que os Diálogos representam? Uma forma de tragédia ou de teatro filosófico que transforma em meros leitores espectadores habituados à "teatrocracia" ateniense? Conseguiriam estabelecer com esta verídica comunicação, colocando-os em cena como protagonistas da ação, controlando o esforço persuasivo e os efeitos progressivos que este deverá causar-lhes?

Os diálogos de Platão, apesar do labirinto de concepções filosóficas que eles contêm – e cujo teor, longe de ser apodíctico, é hipotético, lúdico, irônico e interrogativo – não se mantêm, permanentemente, prontos a fornecer ilimitadas perspectivas de interpretação? E esta sua característica fundamental, por si mesma, não dificultaria a tarefa de acrescentar algo significativamente novo ao longo cortejo de comentários já existentes e realimentar, assim, sua manifesta vitalidade na história das idéias do Ocidente?

Os autores dos excelentes ensaios deste livro conseguem, no entanto, tornar-se o foco de uma atividade intelectual extremamente viva,

compondo nova e forte vertente metodológica interpretativa, com a formulação de uma crítica que vem abalando a ortodoxia dos pontos de vista tradicionais sobre o tema acima exposto. Com suas proposições alternativas, eles se colocam no circuito do debate intelectual internacional, obtendo interessantes resultados em termos de uma reflexão teórica mais ampla sobre a reconceitualização da filosofia platônica: evidencia-se com isto que suas divergências em torno da significação desta filosofia visam – além da reconstrução de sua imagem e do próprio Platonismo – contribuir para tornar mais vigoroso e capital o traço paradigmático com que delineiam a edificação do pensamento filosófico do Ocidente.

As análises desenvolvidas nos artigos apontam, com minúcias, os problemas que decorrem da linha interpretativa defendida pela escola de Tübingen-Milão, cujos critérios de exegese vinculam-se, estritamente, ao conteúdo conceitual dos diálogos platônicos; e, de modo geral, elas interferem, também, na configuração dos quadros de uma leitura interpretativa que se cristalizou ao longo do tempo, tornando-se tradicional nas academias e universidades. Aos que postulam esse tipo de leitura, os ensaístas deste livro procuram mostrar a debilidade explicativa dos fundamentos em que tais proposições se sustentam.

A Escola de Tübingen-Milão

Na primeira seção do livro questionam-se, de modo sóbrio e elegante, porém desafiador, os pressupostos do paradigma hermenêutico dominante na Escola de Tübingen-Milão. Segundo ali se difunde, os diálogos teriam função propedêutica e rememorativa da verdadeira filosofia de Platão, ensinada oralmente apenas na Academia (*intra-acadêmica-innerakademische*). Seus maiores expoentes (H. Krämer, K. Gaiser, T.

Szlezák e G. Reale) tomam a característica não-sistemática dos escritos platônicos como ponto de partida, para evidenciar a necessidade de se reportar a um saber mais elevado e secreto, as doutrinas não-escritas: apóia-se, sobretudo na crítica do próprio Platão às possibilidades comunicativas, legislativas e cognitivas da escritura. Os pensadores da referida escola minimizam assim o valor do *corpus* inteiro, considerando a singularidade de Platão de escrevê-lo um mero jogo literário, ou simples propedêutica ao exercício da verdadeira filosofia, cujos traços essenciais se encontrariam justamente nestas doutrinas indiretas.

As ἀγραφα δόγματα – colhidas dos testemunhos de Aristóteles na *Metafísica*, de acadêmicos que lhe são contemporâneos (Hermodoro), de seus discípulos, de comentadores (Teofrasto, Aristoxeno, Alexandre de Afrodísia, Simplício) e de Sexto Empírico (*Contra os Matemáticos*) – seriam constituídas por uma complexa metafísica de princípios, da qual a teoria das Idéias comporia uma parte somente: um material dificilmente sistematizável, comenta F. Trabattoni (em “Oralidade e escrita em Platão”, p. 73), ao explicitar a expressiva divergência de perspectiva, reafirmada em alguns ensaios deste livro, com relação ao viés interpretativo da polêmica escola.

