



...είναι κοινὰς,
καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ
ὄνον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γινώσκοντα.
ἔφη, τοῦτο ἐκείνου μείζον πρὸς ἀπίσταν
δυνατοῦ πέρι καὶ τοῦ ὠφελίμου.
οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περὶ γε τοῦ ὠφελίμου
πείσθαι ἂν, ὥς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν
εἶναι, κοινούς δὲ τοὺς
οἶόν τε· ἀλλ' οἶμαι περὶ τοῦ εἰδέναι
τὴν ἂν ἀμφισβήτησιν γενέσθαι.
ἀμφοτέρων, ἦ δ' ὅς, εὖ μάλα· ἂν
... σύσταται

BOLETIM DO CPA

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGÜIDADE

Ano X/XI nº 20/21 Julho de 2005/Julho de 2006

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

Diretor Associado do IFCH: Nádia Farage

Presidente de honra do CPA: José Cavalcante de Souza

Diretor do CPA: Hector Benoit

Diretor-Adjunto do CPA: Glaydson José da Silva

Conselho Editorial: Ana Maria González de Tobia (Universidad Nacional de la Plata – Argentina) – André Leonardo Chevitarese (UFRJ) – Antonio Casertano (Università di Napoli) – Antônio Silveira Mendonça (USP/UNICAMP) – Carlos Arthur R. do Nascimento (UNICAMP/PUC-SP) – Elisabetta Cattanei (Università di Cagliari) – Emilio Zaina (Universidad de Bahía Blanca) – Francisco Benjamim de Souza Netto (UNICAMP) – Francisco Bravo (Universidade de Caracas) – Franco Trabattoni (Università di Milano) – Giuseppina Grammatico (Universidad Nacional del Chile) – Jaa Torrano (USP) – José Cavalcante de Souza (USP/UNICAMP) – José Remesal (Universidad de Barcelona) – Livio Rossetti (Università di Perugia) – Luc Brisson (Université de Paris) – Lygia Araújo Watanabe (USP) – Margarita Díaz-Andreu (University of Durham) – Maria Carolina Alves dos Santos (UNESP) – Mario Vegetti (Università di Pavia) – Norberto L. Guarinello (USP) – Samuel Scolnikov (Universidade Hebraica de Jerusalém)

Comissão Editorial: Hector Benoit (editor geral) – Gabriele Cornelli (Área de Filosofia) Pedro Paulo A. Funari e Glaydson José da Silva (Área de História) – Flávio Ribeiro de Oliveira (Área de Estudos da Linguagem) – Robson Gabioneta (Secretário)

Projeto Gráfico: Renata Carla Atilano

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

Publicações: Maria Cimélia Garcia, Magali Mendes, Maria Lima e Hilda Sigala Pereira

SUMÁRIO

Apresentação <i>Hector BENOIT</i>	5
Considerações acerca das definições de logos no <i>Teeteto</i> de Platão <i>Carla FRANCALANCI</i>	7
A filosofia carente: “só sei que nada sei” como desejo de saber <i>Eliane Christina de SOUZA</i>	23
O Ereignis e a Metafísica antiga em Heidegger <i>Eliéser SPERETA</i>	35
Platão e o problema da lírica como gênero <i>Flávio Ribeiro de OLIVEIRA</i>	59
O que é deriva do limitado e do ilimitado – A Metafísica Pitagórica no <i>Filebo</i> <i>Gabriele CORNELLI</i>	69
“A concepção de ‘justa medida’ e de ‘meio termo’ na cidade Platônica das <i>Leis</i>” <i>Gérson PEREIRA FILHO</i>	91
Aristóteles, Escravidão e Humanidade na Grécia Clássica <i>Julián GALLEGÓ</i>	107
Safo de Lesbos e Lesbianismo: discursos e identidades <i>Lettícia B. R. LEITE</i>	131
A origem dos nomes segundo Platão <i>Maria Carolina Alves dos SANTOS</i>	149

A felicidade enquanto simetria da alma em Demócrito <i>Miriam Campolina Diniz PEIXOTO</i>	167
O martírio de Estevão no cristianismo antigo: o testemunho cristão e o júbilo através do sofrimento <i>Mônica SELVATICI</i>	191
As imagens sobre o Egito à luz das discussões recentes <i>Raquel dos Santos FUNARI</i>	201
Vidas infames <i>Renata Senna GARRAFFONI</i>	213
A justa medida como virtude primordial na cultura apolínea <i>Renato Nunes BITTENCOURT</i>	237
Pirronismo e Moral <i>Roberto BOLZANI FILHO</i>	253
O culto à divindade feminina – Ísis, aquela que dá a vida <i>Vanessa Auxiliadora FANTACUSSI</i>	295
Mito e História na antigüidade: esboço para um estudo de conjunto dos limites entre religiosidade e metahistória <i>Vicente DOBRORUKA</i>	307
Resenhas:	
A guerra antiga <i>Pedro Paulo Abreu FUNARI</i>	353
Gladiadores na Roma antiga. Dos combates às paixões cotidianas <i>Cláudio Umpierre CARLAN</i> <i>Renata Senna GARRAFFONI</i>	357
Informes:	
Soldados em movimento: breve comentário acerca do XX congresso internacional sobre estudos das fronteiras Romanas <i>Renata Senna GARRAFFONI</i>	361

APRESENTAÇÃO

Hector Benoît*

Parte das publicações deste número duplo 20/21 do *Boletim do CPA* é resultado dos trabalhos apresentados ainda no VIII Colóquio Internacional do CPA, realizado em 2005¹, e outra parte é constituída a partir de palestras, seminários e pesquisas que temos desenvolvido sistematicamente no *Centro do Pensamento Antigo* durante estes dois últimos anos. Como se pode notar, pelo próprio sumário, os estudos possuem como eixo unificador a Antiguidade, porém, desenvolvem-se e se entrelaçam, nas várias vertentes de pesquisa que caracterizam o CPA: abordagens filosóficas são entrecruzadas por reflexões históricas, arqueológicas, assim como, por trabalhos mais voltados ao caráter literário e filológico dos textos antigos.

Entre os trabalhos filosóficos, diversos são voltados para a obra de Platão, que tem sido sempre uma das linhas fundamentais de pesquisa do CPA. Entre estes, um deles discute as relações do *Filebo* com o pitagorismo, e outro, mais voltado para um estudo da linguagem, aborda a lírica como gênero em Platão. Mas, também publicamos neste número estudos filosóficos sobre o Pirronismo

* Professor Livre-Docente do Departamento de Filosofia da Unicamp. Diretor do Centro do Pensamento Antigo.

¹ Lembramos que como resultado desse Colóquio já publicamos um volume totalmente dedicado ao diálogo *Filebo*, intitulado *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia*, editora Unijuí, Ijuí, 2007, 224 p. (Coleção Filosofia).

e moral, sobre a alma em Demócrito, sobre a abordagem em Heidegger da metafísica antiga, sobre Aristóteles e a escravidão, e ainda sobre a virtude na cultura apolínea, trabalho de inspiração em Nietzsche. Enriquecem ainda o volume, estudos históricos de diversos momentos e abordagens da Antigüidade, alguns mais voltados para momentos específicos, como o martírio de Estevão no cristianismo antigo, ou as vidas dos gladiadores no período romano. Este último estudo, por exemplo, recorre a documentos arqueológicos originais: as lápides funerárias dos combatentes. Outros trabalhos voltam-se para o estudo da utilização mítica do Mundo Antigo, as suas imagens contemporâneas mediadas sem rigor, e procuram mostrar, a partir disso, a necessidade de uma metahistória.

Toda essa amplitude de temáticas, que caracteriza o CPA (e este volume), longe de ser uma dispersão, caminha no sentido de procurar compreender as diversas dificuldades e complexidades metodológicas que implicam abordar seriamente o Mundo Antigo, assim como os progressos que advieram das novas pesquisas filosóficas, históricas, arqueológicas e lingüísticas, mais recentes. Certamente, o Mundo Antigo não pode ser mais considerado como um fenômeno estético de mera admiração, não pode ser utilizado miticamente para compreender ou encobrir o presente, mas sim, sem dúvida, foi ele ainda que colocou diversos dos problemas que herdamos e que não conseguimos ainda plenamente resolver. Compreender seriamente a Antigüidade, portanto, sem dúvida, é ainda uma das tarefas do presente que preparam e determinam um melhor futuro para as chamadas “Ciências Humanas”, assim como, para todo o território que os gregos chamaram “epistême”.

Acrescentamos ainda que, entre os dias 13 e 16 de agosto de 2007, realizamos o IX Colóquio Internacional do CPA, com a apresentação de cerca de quarenta trabalhos, na sua maioria exposta por professores doutores de diversas universidades do país e do exterior. Os melhores trabalhos serão o conteúdo das próximas publicações do *Boletim do CPA* e, provavelmente, de um novo livro temático.

Campinas, 9 de outubro de 2007.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS DEFINIÇÕES DE LOGOS NO *TEETETO* DE PLATÃO

*Carla Francalanci**

Resumo: No diálogo *Teeteto*, Sócrates apresenta três possibilidades de compreender o que significa *logos* (206c a 209d), a fim de aclarar a terceira definição exposta por Teeteto, em que o conhecimento aparece como “opinião verdadeira acompanhada de *logos*” (201c-d). No presente texto, buscaremos interpretar as três definições socráticas, relativamente à mudança ocorrida nas definições apresentadas por Teeteto, particularmente na passagem da segunda para a terceira (196d). Ao interpretar essa modificação, tentaremos enfatizar a conexão entre conhecimento e fundamento que, a nosso ver, aí se põe em causa.

Palavras-chave: Platão-conhecimento-*logos*-fundamento.

CONSIDERATIONS CONCERNING THE LOGOS DEFINITIONS IN *THEAETETUS* OF PLATO

Abstract: In the *Theaetetus*, Sócrates presents three possibilities of understanding the sense of *logos* (206c to 209d). It is done in order to clarify the third of Theaetetus's definitions, in which knowledge appears as 'true opinion along with *logos*' (201c-d). In this paper, I aim to interpret the three Socratic definitions relatively to the turn occurred in Theaetetus definitions, particularly from the second to the third one (196d-e). In the interpretation of this turn, I try to highlight the connection between knowledge and fundament which, and that is what I intend to show, occurs there.

Key-words: Plato-knowledge-*logos*-fundament.

* Professora Doutora da Universidade Federal do Espírito Santo.

Ao final do diálogo *Teeteto*, Sócrates se lança à tarefa de definir *logos*, apresentando, para isso, três definições¹. Todas as definições aventadas se mostram, contudo, ineficazes para realizar a tarefa proposta. O fracasso dessa tentativa, é preciso marcar, é concorde ao movimento próprio a este diálogo. Sua pergunta diretora, “o que é conhecimento?”, busca ser respondida por três definições; ao final de cada argumentação, cada uma delas é dita, a seu modo próprio, fracassar. O fracasso marca, assim, o *Teeteto* platônico. O texto que ora apresento visa perguntar pelo sentido desse fracasso nas definições de *logos*, apontando para a existência de um sentido positivo para ele. Que haja um sentido positivo para a derrocada da investigação condutora do diálogo, é o próprio Sócrates quem o afirma, em suas linhas finais. Descobrimos o que o conhecimento não é, aqueles que o buscam se livram dos “conhecimentos de vento”² e podem, agora mais leves e discernindo o lugar em que ele não se encontra, engajar-se a procurá-lo em caminhos de investigação mais prováveis. Entretanto, será preciso nos ater, com relação ao *logos*, à positividade única deste sentido negativo? Chegaríamos apenas, através das investigações socráticas, à descoberta do que ele não é, ou a impossibilidade de defini-lo por essas três tentativas permite entrevê-lo, de algum modo, como ele, efetivamente, é?

Sócrates e Teeteto se engajam na tarefa de investigar expressamente o *logos*, uma vez que este se faz presente na terceira definição de conhecimento: “opinião verdadeira acompanhada de *logos*”³. Faz-se necessário, antes de tudo, perguntar pelo sentido do termo *metá*. O que se quer dizer ao afirmar que o *logos acompanha, vem junto com*, opinião verdadeira? Essa formulação confere

¹ Plato. *Theaetetus*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1987, 206c-210d.

² *Ibid.*, 210b-d.

³ *Ibid.*, 201d. (...) μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἔπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης.

ao *logos* o caráter de um aposto, de algo outro, que se adiciona à opinião verdadeira. É possível pensá-lo com propriedade através dessa formulação? O *logos* comporta figurar, em uma definição acerca do conhecimento, como um acréscimo, separado de antemão do âmbito da *dóxa*? Por outro lado, se não houvesse uma tal distinção, como seria possível pensar o que constitui o conhecimento, como um âmbito específico, separado de nosso mero opinar, julgar, considerar? Em última instância, a pergunta pelo *logos* nos impõe um movimento de retorno, como o que deve nos pertencer de antemão, ou nos impulsiona para diante, para o que individualiza, especifica uma ação própria, a de conhecer, com relação seja à percepção, seja à mera consideração?

Pretendo mostrar que o texto platônico se move, no que diz respeito ao *logos*, efetivamente em uma dupla direção. Para realizá-lo, será preciso recuar para bem antes das três definições de *logos*. O problema começa a delinear-se, de fato, ao final da primeira definição para a pergunta pelo conhecimento, apresentada por Teeteto. A última argumentação socrática visando mostrar que conhecimento não é percepção descobre, sob as múltiplas atividades dos variados canais dos sentidos, a ação unitária da alma⁴. Essa aparece na apreensão (*dianoiei*⁵) do e entre ver e ouvir, por exemplo, na captação do que é comum (*tà koiná*) a ambos. Antes de tudo, o comum se mostra no fato de que ambos são. Juntamente a esse, dá-se a captação da diferença entre ambos – ver não é ouvir, cheirar, etc –, bem como de sua identidade – cada um dos sentidos é o mesmo que si mesmo –, de sua unidade e multiplicidade. Tais ações provêm de um único canal, distinto fundamentalmente das vias múltiplas dos sentidos: esse canal é a alma, em sua atividade unitária de lidar, ocupar-se (*pragmatéuetai*),

⁴ *Ibid.*, 184b-187a.

⁵ Cf. Martin Heidegger. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'«allégorie de la caverne» et du *Théétète* de Platon. Trad. Alain Boutot. Paris: Gallimard, 1988, pp. 211-214.

ela mesma por ela mesma, com o ser⁶. Tal atividade própria à alma, Teeteto denomina *doxázein*. A partir desse momento, a investigação sofre um redirecionamento, passando a enfocar o que pertence intrinsecamente à dóxa: a sua possibilidade de falseamento, bem como o seu poder de comportar ou não um *logos* que a diferencie e especifique, tornando-a, assim, *epistême*.

A descoberta dessa atividade da alma⁷ como lugar próprio onde se desenrola o ato de conhecer não a coloca, contudo, em um outro plano, apartado e distinto do plano perceptivo. Ao contrário, essa ação precisa figurar em toda ação de perceber, como isso que lhe confere possibilidade, condição. Se não recebemos meras “impressões sensoriais”, mas se percebemos a cada vez algo – vemos a árvore, ouvimos o pássaro ou a sirene – isso somente é possível uma vez que já tenhamos apreendido essas estruturas maiores, universais: o fato de ser, o diferenciar-se, o assemelhar-se, o ser unitário ou múltiplo, e assim por diante. A ação da alma possui, desse modo, um caráter singular: ela acontece a cada ação humana, em cada movimento nosso em direção aos entes; esse acontecer conjunto, no entanto, possui o modo de um estar ou dar-se prévio, no sentido de abrir, fundar, instaurar a possibilidade mesma de nosso comércio com as coisas. O *doxázein*, compreendido nessa perspectiva como o posicionar-se humano diante dos entes, posicionamento esse que precisa conter compreensão, articulação, em suma, *logos*, já se encontra presente na dimensão de *aísthesis*, revelando-se, por meio da investigação socrática, como o seu fundamento, e por isso tornando-se o novo objeto de perquirição, no redirecionamento da pergunta pelo conhecimento.

⁶ *Ibid.*, 187a.

⁷ Ou antes, da própria alma, uma vez que ela não se distingue da atividade de apreensão do ser e das demais estruturas comuns, isso que no diálogo *Sofista* será denominado os *gene megiste*.

A ação própria à alma, nessa passagem do *Teeteto*, recebe vários nomes. Em primeiro lugar, ela é dita um *dianoein*⁸. Guardo-me de traduzir esse termo no sentido de uma pura operação de pensamento, como pensar, raciocinar, refletir, por julgar ser possível, e mais ajustado ao contexto da discussão, compreendê-lo em seu remetimento ao sentido primeiro do termo *noein*, como captar, perceber, apreender. A alma capta as estruturas condicionantes para a apreensão das coisas sensíveis, sem ter necessariamente que “refletir” ou “raciocinar” sobre elas. Na mesma passagem, encontramos o termo *lambánein*⁹, *apreender*, *agarrar*, como um sinônimo para essa atividade da alma. Tal ação igualmente é expressa pelo verbo *krínein*¹⁰, o discernir que nos apresenta os entes sempre a partir dessa apreensão do ser e de suas estruturas fundamentais. Encontramos ainda os termos *analogizoméne*¹¹ (recapitular, comparar) e *sullogismô*¹² (reunir, compor), como ações que dizem respeito à relação direta que a alma trava com o ser. Através desses três últimos termos, nos vemos transpostos para dentro do horizonte do *logos*, melhor dizendo: começamos a perceber sua presença como integrante do campo próprio ao *doxázein*.

É preciso, contudo, matizar o sentido desse caráter “prévio” a toda percepção, bem como a afirmação de que essa ação da alma, expressa pelo termo *dianoein*, não possui, de saída, conotação reflexiva. Continuando a discussão dessa questão, Sócrates afirma: as afecções que se dirigem (*teínei*) à alma, através do corpo, comuns tanto aos homens quanto aos animais, são recebidas, acolhidas, sem qualquer esforço; por outro lado, os *analogismata* acerca do ser são realizados somente a custo, através do penoso exercício de

⁸ *Ibid.*, 185a.

⁹ *Ibid.*, 185b.

¹⁰ *Ibid.*, 186b.

¹¹ *Ibid.*, 186a.

¹² *Ibid.*, 186d.

uma *paidéia* propriamente humana¹³. Como compreendê-lo em relação ao que foi dito previamente? Para fazê-lo, é preciso, de saída, reforçar o caráter velado, calado dessa manifestação prévia das estruturas fundamentais, apreendidas de antemão pela alma. Mover-se no elemento dessas estruturas, a partir delas e dispostos por elas, não significa dominá-las ou tê-las definido conceitualmente, antes ao contrário: precisamente por seu caráter de princípio, como o que dá condição às nossas percepções, elas permanecem forçosamente inaparentes. No entanto, uma vez que se revelam como lugar próprio à apreensão da *ousía* e, em decorrência, da verdade¹⁴, impõem a necessidade de sua investigação como o que pertence em primeira instância ao âmbito do conhecimento. Esse, assim, ganha a conotação de um movimento singular: ele passa a ser compreendido como a busca difícil, laboriosa, pelo que desde sempre, de início, já devemos possuir. Instaura-se, a partir desse momento, o seu duplo direcionamento – busca, perquirição, lançar-se adiante – do que já é nosso – fazendo-se assim, simultaneamente, retorno, retomada, repetição.

Sócrates não hesita em marcar a estranheza desse retorno como integrante da própria pergunta condutora do diálogo. Ao propor, em outra passagem, a Teeteto, que ambos ousem realizar uma ação desavergonhada¹⁵, buscando dizer o que é conhecer, sem que, contudo, tenham ganho a resposta acerca do que é o conhecimento, Sócrates marca o fato de o diálogo vir se realizando até então pontuado por afirmações como “eu sei” e “eu não sei”, como se ambos já soubessem o que é saber, conhecer. De fato, é precisamente isso o que ocorre: devemos nos mover de antemão no elemento do conhecer para que uma pergunta por conhecimento, mais ainda, para que qualquer pergunta

¹³ *Ibid.*, 186c.

¹⁴ *Ibid.*, 186c.

¹⁵ *Ibid.*, 196d, τολμετέον ἐπιχειρήσαμεν ἀναισχυντεῖν.

que traga a forma “o que é?” possa fazer sentido. Em última instância, isso que precisamos ganhar não é outro senão algo que, de antemão, já temos.

Torna-se possível compreender, através do exposto, o sentido de fracasso, que marca a busca deste diálogo por conhecimento, em um sentido radical. O movimento de “conhecer o que é conhecer”, quando se der conta de ser busca por um acontecimento já sempre ocorrido, e assim já sempre pregresso, deverá proceder necessariamente a um retrocesso. Esse, contudo, jamais apreende o que procura, uma vez que esse caráter de “já ser”, ou de “já ter sido” acontece de maneira inerente ao que possui a estrutura do início, do fundamento – no caso presente, o próprio conhecer, como meio através do qual se desenrola toda a busca pelo conhecimento.

A descrição desse estado de retorno inerente à questão proposta se manifesta ainda no diálogo através de duas imagens: a da “massa de cera”¹⁶ e do “aviário”¹⁷. Na primeira, o conhecimento se articula a esse sentido de retorno a partir da noção de memória, como impressão de uma percepção pregressa. Essa interpretação, contudo, se mostra falha, uma vez que não se pode associar todo conhecimento como proveniente de uma impressão sensível: a definição de memória como impressão ou marca de um dado é incapaz de apreender a situação de retorno inerente ao conhecimento em sua inteireza¹⁸. Pela imagem do aviário, por seu turno, instaura-se a tentativa de discernir “ter” (*héxis*) e “possuir” (*ktêsis*)¹⁹, a fim, precisamente, de trazer ao discurso a possibilidade de marcar esse “possuir” prévio, condição para um conhecimento, sua *dýnamis*²⁰, pensado

¹⁶ *Ibid.*, 191c-195b.

¹⁷ *Ibid.*, 197c-198b.

¹⁸ *Ibid.*, 194b-196c.

¹⁹ *Ibid.*, 197b-c.

²⁰ *Ibid.*, 197c-d.

agora como a busca laboriosa por um “vir a ter” o que já se possui. Entretanto, essa imagem tampouco se mostra capaz de dizer o que é próprio ao conhecimento, como o que o distingue, propriamente, em relação à opinião e consideração falsas, uma vez que iguala “conhecer” e “apanhar um dentre os pássaros”. O que acontece, pergunta Sócrates, quando desejamos apanhar uma pomba e agarramos um tordo? Por essa imagem, a opinião falsa adviria pelo próprio conhecimento, se esse for associado à ação de agarrar um pássaro, e não por ignorância²¹.

O problema da *pseudés dóxa* foi desenvolvido e abandonado na investigação socrática, no momento em que o filósofo descobriu ser esse problema norteado, ao longo de todo o seu percurso, por uma pré-compreensão do que é o conhecimento²². Se ele se apresenta, por si, de antemão, ele não deve, assim, ser buscado através da consideração da opinião falsa, uma vez que essa se mostra, necessariamente, por seu intermédio. A imagem do aviário, remetendo novamente ao problema da opinião falsa, nos lança, assim, mais uma vez, em um movimento circular²³. Ainda que nos instaurem no duplo movimento demandado pelo conhecimento – o retorno a esse que já se fez presente como condição, possibilidade, e simultaneamente a busca por um comportamento específico, singular, com relação aos entes em seu ser – as imagens propostas no texto somente permitem visualizá-lo, em última instância, instaurando o pensamento no terreno das aporias.

A investigação acerca do conhecimento desemboca na pergunta pelo sentido do termo *logos*. Essa pergunta, conforme pretendo mostrar, não é mais

²¹ *Ibid.*, 199c-d.

²² *Ibid.*, 192a-196d.

²³ *Ibid.*, 200a-d.

do que a explicitação do que já se pôs em causa, a partir do momento em que a questão do conhecimento foi redirecionada para o âmbito da *dóxa*. *Considerar, julgar, opinar, parecer*, termos candidatos à tradução desse termo, somente ocorrem uma vez que as estruturas fundamentais do ser – ser, mesmo, outro, unidade, multiplicidade – já se tenham tornado presentes. Na *dóxa*, um ente oferece, de si, um aspecto, uma visão; ele se faz presente nisso que ele é, o que significa dizer, ele se mostra articulado, conjugado, entrelaçado, desde e com o seu ser²⁴. Tal articular, conjugar, entrelaçar, são a obra mais própria do que Sócrates denomina *logos*²⁵. Contudo, nem todo parecer e consideração são bem ajustados, articulados com o que se mostra. É possível opinar, julgar, tomar algo, falsamente, por algo outro. Dessa forma, faz-se necessário que a *dóxa*, ao pretender ser consideração segura, amarrada, ajustada ao ente, ganhe um acréscimo. Será preciso que ela possa voltar sobre si e dar, para isso que considera, razões. A esse acréscimo se denomina *metà lógou*, acontecer na companhia do *logos*.

Assistimos, assim, acontecer com a estrutura do *logos* o mesmo duplo direcionamento presente no problema do conhecimento: em seu caráter de conjugação, articulação, ele se mostra como condicionante, possibilitador do advento da *dóxa*; como aquilo que a eleva à categoria de conhecimento firme e seguro, subtraindo-a do erro e da falsidade, ele se dá como algo que a ela se soma, especificando assim o seu dizer como a única possibilidade de um dizer cognoscente. Possuindo a mesma estrutura, pertencerá a ele o mesmo plano aporético, que buscarei tornar visível a partir do fracasso de suas três tentativas de definição.

²⁴ *Ibid.*, Nota 5, pp. 340-341.

²⁵ *Ibid.*, 201d-202c.

A primeira definição de *logos* o apresenta como expressão (*phamén*) do pensamento através de verbos e de nomes²⁶. Essa possibilidade de delimitá-lo é prontamente descartada por Sócrates, alegando que qualquer um que não for surdo ou mudo comungará dessa possibilidade. Apresentando o *logos* como o que pertence intrinsecamente a todos, e assim como marca, condição do humano, esse sentido para o termo deixa de lado, contudo, o seu caráter singularizante, a sua possibilidade de individualizar, por sua presença, a *dóxa*, a fim de convertê-la, desse modo, em *epistémē*²⁷.

No intuito de realizar um contraponto direto a essa definição, proponho que saltemos para a terceira tentativa de apreender o que quer dizer *logos*. Ela é apresentada como um dizer, que profere aquilo pelo que o que está em questão difere, se distingue, de tudo mais²⁸. Dar o *logos* equivaleria, precisamente, a dizer de algo a sua especificidade, a sua delimitação. O problema que Sócrates levanta para essa compreensão é: se somente através do *logos* se pode apreender o que distingue algo do resto, quando vejo alguém e o tomo por Teeteto, considerando-o como tal, não o faço por apreendê-lo, precisamente, já em sua distinção e singularidade? Como seria possível o nosso relacionamento imediato com as coisas e os outros, se a delimitação dos entes em sua singularidade não se fizesse previamente, não acontecesse como condição para todo aparecer, perceber, tomar um ente por isso que ele é?

À primeira definição, falta ao *logos* o seu componente singularizante, discriminador, garantia de um dizer cognoscente; à terceira, falta o caráter de

²⁶ *Ibid.*, 206d-e.

²⁷ Cf. Francis M. Cornford. *Plato's Theory of knowledge*. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary. London: Routledge and Kegan Paul, 1951, pp. 155-157.

²⁸ *Ibid.*, 208c-210a.

fundamento, de acontecimento condicionante para a realização da vida humana, marcando-a, dimensionando-a em todo momento, em todas as suas instâncias.

A segunda definição de *logos* o apresenta como a descrição de algo a partir de seus elementos (*stoikheia*)²⁹. Essa relação entre *logos* e elemento foi, contudo, apresentada e desenvolvida, no texto, em uma passagem anterior, precisamente no momento em que Teeteto redefine conhecimento como “opinião verdadeira acompanhada de *logos*”³⁰. A instauração do *logos* a partir de sua colocação como *metá*, expondo-o em seu sentido de complemento, de algo que se ajunta, desperta as considerações socráticas que irão articulá-lo com a noção de elemento.

Segundo essa compreensão, sonhada por Sócrates em resposta à proposta de definição de Teeteto – apresentada como tendo sido recebida, ouvida, não se sabe de onde – há na realidade elementos primeiros, a partir dos quais nós, e todas as outras coisas, somos compostos (*sunkéimetha*)³¹. A composição desses elementos denominar-se-ia, por sua vez, *logos*. Contudo, para que os elementos possam ser pensados em sua unidade irremissível, é preciso considerá-los como *áloga* e *ágnosta*, como não partícipes do terreno do *logos* e, conseqüentemente, como impossíveis de apreensão por qualquer dizer cognoscente. Dos elementos, assim, não poderíamos dizer sequer que são ou que não são, pois isso seria articulá-los, compô-los com ser ou não ser, e, desse modo, dizer deles mais (*proseipein*)³² do que permite a sua qualidade de elemento, que o faz ser em singularidade irremissível. Ao elemento, pois, só

²⁹ *Ibid.*,

³⁰ *Ibid.*, 201c.

³¹ *Ibid.*, 201e.

³² *Ibid.*, 201e.

pode pertencer o plano do onírico, o sonho compreendido aqui como o que vagueia para além, fora do âmbito de um discurso como possibilidade de delimitação e mesmo da distinção entre ser e não ser.

Contudo, como dizer, definir *logos* nesse seu caráter de composição? Se ele é composição de elementos, a composição deve ser dita a partir desses elementos. Se ela for o todo, uma vez que os elementos se mostram indizíveis e incognoscíveis, a sua soma igualmente o será. Por essa via, o *logos* se mostra tão inapreensível quanto o elemento; ou, ao contrário, para que o *logos* seja cognoscível e dizível, o elemento que o compõe deverá, igualmente, sê-lo³³. Por outro lado, se a composição for apreendida como uma configuração unitária que emerge da combinação de elementos, não podendo ser pensada através de seus elementos, a fim de preservar a sua unidade, ela própria se converterá, por sua vez, em elemento, demandando, então, uma nova composição, articulação, que a possa apreender³⁴.

Assim, temos: o *logos* não é capaz de alcançar o elemento, uma vez que a esse pertence singularidade e unidade irremissíveis: seu modo de ser próprio é o da absoluta identidade consigo mesmo. Ao contrário, pertence ao *logos* ser sempre algo mais, algo outro que se relaciona, articula, ajunta e conjuga: ele é um *proseipein*, um dizer mais que relaciona necessariamente isso que diz, um pôr em relação (*prostíthesthai*)³⁵, constituindo seu ser (*ousía*), em suma, em uma *symploké*³⁶, uma combinação, conjugação, de elementos. Dizendo o elemento, ele o diz, forçosamente, como outro, compondo-o, articulando-o de antemão. Por seu turno, o *logos* tampouco é capaz de dizer a si mesmo: o que

³³ *Ibid.*, 203c-e.

³⁴ *Ibid.*, 203e-205e.

³⁵ *Ibid.*, 202a.

³⁶ *Ibid.*, 202b

ele pode dizer é, sempre, o outro de si. E ainda: tomar a si como aquilo de que se precisa dar um *logos* é converter-se em elemento e tornar-se assim, como vimos, indizível e incognoscível. E ainda mais: a relação entre o *logos* e o elemento é, ela mesma, um *logos*, e assim inapreensível por si própria, como vimos, através de um *logos*³⁷.

Essa discussão do *logos* a partir de sua relação com o elemento deve ser retomada a partir do duplo movimento assinalado nesse texto. Do *logos*, podemos dizer: ele não dá conta de expressar sua própria origem, pois essa, permanecendo como o elemento fundamental, se impõe como limite, impossibilidade de conversão, apontando permanentemente para um fora, um além do movimento de conjugar³⁸.

Por outro lado, é impossível ao *logos* um dizer de sua própria especificidade. Se falar, mostrar, já é sempre falar a partir de uma composição ou arranjo, o que essa fala, diz, mostra, é somente os seus próprios arranjos – o *logos* é, assim, o sempre, perpétuo dizer de si mesmo. Mas, porque não pode deixar de dizer-se, não pode por isso especificar-se; uma vez que não pode separar-se de ser articulação, composição, não pode dizê-las, distinguindo-as do que elas não são, pois elas não comportam nenhuma instância em que não sejam. Não havendo um lugar em que a combinação, composição, não seja, não é possível mostrá-la: sendo o sempre outro, não há, por isso mesmo, outro de si.

Contudo, somente no *logos* o elemento vem a ser o que é, mostrando-se como possibilidade, promessa e, simultaneamente, limite de toda articulação e conjugação. Somente no *logos*, por ele, igualmente, mostra-se o poder próprio

³⁷ Cf. Cláudio Oliveira. *Do tudo e do todo – ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo. Uma discussão com Heidegger e os gregos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ, 2000, pp 20 a 45.

³⁸ Cf. Gilvan Fogel. “Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar”, in: *Tempo da ciência*. V.09, no 17. Cascavel: Edunioeste, 2002, p. 49-50.

ao *logos*, de compor, articular, gerando, a cada vez, diferença. No movimento mesmo que faz aparecer sua impossibilidade, acontece o mostrar-se de *logos* e de elemento no que eles são, em sua relação, articulação e imbricação mútuas. O fracasso inerente ao *logos* – não ser capaz de dizer nem o que sempre acontece como o mesmo, nem o que sempre se dá como outro – é, contudo, sucesso, o lugar mesmo, o único, onde podemos apreender tanto o elemento quanto o *logos*.

Rearticulando o problema da relação entre *logos* e elemento, Sócrates re-direciona o sentido desse último, a partir da experiência do aprender³⁹. No aprender a escrever, no aprender música, tenho que considerar o elemento – tomado aqui como letra ou nota musical – como, precisamente, o mais simples, e assim, como o que apreendo primeiro. Esse elemento “domesticado” será convertido em foco da segunda definição de *logos* concebida por Sócrates: descrição de algo no tocante aos seus elementos. Contudo, essa definição ainda me aparta do que é próprio ao *logos*, uma vez que elencar corretamente os elementos de algo não garante que eu disponha das razões para fazê-lo, podendo vir a errar em uma nova combinação dos mesmos – soletrar corretamente Teeteto não me garante a posse do saber soletrar, não impedindo que eu possa errar ao soletrar Teodoro. Essa definição, desse modo, não me retira do terreno da *alethés dóxa*, não me permitindo apreender *logos* em sua imbricação com *epistémē*, como o que constitui o seu diferencial.

Onde o conhecer se mostra, seja como retorno à origem elementar, seja como busca da especificidade definidora, ele se encontra necessariamente imbricado ao *logos*. Pelo *logos*, apenas, se apontam origem, elemento, e delimitação, especificidade. Contudo, estando no *logos*, já se está sempre na

³⁹ *Ibid.*, 206a.

origem, não como elemento, mas como jogo, combinação, arranjo, diferença. Por outro lado, imersos, lançados, no *logos*, lugar onde se instaura toda especificidade, definição, distinção e limite, somos no entanto incapazes de apreender sua própria especificidade. Acontecendo como o nosso meio, o médium no qual perguntamos por esses, o *logos*, lugar por definição da alteridade, é sempre o mesmo; ele somente guarda o outro de si – o elemento, como o sempre o mesmo – no remetimento a si, desde e a partir de si, como sempre outro. O fracasso em dizer o *logos* expõe o caráter próprio ao *logos*, como o arranjo, a combinação e conjugação prévias, a partir de onde falamos, conhecemos, somos.

A FILOSOFIA CARENTE: “SÓ SEI QUE NADA SEI” COMO DESEJO DE SABER

*Eliane Christina de Souza**

Resumo: No Fédon, Platão situa a possibilidade de contato direto com as formas em um plano exterior à vida humana: antes do nascimento e depois da morte. Situação parecida ocorre no Banquete: somente os deuses detêm a sabedoria, e estes, por possuírem o saber, não filosofam. Frente a estas duas posições, ambas construídas como mito, fica-nos uma questão: se as formas são inacessíveis ao conhecimento, se não podem ser diretamente atingidas pelo nous, como se caracteriza Filosofia? Pretende-se sugerir uma resposta a partir do mito do nascimento de Eros no Banquete.

Palavras-chave: Platão, conhecimento, formas, imortalidade, discurso.

THE LACKING PHILOSOPHY: THE “ONLY KNOWS THAT NOTHING KNOWS” AS DESIRE TO KNOW

Abstract: In Fedon, Plato points out the possibility of direct contact with the forms in an exterior plan to the human life: before the birth and after the death. Similar situation occurs in Symposium: only the gods withhold the wisdom, and these, for possessing knowing, do not philosophize. Facing these two positions, both constructed as myth, stayed-us a question: if the forms are

* Professora Doutora UNIOESTE-TOLEDO-PR.

inaccessible to knowledge, if they cannot directly be reached by nous, what characterizes Philosophy? It intends to suggest an answer from the myth of the birth of Eros in Symposium.

Key words: Plato, knowledge, forms, immortality, discourse.

O primeiro contato com a questão socrática “*o que é?*”, presente nos diálogos de Platão, nos leva a esperar por uma resposta. Frente à questão “*o que é a virtude?*”, exposta no *Mênon*, por exemplo, esperamos que, no final do diálogo, Platão nos diga o que é a virtude. O mesmo ocorre na *República*, com a questão “*o que é a justiça?*”, ou no *Laques*, com a questão “*o que é a coragem?*”, e em todos os diálogos nos quais a personagem Sócrates, frente a um impasse, nos traz a questão “*o que é?*”. A partir da pergunta “*o que é?*” – no caso do *Mênon*, “*o que é a virtude?*” – o método de perguntas e respostas nos conduziria ao conhecimento da virtude em si, que serviria como critério para dizer que atos são virtuosos e se a virtude pode ou não ser ensinada. A leitura dos diálogos platônicos, no entanto, conduz a uma frustração: na maioria dos textos platônicos, não se encontra resposta para a questão “*o que é?*”.

Nas entrelinhas do *Fédon* esse problema transparece. Nesse diálogo, Platão situa a possibilidade de contato direto com as formas em um plano exterior à vida humana: antes do nascimento e depois da morte. Situação parecida, porém com maior evidência, ocorre no *Banquete*: somente os deuses detêm a sabedoria, e estes, por possuírem o saber, não filosofam. Frente a estas duas posições, ambas construídas como mito – o mito da reminiscência no *Fédon*, o mito do nascimento do amor no *Banquete* – fica-nos uma dúvida: se as formas são inacessíveis, se não podem ser diretamente atingidas pelo *nous*, como se caracteriza o conhecimento?

O método dialético socrático, longe de nos oferecer respostas, é uma marca significativa da carência de objetividade da filosofia platônica. Tal método é herdeiro do jogo dialético que era exercido na forma de justas discursivas em Atenas, nas quais, a partir de um tema, dois adversários defendiam teses opostas ou contraditórias, nos papéis definidos de questionador - aquele que elabora um raciocínio cuja conclusão seja contraditória à tese do adversário, mas cujas premissas sejam admitidas por ele, - e respondedor - aquele que tenta, respondendo às perguntas, nada afirmar que seja contrário à sua tese. As regras do jogo são: cada um deve ser capaz de contradizer o outro e ninguém pode se contradizer a si mesmo. O princípio básico do jogo dialético é a antilogia: sobre qualquer assunto, existem dois discursos em oposição. E nesta luta entre interlocutores, não há transmissão de conhecimentos. Só são tidas como verdadeiras as opiniões explicitamente aceitas pelo interlocutor.

Sócrates adota a estrutura do jogo dialético para fundar um método de busca da verdade. Tendo por princípio a existência de formas inteligíveis - a justiça em si, a coragem em si, a virtude em si, entre outras - o discurso do filósofo deveria ser aquele que expõe as relações entre as formas através de enunciados verdadeiros¹. Isso traz a questão da possibilidade de dizer verdades - no sentido epistêmico do termo - sobre os seres em si. O *lógos* das formas em si deveria ser uma verdade universal e demonstrada através de um método científico, e o método dialético de Sócrates, exposto nos diálogos platônicos, representaria uma proposta de atingir racionalmente a verdade, tendo como ponto de partida as opiniões. Ele tem a mesma estrutura do jogo dialético, com a

¹ Conforme vemos, por exemplo, em *Sofista* 253b-d.

diferença básica de que não há um vencedor. Se o objetivo do jogo for atingido, os dois interlocutores ganham um conhecimento que antes não possuíam.

Mas, se a realidade humana é constituída de opiniões, que extraímos de nossa percepção sobre o mundo, como chegar ao ser a partir do parecer? E devemos entender o ser, aqui, não como uma imposição do filósofo, pois ele não se coloca como mestre da verdade.

Sócrates ocupa o lugar do questionador - o que nada sabe. Sua posição não é a de convencer o interlocutor com longos e elaborados discursos, como faziam os sofistas, mas a de alguém que coloca de lado suas opiniões para ouvir as opiniões de seu interlocutor e, através de perguntas, fazer com que ele perceba as contradições contidas em seu discurso. O respondedor, por sua vez, deve estar em uma disposição tal que concorde em responder às perguntas, dizendo tudo o que pensa, e que aceite rever suas opiniões quando for mostrada uma contradição. Neste sentido, a conclusão do método dialético é sempre negativa e, ao final da investigação dialética, não sabemos o que é a virtude, nem o que é a justiça, nem a coragem. Parece que a posse desses conhecimentos não resulta de um percurso que seja de fato um método, ou que tal posse nem é possível, visto que, apesar de todo o esforço investigativo de Platão, a maioria dos diálogos nos deixa como que carentes da sabedoria.

Frente a esta frustração, temos de perguntar: o que é então a Filosofia para Platão? Seria ela uma busca condenada, desde o princípio, a ser infrutífera? Ou seria uma preparação para que, após a morte, nossa alma atinja a plenitude da sabedoria, como parece sugerido no *Fédon*? Por certo, estas são questões desconcertantes. Se nosso primeiro contato com a Filosofia platônica nos aponta para um método de buscas das verdades, método este que nos livraria das

artimanhas argumentativas dos sofistas, como pensar a aporia à qual a maioria dos diálogos nos conduz?

Minha proposta é pensar este tema a partir de uma passagem do diálogo *O Banquete*, na qual a Filosofia é tratada a partir de uma comparação com Eros. Assim, a relação entre Eros e a beleza nos servirá como um paradigma para compreender a relação entre a Filosofia e o conhecimento das formas.

Em *Banquete* 204b, o amor é comparado à Filosofia, que é o desejo pela sabedoria, o bem mais caro ao homem, porque o aproxima da eternidade dos deuses. Vejamos, então, qual o sentido erótico da Filosofia a partir da exposição de Diotima sobre Eros. Segundo o discurso de Diotima em 201e-202a, há algo entre o belo e o feio, assim como entre a sabedoria e a ignorância, há a opinião correta. O amor não é belo nem feio, nem bom nem mau. Ele é um intermediário entre estes opostos. E a natureza deste intermediário é explicada através de um mito em 203b-204a. Eros não é um deus, é um *dáimon* que nasceu no aniversário de Afrodite, filho da Carência e do Recurso. Por ter sido gerado no natalício de Afrodite, Eros é por natureza amante do belo. E por ser filho da falta e da saída, sua natureza guarda características da mãe e do pai. Devido à natureza da mãe Carência, ele é sem sabedoria e sempre pobre. Ao contrário de delicado e belo, como a maioria das pessoas julga, Eros é duro, seco, descalço e desabrigado, convivendo sempre com a necessidade. Do pai Recurso, ele herdou a coragem e a riqueza. Ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico. É ávido de sabedoria, um caçador sempre a tecer maquinacões cheias de artimanhas. Quando enriquece, ele germina e vive, mas Carência faz com que lhe escape tudo o que consegue. Recurso, então, o faz ressuscitar. Assim, a natureza de Eros não é mortal nem imortal, nem pobre nem rica, nem sábia nem ignorante. Eros é um intermediário, já que sua natureza

dupla o impede de se identificar com a falta ou com a plenitude. Por isso mesmo, Eros é filósofo.

Segundo as palavras da personagem Diotima em 204a, nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois já é. Vemos então que a Filosofia se distingue da sabedoria. Filosofia é desejo de sabedoria, e quem já a possui não filosofa. Tampouco os ignorantes filosofam nem desejam ser sábios, pois não deseja quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso. Os que filosofam são os que estão entre estes dois extremos, sabedoria e ignorância. Aqui, se esclarece o elo entre Filosofia e Eros. Uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é o Amor é filósofo. E a causa dessa condição é a sua origem, filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre.

A comparação entre Eros e Filosofia no *Banquete* nos traz uma nova compreensão da noção de Filosofia em Platão. Ela não é posse plena de sabedoria, não é um método objetivo de busca, no final do qual se apreende o conteúdo das formas. Neste sentido, os filósofos não são sábios. Eles são carentes de sabedoria. Esta carência de sabedoria se revela no famoso “*só sei que nada sei*” socrático, marca de uma postura aponta para o dinamismo da Filosofia.

O “*só sei que nada sei*” indica a Filosofia como um intermediário entre ignorância e sabedoria, entre carência e recurso. O filósofo, desejoso de sabedoria, reconhece que não tem a posse plena de um conhecimento, mas tem o recurso para buscá-lo. Porém, tal qual Eros, o que ele consegue lhe escapa. Ora, nos vemos obrigados a perguntar, por que filosofar então? Por que desejar aquilo que nunca alcançaremos? Por que não nos contentamos em trabalhar com nossos

juízos sobre os dados dos sentidos, como tão bem fez Protágoras? Platão talvez nos responderia que a Filosofia não é só pobreza, ou seja, não é apenas o reconhecimento de que opinião não é *episteme*. Este é o primeiro passo da dialética, o impulso inicial para a busca daquilo que não se sabe. A partir daí, Recurso nos permite continuar o método dialético em busca da resposta para “o que é?”.

O método, no entanto, não chega a um final objetivo. A natureza carente da Filosofia indica que ela não é posse plena da sabedoria, mas recurso para uma aproximação do conteúdo das formas. Carência indicaria, então, a deficiência em saber se a definição alcançada ao final do método é um conhecimento ou uma opinião, enquanto Recurso seria a possibilidade de reconhecer as contradições de uma opinião, na tentativa de saber se ela é ou não conhecimento. Talvez por isso a dialética seja um método negativo. Mas o aspecto negativo não significa uma prevalência da carência sobre o recurso, senão a característica da natureza dupla do conhecimento. Para Platão, a verdade é o alvo do filósofo, e para ela o método dialético se dirige. As formas, mesmo que não possam ser plenamente alcançadas, representam o paradigma que orienta a busca filosófica.

No mito que a personagem Aristófanes apresenta em *Banquete* 189a-193d, os homens, originariamente completos, foram castigados por Zeus devido à sua tentativa de destronar o deus, e separados em duas partes. O amor seria então a busca da metade perdida, que, quando encontrada, faria retornar a unidade original, e as metades assim completadas voltariam a ser fortes e não se separariam mais. Esta completude, no entanto, equivaleria a uma morte do

desejo, uma vez que o bem procurado foi encontrado e, com isso, cessa todo o movimento de busca e toda ação.

O discurso de Sócrates, ao contrário, mostra o aspecto construtivo do desejo ao fazer de Eros um caçador cheio de artimanhas. Eros não se conforma em encontrar o desejado pois sabe que Carência vai empobrecê-lo tão logo ele enriqueça. Por isso, sua atuação é contínua. Por isso, não é papel do filósofo a contemplação estática das formas, mas sua ação na *pólis*, tal qual vemos na *República*.

Pensemos também em um outro aspecto do dinamismo da busca filosófica. Se a Filosofia fosse um conhecimento acabado e objetivo, teríamos como consequência a exclusão da subjetividade, pois que o sujeito do conhecimento que tem como foco uma verdade cristalizada seria universal. Mas o que vemos nos diálogos é a atuação de Sócrates dirigida aos diversos interlocutores e aos diversos contextos em que as questões aparecem. É nesse misto de carência e recurso que percebemos, em Platão, que os temas relativos ao conhecimento estão intimamente ligados às questões humanas. Por isso a obra platônica é constituída de diálogos cujo drama equivale ao próprio drama da alma humana, que tem uma natureza capaz de contemplar as formas – o recurso – mas que está presa a um corpo que dificulta este acesso – a carência.

A filosofia não é nem só recurso nem apenas carência; mas é carência ao mesmo tempo que recurso. A filosofia, por possuir recurso para buscar a sabedoria, diferencia-se da ignorância. Mas por ser carente, não lhe cabe a sabedoria. A posse da sabedoria é um atributo que está além do humano. Só os deuses são sábios.

No *Fédon*, Platão situa a posse plena da sabedoria para além do humano. Nesse diálogo, a filosofia não é nem alma sem corpo – isto seria a morte – nem

sensações corpóreas sem *episteme* – isto seria a sofística. A Filosofia é a busca da *episteme* pela alma, apesar do corpo, ou melhor, uma busca que faz com que a *dóxa* que obtemos a partir das percepções seja purificada até que possamos nos aproximar do modelo.

Segundo a tese da reminiscência, a alma teve contato com as formas antes do nascimento. E Sócrates está certo de que, quando sua alma finalmente se livrar do corpo, ele voltará a ter contato com as formas. Portanto, o contato direto com o inteligível, que pode ser pensado como uma intuição, só ocorre em um plano que está além da mistura corpo-alma. Na condição humana, parece que o acesso à forma se dá de modo discursivo através da dialética. E aí se encontra a filosofia.

A partir desta condição, o conhecimento é recordação. Segundo a teoria platônica da reminiscência, há um conhecimento prévio das realidades absolutas que torna possível todos os outros conhecimentos. O termo 'prévio', aqui, refere-se não necessariamente a uma anterioridade temporal, mas a uma anterioridade lógica, que não exige padrões temporais. O conhecimento da forma é prévio em relação ao conhecimento do sensível porque é sua condição de possibilidade. Este conhecimento primitivo tem sua origem em alguma condição superior à vida sensível e temporal, isto é, livre do devir. Mas ele não nos é diretamente acessível. No entanto, já que existe, entre os seres sensíveis e os inteligíveis, uma relação de semelhança, é possível apreender as realidades absolutas, ou, em outros termos, reconhecê-las, a partir dos seres sensíveis que são suas imagens. Tal reconhecimento, a reminiscência, não ocorre espontaneamente como resultado direto da experiência. Ele seria resultado de uma reflexão sobre as contradições que os atributos dos seres sensíveis manifestam. Filosofar seria,

então, perceber a precariedade ontológica e epistemológica do sensível e reconhecê-lo como imagem. E, se considerarmos que, no *Sofista*, o *lógos* é mostrado como imagem do ser, será a partir do *lógos* poderemos perceber as contradições do dado sensível e buscar uma aproximação das formas.

A forma é o alvo final da busca filosófica. Mas nossa natureza mista de corpo e alma, de carência e recurso, irá sempre revelar sua falta enquanto insuficiência para distinguir opinião verdadeira de *episteme*. Quando, através da dialética, nos aproximamos de uma verdade - aí está a ação do recurso -, esta verdade deverá ser colocada à prova - o que corresponde à ação da carência. Este limite humano, resultado da mistura alma-corpo, nos impede de atingir plenamente as formas. Mas esta mesma falta que mostra nossos limites nos faz desejantes de sabedoria, o que mantém viva a busca filosófica.

O tema da morte de Sócrates e da imortalidade da alma no *Fédon* pode ser interpretado de diversas maneiras. Reconhecemos uma abordagem mítico-religiosa da imortalidade que aparece tão unida ao aspecto filosófico a ponto de tornar difícil isolá-los. Mas, fazendo um esforço interpretativo, pode-se reconhecer vários outros temas filosóficos: a questão da finitude humana; a questão moral; a questão epistemológica, que vem imbricada de nuances lógicas a partir da equivalência entre participação, no plano ontológico, e nomeação, no plano discursivo; e a tese epistemológica mais forte – a equivalência entre imortalidade da alma e imortalidade das formas. Sustentar a imortalidade da alma é sustentar a necessidade de formas não sujeitas ao tempo, inengendradas e imperecíveis, às quais a alma tem semelhança e parentesco (79b-c), e é principalmente sustentar a imortalidade da filosofia: ela não morre com Sócrates.

A figura de Sócrates não apresenta uma filosofia acabada e, portanto, finita. Tampouco seu horizonte está para além dos limites humanos. A filosofia

que ele nos mostra é um intermediário entre mortal e imortal, uma busca que, quando encontra seu objeto, ao mesmo tempo o perde, pois que ele é novamente colocado como questão, em uma busca incessante mas, nem por isso, infrutífera.

A Filosofia, como Eros, é pobre, descalça e desabrigada, mas, ao mesmo tempo, é corajosa, caçadora e ardilosa. É com esta imagem que Platão desenha Sócrates, aquele que sabe que nada sabe mas é movido pelo desejo de saber.

O EREIGNIS E A METAFÍSICA ANTIGA EM HEIDEGGER

*Eliéser Spereta**

Resumo: O presente artigo procura expor a concepção heideggeriana das metafísicas de Platão e Aristóteles no interior do pensamento do *Ereignis*, enquanto o acontecimento-apropriativo do ser. Para isso, em primeiro lugar, apresenta um exame do sentido de toda metafísica em geral segundo o fio condutor do *Ereignis* e, em segundo lugar, procura ligar especialmente a metafísica antiga ao conceito de *Ereignis*.

Palavras-chave: *Ereignis*, metafísica, ἰδέα, ἐνέργεια, vontade de poder.

THE EREIGNIS AND THE ANTIQUE METAPHYSICS IN HEIDEGGER

Abstract: The present article intends to show the heideggerian conception of the metaphysics of Platão and Aristóteles inside the think of the Ereignis, as the event-proper of the being. For this, at first, shows an examination of the meaning of all metaphysics by *Ereignis* and, at second, tempts to connect especially the antique metaphysics at the concept the *Ereignis*.

Key-words: *Ereignis*, metaphysics, ἰδέα, ἐνέργεια, will of power.

* Doutor em Filosofia – IFCH/UNICAMP.

Professor de filosofia, ética e filosofia do direito – UNIMEP e ITE. E-mail: elieser@unicamp.br.

1 – A Metafísica em geral segundo o Pensamento do *Ereignis*

Ereignis é a palavra fundamental de toda a segunda fase do pensamento de Heidegger. É uma palavra encontrada em todos os principais textos, porque é referência fundamental para a definição do ser. *Ereignis*, enquanto tal, designa algo para além do ser, enquanto o define. Ou melhor, define a essência do ser.

O ser é compreendido como des-velamento, ora se velando, ora aparecendo na clareira. Este movimento de mostração e retirada é o que define substancialmente o ser enquanto um acontecimento temporal. Na temporalização deste acontecimento temporal, ocorre a história do ser enquanto um movimento de apropriação das potências do ser, inscritas formalmente no caráter do des-velamento. Ora, *Ereignis* é justamente este acontecimento-apropriativo da essência e, por isso designa, por assim dizer, algo para além do ser.

O *Ereignis* como um acontecimento que projeta o ser para além de si mesmo¹ tem como objetivo implícito, certamente, a necessidade de evitar qualquer linguagem metafísica substancialista. Compreender o ser enquanto um movimento temporal de apropriação de ‘algo’ que apenas formalmente está dado (que não está dado de forma substancial, sujeito às necessidades naturais etc), supõe, sem dúvida alguma, a intenção de preservar uma região (não espacializada) de todo determinismo metafísico. Este *para além de si mesmo* do ser descrito no *Ereignis* impede inclusive de dizer do ser que ele é. Rigorosamente falando, o ser não é, nunca pode *ser*, pois disso resultaria que o ser seria um ente. O verbo correto para definir o ser do ser é o *dar* (*geben*). Por isso, Heidegger diz que este acontecimento-apropriativo do ser é um *D -se-ser*.

¹ Este projeto para além de si mesmo do ser poderia ter um parentesco com a *koinonia dos gêneros supremos* de Platão, com a exceção de que os gêneros já são eles mesmos entidades definidas substancialmente, sendo esta talvez a razão principal pela qual Heidegger inclui também a dialética em sua crítica   metafísica. A *koinonia*   uma espécie de *Gestell*, o *Ereignis* entificado.

“O deixar [deixar-ser o ser em seu movimento]² é, então, o puro *dar* que remete, ele mesmo, ao *se* (a ele) que dá, o que é compreendido como o *Ereignis*.” (Heidegger, 1976b, p. 453).

O Ereignis, confirma Heidegger, parece ser aqui o ‘sujeito’ do ser, a própria essencialização do ser enquanto dar-se a si mesmo. Heidegger se pergunta: “*sein ist durch das Ereignis ereignet?* Resposta: sim.” (Cf. Heidegger, 1976b, p. 453).

Quando o Ereignis é entificado, ele torna-se *Gestell*, enquanto reunião dos modos de pôr enquanto acabamento e consumação da metafísica, que define a concretude da técnica moderna que disponibiliza a totalidade do ente. “O *Gestell* é, por assim dizer, o negativo fotográfico do *Ereignis*” (Cf. Heidegger, 1976b, p. 454). O *Ereignis* definiu a apropriação do ser diferentemente durante a história do pensamento ocidental, de tal modo que este é constituído de épocas do ser: a época da substância, a época do objeto e, finalmente, a época da disponibilização mediante a técnica. A técnica disponibiliza os entes, tomando-os como estoques, reservas ou fontes de energia. O paradigma objetificador, que pressupunha a substancialização é aqui mantido, mas apenas para cumprir o objetivo de exercer controle operacional. Não se detém mais sobre o ente para simplesmente conhecê-lo e alcançar a verdade sobre o mundo, mas, determinado pelo desenvolvimento econômico, operá-lo e controlá-lo. O que importa é a produção e o consumo.