Configuração da Obra

Sob certo aspecto, pode-se dizer que os pontos de vista das diferentes questões abordadas nos dez artigos que compõem a presente obra mantêm enfática uniformidade crítica. O projeto estrutural destes estudos visa, em suma, apontar os equívocos de leitura da escola de Tübinguen-Milão; mas não deixa de mencionar outros, defendidos por toda uma tradição exegética, cujas linhas de força dominantes abrangem, no campo do especulativo, a grande maioria dos trabalhos interpretativos dos

diálogos de Platão. Para tanto se busca, com rigor e riqueza de referência intelectual, reinserir as questões mais relevantes no contexto de passagens específicas dos próprios diálogos (que contêm a doutrina verdadeira e própria) e de sua forma dialógica (que é o elemento esclarecedor essencial de seu significado filosófico), conservando uma consonância que pode ser condensada em três principais aspectos:

- Não se pode reconstruir a filosofia platônica considerando os diálogos como se fossem tratados, descurando de sua forma;
- A doutrina das Idéias não deve ser entendida como objetivo único e eixo principal que sustenta essa filosofia;
- Na epistemologia platônica, o gênero mais elevado de conhecimento não é um saber absoluto e definitivo, ou uma doutrina científica organizada de modo axiomático e dedutivo: ao contrário, levanta mais problemas do que estabelece conclusões.

Aspectos Problemáticos das Interpretações Correntes sobre Platão (Parte Primeira)

Os estudos que compõem a primeira parte deste volume enfatizam a amplitude e a profundidade das perspectivas defendidas pela nova metodologia interpretativa que propõem, e, em particular, a afirmação de que a rica complexidade da filosofia de Platão só pode ser bem apreendida considerando, fundamentalmente, a forma literária em que é escrita.

Desta reflexão essencial se ocupa, especialmente, o artigo de Andrea Capra (“Diálogos narrados e diálogos dramáticos em Platão”), buscando ressaltar a importância da forma literária em que os textos do filósofo são escritos, conforme a diversidade de conteúdos que visam exprimir. Evidencia a importante diferença entre diálogos narrados ou épicos – aqueles que se desenrolam a partir da perspectiva do narrador (*Lisis*,

Cármides, Protágoras, Eutidemo, Banquete, Fédon, República, Parmênides – e os dramáticos ou miméticos – em que os personagens são apresentados de modo direto, como em óperas teatrais, eliminando a intermediação do poeta entre um discurso e outro. Similar ponto de vista formal é exposto no estudo de Franco Trabattoni (“O diálogo como porta-voz das opiniões de Platão”), uma cuidadosa leitura do *Parmênides*, que discute o problema do significado da forma dialogal em que os textos platônicos foram escritos. Examina o confronto entre duas vertentes de pesquisadores anglo-saxões (a *mouth-piece theory* e a *dialogical approach*), com o fim de salientar a importância de uma análise detalhada das asserções dos personagens dos diálogos, sem privilegiar alguns somente como transmissores do pensamento do filósofo. Como estar seguro de que os porta-vozes legítimos do pensamento de Platão no caso do *Parmênides* sejam Sócrates e/ ou Parmênides, se a doutrina socrática das idéias não chega a constituir indiscutível dogma (um antídoto contra o eleatismo)? E nem a dialética de Parmênides, em seu longo exercício, é eficaz e conclusiva na relação estabelecida entre termos contrários? Isso não nos permite supor, indaga, que se trataria de debate interno à Academia (idéias controversas entre seus membros), possibilitando uma clara e plausível visão de todo o conteúdo teórico que Platão tem em mente ao escrever o diálogo, sem que este corresponda, precisamente, à opinião expressa por um ou mais de seus personagens?