Heidegger usa *Ereignis*, portanto, para designar este acontecimento-apropriador ou acontecimento-apropriativo de algo que não existe em si e por si, mas é um movimento de apropriação de si, sempre saindo em direção a si. É um acontecimento que se assemelha ao acontecer (*Geschehen*) do Dasein, ou

² O parêntese é nosso.

melhor, o substitui. O acontecer (*Geschehen*) do Dasein é, então, substituído pelo acontecer (*Ereignen*) do próprio ser, em contraposição frontal ao acontecer (*Vorgang*) do ser-subsistente ou ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). Michael Inwood (2002, p. 2 ss.) observa que Heidegger reserva o termo *Vorgehen* para definir um acontecimento neutro ou eventos que acometem uma substância indefinida qualquer, sem significação particular para ninguém, ao passo que o Dasein é um ente significativo para si mesmo, e que se perfaz a si mesmo: “Ao refazer-se ele ‘repete’ ou retraça o passado histórico” (Inwood, 2002, p. 4).

Ora, *Ereignis*, enquanto este acontecimento de apropriação,

“... refere-se freqüentemente ao supremo acontecimento que constitui o *Anfang*, ‘começo’, o essencializar do ser, a revelação inicial do ser que pela primeira vez nos capacita a identificar os entes. Aqui Heidegger explora ao máximo seu suposto parentesco com *eigen* etc.: ‘não é mais uma questão de lidar ‘com’ algo e apresentá-lo como um objeto, mas de ser transportado para o Er-eignis, que atinge uma mudança na essência do homem de ‘animal racional’ [...] para Da-sein’ (*Beiträge zur Philosophie*, 3). O ser se apropria do homem e o torna *Da-sein*, o local da revelação do ser: ‘Ser como Er-eignis. A Er-eignung faz do homem a propriedade [Eigentum] do ser. [...] propriedade é pertencimento à Er-eignung e isso é o ser’ (*Beiträge zur Philosophie*, 263; cf. 254, 311).” (Inwood, 2002, p. 4).

Ereignis é o movimento do próprio ser na apropriação de si e, neste ínterim, opera uma transformação no próprio homem. Ele deixa de ser mero operador cognoscente da realidade e transforma-se em Dasein, o ente que compreende ser. Isso dá início à história da filosofia enquanto metafísica, possibilita o primeiro questionar ontológico, a primeira pergunta pelo sentido dos entes no seu todo. Incluir o acontecer do Dasein neste acontecimento universal significa que a própria analítica existencial não se esgota em si, mas encontra seu lugar fontal e originário no acontecer do ser. Logo, não é um acontecer – como não o era o

acontecer do Dasein – neutro e desprovido de significado, um mero evento natural, mas um evento que condiciona a compreensão do sentido do ser e, por isso, constitui-se como um fundamento universal não ôntico, isto é, um fundamento nulo, o próprio nada que, nadificando, instaura as diferentes épocas do ser, desde as épocas caracteristicamente metafísicas até a destruição da metafísica operada pelo próprio Heidegger.

A metafísica é o processo de entificação e esquecimento do ser a partir da substancialização de tudo. Este é o processo que subjaz a todo o edifício metafísico, de Platão a Nietzsche. O objetivo deste trabalho é examinar brevemente as metafísicas clássicas de Platão e Aristóteles a partir do pensamento do *Ereignis* e, conseqüentemente, explorar seu significado no âmbito da historicidade ou acontecimento do ser como *Ereignis*, inclusive situando-as no conjunto da história da metafísica.

Em Platão, a pergunta pelo ser dos entes é respondida pelo recurso às idéias, gêneros imutáveis que servem de causa da existência e cognoscibilidade das entidades sensíveis em geral. Em Aristóteles, as mesmas se representam pela substância e a enérgeia. Na metafísica medieval, pelo binômio essência e existência. Em suma, a primeira característica fundamental da metafísica é a necessidade da cisão entre dois mundos, um aparente e um outro autêntico.

Em Descartes e na metafísica moderna em geral, especialmente Kant e Hegel, as coisas se passam da mesma forma, com a exceção de que a posição do fundamento não é mais uma entidade objetiva e externa, mas subjetiva, e as coisas não são mais vistas em si mesmas, mas convertidas em objeto (*Gegenstand*) (Cf. Heidegger, 1976b, p. 418). Os gêneros e coisas sensíveis dos gregos são convertidos numa coisa só: o objeto. Para os modernos então, representa-se a entificação pela objetividade do objeto representado (que prevêem a condição extensa dos materiais sensíveis) e a subjetividade num sentido

transcendental, não empírico³. A subjetividade, enquanto inconcusso, passa a ser o imutável por excelência:

“De onde vem a Descartes a firmeza do *firmum*? O mesmo ele disse: *punctum firmum et inconcussum*. *Inconcussum* = *immutable*, quer dizer imutável para o saber, para a consciência, para a *perceptio* (com Descartes o saber se converte em *perceptio*). De agora em diante, o homem é instalado em sua posição de representante.” (Heidegger, 1976b, p. 419).

Finalmente, a metafísica culmina com Nietzsche, para quem a entificação se representa pela valoração da totalidade do ente e, como fundamento a vontade de poder. Em primeiro lugar, sobre o caráter de fundamento destas metafísicas:

“O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores.” (Heidegger, 1979a, p. 71).

Agora, sobre o caráter substancial da subjetividade:

“Esta questão é contudo determinada historialmente: a subjetividade. Com o *ego cogito* de Descartes, diz Hegel, a Filosofia pisou pela primeira vez em terra firme, onde pode estar em casa. Se com o *ego cogito*, como *subjectum* por excelência, é atingido o *fundamentum absolutum*, isto quer dizer: o sujeito é o *hypokeímenon* transferido para a consciência, é o que verdadeiramente se apresenta, o que na

³ A subjetividade da filosofia moderna é uma subjetividade transcendental e neutra, não uma subjetividade empírica, pessoalmente determinada. Trata-se de uma subjetividade desencarnada da realidade, uma subjetividade meramente cognoscente.

linguagem tradicional se chama, de maneira mui pouco clara, de substância.” (Heidegger, 1979a, p. 75).

Para Heidegger, a passagem deixa evidente, a subjetividade é para onde é transferida toda a conceituação metafísica da antiguidade: substância, causalidade, fundamento, etc.

Segundo Heidegger, todo o percurso é o mesmo percurso, todo ele apresenta a mesma resposta, a saber, a substancialização de tudo. Mas em que consiste as diferentes respostas dos filósofos? As diferentes respostas se devem ao fato de que a essência vai se essencializando, isto é, vai se tornando ela mesma, vai se plenificando. A metafísica vai se mostrando enquanto metafísica, isto é, vai se desvelando como um acontecimento cada vez mais encobridor. Heidegger, que faz o esforço de repetir a questão da metafísica, entende que ela vai rumando para seu ápice, a consumação de sua essência, uma essência que já estava posta desde o início, mas que alcança a sua totalidade no fim. E nesta essencialização, os pensadores vão participando e compreendendo e formulando suas respostas. Assim, cada resposta é o desdobramento *advindouro* de uma resposta que já estava preparada desde o *passado que ainda vigora*, e cada resposta instaura uma época do ser. Sobre isso Heidegger diz:

“O antigo significado de nossa palavra ‘fim’ (*Ende*) é o mesmo que o da palavra ‘lugar’ (*Ort*): ‘de um fim ao outro’ quer dizer: ‘de um lugar a outro’. O fim da Filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião.” (Heidegger, 1979a, p. 72).

O fim é o lugar onde se reúne a totalidade que possibilita a apropriação total da metafísica. Assim, Nietzsche, o último metafísico, compreende a

totalidade da metafísica, uma totalidade já posta desde o início, mas só em Nietzsche desdobrada em última instância. Em Nietzsche, a metafísica atinge sua *última possibilidade* (Heidegger, 1979a, p. 73).

Heidegger, portanto, nota que a subjetividade moderna é apenas um desdobramento da resposta de Platão e Aristóteles à questão do ser. A entificação do ser, em vigor desde Platão, adquire mais sentido na subjetividade de Kant, por exemplo. E por outro lado, a subjetividade kantiana já estava em Platão, ainda que de forma oculta. Heidegger descobre isso quando reelabora a questão do ser. A questão não é mais simplesmente *o que é o ser*, mas *por que a metafísica entifica o ser? Por que entificar o ser, ao invés de não entificá-lo?* Em termos heideggerianos: *por que há simplesmente o ente e não antes o nada?* Se para Leibniz a resposta é Deus, para Heidegger a resposta para esta questão pode ser encontrada em Nietzsche, o último metafísico: a vontade, a vontade de poder e, em última instância, a vontade de vontade enquanto subjetividade potencializada.

De fato, a opção pela entificação só pode ser um ato de vontade, não a vontade de Deus em Leibniz, mas a vontade da subjetividade, mesmo na filosofia medieval. Mas o problema é que esta explicação extrapola a simples metafísica. A simples metafísica explica somente o que é o ente, mas não por que há o ente. Este problema requer um outro expediente: a subjetividade metafísica. A vontade reside numa subjetividade, a subjetividade fundamentada por Descartes. Então por que há o ente e não antes o nada? Para a metafísica da subjetividade, há simplesmente os entes porque assim se quer, pela vontade de poder, de tudo controlar, de submeter a totalidade do ente a um domínio. Esta resposta de Heidegger foi motivada e até pressionada pela análise do fenômeno da técnica moderna, a qual não mais simplesmente visa conhecer o ente, mas

operacionalizar o ente. Se antes o sentido do ser era posto pela noção metafísica de substância, agora Heidegger descobre o sentido ontológico-fundamental da própria noção de substância. A vontade de poder é então o sentido do sentido do ser.

Isso significa que, na prática, a metafísica da subjetividade antecede a própria metafísica clássica, o idealismo precede o realismo, porque sempre houve, desde Platão, a vontade de poder da subjetividade. As essências de Platão e Aristóteles só foram concebidas porque queridas, porque eram necessárias para o cumprimento do destino da vontade.

Heidegger olha a metafísica de duas formas. De um lado ela vai ampliando seu poder até alcançar a perfeição na vontade de poder de Nietzsche. Nietzsche é o pensador que desvela a última potencialidade do ente, inscrita – mas não realizada – no ente desde o começo da metafísica. De outro, porém, ela vai se manifestando a si mesma (enquanto acontecimento encobridor), na medida em que, como ficou esclarecido, a metafísica tem seu fundamento na temporalidade extática da existência. Quando Heidegger escreve, é para mostrar o fundamento oculto da metafísica, desvelá-la até o fim e, com isso, alcançar a possibilidade de seu fim, agora não mais como simples consumir (alcançar a perfeição da essência), mas como mostração de seus limites ontológicos.

Esta análise de Heidegger se dá primeiramente na analítica existencial de *Ser e Tempo*. Nesta obra, Heidegger mostra como a entificação tem seu fundamento último na temporalidade extática do Dasein, mostrando inclusive as vias de acesso a uma outra forma de compreender o ser, isto é, as ontologias regionais. Significa dizer que a metafísica tem sua origem e fim na analítica existencial, que nela a metafísica atinge sua *primeira possibilidade* (Heidegger, 1979a, p. 73), enquanto um recomeço para o pensar. Mas as respostas desta obra são insuficientes por causa da finitude do Dasein, da impossibilidade se se

responder à questão sobre o sentido da resposta metafísica e do próprio acontecimento do Dasein, e em última instância, por causa de seu ser-para-a-morte. Daí, mais uma vez, será necessário avançar para alcançar futuramente a essência de que já se compartilha, a saber, a essência do fim da metafísica. Se a analítica existencial é insuficiente, segue-se disso a necessidade de uma virada (*Kehre*) e uma forma complementar de pensar a origem e o fim da metafísica, fato que só será possível através do pensamento do *Ereignis*.

O pensamento do *Ereignis* garante a Heidegger o solo a partir do qual a ontologia existencial encontra seu sentido último e, por conseguinte, também a metafísica. O próprio Heidegger dissera, em várias ocasiões, que a temporalidade do Dasein, tendo em vista sua finitude, somente se sustenta porque está lançado numa instância para além de si, a saber, a temporalidade do próprio ser, que se realiza efetivamente no acontecimento/história do ser, que é o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) de sua essência como des-velamento. Enquanto acontece, este acontecimento fundamental institui as diferentes épocas do ser, entre elas e predominantemente, a grande época (em seus diferentes estágios) da metafísica. Isso justifica, *a fortiori*, a fundação última (não-metafísica) da metafísica. Neste 'lugar' alcança a metafísica sua origem e fim, no sentido em que encontrou provisoriamente na acontecência do Dasein. No reflexo deste lugar, a metafísica se vê melhor, se compreende completamente, mas não só, pois, como este lugar é indiscutivelmente não-metafísico, é possível afirmar que houve uma época cuja resposta ao sentido do ser não foi metafísica, que foi desvirtuada por uma operação modificadora⁴ pela qual o sentido originário de apropriação se tornou volitivo, um ato de vontade de poder. Com base nisso, é

⁴ Do mesmo modo como se concebe a metafísica e a ciência como uma modificação da concepção ontológico-existencial do sentido do ser, também se concebe a metafísica da vontade de poder e a técnica como uma modificação da concepção ontológico-histórica do sentido do sentido do ser.

válido perguntar, poderia esta resposta ser repetida em nossa época? Responder esta pergunta é ponderar não só o significado da origem e do fim ontológicos (no horizonte da teoria), mas também e sobretudo refletir sobre a possibilidade da superação (*Überwindung*) da metafísica enquanto seu acabamento no horizonte prático, isto é, encontrar uma práxis efetiva de dissolução da metafísica.

Para o segundo Heidegger, o ser é simplesmente des-velamento, o movimento eterno das doações e retiradas do ser. O procedimento da metafísica é encobrir este movimento. Neste sentido, a metafísica oculta, embora este ocultamento não se confunda, definitivamente, com o encobrimento do velamento natural do ser. O velamento natural do ser é uma privação que corresponde ao movimento propriamente positivo (de superabundância) do ser, ao passo que o ocultamento da metafísica é um esquecimento que corresponde a uma operação negativa, conduzida acintosamente. Retomar este sentido originário de ser significa um abandono efetivo do paradigma metafísico.

Com esta resposta, Heidegger crê ter alcançado o âmbito no interior do qual não só a metafísica se explique totalmente e alcance sua origem e fim num sentido horizontal (e com a metafísica também as ontologias regionais), mas também encontre a experiência de sua superação e a instauração, num sentido vertical, a partir de uma nova forma do ser. A segunda fase do pensamento de Heidegger, ao permitir ver o sentido fundamental de toda a história da metafísica como manifestação da vontade de poder e responder satisfatoriamente à questão *por que há simplesmente o ente?* – para além do período de *Ser e Tempo*, que apenas identificava o sentido do ser da metafísica segundo a questão *o que é o ente?* – lança as ferramentas teóricas da própria superação da metafísica.

2 – As Metafísicas de Platão e Aristóteles segundo o Pensamento do Ereignis

Heidegger geralmente atribui a Platão o título de iniciador da metafísica, uma vez que foi com Platão que a pergunta pelo ser dos entes foi colocada pela primeira vez. Na verdade, segundo o próprio Heidegger, a tratativa platônica da questão do ser foi precedida pelo pensamento pré-socrático, mas foi Platão quem respondeu metafisicamente a esta questão, pela primeira vez.

Em primeiro lugar,

“‘Ser’ significa que o ente é e não não é. ‘Ser’ nomeia este ‘que’ como a decisão com que acontece o levantar-se contra o nada. Tal decisão, que irradia do ser, advém antes de tudo, e também de modo suficiente, no ente. No ente aparece o ser. (...). O ente dá (...) suficiente informação sobre o ser.” (Heidegger, 2000, p. 327/ 1989, p. 399).

A palavra *ser* designa, portanto, o fato de que o ente é (*Sein heisst, dass Seiendes ist*), que existe efetivamente como algo real, ao invés de não ser nada (*und nicht nicht ist*), de não existir efetivamente. Ora, é justamente por causa disso que o ser ressoa no ente, transparece no ente. A decisão de ser é do ser, é conferida e doada pelo ser e, tal decisão, que irradia do ser, advém antes de tudo, e também de modo suficiente no ente (*Solche Entschiedenheit, die vom Sein ausstrahlt, bringt sich zunächst im Seiendem, und hier auch genügend, zur Ankunft*). Heidegger diz também que no ente aparece o ser (*Im Seienden erscheint das Sein*) e que o ente dá também suficiente informação sobre o ser (*Das Seiende gibt denn auch die genügende Auskunft über das Sein*). Enfim, do fato de que ser se liga a ente nos verbos *bringen sich*, *erscheinen* e *geben Auskunft*, pode-se concluir pela legitimidade da questão do ser haurida da questão

do ente. Ao se deparar com os entes, o homem enquanto Dasein se põe a questão do ser.

O Homem é, por isso, um ente transcendente, que transcende a mera esfera ôntica em direção a uma região mais originária de investigação da realidade. A isso se dá também o nome de metafísico, o que está *para além* (μετά) da física (τὰ φυσικά). E, por fim, isso só é possível, em última instância, porque o ser se traz junto ao ente, aparece e transparece no ente, movimento que é acompanhado pelo Dasein em seu compreender-ser. No entanto, esta transparência pode ser mais aberta ou fechada, pode se dar mais ou menos; nisto consiste a diferença entre as duas respostas básicas à questão do ser, a saber, a metafísica e a não-metafísica. Vejamos isso por meio de outra distinção.

Esta diferença entre ser e ente foi também designada por Heidegger através da diferença entre *o que é* (*Was-sein*) uma coisa e *que é* (*Dass-sein*) uma coisa. *O que é* diz respeito à questão pela essência de alguma coisa, o ser de um ente, ao passo que *que é* diz respeito ao fato de ser alguma coisa, uma entidade realmente efetiva no mundo. Ora, vemos aqui a mesma distinção anterior entre o ser e o ente, a essência de alguma coisa e o fato de ser alguma coisa. Não obstante, logo após afirmar que o ser se diferencia em *o que é* e *que é* (*Das Sein ist unterschieden in das Was-sein und Dass-sein*) Heidegger sentencia: com esta diferença e sua preparação dá-se início à história do ser como metafísica (*Mit dieser Unterscheidung und ihrer Vorbereitung beginnt die Geschichte des Seins als Metaphysik*) (Cf. Heidegger, 2000, p. 328/ 1989, p. 401).

Com efeito, para Heidegger, a metafísica marca sua presença na história do ser por meio da cisão entre ser e ente. Isso soa estranho se pensarmos que Heidegger diz outras vezes que a metafísica é a história da confusão entre ser e ente. Logo, a metafísica seria um pensamento que confunde e cinde ser e ente

ao mesmo tempo, duas operações aparentemente contrárias. O que, enfim, caracteriza a metafísica?

Em primeiro lugar, a metafísica realmente se caracteriza por cindir ser e ente, inseparáveis para o pensamento originário dos pré-socráticos. Nestes, o pensamento não se detinha nos entes separados do ser, mas o pensamento era um movimento de arrebatamento diante do ser como des-velamento nos entes. O Dasein grego era aquele que se mantinha imergido na presença que presencia e se retira, o des-velamento. Na metafísica, ao contrário, passa-se a ver o ente por si mesmo, como entidade física. Mas mais além disso, vê-se o ente por si só (à revelia do ser), mas mantendo a pergunta pelo ser. No entanto, a pergunta pelo ser é uma pergunta capciosa, por assim dizer. A pergunta pelo ser enquanto este fundamento nulo des-velador e apropriador é disfarçadamente substituída pela pergunta pela causa do ente, para cuja resposta não se tem em mira o ser mesmo, mas o ente que vale como causa metafísica do ente físico.

Ao proceder assim, a metafísica realmente confunde ser e ente. Logo, ela cinde ser e ente e confunde ser e ente, ao mesmo tempo. Ela cinde ser e ente, oculta o ser enquanto o que se oculta (ocultar-se), e o substitui pelo que não se oculta, a saber, uma entidade metafísica substancial. Por essa razão, a metafísica é definida por Heidegger como a história do esquecimento do ser:

“Esquecimento do ser quer dizer, então: ocultar-se da proveniência do ser diferenciado em *o-que-é* e *que-é*, em favor do ser que ilumina o ente enquanto ente e fica, *enquanto ser*; impensado (*Seinsvergessenheit besagt dann: das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Dass-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und als Sein unbefragt bleibt*) (Heidegger, 2000, p. 329/ 1989, p. 402).

Embora o ser seja o que é efetivamente esquecido na história da metafísica, é o próprio acontecimento do ser que possibilita este esquecimento, na medida em que se constitui como a proveniência ou origem da distinção entre *o-que-é* e *que-é*. É da raiz do ser que esta diferença se institui⁵, pois o ser em seu desvelar-se pode ter um de seus movimentos simplesmente obliterado. Com efeito, o movimento velatório do ser permanece esquecido e, no privilégio conferido ao estado de não-oculto (desvelado) do ser, institui-se o pensamento do ente como ente e mantém esquecido o ser mesmo. O ente é então concebido na chave interpretativa do permanentemente presente, da presença constante, que os gregos chamavam de οὐσία, e que corresponde a apenas um dos movimentos do ser como des-velamento:

“No começo de sua história, ser se ilumina como surgimento (φύσις) e desocultação (ἀλήθεια). Desde ali se alcança a marca da presença e da consistência no sentido do demorar-se (οὐσία). Com isso começa a metafísica propriamente dita.” (Heidegger, 2000, p. 330/ 1989, p. 403).

Desde ali (*Von dor her*), diz Heidegger se referindo ao surgimento (φύσις / *Aufgang*), se alcança a marca da presença (*Anwesenheit*) e consistência (*Beständikeit*) no sentido do demorar-se (*im Sinne des Verweilens*). O demorar-se se dá na οὐσία, que significa o estado de permanência no presente estado de surgimento. Oculta-se o ser enquanto presenciar (*Anwesen*) em favor do presente (*Anwesende*), o presenciar no desoculto (*Das Anwesen im Unverborgenem*) (Heidegger, 2000, p. 330/ 1989, p. 404), na forma e no estado de desoculto, do que não suporta a possibilidade do ocultamento. “Para os gregos Platão e

⁵ Heidegger também diz que este acontecimento é uma decisão (*Entscheidung*) do ser.

Aristóteles, diz Heidegger, ser quer dizer οὐσία: presença do consistente no desoculto; oujiva é uma interpretação transformada do que inicialmente se chama φύσις.” (Heidegger, 2000, p. 177/ 1989, p. 217)

Platão foi o primeiro a pensar nesta forma do desoculto:

“O que Platão pensava como a entidade (οὐσία) própria, e para ela única, do ente, a presença no modo da ἰδέα (εἶδος), passa agora a uma posição secundária dentro do ser. Para Platão, a essência do ser se recolhe no κοινόν da ἰδέα, e com ele em direção do εἶν ...” (Heidegger, 2000, p. 334/ 1989, p. 408).

Platão interpretava o ente em sua entidade remetendo-o – no modo da οὐσία, isto é, no modo de algo que permanece constantemente presente – à ἰδέα, uma entidade metafísica pressuposta como causa ôntica da totalidade do ente. A ἰδέα tem como marca ontológica a categoria da οὐσία⁶ e como uma característica epistemológica a noção de κοινόν, que significa o que é comum, no sentido genérico de um conjunto de entes sensíveis semelhantes sob determinado aspecto. É somente porque Platão pré-compreende o ser como οὐσία é que ele pode entificar o ser por meio da ἰδέα: “*Porque o ser é presença do consistente no desoculto, Platão pode interpretar o ser, a οὐσία (entidade), como ἰδέα.*” (Cf. Heidegger, 2000, p. 177/ 1989, p. 217). Este caráter de οὐσία é a compreensão ontológica τῇ φύσει que subjaz à entificação empenhada por Platão. É o que vem em primeiro lugar, antes de toda experiência ôntica, logo o *a priori*, o que vem primeiro. Após operar a entificação, o que vem em primeiro τῇ φύσει permanece encoberto, esquecido em sua proveniência ontológica, e em seu lugar só importa o que vem em primeiro πρὸς ἡμᾶς e a

⁶ Οὐσία como ἰδέα (οὐσία als ἰδέα) (Heidegger, 2000, p. 335/ 1989, p. 409).

conseqüente sucessão dos entes no tempo concebido como sucessão de pontos do agora (Cf. Heidegger, 2000, p. 177/ 1989, p. 217).

Ao caracterizar a idéia como aspecto (*Aussehen*), Platão pressupõe uma comparação do conhecer com o ver (Cf. Heidegger, 2000, p. 181/ 1989, p. 223). Segundo Heidegger, “Os gregos, sobretudo desde a época de Platão, compreendiam efetivamente o conhecer como uma espécie de ver e de mirar, o que se manifesta ainda hoje na usual expressão do ‘teórico’, donde ressoam *θέα*, a mirada, e *ὁπάω*, ver (teatro, espetáculo).” (Cf. Heidegger, 2000, p. 181/ 1989, p. 223). Em seguida, no texto sobre Nietzsche, Heidegger justifica porque os gregos privilegiavam a visão no trato com o ente:

“... o ‘ver’ resulta preferentemente apropriado para servir de aclaração para a captação do presente e consistente. (...). Os gregos não ilustraram a relação com o ente por meio do ver porque eram de ‘tipo visual’ mas que, se se quer empregar esta expressão, eram de ‘tipo visual’ porque experimentavam o ser do ente como presença e consistência.” (*sie waren ... ‘Augenmenschen’, weil das Sein des Seienden als Anwesenheit und Beständigkeit erfahren*) (Heidegger, 2000, p. 182/ 1989, p. 223-24).

Nesta passagem, Heidegger reconstrói os pressupostos metafísicos da epistemologia grega, ao mostrar que o fato de que, por exemplo, se as idéias platônicas são apreendidas por uma espécie de visão não é porque esta era a característica daqueles homens, mas porque eles experimentavam (*erfahren*)⁷ o ser do ente como presença constante (*Anwesenheit*) e consistência (*Beständigkeit*), ou seja, no modo da οὐσία.

⁷ A expressão *erfahren* é usada por Heidegger como sinônimo do compreender (*Verstehen*) de *Ser e Tempo*, até mesmo para delimitá-lo melhor. Com efeito, o compreender existencial não é um ver teórico, mas uma experiência fundante de uma época e de um povo: a experiência da época grega e dos filósofos gregos.

Além disso, diz Heidegger, o proceder metafísico da epistemologia em Platão pressupõe o recurso a um terceiro elemento, a saber, a idéia do bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), que é para todas as demais idéias, a luz τὸ φῶς. Sob o título de luz, a idéia do bem mantém tudo no desoculto, no estado de presença constante, podendo ser designada por isso como a idéia das idéias (*die Idee der Ideen*) ou simplesmente o ser como οὐσία por excelência (Cf. Heidegger, 2000, p. 182/ 1989, p. 224).

Mas o que quer dizer a idéia do bem para Platão, segundo Heidegger? De imediato, poder-se-ia pensar na idéia do bem de modo cristão-moral, para designar o bem no sentido da lei moral. Entretanto:

“De modo grego, e ainda platônico, ἀγαθόν quer dizer o apto, o que é apto para algo e torna-se ele mesmo apto os outros. A essência da ἰδέα é tornar apto, quer dizer, possibilitar o ente enquanto tal, quer dizer: que presencie no desoculto. Mediante a interpretação platônica da ἰδέα como ἀγαθόν o ser se converte naquilo que faz o ente apto a *ser* ente. Ser se mostra no caráter de possibilitar e condicionar. Aqui se dá o passo decisivo para toda a metafísica por meio da qual o caráter de ‘*a priori*’ do ser adquire ao mesmo tempo a distinção de ser condição.” (Cf. Heidegger, 2000, p. 183/ 1989, p. 225-26).

Na verdade, pode-se mui bem compreender a idéia de bem de modo moral-cristão, desde que se conceba o *summum bonum*, o *Deus creator* também como o apto, o que é apto pra algo e torna ele mesmo apto os outros (*das Taugliche, was zu etwas taugt und selbst anderes tauglich macht*). Ora, a idéia de bem, bem como a idéia de Deus que lhe sucede, não tem como finalidade última um sentido moral, mas muito antes o sentido metafísico-epistemológico de ordenamento do mundo (ordenamento dos entes) e possibilidade do conhecimento. Assim, a idéia do bem, enquanto a idéia das idéias, é a que lhes ilumina e mantém constantemente presentes para os homens – como um a

priori, enquanto condição de possibilidade – as demais idéias e, com elas, a possibilidade do conhecimento.

Ao interpretar a filosofia de Platão deste modo, Heidegger a liga não apenas ao pensamento medieval-cristão, mas também à toda a história da filosofia, mostrando que a história da filosofia é a história das respostas à questão do ser e, que todas as respostas são a mesma resposta, apesar das diferenças circunstanciais. Ao interpretar o ser em Platão como pura presença (*reine Anwesenheit*) representada nas idéias, que são entes genéricos, ao mesmo tempo como condição de possibilidade/possibilitação (*Ermöglichung*) – *a priori* – dos entes e do conhecimento dos entes na esfera sensível, Heidegger permite ver que

“... a *îδέα* se converte em *perceptum* da *perceptio* (*die îδέα* zum *perceptum* der *perceptio*); naquilo que o re-presentar do homem leva diante de si, e leva diante de si como o que possibilita sua representatividade aquilo que tem de se representar. Agora, a essência da *îδέα* se transforma, da visualidade e da presença na representatividade para e por aquele que representa. A representatividade (o ser) se converte em condição de possibilidade do representado e remetido e que se sustém deste modo, quer dizer, do objeto.” (Heidegger, 2000, p. 186-87/1989, p. 230).

A idéia se converte em percebido da percepção e assim se constitui como objeto, a representação do representante, o representante como o sujeito. Vê-se aqui a transposição da metafísica objetivista para a metafísica da subjetividade, na medida em que a objetividade está agora fundada na subjetividade. Nesta conversão, altera-se apenas o fundamento fundante. As idéias genéricas são agora representações objetivas, e a idéia do bem enquanto fundamento do sistema dá lugar ao sujeito da filosofia moderna. Assim, o ser, que pode ser dito tanto do ponto de vista dos entes em sua formação genérica

quanto de seu fundamento último, são transportadas para a posição do sujeito. Por isso, o ser é re-presentatividade (*das Sein ist Vor-gestelltheit*), na medida em que, segundo a asserção de Kant, as condições da possibilidade do representar são ao mesmo tempo as condições de possibilidade do representado (Cf. Heidegger, 2000, p. 188/ 1989, p. 231).

No conjunto desta transposição, inclui-se igualmente a experiência da verdade. Se esta era concebida em Platão como *correção do olhar* (ὀρθότης), agora correção torna-se inteiramente assegurada pelo estabelecimento do sujeito como o inconcusso. Nisto se passa a experienciar a verdade como certeza (*Gewissheit*) estabelecida pelo *ego cogito* cartesiano, o qual Kant pensa de modo transcendental como sujeito transcendental, como condição de possibilidade, na mesma medida em que a idéia do bem era condição de possibilidade em Platão. Isso, segundo Heidegger, abre caminho para o pensamento nietzscheano do valor como condição de conservação e aumento da vontade de poder, sendo essas condições postas pela vontade de poder mesma (*Nietzsche bestimmt das Wesen des Wertes dahin, Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Willens zur Macht zu sein, so zwar, dass diese Bedingungen vom Willen zur Macht selbst gesetzt sind*) (Cf. Heidegger, 2000, p. 188/ 1989, p. 232), de modo que “‘Valor’ não é, então, mais que outro nome para ‘condição de possibilidade’, para ἀγαθόν” (*‘Wert’ ist dann nur ein anderer Name für ‘Bedingung der Möglichkeit’, für ἀγαθόν*). Na verdade, poder-se-ia dizer, valor assume o mesmo plano que a representação em Kant, a percepção em Descartes e as idéias em Platão, bem como a vontade de poder enquanto fundamento fundante assume o mesmo plano que o sujeito transcendental kantiano, o *ego cogito* cartesiano e a idéia de bem platônico”. (Cf. Heidegger, 2000, p. 189/ 1989, p. 233).

Na mesma direção de Platão, Aristóteles elabora sua resposta à questão do ser através da noção de ἐνέργεια. “Na mesma direção” quer dizer

explicitamente: Aristóteles, por meio da ἐνέργεια, pensa também o ser na direção da οὐσία, da entidade do ente enquanto o que permanece no estado de desoculto. Em outras palavras, ao se pôr a questão pela ciência do ente enquanto ente, Aristóteles concebe o ente para além (e encobrendo) do sentido do ser como φύσις, como o ente no modo da οὐσία em efetividade (ἐνέργεια), que é um dos modos (o privilegiado) de dizer o ser.

A palavra efetividade (ἐνέργεια) significa a qualidade daquilo que está no estado de obra (ἔργον):

“A casa é ali como ἔργον. ‘Obra’ [Werk] quer dizer o repousado que se expõe [das Aus-geruhte] no repouso do que mostra um aspecto – o que está aí adiante, permanente –, o repousado que se expõe no presenciar no desoculto.” (Heidegger, 2000, p. 331/ 1989, p. 404).

Estar em efetividade significa, em primeiro lugar, ter o caráter ontológico de οὐσία, do permanecer no estado de desoculto. Por isso Heidegger diz que “O ἔργον caracteriza agora o modo do presenciar. A presença (Anwesenheit), οὐσία, chama-se, por isso, ἐνέργεια: essência-como-obra na obra” (das im Werk als Werk-Wesen) (Cf. Heidegger, 2000, p. 331/ 1989, p. 404). Estar em estado de efetividade significa, por isso, ser um caráter do presenciar, a saber, o presenciar como presença constante (Anwesenheit), caracterizado pela noção de οὐσία. No entanto, esta presença constante não tem o mesmo caráter da ἰδέα platônica, não é uma essência desvinculada da realidade, mas é uma essência (-como-obra) na obra (im Werk). Para aproveitar o exemplo de Heidegger, trata-se da essência da obra-casa (Haus), não como uma idéia metafísica supra-sensível, mas como a casa que é (está) ali (dort ist). Assim, “A ἐνέργεια é a (presença) do τόδε τι, do respectivo [jeweilige] isto e do respectivo aquilo.” (Heidegger, 2000, p. 332/ 1989, p. 405). A efetividade é a presença na forma do isto ou

aquilo, da coisa individualmente posta, do que segue que se pode operar a “... distinção de uma dupla οὐσία ...” (*Unterscheidung einer zwiefachen οὐσία*) (Heidegger, 2000, p. 332/ 1989, p. 405) em Aristóteles, a primeira na forma do *que-é*, a segunda na forma do *o-que-é*:

“A presença no sentido primário é o ser que se enuncia no ὅτι ἐστίν: o *que-é*, a *existentia*. A presença em sentido secundário é o ser ao que se volta a pergunta τί ἐστίν: o *o-que-é*, a *essentia*.” (Heidegger, 2000, p. 333/ 1989, p. 406-07).

A presença (*Anwesenheit*) em sentido privilegiado é a presença de algo *que-é*, de algo efetivamente existente no mundo, que os latinos traduziram por *existentia* ou *actualitas*, ao passo que o *o-que-é* é a presença em sentido secundário, a presença no sentido de uma essência formal (Aristóteles transformou as idéias platônicas em formas), que os latinos traduziram por *essentia* ou *quidditas*. A primeira é a ἐνέργεια, enquanto a οὐσία que entrou em estado de obra após passar pelo ἔργον (causa eficiente), que baseado numa οὐσία em sentido formal (causa formal/μορφή), atualiza uma matéria (ἔλλα)/potência (δύναμις) (causa material), atingindo seu τέλος, seu estar-no-fim (ἐντελέχεια), conforme a sua causa final. Há ainda um outro modo de dizer o ser, mas que é um ser em menor grau, um μὴ ὄν, que co-presencia em relação ao que presencia enquanto οὐσία. Este modo de ser é os συμβεβηκότα, os acidentes (traduzido pelos latinos como *accidens*) ou concomitantes que co-presenciam junto ao ὑποκείμενον, mas que não subsistem por si.

Com isso, muito embora atribui-se a Aristóteles o mérito de ter trazido a essência (ser) das coisas (entes) para a realidade efetiva, o que permite a Heidegger afirmar que Aristóteles pensa o ser de modo mais grego que Platão (Heidegger, 2000, p. 333), também ele pertence à história do ser sob a forma da metafísica, posto que reconduz a compreensão do ente à sua entidade tomada

como uma entidade substancial, precisamente delimitada e constantemente presente, sobre a qual se levanta uma obra de engenharia ontológica. Em função disso, também o pensamento de Aristóteles se consoma no pensamento da vontade de poder de Nietzsche, na medida em que a determinação do ser como presença constante e realidade efetiva é predecessora e preparadora para o pensamento calculador da técnica moderna.

Referência Bibliográfica

- HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze, teil I.* Neske, 1967.
- _____. *Brief über den Humanismus. In: Wegmarken.* Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976a.
- _____. *Sein und Zeit.* Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Questions IV.* Gallimard, 1976b.
- _____. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento.* São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- _____. *Carta Sobre o Humanismo.* São Paulo: Abril Cultural, 1979b.
- _____. *Nietzsche I.* Neske, 1989.
- _____. *Ser e Tempo.* Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Nietzsche.* Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- _____. *A Questão da Técnica.* In: *Ensaio e Conferências.* Petrópolis: Vozes, 2001.
- GIACÓIA, Oswaldo. Notas sobre a Técnica no Pensamento de Heidegger. In: *Veritas*, v. 43, n. 1, p. 97-108. Porto Alegre, 1998.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.
- STEIN, Ernildo. *Seis Estudos sobre Ser e Tempo.* Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *A Caminho de uma Fundamentação Pós-Metafísica.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- VOLPI, Franco. *O Niilismo.* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

PLATÃO E O PROBLEMA DA LÍRICA COMO GÊNERO

*Flávio Ribeiro de Oliveira**

Resumo: A partir das definições dos gêneros poéticos no livro III da *República* de Platão, analiso as dificuldades de se definir aquilo que hoje chamamos “poesia lírica” e critico a tese da ruptura radical entre lírica e épica na formação do pensamento grego.

PLATON ET LE PROBLÈME DE LA LYRIQUE COMME GENRE

Résumé: En partant des définitions des genres poétiques dans le livre III de la *République* de Platon, j'analyse les difficultés que l'on a pour définir ce qu'aujourd'hui on appelle “poésie lyrique” et je critique la thèse de la rupture radicale entre poésie lyrique et poésie épique dans la formation de la pensée grecque.

A questão dos gêneros era fundamental na poética grega. Não se tratava de mero esforço classificatório dos diversos tipos de poesia: diferentemente da poética moderna, em que se tornaram pouco nítidas as fronteiras entre os gêneros e, em muitos casos, é impossível falar em pertinência a este ou àquele gênero (a que gênero poético pertence *The Waste Land*, de Eliot, ou os *Cantos*, de

* Professor Doutor do Instituto de Estudos da Linguagem - UNICAMP.

Pound?), na poética grega havia conjuntos de regras métricas e estruturais, *tópoi* e tradições que definiam com rigor as diferentes formas de poesia. Parece nítida (e essa situação se reflete, por exemplo, em qualquer manual de literatura grega) a divisão entre poesia épica, lírica e dramática.

Meu propósito é problematizar esse quadro a partir da leitura de um trecho do livro III da República de Platão – sobretudo no que diz respeito ao status da lírica como gênero autônomo. Longe de apresentar conclusões definitivas, pretendo apontar alguns caminhos para investigação.

O passo da República que nos interessa é o seguinte:

τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθολογίας ἡ μὲν διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν, ὥσπερ σὺ λέγεις, τραγωδία τε καὶ κομῳδία, ἡ δὲ δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ - εὖροις δ' ἂν αὐτὴν μάλιστά που ἐν διθυράμβοις - ἡ δ' αὖ δι' ἀμφοτέρων ἐν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει, πολλαχοῦ δὲ καὶ ἄλλοθι (394b-c).

Platão classifica os gêneros poéticos não em função de métrica ou de conteúdos, mas segundo os modos de enunciação.

O primeiro gênero é aquele que procede inteiramente por imitação (ἡ μὲν διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν): cada um dos que cantam o poema se coloca no lugar de uma personagem e fala como se fosse ela. Não há um narrador que, em discurso indireto, relate os fatos. Esse gênero abarca a tragédia e a comédia – Platão o explicita – e corresponde àquele que classificamos como gênero dramático.

O segundo gênero procede por narrativa do próprio poeta (ἡ δὲ δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ), ou seja, o poeta relata, em terceira pessoa, os eventos.

Esse modo de poesia – Platão no-lo diz – se encontra no ditirambo, gênero poético coral eminentemente narrativo.

O terceiro gênero inclui os dois anteriores: procede por uma mistura de mimese e narração (ἡ δ' αὖ δι' ἀμφοτέρων), ou seja, compreende passagens narrativas, em discurso indireto, e passagens miméticas, em discurso direto. Esse tipo de poesia encontra-se na epopéia e – completa Platão – em muitos outros lugares.

A classificação genérica proposta por Platão defronta-nos com um problema: aquilo que entendemos como “lírica grega” (a poesia de Arquíloco, Safo, Anacreonte etc.) não encontra, nesse esquema platônico, um espaço próprio. Grande parte da “lírica grega” (não toda ela) compunha-se de poemas que tinham tanto narração em terceira pessoa como imitação em discurso direto. Isso classificaria tais poemas na mesma categoria genérica que a epopéia, no terceiro gênero platônico, que mistura narração e diálogo mimético: com a expressão πολλὰ χοῦ δὲ καὶ ἄλλοι Platão faria referência justamente a todos os poemas narrativo-miméticos da poesia hoje classificada como lírica¹. As consequências dessa constatação são evidentes: admitir que os gregos compreendiam a épica e grande parte dos poemas líricos num mesmo gênero contraria aquela linha teórica – cujos representantes mais notáveis são Snell, Jäger e Fränkel – que opõe frontalmente a lírica à épica, não só em forma como em mentalidade.

De fato, no período arcaico e no período clássico os gregos não tinham consciência da lírica como um gênero uno, que tivesse características claras e definidas que o diferenciassem, por exemplo, da épica. Só no século III a.C. o

¹ Cf. Bruno Gentili, *Poesia e Pubblico nella Grecia Antica*; Roma: Laterza, 1984, pág. 49: “è evidente che con l'espressione ‘altri generi’ egli allude a tutte quelle forme poematichie giambiche, elegiache e liriche nelle quali coesistono parti narrative e dialogiche”.

termo *λυρικός* passa a ser aplicado a um grupo de nove poetas (Píndaro, Baquilides, Safo, Anacreonte, Stesícoro, Simônides, Íbico, Alceu, Álcman) pelos gramáticos alexandrinos. O problema é que deste rol estão excluídos alguns poetas importantes que a tradição ocidental considera líricos (Arquíloco, por exemplo). Outro problema reside no fato de que, literalmente, *λυρικός* significa aquele que canta seu poema acompanhado pela *λύρα* (instrumento musical de número variável de cordas – normalmente sete; em representações iconográficas varia entre seis e doze). Ora, aqueles nove poetas têm poemas compostos também para outras formas de acompanhamento musical: em alguns poemas, por exemplo, Píndaro e Baquilides mencionam o *αὐλός* (certo instrumento de sopro).

Desse quadro podemos deduzir o seguinte: para Platão ou para os gramáticos alexandrinos não era imediatamente evidente (como o é para muitos de nós, hoje) que a poesia de Arquíloco pudesse ser classificada no mesmo gênero que, por exemplo, a poesia de Baquilides e que, por outro lado, esse gênero tivesse suficiente unidade formal e/ou temática e se opusesse frontalmente ao gênero épico. Essa questão é importante – não se trata apenas de uma discussão fútil sobre classificação – porque nos esclarece a respeito da tese da ruptura entre lírica e épica: influentes filólogos de inspiração hegeliana (Werner Jäger, Bruno Snell, Hermann Fränkel) sustentam que a lírica sucederia à épica na evolução histórica da poesia grega e representaria uma nova visão de mundo, radicalmente diferente daquela representada pela épica. Para esses pensadores (e, aqui, é inevitável grande simplificação, devido à exigüidade do tempo), a alternância dos gêneros na história literária da Grécia representaria uma evolução do pensamento grego: o ocaso da épica e o surgimento da lírica entre os séculos VII e VI a.C. corresponderiam ao surgimento da noção de indivíduo no pensamento

ocidental; a lírica seria a poesia do “eu” autoconsciente, que emerge em oposição a uma poesia de valores coletivos (a épica)².

Essa idéia de que a lírica sucederia cronologicamente à épica e representaria uma nova atitude intelectual diante do mundo dificilmente se sustenta se nos lembramos da importância do fenômeno da oralidade na cultura grega. Snell cria que Arquíloco, Anacreonte e Safo teriam sido os autores da primeira poesia lírica da civilização ocidental. Ora, na verdade, eles foram os autores dos primeiros poemas “líricos” (aspas porque considero problemático o conceito) a serem registrados por escrito e preservados³: isso não significa que antes de Arquíloco não houvesse “lírica”. O tipo de poesia que costumamos considerar como lírica grega era, assim como a épica, de origem tradicional e oral: ou seja, estruturava-se em torno de *tópoi* tomados de um repertório tradicional e era composta, transmitida e preservada oralmente. Esse tipo de poesia é tão ou mais antigo que a épica (são descritos coros líricos na *Iliada*, XVIII, 590 sqq.). Ou seja, a lírica não representa o surgimento de uma outra mentalidade, oposta àquela representada pela épica; não há ruptura; a lírica não sucede cronologicamente à épica; um espírito lírico não substitui o épico: lírica e épica coexistiam e se caracterizavam pela oralidade e pela tradicionalidade de seus temas. As diferenças que há entre, por exemplo, a poesia de Arquíloco e a de Homero não são reflexo de visões de mundo ou ideologias diferentes: são diferenças de gênero poético; são convencionais (ou seja, situam-se no plano

² No que diz respeito a essa tese, as obras basilares são *Die Entdeckung des Geistes* de Snell, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* de Fränkel e *Paideia* de Jäger (traduções: Snell, *La Cultura Greca e le Origini del Pensiero Europeo*, Torino: Einaudi, 1963; Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1975; Jäger, *Paideia*, Oxford: Oxford University Press, 1943-5).

³ Cf. Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*; Princeton: Princeton University Press, 1982, pág. 17.

das convenções genéricas: certos temas líricos não aparecem em Homero porque não convêm ao gênero épico e não porque representariam uma ruptura com a visão de mundo do homem homérico).

Justamente pelo fato de a lírica também recorrer a *tópoi* tradicionais (isso é, nesse tipo de poesia – como na épica – o poeta se serve de um repertório de lugares comuns de origem popular e coletiva), não acredito que da ocorrência de um “eu poético” nesse gênero se possa inferir o surgimento do conceito de indivíduo no Ocidente. Tomemos, por exemplo, o célebre fragmento do escudo, de Arquíloco (frag. 5 West):

ἀσπίδι μὲν Σαίῳιν τις ἀγάλεται, ἦν παρὰ θάμινωι,
ἔντοϛ ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἑθέλων·
αὐτὸν δ' ἔξεσάωσα. τί μοι μέλει ἀσπίς ἐκείνη;
ἐρρέτω· ἔξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίῳ⁴.

Muitos comentadores compreendem esse fragmento como uma afirmação da individualidade do poeta, em oposição aos valores da moral homérica. Acredita-se que Arquíloco descreva uma situação pela qual de fato teria passado e suas reações pessoais a ela. A moral épica obriga o guerreiro a conservar sempre suas armas. Aqui, o poeta afirmaria sua individualidade contra os valores coletivos do código heróico: dane-se o escudo; o importante é salvar

⁴ *Um saio rejubila com o escudo que, junto a um arbusto,/ arma irrepreensível, abandonei a contragosto./ Contudo, salvei a vida. Que me importa aquele escudo?/ Dane-se! Comprarei um outro não pior* (tradução minha, sem preocupações literárias). Os saios eram um povo da Trácia. O fragmento descreve uma situação de batalha em que um combatente, para fugir com mais facilidade, se desfaz do pesado escudo. Um inimigo toma o escudo como butim de guerra e alegra-se com a conquista.

a pele. O fragmento é lido como uma passagem confessional, em que o poeta, com sinceridade, falaria de si mesmo.

Todavia, o tema do escudo abandonado aparece em outros poetas antigos (Alceu, fr. 428 Lobel; Anacreonte, fr. 51 Diehl; Horácio, ode II, 7). André Bonnard afirma que esses poetas teriam apenas retomado, literariamente, o tema de Arquíloco; Arquíloco, contudo, seria sincero; os fatos relatados teriam de fato ocorrido a ele⁵. Alceu, Anacreonte, Horácio, ao retomarem o tema, estariam a fazer mera literatura; seriam fingidores.

Uma análise mais cuidadosa nos mostra que as asserções de Bonnard só se sustentariam se considerássemos Arquíloco o fundador da lírica, o primeiro poeta a fazer esse tipo de poesia em primeira pessoa, antes da qual só haveria épica impessoal⁶. Contudo, vimos que épica e lírica coexistiam e tomavam, ambas, seus temas de uma tradição coletiva. Ora, do mesmo modo que Alceu, Anacreonte e Horácio tomaram seus temas de uma tradição poética (da qual a poesia de Arquíloco era parte), é razoável postular que Arquíloco também tenha tomado seu tema da tradição; que Arquíloco também, em vez de narrar com sinceridade aventuras pessoais, estivesse a recorrer a *tópoi* poéticos que faziam parte de um repertório à disposição de qualquer poeta que se dedicasse a esse gênero.

⁵ Cf. Archiloque, *Fragments*; Paris: Les Belles Lettres, 1968, págs 5-6: "il n'y a pas de raison de douter de la mésaventure d'Archiloque. Le ton léger dont il la rapporte, si étranger à l'épopée homérique, en confirme l'authenticité. [...] Il n'est pas raisonnable de penser que cette cascade de boucliers lâchés [nos poemas de Alceu, Anacreonte e Horácio que recorrem a esse *tópos*], à la suite d'Archiloque, soit autre chose que littérature".

⁶ Cf. Paul Allen Miller, *Lyric Texts and Lyric Consciousness*, London & New York: Routledge, 1994, págs. 19-20.

Esse mesmo *tópos* – o das armas abandonadas pelo guerreiro – pode ser encontrado também em Homero (*Odisséia*, XIV, 276-9):

αὐτίκ' ἀπὸ κρατὸς κυνέην εὕτυκτον ἔθηκα
καὶ σάκος ὤμοϊν, δόρυ δ' ἔκβαλον ἔκτοσε χειρός·
αὐτὰρ ἐγὼ βασιλῆος ἐναντίον ἦλυθον ἵππων
καὶ κύσα γούναθ' ἐλών· ὁ δ' ἐρύσατο καὶ μ' ἐλέησεν⁷

Tanto a épica como a poesia que hoje classificamos como lírica grega tomavam seus temas da tradição oral. É evidente que, devido às diferenças convencionais entre os gêneros, esses temas não eram necessariamente os mesmos – e nem era igual o tratamento que a épica e a lírica lhes davam. Mas a poesia de Arquíloco, por exemplo, não representa uma ruptura com o universo épico: ela faz parte do mesmo sistema poético caracterizado pela oralidade e pela referência a um repertório tradicional de *tópoi* coletivos⁸. Nesse sentido, não podemos afirmar que a poesia de Arquíloco ou de Safo seja lírica do mesmo modo que dizemos que determinados poemas de Goethe ou de Hölderlin, por exemplo, são líricos: os critérios pelos quais nós, hoje, afirmamos que um poema é lírico não eram operativos na Grécia antiga. Os gregos da época arcaica não faziam uma poesia do “eu” consciente, uma poesia de confissão pessoal, uma

⁷ “Imediatamente da cabeça o sólido elmo tirei/ e o escudo dos ombros, e a lança atirei longe de minha mão;/ então fui para diante dos cavalos do rei./ agarrei-lhe os joelhos e beijei: ele me poupou e teve pena” (tradução minha, sem cuidado literário). Trata-se da passagem em que Odisseu, incógnito, se faz passar por um cretense e narra a Eumeu falsas aventuras que lhe teriam ocorrido.

⁸ Cf. Paul Allen Miller, op. cit., pág. 35: “The figure of Archilocus, far from representing the awakening of the individual consciousness once the mists of epic have cleared, is of a piece with the same oral tradition as that found in heroic poetry, though he is practicing a different genre whose function is parallel but not opposed to epic”.

Platão e o problema...

poesia de afirmação do indivíduo em oposição aos valores coletivos. O “eu” que fala no poema do escudo não é um indivíduo autoconsciente (e muito menos o indivíduo Arquíloco): é uma convenção poética, é um tema da tradição.

“O QUE É DERIVA DO LIMITADO E DO ILIMITADO” A METAFÍSICA PITAGÓRICA NO *FILEBO*

Gabriele Cornelli*

Resumo: A partir da observação de Damascio de Damasco, último diadoco da Escola de Atenas, pela qual “o que é deriva do limite e do ilimite, como diz Platão no *Filebo* e *Filolau* nos Livros sobre a Natureza” (*De principiis*, 50, I, 101, 3) a presente comunicação explorará, no interior da busca pelas relações entre pitagorismo e Platão, o tema da dialética entre limite-ilimite, e da consequente afirmação das proporções numéricas, no *Filebo*, à luz e comparativamente com os primeiros fragmentos de *Filolau*.

WHAT IT IS COMES FROM LIMITED AND FROM ILLIMITED:
STILL ABOUT THE PYTHAGOREAN METAPHYSIC IN PHILEBUS

Abstract: *Partendo dall'osservazione di Damascio di Damasco, secondo cui “quello che è deriva dal limitante e dall' illimitato, come dice Platone nel Filebo e Filolao nei libri Sulla Natura” (De principiis, 50, I, 101,3) il paper percorrerà, all'interno della questione delle relazioni tra pitagorismo e Platão, il tema della dialettica tra limitante e illimitato, e della affermazione*

* Professor de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Coordenador do Grupo Archai: as origens do pensamento ocidental (www.archai.unb.br).

consequente affermazione delle proporzioni numeriche, nel Filebo, alla luce e in paragone con i primi frammenti di Filolao.

1. Introdução

Há algum tempo venho tentando compreender caminhos metodológicos possíveis para pensar o pitagorismo. E, para isso, a questão das fontes constitui um desafio central. Desde a primeira tese historiográfica, a da “expansão da tradição” de Zeller, pela qual a tradição sobre os pitagóricos teria sempre algo novo a dizer, à medida que se distancia, cronologicamente, dos eventos narrados, as fontes desenham-se como o grande problema a ser resolvido no interior da pesquisa (cf. ZELLER, 1950: 364).

O tema polêmico e está atualmente em discussão. Enfrentei de maneira panorâmica este *status quaestionis* em um artigo anterior, publicado neste mesmo Boletim do CPA (CORNELLI, 2003).

É facilmente identificado o fato da proliferação do material sobre Pitagorismo ter sido desde sempre relacionada a uma tendência da Academia antiga, provavelmente já comum entre os primeiros discípulos do Platão, de atribuir, ao pitagorismo antigo, teorias que foram desenvolvidas mais propriamente no interior da mesma escola platônica. O resultado disso é o de uma aproximação da filosofia pitagórica àquela platônica antes, e aristotélica depois, e, por consequência, o de uma sempre maior dificuldade de distinguir o pitagorismo originário destas últimas.

As mútuas relações entre Platão e a filosofia pitagórica constituem, de fato, um eixo fundamental para a crítica.

É minha intenção desenvolver aqui mais uma peça do quebra-cabeça histórico-metodológico no qual estou navegando. A intuição para o caminho que irei percorrer me vem de uma observação de Damascio de Damasco, último

diadoco da Escola de Atenas, pela qual “o que é deriva do limitado e do ilimitado, como diz Platão no *Filebo* e Filolau nos Livros sobre a Natureza” (De principiis, 50, I, 101, 3).¹

O *Filebo* e o pitagórico Filolau sobre limitado e ilimitado, portanto. Este o desenho, a sugestão de caminho que recebo e que desejo percorrer inicialmente por dentro do texto platônico, e depois para além dele.

Um *kairós* de diálogo com o tema deste nosso Colóquio, o *Filebo*, portanto.

2. Reinterpretação platônica do pitagorismo no *Filebo*

O próprio Burkert (1972: 85) admite que um lugar entre os mais importantes para compreender a relação entre pitagorismo e platonismo é exatamente o trecho do *Filebo* (16c ss) que introduz o tema da dialética do limitado/ilimitado.

Aqui a procura pela questão maior do prazer é desenvolvida no interior do tema da unidade/multiplicidade, do um e dos muitos. Aos interlocutores Sócrates sugere (16b) seguir um caminho (*odós*) que mais bonito é impossível (*ou kalliôn*), do qual ele é desde sempre (*aei*) apaixonado, amante (*erastés*).

A solução para a questão vem de longe, tanto em sentido físico como em sentido temporal: é apresentada como uma revelação, como um dom dos deuses (*dósis theôn*) em 16c e como descoberta dos antigos (*oi prósthen*) em 17d: trata-se exatamente da connaturalidade às coisas que são do *limitante/ilimitado*, e da *harmonía* entre os dois como princípio de “funcionamento” – por assim dizer – metafísico da realidade.