O segundo aspecto, entre os itens acima destacados, desta nova vertente de interpretação, é o tema específico da reflexão de Francisco Gonzalez (“Porque não existe uma ‘teoria platônica da idéia’”). Estudioso da obra de Platão, ele propõe profundo e total redimensionamento hierárquico da teoria das Formas ou doutrina das Idéias, questionando toda uma

tradição exegética – que considera ossificada – que a definiu, até passado bem recente, como centro vital da filosofia platônica, dando origem ao que, nos séculos seguintes, se denominou Platonismo. Nega Gonzalez que o lugar desta corrente filosófica na história da filosofia tivesse sido determinado por aquela doutrina, que teria permitido a Platão superar a formidável influência de Sócrates, e adquirir maturidade filosófica. Sustenta este autor, ao contrário, sua inexistência enquanto teoria acabada (ela não estaria exposta em parte alguma de modo completo e não ambíguo), o que não significa, também, reduzir os diálogos a mero passatempo literário, privado de conteúdo filosófico: somente quando tivermos renunciado a sistemáticas tentativas de formular uma teoria das Idéias, conclui, é que poderemos finalmente começar a compreender mais seriamente o que é a Idéia na filosofia platônica (p. 67).

A terceira das proposições acima especificadas como características da unidade existente entre as teorias interpretativas dos autores deste livro é desenvolvida por um estudioso de Platão e de Aristóteles, Rafael Ferber. Em "A idéia do bem é ou não transcendente? Ainda sobre ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" contesta, através de análises do passo da *República* referente à Idéia do Bem, a tradicional concepção da epistemologia platônica que a vincula à afirmação da natureza ilimitada do conhecimento. Concepção análoga a esta exposta por Ferber é defendida por Stefano Martirelli Tempesta ("Sobre o significado do δεύτερος πλοῦς no Fédon de Platão"), ao reexaminar detalhadamente todos os testemunhos antigos relativos à metáfora da segunda navegação (99c-100a) – passo em que Sócrates descreve suas expectativas e decepções, decorrentes da leitura das proposições dos filósofos naturalistas acerca das causas da geração e da corrupção. O estudo procura recolocar em seu verdadeiro contexto o que esta figura de linguagem

sugere, de modo que o filósofo não permaneça numa espécie de deriva cética na investigação do conhecimento da causa real das coisas.

Questões Relativas à Tradição Platônica (Parte Segunda)

Quatro estudos estruturam a segunda secção do livro expressando também, entre si, uma lúcida e perfeita unidade. Recolhem algumas contribuições da tradição platônica cujo centro comum consiste em ressaltar que as diferenças em torno da interpretação do pensamento de Platão são tão antigas quanto à existência da própria Academia; e que inegável é a importância dessa pluralidade de leituras para o desenvolvimento do repertório de conceitos do pensamento ocidental.

Desta segunda parte, constam os ensaios de Mauro Bonazzi ("Os Pirrônicos, a Academia e a interpretação cética de Platão"), estudioso do ceticismo antigo, da tradição platônica, e "A ciência teológica de Proclo: *πραγματειώδη παιδιάν*", estudo de Elena Gritti, especialista neste autor. Reporta-se ambos a momentos antitéticos, a tentativa de separar a tradição platônica da Academia helenística dos séculos II e III, da interpretação dogmática que prevalece, sobretudo, no médio e no neoplatonismo. Em seu estudo, Gritti, sob o enfoque do problema filológico, considera dogmática a interpretação do tardio platonismo de Proclo de Constantinopla, que busca construir uma ciência teológica tomando como chave de leitura o *Parmênides* e outros diálogos. Após o fechamento da escola de Atenas, em 529 d.C., o neoplatonismo segue num processo evolutivo até a grande figura do período, Proclo, que retoma o problema que, para Plotino, era a *vexata quaestio* na interpretação. O artigo de Bonazzi visa elaborar uma interpretação cética de Platão, com base no pirronismo de Enesidemo e de Sexto Empírico, e a partir de um antigo testemunho conservado por Stobeu