Acompanhamos o texto do *Filebo*, na página 16c-d:

¹ Cf. também os passos de Siriano e Proclo, citados em Burkert, 1972: 86.

SOCR. Um dom dos deuses para os homens: assim, me parece, de um lugar do céu divino um dia foi jogado sobre a terra, por meio de um Prometeu, junto com um fogo de claridade ofuscante e os antigos (que eram mais valentes do que nos e viviam mais próximos dos deuses) a transmitiram para nos esta revelação, isto é que resultando da unidade e multiplicidade das coisas que são, as coisas que sempre são foram ditas e serão ditas “coisas que são”, elas carregam em si connaturato [d] limite e ilimitado.

Trata-se de um dom, ao menos inicialmente, de signo epistemológico, e que consiste “na maneira como os deuses nos indicam que deve-se apreender e ensinar uns aos outros” (17a).

Todavia, a função da introdução, no interior da dupla um-muitos, da dupla limitante e ilimitado, estou de acordo com Migliori, é claramente aquela de fazer funcionar esta última como uma justificativa ontológica da primeira (Migliori, 1993: 98). No sentido que a ação do limitante e ilimitado permite que a realidade seja uma e múltipla. E que esta, portanto, tenha toda a cara de ser uma afirmação forte sobre a realidade das coisas que são, não me parece poder ser colocado em discussão.²

O problema que Sócrates pretende enfrentar, e o qual refere-se imediatamente em seguida, é que, ao contrário, certos sábios de hoje (*oi de nun ton antropon sophoi*) colocam aí, chutam o Um ao acaso, passando logo para o infinito, e ao mesmo tempo fogem das realidade intermediárias (*ta de mesa autous ekpheugei*) (17a). Neste proceder em considerar as realidades

² Nem querendo ser demasiado *conservadores* com relação à expressão “as coisas que sempre dizemos ser coisas que são”, como querem ser, entre outros, Mazzarelli (1991) e Striker (1970): no contexto da estabilidade da predicação não me parece ser este o eixo da questão, e sim, ao contrário, a correspondência desta estabilidade do ser com as coisas que são. Cf. Migliori, 1993: 96n).

intermediárias, parece estar toda a diferença entre o método dialético e aquele invés, ao oposto, eurístico. E, como será possível ver na continuação do diálogo, a mesma solução do problema da vida boa entre prazer e conhecimento.

Mas Protarcos parece mesmo não conseguir acompanhar a empenada metafísica da argumentação e pede água!. Sócrates responde, então, com dois exemplos.

O som emitido pela nossa boca, quando pronunciamos as letras do alfabeto, é escolhido por Sócrates como um exemplo, o mais (irritantemente) didático possível.³ Este som é, ao mesmo tempo, um (*mía*) e infinita possibilidade (*ápeiron au plêthei*), para quem o pronuncie (18b). Mas aquilo que nos torna realmente conhecedores da gramática não é o conhecer aquela dupla natureza da infinidade e unidade, e sim, invés, conhecer as quantidades e qualidades (*posa kai omoia*). A idéia é, por enquanto, somente acenada, no interior do desenvolvimento do argumento; mas será retomada e desenvolvida mais amplamente em seguida.

O mesmo vale para a música, o segundo exemplo escolhido por Sócrates. O argumento é que conhecer dois tons, um grave e o outro agudo, e como terceiro o intermediário, não nos torna ainda *experts* de música.

Vamos acompanhar o texto, na página 17 c-e:

SOCR. Porém, meu amigo, quando você terá conhecido o número dos intervalos que existem seja no tom agudo como no grave, e [d] quais são os limites destes intervalos e quantos sistemas resultam de sua junção (os antigos descobriram estes sistemas e os transmitiram para nós, que seguimos eles, com o nome de harmonias e viram que mesmo nos movimentos do corpo verificam-se outras afecções semelhantes e que, pelos números medidas, afirmaram que deveriam

³ Veja-se, de fato, a conseqüente irritação de Protarco em 19a.

ser chamadas “ritmos” e “medidas”, e, ao mesmo tempo que é desta forma que devem ser analisadas as coisas em todos os casos de unidade e multiplicidade). Assim quando você terá compreendido também isso, [e] e então terás se tornado conhecedor de música, e quando terá conseguido e compreendido, analisando-a, qualquer uma das unidades, então terá se tornado profundo e inteligente conhecedor do objeto de tua análise. Mas a infinidade das coisa, a infinita multiplicidade que está em cada uma delas, todo caso te faz incapaz de pensar agudamente e impede que você seja um homem ilustre e de valor reconhecido, caso você não tenha nunca conseguido reconhecer em nenhuma coisa nenhum número.

A análise da música requer, portanto, uma atenta articulação do conhecimento dos limites, intervalos e correlações entre diferentes sons. Com Migliori podemos afirmar que “os exemplos ilustram uma trama de relações, não uma relação um a um que se complica ao infinito, mas uma realidade que tende à infinita divisão, e um sistema estruturado que constitui a explicação desta realidade” (Migliori, 1993:108).

Até aqui acompanhamos o conjunto de problemas que se cruzam no interior do texto platônico. A proposta de uma vida mista será, enfim, o correspondente ético do funcionamento ontológico da realidade, ela mesma mista sob a ação do *péras* e do *ápeiron*.

Para, invés, começar nosso comentário, que se propõe seguir o percurso inicialmente indicado por Damascio, importa aqui anotar que no resumo final do da argumentação (23c) Platão remete para uma revelação divina do limitado e ilimitado dos entes, na página 23c-d:

SOCR. Retomemos, então, o que já dissemos hoje. PROT. O que?
SOCR. Não afirmamos, por acaso, que de alguma maneira o deus tem

revelado a presença do ilimitado e do limite nas coisas que são? PROT. Claro. SOCR. Colocamos, portanto, estes como dois gêneros, e como um terceiro uma certa mistura que resulta [d] dos dois primeiros.

Vamos deixar de lado, por ora, a introdução do gênero misto, e nos concentraremos na questão da revelação divina da teoria do limitante e ilimitado.

Parecem possíveis ao menos duas anotações de percurso a este propósito: a) esta referência insistente a uma origem divina poderia sublinhar o valor que Platão dá à teoria enquanto pressuposto da argumentação. Sócrates havia declarado diversas vezes seu temor para com os deuses nas primeiras páginas do diálogo (12c); b) a revelação não deve ser pensada como algo completo, definitivo – como poderia nos sugerir uma certa influência sobre a leitura dos antigos da concepção dogmática da matriz judaico-cristã-islâmica, das assim-chamadas “religiões do Livro”. A revelação, invés, pode ser pensada, melhor, como algo a ser continuado, um compromisso a ser tomado no futuro, e não como algo estático, dogmático.

De toda forma, é importante notar que a dialética e a teoria dos princípios, apesar dos protestos de Gaiser (1988: 84), são apontadas como tendo sua origem entre os antigos, conforme as declarações socráticas no *Filebo*.

Ao mesmo tempo, e aqui encontramos a melodia fundamental deste ensaio, a origem divina parece confirmar uma referência direta ao pitagorismo, e, de maneira especial, ao seu fundador, Pitágoras, “em ar de divindade” em muitos testemunhos antigos. Entre eles o célebre *testimonium* aristotélico (Jâmblico, Vida Pitagórica, 31 = Aristóteles Fr. 192 Rose = 14 A 7 DK):

O mesmo Aristóteles na obra Sobre a Filosofia Pitagórica, dá notícia que, de fato, os seguidores de Pitágoras, conservavam como um segredo entre os

mais rígidos a seguinte distinção: dos seres racionais (zoón logikón), um é o deus, o outro é o ser humano, e o terceiro tem a natureza (oíon) de Pitágoras.

E um outro de Aristoxeno (fr. 15 Wehrli = 14 A 3 DK):

Aristoxeno afirma que Pitágoras derivou a maior parte de suas doutrinas éticas (ethica dogmata) da sacerdotisa Temistocleia de Delfos.

Isso sem apelar às referências tanto platônicas como aristotélicas às doutrinas pitagóricas da alma como a mythoi de theologoi. Prometeu representaria assim Pitágoras e sua tradição. Diversos comentadores sustentam esta leitura.⁴

Em 17 c-d, aliada à referência mais genérica aos antigos, ha uma clara tomada de posição musicológica em favor da *teoria musical pitagórica*: ritmos (*rúthmoi*) e medidas (*métra*) – segundo estes mesmo antigos –, ou sejam os intervalos musicais, são medidos pelos números (*arithmôn metrêthenta*).

Parece-me interessante notar que a mesma referência é utilizada por Platão em *Resp.* 530d e ss.: os Pitagóricos são arrolados para afirmar a irmandade da astronomia com a música: em contraste com uma maneira imperfeita e literalmente “de ouvido” com a qual certas pessoas (os músicos) “colocam os ouvidos antes da mente” para compreender a harmonia musical, os Pitagóricos “agem exatamente como os astrônomos”: estudam os números que resultam dos acordes, mesmo não chegando aos números em si, para definir quais seriam consoantes e quais não. É novamente curioso notar que a resposta de Glaucon remete novamente ao mundo do divino: *daimonion pragma!* – afirma Glaucon – seria tal caminho até os números enquanto tais.

A conclusão desta serie de citações e referências, parece-me possível afirmar – com Burkert e outros – que estas passagens do *Filebo*, centrais para

⁴ Entre eles, Hackforth (1958:21), Taylor (1968: 639), Waterfield (1982:60n), Casertano (1989:92) Gosling (1999:55).

a definição da dialética do limitado/ilimitado, além de constituírem um achado pré-aristotélico de filosofia pitagórica (verificaremos isso a seguir), revelam as raízes pitagóricas da metafísica platônica.

Raízes afirmadas e reconhecidas, de alguma maneira, pelo próprio texto platônico, nas maneiras acima descritas e que – enquanto “fontes” para a elaboração filosófica platônica – são reinterpretadas pela Academia, que se percebe neste sentido como continuadora do esforço dialético-metafísico pitagórico.

Apesar disso, todavia, para além do reconhecimento das fontes pitagóricas para a construção do argumento dialético-ontológico, a construção da dialética no *Filebo* é fruto da concepção metafísica platônica. No resumo conclusivo de toda a argumentação (*vide supra*, 23c) Platão introduz um terceiro elemento ao lado da oposição limitado/ilimitado: trata-se de “um algo misturado, misto” (*en ti summisgómēnon*) originado de ambos. E ainda um quarto elemento: a *causa* (*aitía*) desta mesma mistura.

Estamos aqui em pleno “sôlo platônico” (Burkert, 1972: 89).

É exatamente à construção deste solo platônico que queremos dedicar, a seguir, nossa atenção. Tentaremos demonstrar que Platão operara uma *transição conceitual*: transformando o *ilimitado*, aparentemente pensado em suas raiz pitagórica como pluralidade espacial e numérica, em *Indefinido*, e entrando desta forma no interior da Teoria das idéias e chegando, na escala Dialética até a *Diada Indefinida*.

Para melhor compreender, tanto esta dependência de Platão dos pitagóricos, como sua própria reelaboração original, iremos finalmente estudar os fragmentos de Filolau.

3. Filolau e os limitantes/ilimitados

De fato, há diferenças substanciais entre a compreensão do ilimitado/limitante de Filolau e a releitura que da mesma faz Platão.

A tese fundamental que vamos defender a seguir, para usar uma deliciosa expressão de Huffman, é que Filolau, com sua teoria dos limitantes/ilimitados, é “inocente das distinções posteriores entre sensível e inteligível, e que se tornam importantes mais tarde” (Huffmann, 1993: 52-53).

Por constituir-se como a primeira literatura pitagórica conhecida, a obra de Filolau (*Perí Phýseos*), datada na segunda metade do século V, é provavelmente em absoluto a primeira fonte escrita de autoria deste movimento filosófico.⁵

Não entraremos aqui na espinhosa questão da autenticidade dos fragmentos desta obra. Simplesmente remetemos para o estudo mais recente do Huffman (1993), que considera com certeza autênticos os primeiros sete fragmentos cf. a numeração do Diels-Kranz. Destes sete, exatamente os fragmentos 1, 2, 3 e 6 dizem diretamente respeito ao tema do limitado/ilimitado.

Conforme Diógenes Laércio, *VF*, VIII, 85 = fr. 1 DK):

A obra *Sobre a Natureza* iniciava com a seguinte afirmação: a natureza (*phýsis*) no ordenamento do mundo (*kósmos*) resultou do acordo (*harmóchthē*) de coisas ilimitadas (*ápeira*) e limitantes (*peiránonta*), e assim o inteiro cosmos (*ólos kósmos*) e todas as coisas que estão nele.

⁵ Contemporâneo de Sócrates (Cf. Fedon, 61), segundo a tradição Filolau foi o primeiro a quebrar a ordem do segredo sobre a doutrina oral de Pitágoras. Assim comenta Jâmblico, em sua biografia de Pitágoras: É admirável também o rigor do segredo; de fato, no curso de tantos anos, parece que ninguém encontrou um escrito dos pitagóricos antes de Filolau. Este, por primeiro, encontrando-se em grande e dura pobreza, divulgou aqueles célebres três livros, que se diz terem sido comprados por cem minas por Dión de Siracusa, a pedido de Platão (Jâmblico. Vida de Pitágoras 199).

Aqui Filolau parece desenvolver sua reflexão no interior da já secular tradição pré-socrática, operando quase uma síntese (toda pré-socrática) entre a cosmologia milesiana do ilimitado e a concepção da perfeição do ser no limite de matriz eleata, fundamentalmente como resposta ou continuação do diálogo com filosofias como as de Anaxágoras e Parmênides:

a) Para além do título da obra, que poderia ser simplesmente convencional, o uso de termos como *phýsis* e *kósmos* não parecem deixar dúvidas sobre a inserção semântica dos fragmentos no mundo pré-socrático.

b) O uso dos termos *apeíra* e *perainonta* está intimamente ligado à busca da definição de uma *phýsis en tō kosmō*, de uma racionalidade interna à natureza, que poderíamos tomar como sinônimo do próprio *arché* pré-socrático.

c) Com uma anotação importante a ser feita, porém: Filolau não utiliza os termos limitado/ilimitado, propriamente, e sim o plural e sempre somente o plural: *apeíra* e *perainonta*, isto é, numa tradução filologicamente mais fiel e filosoficamente mais fecunda *coisas ilimitadas e limitantes*. Passamos, daqui para frente, a chamar a dupla conceitual de *ilimitados/limitantes*, por se tratar, este último, de um particípio presente do verbo *perainô*. Tanto no *Filebo* de Platão como na *Metafísica* de Aristóteles os termos são pensados e – portanto – utilizados no singular: o nome *péras* para “limite” ou o particípio passivo do verbo *perainô*, *peperasménon* para “limitado” e o adjetivo neutro singular *apeíron*, precedido de artigo (*tó apeíron*), o “ilimitado”, todos eles no número singular.

O fr. 2 (STOB. Ecl. I 21, 7a) também refere-se diretamente à doutrina do limitado/ilimitado, voltando à mesma terminologia do fr. 1, mas avançando teoréticamente na compreensão do real alcance metafísico da teoria.

Da Filolau, sobre o ordenamento do mundo: necessariamente devem as coisas que são serem todas ou ilimitadas ou limitantes, ou

ilimitadas ou limitantes ao mesmo tempo; limitantes somente, porém, ou somente ilimitadas não poderiam ser; dado que mostram evidentemente serem as coisas nem todas limitantes nem todas ilimitadas, é claro portanto que, do acordo (*sunharmochthê*) de limitantes e ilimitados, tanto o ordenamento do mundo, como as coisas nele, resultaram. É demonstrado pelos fatos que as coisas que derivam dos limitantes, limitam, e que as que derivam dos limitantes e ilimitados, limitam ou não limitam, e que aquelas que derivam dos ilimitados, parecem ilimitadas.⁶

É evidente, na precisa argumentação do fragmento 2, que o ponto central está no fato de que limitantes e ilimitados não devem ser pensados – em Filolau – como princípios abstractos e divorciados do mundo, mas como *atributos da própria realidade*. Este é um ponto essencial para a economia deste ensaio.

Uma confirmação disso é a insistência, no interior do fragmento, de como limitantes/ilimitados são evidentes, são de alguma forma manifestos no mundo, por quatro vezes Filolau insiste nisso: a) *phaínetai... eónta*: mostram evidentemente serem as coisas que são; b) *dêlon*: é claro que do acordo...; c) *dêloi... em tois érgois*: é demonstrados pelos fatos...; d) *phanéontai*: parecem ilimitadas.

Uma outra confirmação é exatamente o fato de que Filolau parece recusar-se a definir ou enumerar exatamente o que entende ou quais realidades considera como limitantes e ilimitadas.

Desta forma podemos compreender também o início do fr. 6:

Sobre a natureza e a harmonia, as coisas estão assim: o ser das coisas,

⁶ Para os fragmentos de Filolau cf. a VI edição de Diels-Kranz. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, Weidman, 1951-52. Consultei as traduções já clássicas de Timpanaro-Cardini, Huffman, Giannantoni, Burkert. A tradução para o português é minha.

que é eterno, e a própria natureza, requerem um conhecimento divino, e não humano. Além disso, seria impossível que alguma das coisas que são fosse por nos conhecida, se não tivesse como fundamento o ser das realidades que formam o mundo ordenado, isto é as limitantes e as ilimitadas.

Longe de se tratar simploriamente de um exemplo da “modéstia característica do pensamento arcaico” (KAHN, 1974:173), aqui a referência ao divino – amplamente notada nos trechos acima do *Filebo* – parece mais uma afirmação em polêmica anti-jônica. Algo do tipo: o conhecimento da realidade última é tão “além das capacidades de conhecimento humano”, que é melhor se contentar em definir que todas as realidades deve ter surgido, de alguma forma, de limitantes e ilimitados, no lugar de “chutar” *archai* como a água, o ar, etc.

A referência ao divino não significa – mais uma vez – silêncio e recusa da busca. Ao contrário, como parece revelar o fr. 3 (IAMBL. in Nicom. p. 7, 24 Pist.), a preocupação epistêmica de Filolau está alerta:

De maneira alguma seria possível conhecer algo, se todas as coisas fossem ilimitadas.

Obviamente, sentimos também fortemente o eco da mesma preocupação que Platão parece colocar nas palavras de Sócrates quando polemiza com “os sábios de hoje”, em *Filebo* 17a. Pelo fato deste passarem apressadamente demais do um para o infinito, sem considerar as realidades intermediárias, isto é, precisamente em continuidade com a tradição pitagórica, sem considerar a determinação numérica.

Para Platão, é exatamente aquilo que está no meio que se apresenta como decisivo para a compreensão do mundo. Os exemplos das letras do alfabeto e da música não deixam dúvidas com relação à primazia do *metaxú* a este respeito. Mesmo que Filolau, de sua parte, “inocente das distinções posteriores”

(Huffmann, 1993: 52) seja aqui simplesmente em polêmica anti-jônica, com uma referência indireta a Anaximandro, por exemplo. E em linha com Parmênides.

Mas é a *harmonia*, o acordo entre os limitantes/ilimitados, em última análise, que permite explicar o surgimento da realidade, como tanto o fr. 1 como o fr. 6 deixam claro: ha um *acordo* (*harmóchthê*) das coisas limitantes e ilimitadas (fr. 1).

É neste nível discursivo que Filolau começa a procurar exemplos, por assim dizer, de como as coisas são “acordadas”, afinadas é quase o caso de dizer, com uma direta referência musical, de limitantes e ilimitados. Primeiro entre todos, o fogo parece um bom exemplo no fr. 7 (STOB. Ecl. I 21, 8):

O primeiro acordado (harmonicamente composto), o um no meio da esfera, é chamado fogo.

O fogo parece prestar-se bem às intenções quase didáticas de Filolau: ao mesmo tempo símbolo do ilimitável, seu estar cosmologicamente no centro da esfera (cf. outros testemunhos doxográficos paralelos em A16 e A17) o delimita claramente.

Quiçá exatamente esta referência filoláica ao fogo como um no centro da esfera poderia até explicar a citação prometética relativa às origens pitagóricas da teoria do limitante/ilimitado no *Filebo*. Mas, trata-se, aqui, provavelmente, de simples assonâncias conceituais.⁷

Mas o âmbito exemplificativo que mais nos interessa, em relação ao *Filebo*, é o da escala musical, cf. aparece na segunda parte do fr. 6: aqui é definida uma grandeza do acordo (*harmonía mégethos*), no interior daquela que

⁷ Outros exemplos surgem do âmbito médico-antropológico (como um paralelismo importante entre o fogo e o calor da vida (Huffmann, 1993: 45). A economia destas páginas nos impede de aprofundar a questão.

se apresenta como a descrição da escala diatônica pitagórica (a mesma que é pressuposta no *Timeu*):

A grandeza do acordo é formada pelos intervalos da quarta (syllaba) e de quinta (di'oxeian). A quinta é maior do que a quarta por um tom. De fato da corda/tom mais alta à corda do meio é uma quarta, da do meio à última, é uma quinta. Da última à terça é uma quarta, e da terceira à mais alta uma quinta. O intervalo entre a do meio e a terceira é um tom (9:8), a quarta é expressa pela relação epítrita (4:3) e a quinta pelo emiólíon (3:2), e a oitava (dia pason) pelo duplo (2:1). Assim o acordo (escala harmônica) compreende cinco tons e dois semitons menores; a quinta três tons e um semitom menor; a quarta dois tons e um semitom menor.

Aqui a imagem de limitantes e ilimitados – como na teoria musical e no exemplo que Platão utiliza no *Filebo* – é aquela de uma corda musical, um contínuo ilimitado, na qual são definidos, limitados, intervalos específicos.⁸

Atenção, porém: aqui a harmonia, o acordo, não devem ser nunca confundido com o limitante: o acordo funciona pelo número, mas o número e o acordo não se substituem aos limitantes.

Aqui reside talvez a maior originalidade do pensamento de Filolau: a introdução da dupla de princípios limitantes/ilimitados enquanto princípios explicativos da realidade, e não enquanto já de alguma forma algo real. Uma perspectiva mais epistêmica do que metafísica “em sentido forte” (ou pelo menos no sentido dos jônicos) – seríamos tentados a dizer. Novamente, portanto, bem

⁸ Para um estudo mais aprofundado da relação entre a teoria musical grega e os instrumentos de cordas, veja-se o excelente estudo de Eleonora Rocconi. *Le parole delle muse: la formazione del lessico tecnico musicale nella Grecia Antica*. Seminari Romani di Cultura Greca, Quaderni, n.5. Roma, Ed. Quasar, 2003.

longe de se tratar simplesmente de “uma mistura de mito e fisiologia” (BURKERT, 1972: 350, 400).

Platão, como vimos, apesar de reconhecer as raízes pitagóricas (mais precisamente *filolaicas*, podemos agora afirmar) desta teoria do limitado/ilimitado, da qual demonstra evidentemente ser seguidor e admirador, coloca-se numa perspectiva bem diferente do ponto de vista metafísico. Um desenvolvimento que, mesmo que possível e de alguma forma normal no panorama da história da filosofia, não obteria, por assim dizer, a autorização do próprio Filolau.

4. O testemunho de Aristóteles

É exatamente o que Aristóteles detecta e o estudo atento dos primeiros fragmentos de Filolau parece dar razão a ele. Aristóteles detecta esta releitura platonizante do pitagorismo em *Metafísica* A6. Trata-se do passo (987b 27) em que Aristóteles atribuiu a Platão uma teoria de grande interesse para a compreensão da filosofia platônica e, ao mesmo tempo, de extrema complexidade do ponto de vista da “arqueologia” das doutrinas de Platão.

A teoria é a de que, de alguma forma, as próprias Idéias seriam “compostas”, pois derivariam de dois ulteriores princípios, que são: a) o *um*; b) o *grande-pequeno*. Não interessa neste momento a questão – cara a quem estuda as assim-chamadas doutrinas não-escritas – de que não haveria nenhuma referência nos *Diálogos* exotéricos a esta doutrina.⁹

Ha aqui a indicação aristotélica de uma descontinuidade na dependência de Platão com relação à tradição pitagórica. Platão assume os números (aliás o número um – *en*) e a *díade* grande-pequeno como causas (*aitiai* – diz Aristóteles

⁹ Cf. REALE, in Aristóteles. *Metafísica*. Vol. III: Sumário e Comentário de Giovanni Reale, p. 50. Utilizarei nas próximas citações a tradução desta obra por Marcelo Perine.

– mas também *archaî*), a primeira formal (*ousía*) e a segunda material (*húle*), da realidade. Mas, apesar de admitir que Platão se aproxima (*paraplésios*) muito dos pitagóricos com relação às afirmações de que: a) o um é substância (*ousía*) e não diferente daquilo a que se predica; b) os números são causas da substância de todas as outras coisas; é, invés, peculiar a Platão (*tout' ídion*) um outro caminho que se expressa em duas diferentes proposições.

Aos olhos de Aristóteles, estas duas proposições de Platão devem ser consideradas como “erros” (KAHN 2001: 63). A reinterpretação platônica da teoria pitagórica dos princípios afasta-se portanto, da tradição pitagórica: a) pelo *fato de ter posto no lugar do ilimitado entendido como unidade, uma díade e o fato de ter concebido o ilimitado como derivado do grande e do pequeno* (*Met.* A 6, 987 b 25); b) em segundo lugar pelo fato de Platão “situar os números (*arithmoî*) fora dos sensíveis (*pará tá aisthetá*), enquanto aqueles [os pitagóricos] sustentam que os números são as próprias coisas (*autá tá prágmata*) e não afirmam que os *matematiká* são intermediários (*metaxú*) entre estes e aqueles.”

Remeto para um meu artigo anterior (CORNELLI, 2003) para uma avaliação maior do alcance deste testemunho aristotélico para a compreensão da filosofia platônica. Aqui o que interessa mais diretamente é notar que este testemunho vai na mesma direção da leitura que fizemos das questão dos limitantes/ilimitados nos fragmentos de Filolau: a) limitantes/ilimitados são princípios, *primeiros* (mais no sentido de explicativos) da realidade, e não ha outros antes deles; b) limitantes/ilimitados são princípio *imanes* à realidade, que resulta do acordo (harmonia), numericamente definido, deles.

O fato de colocar uma díade no lugar do *en ápeiron*, do *um ilimitado* pitagórico (com a intenção de derivar dela mais facilmente todos os outros números) além de historiograficamente *distante* – segundo Aristóteles – acaba

resultando em uma doutrina “não *eulógos*.”, isto é numa teoria que não procede do ponto de vista lógica: um “erro” de Platão, poderíamos dizer. Isso é evidente quando Aristóteles critica Platão por ter “posto no lugar do ilimitado entendido como unidade, uma *díade* e o fato de ter concebido o ilimitado como derivado do grande e do pequeno”. De fato, na tradição pitagórica limitante e ilimitado são *archai* do mundo; ao contrário, para Platão, podem ser “derivados” da *díade* grande-pequeno.

Com relação, invés, ao erro da não-imanência do dos números, o fr. 4 de Filolau, parece indicar, ao mesmo tempo, uma dupla concepção (metafísica e epistemológica) dos números:¹⁰

E, de verdade, todas as coisas que são conhecidas têm números (*arithmôn échonti*). Pois desta forma não é possível que alguma coisa seja compreendida ou conhecida (*noêthêmen* ou *gnósthêmen*) sem este.

A expressão “têm números” deve ser compreendida, no rastro da compreensão grega dos *arithmoí* como pluralidade ordenada, no sentido de que a realidade é *constituída* por uma pluralidade ordenada (HUFFMAN, 1993:174). Conforme Burkert, “‘todas as coisas têm números’ significa, na prática, ‘todas as coisas são, basicamente, número’” (1972: 266-7). Novamente, desta forma podemos confirmar a afirmação de Aristóteles de que, para os pitagóricos, os números são as próprias coisas (*autá tá prágmata*), e não intermediários (*metaxú*), conforme Platão.

5. Conclusão

Se Aristóteles tem razão, e a cada passo fica mais evidente – como afirma o próprio Burkert (1972: 92) – que é ele a dar informações mais plausíveis

¹⁰ Cf. com o problema da atribuição de autenticidade (Huffman, 1993: 65).

sobre o pitagorismo antigo, e não a Academia, a afirmação de Damascio de Damasco, que guiou nosso ensaio, e pela qual – vamos lembrar – “o que é deriva do limitado e do ilimitado, como diz Platão no *Filebo* e Filolau nos Livros sobre a Natureza” (De principiis, 50, I, 101, 3), deve ser compreendida em sentido historiográfico como uma afirmação “acadêmica”: pois, ao contrário, há uma distinção profunda entre Platão e Filolau.

Distinção que Platão e a Academia não tem interesse em sublinhar, pelos motivos (bem presente nos trechos analisados do *Filebo* – como vimos) de afirmar uma continuidade de autoridade de sua filosofia.

Mas que Aristóteles, como observador de alguma forma externo à escola, detecta com a perspicácia de sempre. Distinção, enfim, que se faz necessária para um olhar sobre a tradição pitagórica, e mais em geral pré-socrática, que não fique totalmente dependente da *lectio maior* acadêmica.

Referências Bibliográficas

- BURKERT, Walter. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Cambridge Univ. Press., 1972.
- CASERTANO, Giovanni. Filosofare dialektikos in Platone: il *Filebo* (L’eterna malattia del discorso). In *Elenchos* 10 (1989), 61-102.
- CATTANEI, Elisabetta. *Le matematiche al tempo di Platone e al loro riforma*.
- PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. V. Libro VI-VII. Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 473-540.
- CENTRONE, Bruno. Archytas de Tarente. In GOULET, Richard (org.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Vol. I. Paris, Editions CNRS, 1989, 339-342.
- CENTRONE, Bruno. *I pitagorici*. Bari, Laterza, 1996.

CORNELLI, Gabriele. As fronteiras filosóficas do Pitagorismo: conflito e contradição na historiográfica filosófica sobre o pitagorismo. In: *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, Campinas, 2003, v. 12-13, n.2002, 2003.

CORNELLI, Gabriele. Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo. In: *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, 1677-8693, ano VIII, número 15, p.43 - 54, 2003.

CORNELLI, Gabriele. O pitagorismo em suas origens: fontes, comunidade, metempsicose e cosmologia. In: *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, 1677-8693, ano VII, número 16, v. 16, n. ano VII, 2004.

COSENZA, Paolo. *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*. Atti del Convegno di Napoli, 4-6 novembre 1993. Napoli, M. D'Auria Editore 1996.

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

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 vols. Transl. R.D. Hicks. Cambridge, Harvard Univ. Press, 2000.

GAISER, Konrad. *La metafisica della storia in Platone*. Traduzione di G. Reale. Milano, Vita e Pensiero, 1988.

GOSLING, Justin. Y a-t-il une forme de l'indéterminé? In DIXAUT, M. *La fêlure du Plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*. 2 vols. Paris, Vrin, 1999, p. 43-59.

HACKFORTH, R. *Plato's Philebus*. Translated with Introduction and Commentary. London-New York, 1958.

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

LÖHR, Gebhard. Das Problem des Einen und Vielen. In *Platos "Philebos"*. Göttingen, Venderhoeck & Ruprecht, 1990.

- MAZZARELLI, Claudio. Platone. Filebo. In *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano, Rusconi, 1991, p.425-480.
- MIGLIORI, Maurizio. *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- MIGLIORI, Maurizio. *Platone. Filebo*. Introduzione, traduzione e note. Milano. Bompiani, 2000.
- REALE, Giovanni. *Aristotele. Metafisica*. Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- ROBINSON, Thomas M. "Pythagoreans and Plato". In BOUDOURIS, Konstantine (org.). *Pythagorean Philosophy*. Athens, Internacional Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.
- ROCCONI, Eleonora. *Le parole delle muse: la formazione del lessico tecnico musicale nella Grecia Antica*. Seminari Romani di Cultura Greca, Quaderni, n.5. Roma, Ed. Quasar, 2003.
- STRIKER, Gisele. *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*. Göttingen, Venderhoeck & Ruprecht, 1970.
- TAYLOR, Alfred Edward. E. *Platone. L'uomo e l'opera*. Firenze, La nuova Italia, 1968.
- VIANO, Carlo A. *Aristotele. La Metafisica*. Torino, UTET, 1974.
- WATERFIELD R.A.H. *Plato, Philebus*. Translated with Introduction. Harmondsworth, Penguin, 1982.
- ZELLER, Eduard. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Vol. I. Trad. R. Mondolfo. Firenze, La Nuova Italia, 1950, p. 364.
- ZHMUD, Leonid. "All is number: basic doctrine of Pythagoreanism reconsidered". In *Phronesis* 34 (1989) 270-292.
- ZHMUD, Leonid. *The origin of the History of Science in Classical Antiquity*. Berlin&NewYork, Walter de Gruyter, 2006.

A NOÇÃO DE JUSTA MEDIDA E DE MEIO TERMO NA CIDADE PLATÔNICA DAS *LEIS*

*Gérson Pereira Filho**

Resumo: O artigo propõe uma abordagem em torno do Diálogo platônico “*Leis*”, como uma tentativa para a edificação de uma cidade representada por um regime político de ‘meio termo’, intermediário entre a ‘cidade real’ e a ‘cidade ideal’ (*República*), entre o sonho e o possível. Uma forma moderada, uma mistura equilibrada entre a monarquia e a democracia, por meio das instituições legislativas e conselhos administrativos, para daí se atingir as medidas necessárias da justiça e da harmonia na vida da *pólis*. A noção grega da ‘justa medida’, aplicada à cidade do último diálogo platônico.

“The conception of ‘just measure’ and of ‘middle term’
in the platonic city of Laws”

Abstract: This article suggests and approach to the platonic dialogue Laws; as an attempt to the construction of a city represented by a political regime of ‘middle term’ what means a mediation between the ‘actual’ and the ‘ideal’ city -*The Republic*- and also between the dream and the possible. We may add it is a moderate feature, a balanced blend of constitutions and known

* Docente da PUCMINAS, Campus Poços de Caldas. Doutor em Filosofia pela Unicamp/IFCH. Membro do CPA-Centro do Pensamento Antigo da Unicamp e da SBP-Sociedade Brasileira de Platonistas.

governments, an equilibrium bridging monarchy and democracy by means of lawmaking institutions and administrative councils, from then on to reach the necessary actions of justice and harmony for the *polis* life. As further words, we may bring the greek conception of 'juste measure' applied to the city as seen in the last dialogue of Plato.

Encontramos no *Diálogo Leis*, a tentativa para se edificar uma cidade *intermediária* representada por um regime de *meio termo* entre a cidade real e a cidade ideal, entre o sonho e o possível. Uma forma moderada, uma mistura equilibrada das constituições e governos conhecidos; um equilíbrio entre a monarquia e a democracia, por meio das instituições legislativas e conselhos administrativos, para daí se atingir as medidas necessárias da justiça e da harmonia na vida da *pólis*.

O *meio termo* ou *intermediário* é o elemento dialético que estabelece o equilíbrio e a harmonia entre as idéias e realidades sensíveis; é por esse caminho que se alcança a *justa medida*.

Esses conceitos estão presentes no pensamento grego desde suas origens. Inicialmente, para se tentar compreender a relação entre o "mundo dos deuses" e o "mundo dos homens" e na busca de modelos de virtude (*ἀρετή*), para moldar o caráter humano, pela idéia do herói corajoso, guerreiro e virtuoso, espelho do belo e do bom (*καλός ἄγαθός*), a medida humana ideal do homem nobre e bom (*ἄριστος*) que se aproxima do divino. É também a idéia do "*nada em excesso*" (*μηδὲν ἄγαν*), o caminho do meio (*μέσος, μέτριος, τὸ μέτρον*), tudo sob o tempero da prudência (*φρόνησις*) e da temperança (*σωφροσύνη*). Esses seriam os meios possíveis para se escapar dos males (*κακοῦ*) e da fatalidade do destino (*Μοῖρα*), para se alcançar uma vida razoavelmente aprazível e próspera, com bem estar e felicidade (*ὄλβος/εὐδαιμονία*).

No contexto filosófico, essas noções são importantes tanto na filosofia da *physis*, quanto na ontologia, na ética ou na política.

A cidade das *Leis* pode ser interpretada como a realização possível, no mundo sensível, da justa medida, que, na *República*, havia sido apresentada como somente alcançável plenamente na cidade idealizada, no mundo perfeito das Idéias.

A *Magnésia* das *Leis*, parece ser, exatamente, a concretização do ideal de justiça e educação, por meio das possibilidades humanas para se estabelecer o equilíbrio na vida da cidade, pela legislação, pela normativa dos costumes e tradições, por um governo equilibrado, pela harmonia e sincronia, técnica, matemática e musical.

Autores como Souilhé¹, Schaerer² e Brochard³, dentre outros, sugerem que a noção de *meio termo* ou *intermediário* (μεσότης), seja uma forma de estabelecer o equilíbrio e a harmonia entre os contrários. Esse *intermediário*, seria a garantia para a comunicação entre dois mundos diferentes.

Homero, Hesíodo, Píndaro, Heródoto, poetas e dramaturgos, assim como os primeiros filósofos, de um modo ou outro, trabalharam com a questão do *meio termo* e da *justa medida*, (μέτρον, μέτριος). O caminho humano deveria estar apoiado nessa possibilidade de intermediação como moderação.

¹ SOUILHÉ, Joseph. *Notion Platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*. Paris: Librairie Félix Alcan:1919.

² SCHAEERER, René. *L'Homme Antique et la structure du monde intérieur*. Paris: Payot, 1958.

³ BROCHARD, Victor. *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1974.

Nos primeiros autores gregos, portanto, a noção de intermediário estaria dotada de um sentido religioso e moral e, posteriormente, com os *físicos*, adquire o sentido de *mistura* (σύγκραμα) ou “reunião” (σύναψις, συναφή); isto é, a mistura de diferentes elementos da matéria que resultariam em algo diverso, graças à ação intermediária (μεταξύ) presente nessa mistura. Essa mistura possibilitaria a união daquilo que inicialmente está separado, resultando numa transformação (μεταβολή), pois entre um e outro há um intermediário que reúne.

Com Pitágoras e os pitagóricos, a noção de meio termo adquire o sentido de proporcionalidade e harmonia, em sua dimensão matemática e geométrica para equilibrar dois contrários. Essa concepção do *intermediário* ganha o campo psicológico, ético, epistemológico, metafísico e político, nas filosofias gregas.

O *intermediário* estaria presente na passagem da *doxa* à *episteme*, na aquisição das virtudes, estabelecendo o equilíbrio entre a razão e a paixão pelos prazeres, nos princípios que regem a alma e a vida, na busca da unidade da *pólis*, constituída de grupos e interesses diversos, na harmonia cósmica. Daí a idéia de *Justiça* (δικαιοσύνη) e de *Temperança* (σωφροσύνη) serem o caminho para a interligação e transposição dos conflitos e contrários.

É também a noção de *intermediário* que possibilita uma solução para o conflito metafísico entre o Uno e o Múltiplo, entre os particulares e o universal, entre o Ser e o Não-Ser. O método dialético seria o responsável por apresentar uma possibilidade efetiva de compreensão na relação entre os contrários e é elaborado ao longo dos diversos *Diálogos*, como podemos verificar no “*Banquete*”, “*República*”, “*Mênon*” e sobretudo no “*Filebo*”, “*Sofista*”, “*Político*”, “*Leis*”. A dialética harmoniza os contrários, possibilitando, como numa harmonia musical, a aproximação entre o uno e o múltiplo. Encontramos nas *Leis* a questão:

Haverá, para quem quer que seja, um método mais exato de busca e de observação, que saiba olhar, a diversidade do múltiplo, sobre a unidade da Idéia? (Leis, 965c).

A partir dessa noção, conclui-se que na filosofia dos *Diálogos*, nada está separado entre si, pois há um ponto de interligação, uma possibilidade de comunicação, uma passagem e uma *κοινωνία* entre os contrários.

Em Platão, podemos encontrar não apenas uma, mas várias cidades que refletem as mudanças de concepção e planejamento da *pólis*, no decorrer do VI ao IV séc.a.C, da formação e apogeu do espaço democrático à decadência. *República*, *Timeu*, *Crítias*, por exemplo, apresentam-nos várias *pólis*. As *Leis*, por sua vez, apresentam várias cidades existentes e possíveis, analisadas desde suas origens e experiências históricas até a criação de um modelo que pudesse ser a síntese de um projeto passível de aplicação.

Nas *Leis*, o Ateniense ressalta que na análise das legislações e formas de governo, a que se propuseram, constataram:

Uma primeira cidade, uma segunda, uma terceira, em que as fundações se sucederam num tempo infinito, e agora, a quarta cidade ou o quarto povo tomada desde sua antiga constituição até como atualmente está constituída. (Leis, 683 a).

Conforme constata Vidal-Naquet “a cidade grega é uma *koinónia*”,⁴ porém extremamente dividida em seu corpo social. A democracia, como um regime que tem a aparência da igualdade, é estabelecida pelo vício, pela desordem e

⁴ Sobre as análises em torno da representação do espaço urbano, inclusive quanto à geometria, em relação à ordem social, política e econômica grega, assim como a percepção dessa realidade por Platão, Cf. VIDAL-NAQUET e LÈVÊQUE. *Clisthène l'athénien*. Besançon: Editions Macula. 1964. p.86.

pela imoralidade. O mal democrático precisa ser superado. A democracia tornou-se inviável, pois sofreu do excesso de liberdade e prejudicou a cidade. O imperialismo também foi combatido nos *Diálogos*, já que a ambição de conquistas externas gera guerras, violência, destruição e instaura a ilegalidade.

Os demais regimes políticos e formas de governo também receberam a condenação na obra de Platão, como no caso da tirania, da oligarquia, da monarquia despótica, que teriam na carência de educação e na fragilidade das leis, a razão central de seus fracassos. É desse paradoxo que os *Diálogos* abordam o dilema da cidade e do homem: a decadência que parece insuperável, a desesperança frente às possibilidades políticas e éticas do mundo real, a idealização de uma outra realidade, e daí, o acender de uma nova esperança ao devir, por meio de um novo projeto de cidade e sociedade. O real que provoca a fuga para o ideal, o ideal que ganha significado quando se vê como possibilidade real.

É assim que parecem ser as cidades platônicas dos *Diálogos*, como comenta Clínicas, no intuito de levar adiante o projeto de fundação da cidade das *Leis*, uma cidade pensada teórica e conceitualmente, a partir de uma busca desde as origens históricas das cidades gregas. Uma cidade construída primeiramente num plano ideal, mas que, quem sabe, pudesse vir a ser uma solução concreta e imediata para a necessidade de reformulação do processo político grego e da vida na *pólis*:

Agora, para minha e para a vossa satisfação, façamos aquilo que temos dito e construamos uma cidade ideal como nós a fundamos desde seu começo; e assim, por sua vez, nós examinaremos o que temos exposto em nossa investigação, e eu, talvez aplique esta construção na cidade futura. (Leis, 702d).

A alma humana seria a mistura das virtudes de caráter, que possibilitariam a justiça e o bem; o homem, seria a mistura da alma (ψυχή) e corpo (σῶμα), como encontramos no *Alcibíades*; a cidade, seria a mistura de almas e homens, movidos por interesses diversos entre si, mas que devem buscar a unidade, como vemos no *Político*; o cosmos, seria a mistura ordenada de elementos para compor a sincronia universal, como nos diz o *Timeu*.

A arte virtuosa do filósofo e também do cidadão, é uma arte voltada ao “pharmákon” da cidade e do homem. A justiça (δικαιοσύνη) e o bem (ἄγαθόν) se tornam inteligíveis a partir do conhecimento imediato da realidade sensível da cidade e do homem, perceptíveis nas relações concretas da história da cidade.

A junção da política com a filosofia justificam o sentido da *κοινωνία* e da “justa medida” necessárias para o bem comum da cidade, na relação estabelecida entre homens e almas individuais, com a cidade, que é coletiva e para todos.

No *Diálogo Protágoras*, o dilema estabelecido situa-se nas possibilidades do “homem medida” desde que essa “medida seja arte e ciência” (*Protágoras*, 357b). Esta “medida humana” somente pode ser adquirida pelo domínio sobre a verdade que permite a boa escolha entre a virtude e o vício, por meio do conhecimento (ἐπιστήμη).

No *Timeu*, o paradigma (παρόδειγμα) é o ordenamento cósmico, pela ação do artesão demiurgo; no *Político* (como já indicara o *Górgias*), o paradigma é a técnica do médico, do piloto de navios e, principalmente, do tecelão, pois a política, como a tecelagem, é “a arte de entrelaçar a urdidura e a trama” (*Político*, 283 b).

O rebanho humano não constitui uma unidade; nem os gregos nem os bárbaros constituem uma unidade entre si; (*Político*, 262 d); a unidade é uma tarefa humana a ser buscada pela arte política; a harmonia matemática e musical

deve ser estendida à cidade. O entrelaçamento dos fios caóticos da cidade poderá estabelecer a “justa medida” necessária para restabelecer a bondade e a beleza (*Político*, 284 a/b). A “justa medida” deve ser alcançada pela síntese dialética, com a participação de todos os artífices que compõem o tecido da cidade; a arte política deve receber a intermediação dos múltiplos elementos sociais. O tecelão político não conseguirá tecer a justa medida da cidade se não contar com a participação e comunhão dos demais artífices. Ao contrário da atribuição clássica à divisão social que teria permanecido na *República*, no *Político* e *Leis*, temos a reunificação da cidade, pela múltipla participação. Uma reaproximação da democracia como opção à cidade? Pois:

...todas as artes que fabricam, na cidade, pequenas ou grandes, devem ser classificadas como auxiliares. Sem elas, jamais haverá pólis. (Político, 287d).

Assim, o caminho do meio, a justa medida, talvez seja tentar o equilíbrio por meio das leis e pela ação da ciência política.

Entendemos que esse seja o ponto de partida para a elaboração do *Diálogo Leis*, que irá procurar aprimorar o regime da justa medida, tendo, por um lado, o amparo da democracia, que deve se apoiar em leis e normas definidas coletivamente pelos segmentos da cidade e, por outro, a autoridade de um governo que foi educado e preparado para agir sábia e justamente. A mistura do real e do ideal.

O desafio permanece para se buscar, pela ação política, tal qual na arte da tecelagem, a reconstituição da cidade real decadente, corrompida, desordenada e dividida pelos conflitos internos. Por um lado, ainda o sonho,

mais do que a crença, nessa possibilidade, devido à dificuldade em se encontrar o justo governo. De outro lado, ainda há confiança de que seja possível se estabelecer a justa medida que harmonize suficientemente a cidade, pela formação do caráter e pela energia das leis. A cidade das *Leis* será ainda essa tentativa:

Terminado em perfeito tecido o estofo que a ação política urdiu quando, tomando os caracteres humanos de energia e moderação, a arte real congrega e une suas duas vidas pela concórdia e amizade, realizando, assim, o mais magnífico e excelente de todos os tecidos. Abrange, em cada cidade, todo o povo, escravos ou livres, estreita-os todos na sua trama e governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfalecimento, toda a felicidade de que pode desfrutar. (Político, 313c).

Como já foi apontado no *Político*, a legislação e o regime político devem conciliar a tolerância e a autoridade eficiente, buscando aquilo que deu certo nos diferentes modelos conhecidos e analisados para juntá-los numa nova forma que possibilite essa aplicabilidade.

Ao lado da educação, capaz de formar o caráter humano, também se deve cuidar da preservação das tradições e costumes que contribuam para manter o equilíbrio na *pólis*. No caso do universo natural, o equilíbrio existe também naturalmente. No caso da cidade, a persuasão pelas leis é necessária, mas mediante uma persuasão racionalizada e não por uma imposição violenta ou autoritária:

O legislador (νομοθέτης) que sem ser tirano estabelecer constituição e leis novas, procederá com uma purificação mais branda e deverá ficar contente se somente assim alcançar resultado" (Leis, 735 e), mas, às

vezes, o remédio (φαρμάκων) mais eficaz é aquele que exige um tratamento doloroso. A vida privada deve estar submetida à vida coletiva, pois a lei deve voltar-se para, “primeiramente o bem superior da cidade inteira (τῇ πόλει τε ὄριστον πάσῃ) e sua linhagem (γένος) como fim geral, e o bem de cada indivíduo não terá mais que uma importância secundária (Leis, 923b).

A harmonia musical, matemática, astronômica e psicológica, deve convergir para dar sustentação à harmonia legislativa, política e social, para o equilíbrio da vida pública. A preservação desse equilíbrio harmônico é resultado da racionalidade legislativa; porém, sua necessidade é do âmbito dos sentidos naturais humanos, que se movimentam na busca de compassos ordenados:

...ora, os animais não possuem o sentido (αἴσθησιν) da ordem e da desordem (τάξεων οὐδὲ ἀταξείων) em seus movimentos, o que chamamos ritmo e harmonia (ρυθμὸς ὄνομα καὶ ἁρμονία)”. Os homens, ao contrário, “com prazer” (μεθ’ ἡδονῆς), usufruem desses atributos, o que lhes permite “ajuntarem-se uns aos outros para cantos e danças”. (Leis, 654 a).

Assim deve ser a vida da cidade, um canto harmônico, uma dança compassada, que possibilite o entrelaçamento dos membros sociais, pela medida política.

ROBIN, observa que a proposta do “Estado das Leis” é sobremaneira educacional; porém, ali, de modo diferente da *República*, não seria uma educação exclusiva dos guardiões, mas destinada à formação de todos os cidadãos. Seria uma educação para a temperança, contra os excessos de qualquer tipo; contra o centralismo monárquico como o dos persas e contra o excesso da libertinagem

democrática de Atenas; contra o excesso do prazer e contra o excesso da dor; e assim por diante.⁶

As duas missões principais dos instrumentos legislativos e dos governantes são, aplacar os conflitos e convencer as partes sociais para a busca do consenso. Os métodos são aqueles já anunciados: legislações bem elaboradas, a partir do exemplo de legislações que historicamente parecem ter funcionado bem. Leis que respeitem as tradições e costumes familiares, religiosos, cívicos, para não se ferir valores aceitos coletivamente, porém com abertura para se promover as alterações circunstanciais decorrentes do movimento da cidade; leis que regulamentem para o maior número de pessoas possíveis, evitando-se as particularidades; mecanismos eficazes que zelem pela aplicação e vigilância das leis, fazendo uso de medidas punitivas, opcionalmente brandas, mas também duras, quando a situação exigir; governo autônomo, porém limitado pelas legislações, não centralizado e que atue de forma a representar os diferentes grupos sociais e trabalhar no sentido da unidade. Ora, tais características parecem ser uma retomada, ao menos em grande parte, dos princípios democráticos. Não porque as *Leis* tenham abandonado a crítica à democracia, presente de forma veemente em muitos *Diálogos*; nem porque tenha deixado de haver uma preocupação com os desvios democráticos que pudessem desencadear a desordem pelo excesso de liberdade; mas sim, pelo próprio princípio da concessão.

Trata-se da concessão filosófica que compreende a existência da multiplicidade de seres no corpo unitário da cidade, e que ao contrário de se

⁶ ROBIN, L. *Platon*. 3ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

negar as contradições, melhor será, ao menos no plano da realidade, a convivência entre os diferentes; como dizem os personagens das *Leis* no início da *caminhada* (πορείαν), alternando entre “o falar e o ouvir” (*Leis*, 625 a: λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντάς), regra básica da convivência consensual.

Sabemos que a realidade histórica do mundo antigo, grega ou não grega, é marcada pelas guerras internas e externas, bem como pelos conflitos entre grupos. Para os gregos, em particular, a despeito de todos os desejos pela paz (εἰρήνη), a guerra (πόλεμος), as sedições e os conflitos (στάσις) foram uma constante.

A origem da *pólis* é a tentativa de unificar os *iguais* gregos frente aos *diferentes* externos. Ao menos internamente, a *pólis* surge com o propósito de garantir a convivência comunitária, aproximar o semelhante de seu semelhante (ὅμοιος).

As reformas legislativas e as instituições políticas estavam direcionadas para esse ideal, ao menos se confiarmos na intenção de alguns dos agentes políticos que tiveram papel de destaque na constituição da *pólis*, especialmente no processo de construção da democracia ateniense. Drácon e Sólon teriam visado, acima de tudo, a “*salvação da cidade*” (πόλεως σωτηρίαν), para além das vantagens e sedições.⁷ E outro não foi o objetivo das reformas de Clístenes, como observa Vernant, que ao concretizar “*o ideal de isonomia pode traduzir ou prolongar aspirações comunitárias que remontam muito mais alto, até às origens da pólis*”.⁸

Inicialmente, uma isonomia que se buscou restritamente entre a aristocracia, mas que, decorrente das constantes sedições, acaba por ser um

⁷ ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. I/VI. São Paulo: Hucitec, 1995.

⁸ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986. p.42.

ideal perseguido pelo *dêmos*. Porém, a cidade fracassou nesse propósito de estabelecer a paz interna, a isonomia e a amizade, se é que, de fato, essa meta tenha sido verdadeiramente buscada pelas instituições e pelos governantes, como parece desconfiarem Sócrates e Platão.

O que temos na história das cidades gregas é a sucessão de guerras e conflitos de toda ordem, cujas marcas resultaram no crepúsculo sombrio vislumbrado por Platão em seus *Diálogos*.

Se assim for, o melhor legislador e a melhor legislação serão aqueles que derem conta de garantir a harmonia externa tanto quanto a interna. O bom legislador buscará *“a reconciliação que produz a amizade e a paz”* (*Leis*, 628 c). Essa seria a única garantia para os cidadãos de uma vida justa e virtuosa. A coragem não pode ser vista como virtude suprema, pois está subordinada a outras virtudes, como a justiça, a prudência e a sabedoria. O caminho para se promover a paz, conter as guerras, e o pior de todos os conflitos, que é a sedição interna, será por meio de uma legislação eficiente, justa e austera, garantida por uma educação e instituições políticas, que tenham por meta o equilíbrio e a temperança, de modo a garantir também, o equilíbrio entre povos e grupos. Pois o maior bem a que se pode almejar, não são as guerras e conflitos, mas a paz e o bem estar coletivos, já que

...o maior bem não é a guerra nem a sedição, das quais devemos afastar; pois é à paz e à benevolência entre todos a que devemos recorrer, pois a vitória da cidade sobre si mesma é mais que um bem, uma necessidade. (Leis, 628c).

Há, nas *Leis*, uma preocupação em se examinar os regimes políticos e seus legisladores, numa investigação histórica das cidades e povos, para que *buscando as causas do mal, consigamos descobrir o que poderia ser feito no*

lugar (Leis, 693b). Há um princípio de causalidade que direciona a busca do equilíbrio. Nesse caso, a causalidade se identifica com os excessos cometidos: excesso de liberdade ou excesso de despotismo.

As leis da cidade devem permitir que ela seja *livre, amiga de si e racionalmente ponderada* (Leis, 701d).

Portanto, ficam dadas as diretrizes para uma constituição legislativa e governamental, que estabeleça, entre um modelo e outro, a medida certa (Leis, 701 e: ἐκατέρως μετρίότητά τινα).

Diès⁹ estabelece uma relação direta da noção de “justa medida” encontrada nas *Leis*, com aquela encontrada noutros diálogos. Seria por exemplo, a idéia no *Fedro* (267 b), em relação à arte discurso, que não deve ser *nem longo nem curto, mas na justa medida* (ὅλλα μετρίων).

A justa medida do *lógos* (discurso), é a mesma presente na ontologia, entre a realidade sensível e inteligível; na epistemologia, entre a doxa e a épisteme; na psicologia, entre o corpo e a alma; na teologia, entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens; na moral, entre o equilíbrio do bem e do belo, que permitem a felicidade. É essa *justa medida* que se aplica na política e na legislação, como demonstrado particularmente no *Político* e nas *Leis*.

A ausência dessa *justa medida* seria a razão das catástrofes que assolaram regimes nefastos, como em Argos e Micenas, que perderam de vista o alerta de Hesíodo de que, *a justa medida é mais que a desmedida do todo* (Leis, 690 e).

Como diz Diès, *justa medida de valor, justa medida de alimento, justa medida de autoridade, aquela que salva o navio, o corpo, o governo*.¹⁰ Sempre

⁹ DIÈS, Auguste. Notice. p. XLIV/L. In: *Platon. Le Politique*. Opus cit.

¹⁰ *Idem, ibidem*. p. XLV.

que, a considerarmos a investigação histórica do Livro III, os regimes políticos e governantes que tiveram a sabedoria da *justa medida*, obtiveram sucessos; o menor descuido nessa dosagem, acarretou os desvios e ruínas. Assim teria sido com os gregos antigos, com os persas e, certamente, com todos os povos.

O político deve proceder, para garantir à cidade a medida certa, pela via da educação dialética, pela educação legislativa. Dizer que *os deuses são a medida de todas as coisas*, mais do que indicar a submissão absoluta do destino dos homens à vontade daqueles, pode significar que aos humanos, compete buscar seguir esse modelo de sabedoria divina, pois sua racionalidade lhes permite tal façanha, qual seja, a compreensão de que o melhor meio de autopreservação e de prosseguimento é a aplicação das medidas justas em suas opções e ações.