que afirma ter sido Platão um πολύφονος mas não um πολύδοξος, ou seja, um filósofo de muitas vozes, mas não de muitas doutrinas. Procura ilustrar, com esta asserção, a riqueza do pensamento platônico e a dificuldade de enquadrá-lo em uma interpretação coerente, o que dá origem às leituras diversas e, por vezes, incompatíveis com sua filosofia. De todas elas, a mais original entre os modernos teria sido a do ceticismo, embora, segundo Diogenes Laercio, mesmo em torno deste se tenha desenvolvido grande controvérsia, tendo a Academia helenística contribuído decisivamente para a elaboração de uma imagem aporética de Platão. Entretanto, sendo oscilantes os horizontes dessa tradição, desde que ela não se reduz a um processo evolutivo único, torna-se complexo identificar no cerne deste registro contextual o que poderia significar ser platônico.

Compõe também este estudo sobre a tradição platônica da segunda parte, o texto de Ricardo Chiaradonna, "O tempo é medida do movimento? Plotino e Aristóteles (Enn. III 7 {45})". Especialista em Plotino, o autor aborda a relação entre a eternidade e o tempo, buscando compreender a natureza do modelo (o eterno) em vez da imagem (o temporal). E, ainda, o trabalho de Alexandro Linguitti ("O céu de Plotino"), que reflete analogamente sobre o tempo e o céu, a partir de textos que abordam as intuições fundamentais deste filósofo e dos neoplatônicos sobre o mundo físico, a cosmologia e a sucessão de planos de realidade, hierarquicamente ordenados, buscando, tal como Chiaradonna, uma remodelação interpretativa de fundo dos textos abordados.

*Maria Carolina Alves dos Santos**

* Profª. de Filosofia Antiga aposentada do Departamento de Filosofia da UNESP. Profª. De Filosofia Antiga da Faculdade São Bento de Filosofia.

BOLETIM DO CPA

O *Boletim do CPA* - Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antigüidade, é uma publicação do Centro de Estudos e Documentação Sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH - da Unicamp. Os artigos enviados ao comitê Editorial, serão submetidos à avaliação de pareceristas brasileiros e estrangeiros. Seguem, abaixo, as normas para apresentação dos originais.

Normas aos colaboradores

1. Artigos e documentos podem ter até 50 mil caracteres com espaço e resenhas 15 mil caracteres. Os artigos devem vir acompanhados de um resumo de no máximo 08 linhas, além de uma relação de até 05 palavras-chave na língua original e de um *abstract* e das respectivas *key-words*.
2. O autor deverá encaminhar 03 cópias impressas, sendo duas sem a identificação do autor, em formato A4, espaço duplo, e fonte Arial 10, mais o respectivo disquete ou *compact disk* (em texto digitado em *Word 7.0* ou compatível), para os editores, ou em forma eletrônica.
3. O título deve vir na língua original, seguido do título em inglês; abaixo o título, o nome do autor, a seguir o resumo, o *abstract*, e, por fim, o texto. O nome do autor deve vir acompanhado de asterisco, contendo vinculação institucional, créditos e caso o autor queira, titulação acadêmica e endereço eletrônico.

Normas de Apresentação

4. Artigos com citações em língua grega, deverão utilizar a fonte *Graeca*.
5. As citações e referências devem obedecer às normas da ABNT (NBR 6023 e NBR 10520).
6. As traduções devem vir acompanhadas da respectiva autorização do autor do artigo.
7. O livro resenhado, sendo nacional deverá ter sido publicado no máximo há um ano; sendo estrangeiro, no máximo, há dois anos.
8. Os trabalhos acompanhados de imagens deverão estar em formato JPG ou TIFF, com resolução de 30 dpis, enviadas sempre em preto e branco, contendo a legenda de cada ilustração.
9. A publicação de originais implicará, automaticamente, na cessão dos direitos autorais ao *Boletim*.

Endereços para correspondência

CPA - Centro do Pensamento Antigo – IFCH/UNICAMP

Cidade Universitária 'Zeferino Vaz' – Barão Geraldo

C.P. 6110 – CEP 13.081-970 – Campinas – SP.

filocpa@unicamp.br

histocpa@unicamp.br