Está lançada a proposta de uma mista constituição e um misto governo, considerando-se a possibilidade de equilibrar as cidades a partir de suas próprias experiências históricas desvendadas. Esse é o propósito, como afirmado no texto, de um sistema que constitua

um meio termo entre a monarquia e a democracia, e esta forma mista, a constituição deve sempre ter (Leis, 757a).

O contexto histórico das *Leis* leva os personagens a explicitarem a intenção de ver realizado, na Grécia decadente, um projeto político capaz de reerguê-la, propondo um modelo de justa medida, intermediada pela legislação e administração dos Conselhos, como o meio termo necessário à preservação da pólis.

ARISTÓTELES, ESCRAVIDÃO E HUMANIDADE NA GRÉCIA CLÁSSICA

*Julián Gallego**

Resumo: A análise de Aristóteles sobre *kata nomon doulos kai douleuon* é interpretada como um medo de um tipo de escravidão que implica na perda da condição grega da humanidade: o direito de cidadania e sua garantia da liberdade. Isto é ligado às mudanças no conceito prático de homem, que permite ver aos gregos e aos bárbaros como naturalmente semelhantes, mas diferentes conforme a lei. Assim, os seres humanos não apresentam nenhuma diferença biológica. A similaridade entre o grego e o bárbaro aparece junto com o desenvolvimento da escravidão pela lei daqueles que naturalmente não a merecem. Esta escravidão é o produto da imposição do mais forte entre aqueles que até a guerra se consideraram iguais; assim, o primeiro domina e escraviza aos outros por meio da escravidão pela lei.

PALAVRAS-CHAVE: escravidão pela lei – escravidão pela natureza – humanidade – cidadania – pólis.

ARISTOTLE, SLAVERY AND HUMANITY IN CLASSICAL GREECE

ABSTRACT: Aristotle's analysis of *kata nomon doulos kai douleuon* is interpreted as a fear of enslavement that implies the loss of the Greek humanity based on citizen right and freedom. This

* University of Buenos Aires – CONICET, Professor and PhD in Ancient History (julian_gallego@fullzero.com.ar).

is linked to changes in the practical concept of man, which allowed Greeks and barbarians to be seen as equal by nature but different by law. So, the exponents of human beings do not present any biological difference. The similarity of Greeks and barbarians appears together with the development of slavery by law of those who do not deserve it by nature. This slavery arises from the imposition of the strongest over those who considered themselves equals up to war; so the former dominated and coerced the latter through slavery by law.

KEY-WORDS: slavery by law – slavery by nature – humanity – citizenship – polis

In a recent paper, Paul Cartledge has briefly proposed that Aristotle was the “systematizer of all the then recognized branches of learning and knowledge”¹. Among these fields of wisdom we should place his widely known analysis of slavery, which the philosopher develops in the context of Book I of his *Politics*². In this context, one of Aristotle’s ideas is the notion of “slavery by law” (1255a 5-6: *kata nomon doulos*). Taking all this into account, the philosopher should be able to give us a precise framework for such a concept. However, in a recent and thorough study of slavery, Peter Garnsey makes no reference to this passage. And perhaps it is useless to do so since the Aristotelian examination of slavery would rest on the notion of slave by nature, even though this judgment presents

¹ P. CARTLEDGE, “The political economy of Greek slavery”, in P. CARTLEDGE, E.E COHEN and L. FOXHALL (edd.), *Money, labour and land. Approaches to the economics of ancient Greece*, London 2002, pp. 156-66, at 157.

² Of late, Aristotle’s approach to slavery has been seen as an argument en passant (cf. P. DUBOIS, *Slaves and other objects*, Chicago, 2003, p. 189), but it has often been labelled as his theory of slavery. On this subject see V. GOLDSCHMIDT, “La théorie aristotélicienne de l’esclavage et sa méthode”, in *Écrits, 1. Études de philosophie ancienne*, Paris 1984, pp. 63-79; M.-M. MACTOUX, “*Doulos* chez Aristote”, in *Esclavage et pratiques discursives dans l’Athènes classique*, Paris 1980, pp. 177-217; N. SMITH, “Aristotle’s theory of natural slavery”, *Phoenix* 37 (1983), pp. 109-22; M. SCHOFIELD, “Ideology and philosophy in Aristotle’s theory of slavery”, in *Saving the city: philosopher-kings and other classical paradigms*, London 1999, pp. 115-40, 214-218; E. SCHÜTRUMPF, “Aristotle’s theory of slavery – a Platonic dilemma”, *Ancient Philosophy* 13 (1993), pp. 111-23; P. BRUNT, “Aristotle and slavery”, in *Studies in Greek history and thought*, Oxford 1993, pp. 343-88.

several and distinct inconveniences³. Consequently, in order to obtain a more detailed idea of this question, it is necessary to understand what subject Aristotle presents for discussion when he introduces the significant distinction between slavery by nature and slavery by law in the *Politics* (1255a 4-7)⁴:

"But at the same time it is not difficult to see that those who assert the opposite [to that of natural slavery] are also right in a manner. The fact is that the terms 'slavery' and 'slave' (*to douleuein kai ho doulos*) are ambiguous; for there is also such a thing as a slave or a man that is in slavery by law (*kata nomon doulos kai douleuon*), for the law is a sort of agreement under which the things conquered in war are said to belong to their conquerors".

Such a conception is apparently a concession the philosopher makes to those who support a standpoint opposed to the existence of individuals naturally inclined to be slaves⁵. According to Aristotle, this contrasting view maintains that mastery (*to despozein*) is unnatural, since it is by convention that people who

³ P. GARNSEY, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996, pp. 107-27, is clear about the inconveniences of the theory of natural slavery, and clear, as well, about the latter constitutes the basis of the Aristotelian conception.

⁴ I have used *Aristotle. Politics*, translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge-Mass. 1944.

⁵ M.I. FINLEY, *Escravidão antiga e ideologia moderna* [1980], Sp. tr. Barcelona 1982, p. 156, believed it to be difficult to identify the opponents to natural slavery, and he mentioned only Euripides as a recognised contestant; on the latter see K. SYNODINOU, *On the concept of slavery in Euripides*, Ioannina 1977. G. CAMBIANO, "Aristotle and the anonymous opponents of slavery", in M.I. FINLEY (ed.), *Classical slavery*, London 1987, pp. 28-52, has elaborated a more comprehensive answer to this topic. For brief accounts of Alkidamas, Philemon, Antiphon and Lykophron as the antagonists referred to by Aristotle, see BRUNT, "Aristotle and slavery" (*op. cit.* n. 2), p. 351, and K.A. RAAFLAUB, "Freedom for the Messenians? A note on the impact of slavery and helotage on the Greek concept of freedom", in N. LURAGHI and S.E. ALCOCK (edd.), *Helots and their masters in Laconia and Messenia. Histories, ideologies, structures*, Cambridge-Mass. 2003, pp. 169-90, at 170.

are not different by nature are transformed into slaves and free men respectively; moreover it is unjust because it is the result of violence (1253b 20-23). As we shall see, the philosopher is doubtful about the use of violence, except when it is inflicted by good people. Nonetheless, Aristotle admits the possibility of slaves by law arising from historical circumstances produced by the incidents of wars. And so he seems to be opening the analytical field to the varieties of meaning which could occur in the words 'slave' and 'slavery'. The firmness of the definition of slavery by nature is thus made relative while alternative ways of slavery are included by Aristotle in the core of his philosophical explanation. All this leads us into a more practical and so less theoretical framework⁶. At this point, it is plausible to think that Aristotle is not just reporting an intellectual debate but also a certain aversion to the possibility that those who should naturally rule could be transformed into slaves (1255a 21-30):

"But some persons, simply clinging, as they think, to principle of justice..., assert that the enslavement of prisoners of war (*kata polemon douleian*) is just; yet at the same time they deny the assertion, for there is the possibility that wars may be unjust in their origin and one would by no means admit that a man that does not deserve slavery can be really a slave... Therefore they do not mean to assert that Greeks themselves if taken prisoners are slaves, but that barbarians are. Yet when they say this, they are merely seeking for the principles of natural slavery (*to physei doulon*)...; for they are compelled to say that there exist certain persons who are essentially slaves everywhere and certain others who are so nowhere".

⁶ See MACTOUX, "Doulos chez Aristote" (*op. cit.* n. 2), p. 180, who explains the corollaries of distinguishing between natural and legal slavery and states that the latter belongs to the order of the living domain.

For Aristotle, the probability of acting unfairly through the use of violence is simply a consequence of war itself. From this angle, it is essential to consider how to make the virtuous man the one who exercises force. Aristotle desires the winner of a war to be the one who is naturally the master, and the defeated the one who is the slave by nature. Here, there would be a rationalised fear of a sort of slavery, which at the same time would imply a rationalised fear of the loss of the classical Greek condition of humanity defined in political terms: citizenship's right and its guarantee of freedom⁷. In this case, we are dealing with a certain fear of slavery which projects to the speculative domain. But this projection is derived from the practical and unwanted effects of war, namely the extension of slavery over those who in theory should not be slaves but free men. On the other hand, this kind of fear obliquely alluded to by Aristotle in the *Politics* can do nothing to restore the supposedly harmonious situation, the shared interests and the reciprocal friendship which would characterise the bonds between masters and slaves, where the natural conditions prevail (1255b 12-15)⁸.

In our view, the suggested fear involved in the Aristotelian position is linked to a change in the practical idea of man⁹. Taking this point into account, we will conceptually propose that the situational meaning of an idea is the network of practices in which the idea works and establishes it as such¹⁰. Surely, Aristotle does not represent a direct access to the practices which lead us into the situational meaning that humanity acquires in ancient Greece. In addition, to

⁷ On this important topic, see K.A. RAAFLAUB, *The discovery of freedom in ancient Greece*, Chicago 2004.

⁸ As we shall see, this affirmation is made relative by the one argued by ARISTOTLE (*Nicomachean Ethics* 1161a 32-1161b 7). See GARNSEY, *Ideas of slavery* (op. cit. n. 3), pp. 118-19, 124-25.

⁹ See J. VOGT, *Ancient slavery and the ideal of man* [19722], Eng. tr. Cambridge-Mass. 1975, pp. 1-25, who gives some ideas on how slavery contributed to support the classical Greek idea of the "true" humanity.

¹⁰ I. LEWKOWICZ, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires 2004, p. 128.

state the universal idea of the Greek man could be a way of debasing our own appraisal¹¹. Yet if some sign can be obtained from Aristotle, it is his definition of the "political animal" (*politikon zoon*) as a natural matter, the same as the polis, whose counterpart is to be "without polis" (*apolis*) by nature (1253a 2-3). These are abstractions which come together with the notion of natural slavery¹². However, it is strikingly evident that at the end of the classical period some of those people who were political animals by nature were being transformed into slaves by other political animals¹³. According to this, the very Aristotelian perception of legal slavery shows us that the practical institution of humankind involves limitations to the theoretical vision of man: not everyone who would merit to be a man hypothetically speaking would be a man in Greece in Aristotle's times.

This situation could be equated to that in Plato's *Menexenus* (245d; cf. 238e-239a, 245c)¹⁴. Just as Pelops, Cadmos, Aegyptos, or Danaos were barbarous by nature but Greek by law, so too there would be Greeks by nature who had become slaves by law. In contrast, there would be individuals who were men by law but lacking in humanity's natural conditions (the due belonging to a polis), and so they should be slaves. Obviously, we know that the abstraction linked to the definition of the Greek natural quality belongs to the typically ideological formulations, as we can clearly notice it in the *Menexenus* itself. And thus it also occurs with the definition of an alleged true humanity connected to a supposedly natural condition.

¹¹ J. GALLEGO and I. LEWKOWICZ, "En búsqueda del eslabón perdido: el hombre griego", *Anales de Historia Antigua y Medieval* 29 (1996), pp. 147-67.

¹² See G.E.R. LLOYD, "The idea of nature in the *Politics*", in *Aristotelian explorations*, Cambridge 1996, pp. 184-204, at 185-91.

¹³ BRUNT, "Aristotle and slavery" (*op. cit.* n. 2), p. 350.

¹⁴ On this passages see J. GALLEGO, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires 2003, pp. 380-83.

In the *Politics*, on the other hand, the man who is *apolis* by nature and not by chance (*dia physin kai ou dia tykhen*) is a lover of war (*polemou epithymetes*) as an isolated fact, this man also being a bad one (*phaulos*) (1253a 3-7). Therefore, the warfare waged by the one defined as without polis by nature becomes a goal in itself, and consequently reprovable. It might as well be speculated that if there were men without polis by chance, they would not be destined to live out of the polis by nature. In this context, it is not difficult to see that the victory of the “bad guys” over the “good ones” in war might entail legal slavery, yet one that is unjust and against nature. If it did happen, it was the historical events which caused it. And as we shall see, a similar situation might arise as a result of a war between two Greek communities who were destined to live in a polis: a “naturally good people” might become slave by law with regard to another “naturally good one”.

Aristotle does not certainly think of natural slavery as occurring automatically, but rather as depending on an action of power like war. But in such a case, this kind of war is a natural art of acquisition, which is used to subjugate those who have been born to be ruled but reject it. This is a just war by nature (1256b 23-26), and it is possible to see here the idea of an existing subhuman state which correlates with natural slavery¹⁵. In contrast, this line of reasoning would not match the possibility highlighted in the *Nicomachean Ethics* (1161b 2-7), where Aristotle points out the hypothetical existence of a friendly relation with the slave, not as a slave but as a man. The slave as such is an animate instrument (*empsykhon organon*), and therefore a non-social being. But as a man he would have the potential capacity to participate in a law or a convention, that is, to partake of a society which would allow him to have bonds

¹⁵ GARNSEY, *Ideas of slavery* (op. cit. n. 3), p. 113.

of friendship. What is actually being described in this case is legal slavery: those who recognise themselves as men are included under the conditions established by a pact which equates them; but such men could never enjoy a bond of friendship as master and slave; so, friendship between men would only be possible within the framework of a mutual and egalitarian agreement. Under these circumstances, each of these men could be slave to each other, although not because of nature but because of the law and the physical force by which one subjugates the other. Garnsey has tried to find an explanation for the contradiction concerning slavery between the perspective of the *Ethics* and that of the *Politics*: the former would date from an earlier time than the latter, when Aristotle had not yet developed his theory of natural slavery¹⁶. Furthermore, we are here going to argue that the inconsistencies in the Aristotelian reasoning should be deemed as the product of a biological obstacle.

Going back to the idea of men without polis, it is true that Aristotle quotes Homer (cf. *Iliad* IX 63) to anathematise those men as "clanless, lawless, and hearthless" (*aphretor athemistos anestios*) (*Politics* 1253a 3-5). But it seems possible to think that the historical framework for the idea previously mentioned –and that of slaves deserving friendship – would be derived from the fact that Greeks and barbarians might begin to be seen as naturally equal but different according to the law. Aristotle is known to have agreed with the common belief that the barbarian was naturally inferior, and thus a slave by nature¹⁷. This common

¹⁶ *Ibid.*, pp. 124-26.

¹⁷ For a lucid account of the historical context and of the ideas justifying the association between the barbarian and natural slavery, cf. N.R.E. FISHER, *Slavery in classical Greece*, London 1993, pp. 86-98. On the development of the notion of barbarian, see E. Hall, *Inventing the barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Oxford 1989, and P. GEORGES, *Barbarian Asia and the Greek experience from the archaic period to the age of Xenophon*, Baltimore 1994.

view had already found the appropriate conditions for criticisms in the context of the Peloponnesian War, and especially in the late fifth-century Athens. This attempt was undertaken by Antiphon, the orator and sophist¹⁸, who as numerous scholars have agreed was probably one of the opponents of slavery alluded to by Aristotle in the passage previously cited¹⁹. Perhaps the most radical conception found in Antiphon's *On the truth* is not his vision of the conventional requisites of citizenry (DK 87 B 44 = fr. 1 A, col. I)²⁰, but his affirmation concerning the natural equality between Greeks and barbarians and his use of both nouns to qualify patterns of behaviour (fr. 1 B, col. II):

“... In this respect we have become barbarous (*bebarbarometha*) towards each other, since by nature we have all been born to be alike in all things, whether barbarians or Greeks. And it is possible to observe that things that are by nature are necessary for all men... None of us is distinguished as barbarous or Greek...”

From this sophistic vision of nature and law, and its perception of Greeks and barbarians, there would be no opportunity of supporting the theory of the barbarian's natural slavery, because to uphold it would be to behave as barbarous. As a result, there would be no distinction between Greeks and barbarians at the

¹⁸ This is not the place to analyse the debates on Antiphon's identity, on which see GALLEGÓ, *La democracia en tiempos de tragedia* (op. cit. n. 14), pp. 336-39, with bibliography.

¹⁹ E.g. CAMBIANO, “Aristotle and the opponents of slavery” (op. cit. n. 5), pp. 39-40, 47; BRUNT, “Aristotle and slavery” (op. cit. n. 2), pp. 345, 351-54. In addition to the quoted Aristotelian passage, both authors refer to Antiphon's conception about the similarity between Greeks and barbarians stated in the fragment we cite.

²⁰ “Justice (*dikaíosyne*) consists in not transgressing (*me parabainein*) all the laws of the city (*panta ta tes poleos nomima*) in which one politicises (*politeuetai tis*)”.

outset, and all discrimination would be a consequence of social conventions. The criterion should then be that of natural equality among people, the same people who, from the Aristotelian point of view, should be naturally distinguished as rulers and slaves. In addition to this, Aristotle saw in slavery by law the actual possibility of turning into slaves all those who should not naturally fit that condition. Unfortunately, Antiphon says nothing about slavery. But the exercise of contrasting both positions suggests to us that Antiphon's theses would be affecting not only the right of citizenship but particularly the status of slavery. And thus we may assume that slavery would imply for the sophist a means of legal separation of what should not bear any "true" standard of differentiation.

In this way, Antiphon introduces a genuine turning point regarding the principles and the respective fields of determination assigned to nature and law²¹. But if the natural equality between human beings is prior to the social conventions, what is the field of this egalitarianism? We propose that the human condition is here being ascribed to a biological substratum, which would operate as a backbone for social relationships. In this sphere, there seems to be a zone of intersection of the sophist's thinking with the philosopher's. Indeed, according to Aristotle's *History of Animals* (e.g. 486a 17-21; 545b 26-31) the exponents of the human race (*anthropos*) do not present fundamental differences from a biological perspective²². In the *Politics* (1254b 32-36), where several arguments are offered

²¹ On the links between both aspects in the creation of the concept of law, see T. BURNS, "The tragedy of slavery: Aristotle's *Rhetoric* and the history of the concept of natural law", *History of Political Thought* 24.1 (2003), pp. 16-36, who recognises the role played by the sophists on this subject when they attacked the institution of slavery. For a different view in relation to Aristotle's development of the notion of natural right, see D. DOBBS, "Natural right and the problem of Aristotle's defense of slavery", *Journal of Politics* 56.1 (1994), pp. 69-94.

²² Cf. CAMBIANO, "Aristotle and the opponents of slavery" (*op. cit.* n. 5), p. 36.

to justify the idea of natural slavery, Aristotle concedes that there are often slaves who have bodies or souls like free men²³. In any case, at the level of biological determinations within humankind, Aristotle ascertains a clear distinction between the female and the male (*History of Animals* 608a 21-35)²⁴:

"In all kinds in which there are the female and the male (*to thely kai to arren*), nature has established much the same difference in the character (*to ethos*) of the females as compared with that of the males. But it is most evident in the case of humans, larger animals, and viviparous quadrupeds; for the character of the females is softer (*malakoteron*), quicker to be tamed (*tithasseuetai thatton*), more receptive to handling (*prosietai tas kheiras mallon*), and readier to learn (*mathetikoteron*)... All the females are less spirited (*athymotera*) than males, except the bear and the leopard..."

This constitutes an obvious justification of the masculine domination of Greek society²⁵. It is true that Aristotle speaks of differences of behaviour starting

²³ We will shortly return to the problem of the bonds between the soul and the body.

²⁴ I have used *Aristotle. History of Animals. Books VII-X*, edited and translated by D.M. Balme, Loeb Classical Library, Cambridge-Mass. 1991.

²⁵ On these passages, see R. MAYHEW, *The female in Aristotle's biology. Reason or rationalization*, Chicago 2004, pp. 92-113. Starting from the Aristotelian biological works the author challenges the idea that Aristotle was a misogynist, and all along his book maintains that Aristotle's conclusions about females are the results not of ideology but of honest philosophy and science. But I do not think that ideology can be reduced to an opposition to science: both operations of understanding the social relationships interact in spite of the agent's will. It is clear, for example, that ARISTOTLE (*Physics* 192a 20-24) equates female to ugliness (*aiskhron*), both subjects having their normal and natural references in male and beauty (*kalon*) respectively. As we shall see with reference to the soul, form (*eidos*) is that to which matter (*hyle*) tends, the former being superior to the latter. Female and ugliness are here equivalent to matter; and despite Aristotle's honesty, he was obviously influenced by the social imaginary of his time, in which the ideal of man was linked to that of beauty. Cf. D. DOBBS, "Family matters: Aristotle's appreciation of women and the plural structure of society", *American Political Science Review* 90.1 (1996), pp. 74-89, who also believes that Aristotle was not a misogynist. For criticisms to the Aristotelian misogyny, see M.C.

from the respective character of the females and the males. But it is also undeniable that he perceives the disparities between them as an inferiority of the first with respect to the second in terms of their physical strength and organic constitution (538b 5-10: *aneuroteron*; cf. 493a 14-16)²⁶. In any case, Aristotle establishes a correlation which justifies the superiority of the male over the female in the biological domain: the female provides the matter, the body; the male supplies a form to the matter, the soul, the essence of a body²⁷. So the differentiation emerging from the *anthropos*'s biological definition comes from the gap between male and female (*aner* and *gyne*)²⁸. At this level there would be no evidence of a natural predisposition to slavery in some people and not in others, and there would be only some lines of reasoning justifying the domination of the masculine gender over the feminine one²⁹.

The point argued implies what we have considered a biological obstacle in the definition of the slave. In fact, bearing the physical constitution in mind, both

HOROWITZ, "Aristotle and women", *Journal of the History of Biology* 9 (1976), pp. 183-213; M. NUSSBAUM, "Aristotle, feminism, and needs for functioning", *Texas Law Review* 70 (1992), pp. 1019-28. Cf. S.R.L. CLARK, *The political animal. Biology, ethics and politics*, London 1999, pp. 11-22, who thinks that Aristotle's denigration of women is a Platonic relic and that there were some traces which would show that women could aim for the same well-being as males.

²⁶ On both passages, see A. IRIARTE, "El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la antigua Grecia", *Veleia* 20 (2003), pp. 273-96, at 281-82, including bibliography, who accurately explains the derivations from the use of *aneuroteron* to refer to musculature.

²⁷ ARISTOTLE, *Generation of Animals* 716a 4-7; 738b 20-27; 732a 1-7. Cf. MAYHEW, *The female in Aristotle's biology* (op. cit. n. 25), pp. 38-41, who surprisingly relates these questions to the physical inferiority of women, although diminishing the significance of this correlation appointed to by himself.

²⁸ See M.L. FEMENÍAS, "Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un «salto» necesario", in E. PÉREZ SEDEÑO (ed.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid 1994, pp. 65-77. Cf. G. SISSA, "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", in *Historia de las mujeres, 1. La Antigüedad* [1990], directed by G. DUBY, M. PERROT, P. SCHMITT-PANTEL, Sp. tr. Madrid 1991, pp. 73-111.

²⁹ Obviously, we cannot give here an appropriate account of this matter, but only establish a few remarks. But even so, the conclusion that we get suffices for our purpose.

the male slave and the free man are included in the *anthropos*'s species. Hence, the discrimination is not established due to a characteristic and discernible complexion; yet it does not make the male slave an *aner*. The slave is certainly an *anthropos*; nevertheless, it is not the terms *aner* and *gyne* but the words *doulos* and *doule* which are used for the categorisation of the slave's gender (*Politics* 1252b 7; 1278a 33)³⁰. Then the difference between *aner* and *gyne* could be said to be pertinent at the level of the human beings' biological definition³¹. But when we are situated in the core of the Greek social context, namely the polis, such a demarcation seems to be usually used for the gender-classification of those who should naturally constitute and/or reproduce the political community (1269b 15-17; cf. 1277b 20-25; etc.). As Page Dubois points out: "... the person, the human being defined in the objective-participant conception so well described by Gill, is in fact always the master to the slave, always the husband to the wife, and that it is in fact possession of slave and of wife that characterizes the personhood of a person in this culture and distinguishes him from other human beings who can never achieve this status"³². In the framework of this social order, the rule of man, male, and citizen over the others is manifested through distinct forms of domination³³. Among these, the slave's situation allows us to remark

³⁰ Cf. W. FORTENBAUGH, "Aristotle on slaves and women", in J. BARNES, M. SCHOFIELD and R. SORABJI (edd.), *Articles on Aristotle, 2. Ethics and politics*, London 1977, pp. 135-39.

³¹ See for instance ARISTOTLE, *History of Animals* X, 633b 12-638b 37 (not taking into consideration the problem of the authenticity of this text).

³² DUBOIS, *Slaves and other objects* (op. cit. n. 2), p. 195. See also *ibid.*, pp. 192-93, where the author quotes C. GILL, *Personality in Greek epic, tragedy and philosophy*, Oxford 1996, pp. 11-12, who distinguishes between the modern "subjective-individualist" idea of the person and the ancient Greek "objective-participant" conception. Cf. CLARK, *The political animal* (op. cit. n. 25), pp. 23-39.

³³ See *Not the classical ideal. Athens and the construction of the Other in Greek art*, edited by B. COHEN, Leiden 2000, which shows several issues related to the "otherness" as a multifaceted picture in opposition to which the ideal of man as a male-citizen is built up.

that, at first, we are speaking of an *anthropos* who is someone's property (*ktema*), and this is what gives him the instrumental quality (*organon*) pointed to by Aristotle (*Politics* 1254a 14-17). But as we have already seen, this situation is not built on a belief on biological divergences but on social conventions, which the Aristotelian thinking tries to obliterate by means of the naturalisation of social relationships.

In this way, the abstract human nature that seems to be present in the biological condition is eradicated in favour of the theory of natural slavery. Before moving on to the Aristotelian justification of natural slavery, and considering that no clear biological difference can be argued, it is necessary to conclude that enslavement occurs by the force that someone exercises over another. But Aristotle intends to found a causation system which is not built on what "ought to be", but on what is normal and therefore natural, since what is natural represents the normative level of phenomena³⁴. If physically speaking there can be no disparities, these emerge when the philosopher introduces his conception of the primacy both of the soul (*psykhe*) over the body (*soma*), and of intelligence (*nous*) over appetite (*orexis*). Indeed the soul achieves a despotic control over the body, just as intelligence has a political or royal control over appetite (1254a 34-1254b 14). In this general context, the man whose soul naturally rules over his

³⁴ On this important point, see M. VEGETTI, "Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote", *Etica e Politica* II.2 (2000) <http://www.univ.trieste.it/~etica/2000_2/vegetti.html>. On final cause and nature, with an extensive discussion of the issue and of its effects on the political field, see F.D. MILLER, *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995, pp. 27-30, 37-45, 61-66, 75-80, 150-52, 241-43, 315-21, 335-37. Cf. LLOYD, "The idea of nature" (op. cit. n. 12), pp. 184-204. Cf. J. LEAR, *Aristóteles. El deseo de comprender* [1988], Sp. tr. Madrid 1994, pp. 30-60, who starting essentially from the Aristotelian Physics, judges that for Aristotle to affirm something is to establish its natural cause. In this sense, several issues of the Aristotelian thought would show this trait, since naturalisation was a central point in his way of conceiving the order of all the subjects.

body will be better than the one whose body naturally rules over his soul. So the latter, being naturally provided with a body superior to his soul, should be the slave by nature. And the man who has the best disposition between soul and body should naturally be the master and the owner of the one who has a bad disposition between both parts (1254b 15-30; 1252a 31-34). It is decisive to remember that Aristotle considers the soul to be the principle (*arkhe*) of animal life (*On the soul* 402a 6-7). As a result, if a man does not have the best disposition between soul and body, his principle will be deviant, because the soul is what shapes the body (414a 14-28)³⁵. To some extent, the situation of the slave by nature in relation to the master is comparable to that of the woman in relation to the man: in both cases, the former provides the matter or body and the latter, the form or soul³⁶. Thus, in the development of his conception, Aristotle solves the initial ambiguity of the slavery status by means of the anthropomorphic and instrumental qualities attributed to the slave. He consequently overcomes the amphibology through the attachment of slavery to the natural condition involved, namely a diminution of the soul's beauty and a proportional elevation of the body's strength. For Aristotle these would be the naturally inherent characteristics of the slave defined as a blend of human, instrument and property.

³⁵ On this see the interesting essay *La notion de vie chez Aristote*, by J. SOULARUE, Université Toulouse Le Mirail 2001 (*Mémoire de Philosophie*), pp. 6-25 <<http://www.sciences-arts.org/recherche/aristote.doc>>.

³⁶ There is an obvious difference between the female and the slave, which ARISTOTLE (*Politics* 1252b 1-5; 1253b 5-10) clearly ascribes to nature and relating it to the distinct sorts of power that man can exert: as master over his slaves; as husband over his wife; as father over his children. But with regard to his conception of matter and form, Aristotle sets the female and the slave in the position of the matter which has to be shaped.

All these combined definitions of the slave work on the basis of a difference of character which distinguishes some human beings from others. As Aristotle states, the beauty of the soul is more difficult to see than that of the body (*Politics* 1254b 38-39). But even conceding this point and others (e.g. slaves who have bodies or souls like free men, etc.), the philosopher keeps in mind a previous assumption which determines the direction of his reasoning: the man naturally destined to live in polis is the one whose soul is superior to his body. Subsequently, if natural slavery does not depend on biological determinations but on emotional faculties linked to the soul, is there anything that may have an effect on the development of these aptitudes?

According to Aristotle (*Politics* 1327b 23-33), the environment is a significant element affecting political power and behaviour: peoples who live in cold places (those from Europe) are spirited (*thymos*) and free, but with neither intelligence (*dianoia*) nor political organisation; on the contrary, the inhabitants of Asia are intelligent but not spirited, and so they are subjects and slaves. Greeks show both features: they are spirited and intelligent, because they live in an intermediate geographical position. Consequently, they are free, they are the best governed, and they might rule over the other peoples. It is evident that the thinker elaborates a racist perspective according to which Asians (that is barbarians) are not spirited, and hence they are slaves. But, as we have seen, in Aristotle there are not bodily conditions for this; and the differentiation between peoples is due to the formation of character. Aristotle was not the only one who thought about this topic. As Cambiano illustrates³⁷, the Hippocratic tract *Airs, Waters, Places* argues that

³⁷ CAMBIANO, "Aristotle and the opponents of slavery" (*op. cit.* n. 5), pp. 40-43.

the geography of every region and its corresponding climate determine people's bodily attributes as well as their temperament. The reasoning goes on to introduce several issues regarding people whose character is not as good as their body because of lassitude, as it occurs among barbarians³⁸. But *nomos* is also a factor which may generate attitudes not corresponding with the climatic situation. In any case, even though the Hippocratic investigation does not establish an absolute connection between slavery and barbarians³⁹, the common Greek belief was that barbarians were destined to be slaves.

The entire Aristotelian procedure operates within this traditional Greek framework regarding the natural divergences between Greeks and barbarians. The philosopher reasons about these discrepancies on the basis of his belief of nature as a final cause. If we take as genuine the fragment of an allegedly Aristotelian letter to Alexander transmitted by Eratosthenes (Fr. 658 [Rose])⁴⁰, Aristotle would have had in mind his quoted principles for recommending courses of action. In fact, Alexander would have received the advice of considering Greeks as friends and relatives (*philon kai oikeion*), and barbarians as animals or plants

³⁸ As Cambiano and many others have recognised, some parts of the Hippocratic tract are echoed in Herodotus' perspective, especially that of military responses. See J. JOUANNA, "Causes de la défaite barbare chez Eschyle, Hérodote, Hippocrate", *Ktêma* 6 (1981), pp. 3-15; R. THOMAS, *Herodotus in context: ethnography, science and the art of persuasion*, Cambridge 2000, pp. 103-14.

³⁹ Considering that the lethargy or cowardice usually attributed to barbarians is sometimes modified by political changes, or is not verified in all the cases.

⁴⁰ W. JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* [1923], Sp. tr. Mexico 1946, p. 298 n. 2, assumes without a doubt that the letter was written by Aristotle. And the same occurs with I. DÜRING, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* [1966], Sp. tr. Mexico 19902, p. 34 n. 65, who points to the entirely Aristotelian style of the formulation as a proof of authenticity.

(*zois e phytois*). This had an imprint on the Aristotelian theory of slavery, since the barbarian and the slave were the same by nature (*Politics* 1252b 5-9; 1255a 28-32)⁴¹, and, as we have seen, his assumption was at first rooted in the naturalisation of the alleged positions of superiority and inferiority corresponding to Greeks and barbarians respectively.

Upon this idea, it could be said that in his speculative assertions Aristotle did not diverge from what Herodotus had historically analysed when conceiving *douleia* in relation to the links between Greeks and barbarians⁴². To be sure, in the *Histories* the system by which Greeks enslave barbarians grows together with the representations that show the latter as enslaved by their own rulers⁴³. This would constitute one of the fundamental pillars for the formulation of the idea that barbarians were slaves by nature. Thus, Greeks would get both to be free from the slavery that Persian imperialism was trying to impose on them, and to become masters of those who were already slaves in their own societies.

This finds precise historical limits, however, owing to the evolution of Athenian imperialism during the Pentecontaetia, and above all from the outbreak of the Peloponnesian War⁴⁴. Although Aristotle always considers just slavery as a state of nature (which epitomizes the barbarian), he cannot but accept that

⁴¹ Cf. ARISTOTLE, *Politics* 1285a 16-22; 1329a 22-27; 1330a 25-29.

⁴² Concerning the evolution of the reciprocal definition of the Greek and the barbarian within the Greek culture, cf. F. HARTONG, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996, chap. III. The author gives a wide context to set up not only the Herodotean view but also those of the Hippocratic school and of Aristotle about the links between environment and character, starting from the times.

⁴³ See D. PLÁCIDO, "De Heródoto a Tucídides", *Gerión* 4 (1986), pp. 17-46, at 21-24; *idem*, "La *douleia* en Heródoto: imperialismo persa y relaciones de dependencia", in *Tes philies tade dora. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid 1999, pp. 681-88; this text analyses Herodotus' lexical use of the terms related to the root *doul-*, and concludes with the ideas that we have commented in the core text. Cf. P. PAYEN, *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Paris 1997, pp. 154-55, 182-83.

⁴⁴ See RAAFLAUB, *The discovery of freedom (op. cit. n. 7)*, pp. 59-60, 128-32, 258-59.

sometimes war generates the enslavement of those who do not deserve it. As a result, the well-born people could be transformed into slaves if they happened to be taken prisoners of war and sold (*Politics* 1255a 26-28). At this point, the equality between Greeks and barbarians proposed by Antiphon would coalesce with the historical events in which the slavery defined as legal by Aristotle was ideologically and actually accepted as a possible link among Greeks themselves. This enslavement would not be supported on the supposedly inferior nature of the barbarian but on the coercion of the strongest: the war between those considered as parts of the Greek humanity becomes the means by which a community enchains another. This explains why Aristotle had to speak of legal slavery.

These circumstances can be associated with the historical perception of the Greek world that is brought to us not by Herodotus but by Thucydides, whose analysis refers to some relationships between Greeks themselves as a kind of *douleia*⁴⁵. From the mutations engendered by the Peloponnesian War, the relations of dependency, especially slavery, will be presented not so much as feasible bonds among Greeks but as actual ones, a factor which will produce practical and ideological shifts in the ways of understanding the concept of man. In our opinion, and based on Aristotle's viewpoint, the notion of *kata nomon doulos* involves these changes, since it supposes alterations in the conditions conceived by the philosopher as the ground for natural slavery. With a view to the

⁴⁵ PLÁCIDO, "De Heródoto a Tucídides" (*op. cit.* n. 43), pp. 32-33, 45-46. Cf. *idem*, "La formation de dépendances à l'intérieur de la polis après la guerre du Péloponnèse", *Index* 20 (1992), pp. 147-52, at 147, and *Tucídides. Index thématique de la dépendence*, Paris 1992, pp. 227-37.

undeniable practical existence of legal slavery, his tactic pointed to a guarantee of invariability both of the slave's and of the free man's situation. His procedure consisted in the eradication of an eventual inversion of the naturally assigned roles. In such a case, the fear of slavery should not exist because the common interests and friendship would typify the natural rapport between masters and slaves. But the factual condition of slavery was not given by nature but by convention and violence. Anyway, Aristotle's fear did not reside in slavery itself but in the development of a type of slavery which presumed the upheaval of the social imaginary based on the citizenry and on the freedom pertaining to man as a member of the polis⁴⁶. For this reason, there was an ideological tendency to associate slavery with the status of the barbarian. Even though there were Greeks subjugated by Greeks, this fact got elided from the imaginary practices which converged around slavery as a feature of absolute foreignness⁴⁷.

If as has been indicated, Aristotle was seeking to elaborate an ideological justification in favour of slave owners bearing in mind the notion of natural slavery⁴⁸, why then should he bring in the notion of slavery by law? The answer we have argued is that with the development of the Athenian imperialism and the

⁴⁶ As R. BENTLEY, "Loving freedom: Aristotle on slavery and the good life", *Political Studies* 47.1 (1999), pp. 100-113, has observed, the philosopher argues that the good life for human beings is related to *thymos*, which engenders a love to freedom, an emotional faculty which is not enjoyed by slaves. The Aristotelian fear would be related to the loss of the conditions in which that kind of *thymos* could be developed.

⁴⁷ For the case of the helots as a type of Greek dependency see J. GALLEGO, "Convirtiéndose en griego. La liberación de los mesenios", en *Actes du XXXe Colloque du Groupe International de Recherche sur l'Esclavage dans l'Antiquité* (GIREA): "La fin du statut servile. Affranchissement, libération, abolition, passage à d'autres formes de dépendance", Besançon, 15-17 décembre 2005, Institut des Sciences et de Techniques de l'Antiquité, Université de Franche-Comté (in press).

⁴⁸ GARNSEY, *Ideas of slavery* (op. cit. n. 3), pp. 35-38, 127.

Peloponnesian War (and also the fourth-century wars in search of hegemony), both in the practices of slavery and in its cultural representations, the belief matching the slave with the barbarian began to break down, thus showing it as a prejudice. If Aristotle seems in some measure to hesitate to declare legal slavery deriving from war as unacceptable, it is due to his own opinion that violence was clearly the factor over which the system worked. Finally, his account would point to the suitability of natural slavery over that which arose from convention. So, the inclusion of legal slavery in his method was a procedure by which the philosopher made room for the indetermination of practices, later rejected from the theoretical field, to exhume the perils entailed in the real practices for his intellectual project⁴⁹.

On the other hand, slavery by law allows underlining not so much the expansion of the slave exploitation system according to its own dynamics, but the catastrophic collapse of the polis's political practices as a base for the definition of humanity. Aristotle had these mutations in mind, showing in his concepts some perceptions tied to the new situation. But as we have seen, his intellectual desire pointed to a figure that was being left behind: the *politikon zoon* and the polis's good values which had already begun to vanish. Other historical facts could be mentioned as examples of this historical process. However, slavery was the most radical un-investiture of humanity which could be imagined in ancient Greece; and consequently when enslavement began to spread over Greeks themselves, it became the most vivid phenomenon in terms of the new practical meaning that the idea of man had progressively acquired.

⁴⁹ I have analysed a similar procedure in Aristotle's conception of the *aoristos arkhe* in relation to democracy, and the steps given by him in search of its eradication from the conceptual field. Cf. GALLEGO, *La democracia en tiempos de tragedia* (op. cit. n. 14), pp. 174-79.

Of course, it is not claimed that there was no slave's humanity, but in the network of practices in which slavery was inscribed, dehumanising of the slave constituted a certain reassurance for domination by the master. In this context, the issue perceived by Aristotle was the extension of these criteria over Greeks themselves: slavery as a properly barbarous condition had evolved to slavery as a condition including men who would not deserve such a situation. In this manner, the changes verified in the status of slavery were ultimately referred to as the alteration in the practical disposition of the idea of man. This state of affairs would remain neglected, since the naturalisation of historical situations was the cornerstone of his theory. The development of legal slavery as a condition for the failure of the idea of an exclusively Greek humanity does not suppose that the chance of enslaving Greeks had not previously existed. However, the imaginary created in the classical polis entailed the eradication of such a possibility as a part of the fictions plausible within the social bond⁵⁰. Aristotle seems to have been thinking within this framework, but in a practical state the actual situations had already begun to include new formulations of the idea of man inside the possible fictions accepted in the social imaginary of the late polis⁵¹.

ACKNOWLEDGMENT: I am grateful to María Alejandra Cucchi for helping me with the English version of this paper. I would also like to thank to Carlos García

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 322-23, on the fictional quality of the social bond. See also LEWKOWICZ, *Pensar sin Estado* (op. cit. n. 10), p. 57.

⁵¹ A Spanish version ("Katà nómon doúlos y la idea de hombre en la Grecia clásica") will be published in the *Actes du XXIXe Colloque du Groupe International de Recherche sur l'Esclavage dans l'Antiquité (GIREA): "Peur de l'esclave, peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne. (Discours, représentations, pratiques)"*, Rhethymnon, 4-7 novembre 2004, Institute of Mediterranean Studies, University of Crete (in press). (This research was fulfilled by means of a grant given by Fundación Antorchas, Argentina, Ref. n° 14116-114.)

Mac Gaw, Domingo Plácido, Edgardo Dell'Elicine, Eleonora Dell'Elicine, and Marcelo Campagno for reading and commentaries on a draft version of this article.

SAFO DE LESBOS E LESBIANISMO: DISCURSOS E IDENTIDADES¹

*Lettícia B. R. Leite**

RESUMO: O objetivo desse artigo é apresentar parte de uma pesquisa que busca contribuir na direção de estudos que percebem na Antiguidade Clássica uma fonte constante para reflexões modernas. Aqui, no sentido da construção de uma memória relacionada com o que entendemos por sexualidade humana — assunto esse que ganhou um grande espaço, em especial, a partir do século XIX. Apresentando uma breve reflexão acerca de aspectos teóricos que têm perpassado o nosso trabalho, assim como um breve balanço referente a trabalhos que aludem a Safo e sua "grande questão"², buscaremos entender o processo da construção de uma memória em torno da poetisa Safo de Lesbos como homossexual (lésbica).

Palavras-chave: 1 — Antiguidade Clássica 2 — Sexualidade 3 — Gênero 4 — Identidade 5 — Memória.

* Mestranda em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp.

¹ Este artigo foi apresentado no VII Colóquio Internacional do CPA, porém, para sua publicação optou-se por se fazer algumas modificações.

² Para referência dessa questão historiográfica que se criou acerca de Safo e lesbianismo definida como uma "grande questão" ver Lardinois, André, "Safo de Lesbos e Safo Lésbica", in Bremmer, Jan (org.), *De Safo a Sade: momentos na história da sexualidade*, Campinas: Papyrus, 1995, pp. 27-50.

CLASSIC ANTIQUITY, SAPPHO OF LESBOS AND LESBIANISM:
SPEECHES AND IDENTITIES

ABSTRACT: The purpose of this article is to present a part of a research which plan to contribute in the direction of studies that recognize Classic Antiquity as a constant source for moderns reflections. Here, in the sense of constructing a memory related with what we understand for human sexuality- a subject that gained a great space, specially, since the XIX century. Presenting a brief reflection about theoretical aspects which can be found in our work, and also a brief balance referent to works that allude Sappho and her "big question", we expect to understand the construction process of a memory around Sappho of Lesbos as homosexual (lesbian).

1. Breves considerações acerca de questões teóricas e de suas relações com o núcleo de nossa proposta de pesquisa: teorias feministas, identidade e (homo) sexualidade.

Tendo o nosso projeto apresentado como seu objetivo central a realização de uma análise historiográfica moderna relativa à construção de uma imagem de "homossexual" na figura da poetisa Safo de Lesbos, apresentamos paralelamente -mesmo porque se trata, ao nosso ver, de um aspecto inseparável – como parte de nossas preocupações centrais, um maior desenvolvimento de reflexões em torno de algumas questões teóricas envolvidas em nosso trabalho de pesquisa.

Preocupação essa que se justifica na medida em que, ao buscarmos voltar o nosso olhar para uma poetisa que teria vivido entre os séculos VI e VII a.C.³, ou melhor, para uma historiografia que se voltou para essa poetisa, torna-se impossível ignorar um imenso espaço temporal que foi lugar para produções plurais de noções de sexualidade.

³ Não existe um consenso em relação ao período exato em que Safo teria vivido, mas como ano de seu nascimento costuma-se apontar o ano de 630 a.C. como o mais provável.

Assim, na medida em que nos deparamos com essa questão inicial e que têm perpassado todas as nossas leituras e reflexões, admitimos que por vezes:

“Projetamos nossas classificações do mundo no universo de sentido do outro e procuramos, posteriormente, construir **referências** comuns para causas próximas, conforme o que entendemos por próximo, familiar, ou, ao contrário, por estranho e afastado.”⁴

Aqui, pois, chamamos a atenção não apenas para o fato de entendermos as leituras acerca da sexualidade humana como produto de uma complexa gama de preocupações que tiveram variados enfoques no decorrer da história- e que tem como lugar temporal privilegiado o século XIX – como também para uma questão suscitada em especial pela leitura do trabalho de Jurandir Freire Costa *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*⁵ já referido acima.

Pois uma vez que, admitimos que é demasiado anacrônico falar de lesbianismo para uma época tão distante da nossa, perguntamos: o que nos permite estabelecer essa questão não seria o fato de que, embora admitamos o anacronismo acima, admitimos ainda que existe “algo” que nos faz poder pensar em homossexual como, por exemplo, aquele que se caracterizaria basicamente por amar física ou emocionalmente uma pessoa do mesmo sexo?

E é pensando dentro desse espaço de distanciamento e aproximações que nos encontramos face ao trabalho de nos debruçarmos sobre os caminhos teóricos necessários a se percorrer, e nos inserimos dentro de uma perspectiva de estudos definida por História Cultural. Marcando que, em relação a essa

⁴ COSTA, Jurandir Freire. *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*, São Paulo: Editora Escuta, 1995, p. 85. Grifo nosso.

⁵ *Idem*.

perspectiva estamos atentos para a sugestiva pergunta que deu título a um recente trabalho do historiador inglês Peter Burke. Afinal: O que é História Cultural?⁶

E, não tendo a pretensão de responder a essa questão, que segundo o próprio Burke, “ainda espera uma resposta definitiva”⁷, queremos esclarecer que a nossa escolha por uma filiação a uma perspectiva cultural de pesquisa histórica vem a encontrar sua justificativa em um aspecto que perpassa toda uma variada gama de trabalhos que é por ela designado: deslocamentos de atenção dos objetos para os métodos de estudo⁸.

Considerando isso, é que entendemos como indispensáveis leituras cujas reflexões se debruçam sobre pontos como: gênero e identidades sexuais.

Nesse sentido, analisando o emergir das discussões trazidas pelos movimentos feministas a partir de 1960, as quais resultariam em trabalhos preocupados em escrever uma história das mulheres, como também, posteriormente, daria espaço à inserção de perspectivas analíticas mais críticas e abrangentes com a inserção da categoria gênero, podemos percebê-las estando relacionadas com uma discussão que passa sempre por uma questão de identidade⁹.

E em relação à questão de identidade, entendemos que:

“É precisamente porque as **identidades** são construídas dentro e não fora do **discurso** que nós precisamos compreendê-las como

⁶ BURKE, Peter. *O que é História Cultural?*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

⁷ *Idem*, p. 9.

⁸ *Idem*, pp. 70.: “A preocupação com a teoria é uma das características distintivas da NHC (Nova História Cultural)” – o acréscimo entre parênteses é nosso.

⁹ Para uma discussão sobre história das mulheres ver: Scott, Joan, “História das mulheres”, in BURKE, Peter(org.), *A Escrita da História: novas perspectivas*, São Paulo: Unesp, 1992.

produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas.”¹⁰

Entendemos, portanto, que, definições como homo e heterossexualidade, só ganhando sentido em um contexto que significou sujeitos portadores de um sexo masculino ou de um sexo feminino, tratam-se de lugares de referências identitárias modernas. E na medida que em que, de acordo com as atuais críticas postuladas por algumas teóricas feministas como Butler e Scott¹¹, acreditamos ser tanto o sexo quanto o gênero, produtos de construtos teóricos e políticos legitimados e legitimadores ao longo da história e da historiografia, passa-se a ser impossível tentar entender essas construções de memória sem nos voltarmos para suas formas de escrita.¹²

Podemos também perceber que toda essa discussão relacionada com as problemáticas e respostas buscadas pelos grupos feministas, inseridas nas novas discussões teórico-metodológicas, atingiram a historiografia dedicada à Antiguidade. Historiografia que se voltaria ao questionamento do *status* de suas mulheres.¹³

¹⁰ HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?”, Silva, Tadeu Tomaz da (org.), in: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 109. (grifos nosso)

¹¹ BUTLER, Judith. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”, in *Cadernos Pagu*, Unicamp, 11, 1998, pp. 11-42. SCOTT, Joan, “História das mulheres” in BURKE, Peter(org.), *A Escrita da História: novas perspectivas*, São Paulo: Unesp, 1992.

¹² Para um artigo que versa sobre as relações entre os estudos de gênero e sobre a homossexualidade no Brasil ver: GÓIS, João Bosco. “Desencontros : as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil”, in CARVALHO, Marie Jane Soares e ROCHA, Cristianne, Maria Famer, (orgs.), *Produzindo gênero*, Porto Alegre: Sulina, 2004, pp. 112-121.

¹³ Nesse sentido atentar para o importante balanço interpretativo relativo à construção do paradigma comportamental para as mulheres gregas efetuado por estudos dos séculos XIX e

Problemas foram apresentados, na medida em que as vozes, sobretudo masculinas, que nos permitem entrever um pouco o papel das mulheres aí desempenhado, ou melhor, do papel que se esperava que essas mulheres desempenhassem, nos remetiam, em sua maioria, para a Atenas Clássica. Víamos-nos, assim, diante de uma perspectiva bastante limitada, que apontava para a construção de um modelo¹⁴, em detrimento de abordagens multidirecionadas para outras sociedades e outros períodos do que hoje amalgamamos como Grécia¹⁵, e que poderiam nos levar à apreensão de novos papéis e olhares.

Analisando, pois, algumas respostas da historiografia relativa aos Estudos Clássicos com relação a questões propostas por movimentos como o feminista em sua busca de uma **construção identitária**, achamos-nos em face de alguns problemas decorrentes de uma adequação das respostas às perguntas de nossa época.¹⁶ É nesse viés, portanto, que encontramos o crescimento do interesse, por uma poetisa do Período Arcaico: Safo de Lesbos.

XX realizado por Marilyn A. Katz em seu "Ideology and 'the status of women' in ancient Greece", in Levick, Barbara e Hawley, Richard (eds.), *Women in antiquity: new assessments*. London: New York Routledge, 1995, pp. 23-43.

¹⁴ Sobre uma interpretação referente a uma construção de um modelo feminino para a Atenas do período Clássico podemos ver: LESSA, Fábio de Souza, *Mulheres de Atenas -Mélissa do Gineceu à Agora*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga (LHIA)- UFRJ, 2001.

¹⁵ Com relação a essa visão ver FUNARI, Pedro Paulo, *Grécia e Roma*, São Paulo: Contexto, 2002, em que nos diz: "(...) Grécia nos faz pensar em um país atual, no Mediterrâneo Oriental. Não era essa a definição dos próprios gregos na Antiguidade, para os quais gregos eram aqueles que falavam a língua grega. Onde quer que houvesse gregos, ali estava a Grécia." (p. 13).

¹⁶ Sobre essa adequação de respostas a perguntas e a construção de alguns mitos daí recorrentes ver o artigo de PASSMAN, Tina: "Out of the closet and into the field: Matricultura, the Lesbian Perspective, and Feminist Classics", in RABINOWITZ, N. S e RICHLIN, A. (eds.), *Feminist Theory and the Classics*, New York London: Routledge, pp. 181- 207.

2- Breve balanço historiográfico: Safo de Lesbos e lesbianismo

Uma vez percebida como uma “autêntica voz feminina”¹⁷, quase uma “miragem”¹⁸ em meio a uma documentação predominantemente escrita por homens, Safo e sua obra, ainda que bastante fragmentária, nos remeteriam para um lugar privilegiado e por vezes, “inusitado”, se atentássemos ao fato de que um bom número de pesquisas, ao tratar dessa poetisa, seus amores e da sociedade de sua terra natal, ligou-as a um tipo de amor visto, por vezes, como um desvio: o lesbianismo. Ligação essa, que tornaria a discussão em torno da poetisa interessante tanto para os grupos que buscavam escrever uma história das mulheres, narrada pelas mesmas, assim como daria lugar para a discussão das **diferenças** dentro da construção dessas histórias, que interessaria para as mulheres que se relacionam com mulheres- aceite-se ou não a identidade lésbica.¹⁹

¹⁷ Sobre a importância atribuída a essa voz feminina conferir SKINNER, Marilyn B., “Woman and Language in Archaic Greece, or, Why is Sappho a Woman?” in RABINOWITZ, N. S. e RICHLIN, A., op. cit., pp.125-144.

¹⁸ Em relação a essa alusão a uma miragem frente a uma imagem de uma mulher grega construída sempre sob o pesado jugo de uma submissão irrestrita ver o interessante artigo de SILVA, Maria Aparecida O. em que nos chama a atenção para a construção historiográfica romantizada de uma Esparta em que as mulheres gozariam de uma liberdade sexual destoante do paradigma ateniense em virtude não apenas de respostas a um número de legitimações contemporâneas (como por exemplo, o feminismo) e, sobretudo como o reflexo de uma“(…) visão masculina acerca da oposição existente entre o sistema político dessas cidades gregas”. (Leia-se Atenas e Esparta). “O mistério da miragem: a mulher na história de Esparta”, in FUNARI, FEITOSA e SILVA (org.), *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*, Campinas: Editora da Unicamp, 2003, pp. 241-258.

¹⁹ Para uma discussão acerca de uma identificação como lésbica ver: HEILBORN, Maria Luiza, “Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social”, in BARBOSA, Regina Maria e PARKER, Richard (orgs.), *Sexualidades Brasileiras*, Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1996, pp. 136-145

Nesse sentido, é interessante, de antemão, atentarmos para a construção dos primeiros discursos sobre o que hoje conhecemos como sexualidade, uma vez mesmo que:

“(...) nossa própria compreensão da sexualidade e das diferenças entre os sexos foi mediada, de forma crucial, pelos discursos, dos séculos XIX e XX, sobre esse tema.”²⁰

Podemos interpretar esse movimento como um sintoma da relevância que se afirmaria, a partir de então, relativa a uma ciência que se ocuparia da sexualidade humana e seus múltiplos prazeres: a “*scientia sexualis*” (*ciência do sexual*)²¹. Ciência que teria também dado suporte ao processo de demanda por construções identitárias baseadas em uma opção sexual que, uma vez que pressupunha um padrão, passava a definir os desvios.

E é exatamente nesse mesmo século que comportou de maneira demasiado acolhedora uma “*scientia sexualis*” (*ciência do sexual*), que veríamos se estruturar uma discussão em torno da sexualidade de Safo. Segundo André Lardinois, na medida em que os estudiosos voltavam sua atenção para um poema

²⁰ FUNARI, Pedro Paulo A., “Resenha de *Women in Antiquity: new assesments*” in *Cadernos Pagu*, Unicamp, 12, 1999, p. 401.

²¹ Com relação ao desenvolvimento de uma ciência voltada para a discussão da sexualidade e discussões acerca do surgimento do termo “homossexualismo” ver o artigo de HEKMA, Gert em que faz um balanço de discursos relacionados a “práticas sexuais” desde o século XVII, passando pelo XIX e chegando ao XX: “Uma História da Sexologia: aspectos sociais e históricos da sexualidade”, in Bremmer, Jan, op. cit., pp. 237-263; FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*, São Paulo: Graal, 2003; KATZ, Jonathan Ned, *A Invenção da Heterossexualidade*, Rio de Janeiro: Ediouro, 1996; SPENCER, Colin, *Homossexualidade: uma história*, Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999 e o verbete “homossexualidade” in ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel, *Dicionário de Psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, pp. 350-355.

do poeta romano Ovídio, como se fosse uma carta escrita pela própria Safo, é onde encontramos “a mais provável origem da reputação de Safo como lésbica”.²²

Nesse viés, na conclusão do artigo intitulado “Safo Lésbica e Safo de Lesbos”²³, no qual André Lardinois buscará trabalhar o que nos apresenta como a “Grande Questão de Safo”, ou seja, a possibilidade de verificar “se Safo de Lesbos era também lésbica”²⁴ por meio do estudo de fontes que serão divididas em três grupos: os fragmentos da poesia de Safo, um conjunto de referências a Safo e sua obra escrita por autores clássicos (os *testimonia*) somados ao exame das informações que hoje podemos ter do contexto histórico do período em que viveu a poetisa, o autor conclui peremptoriamente:

“Na verdade, essa é uma questão sem sentido. Mesmo se, pelos padrões modernos, Safo devesse ser considerada lésbica, sua experiência deve ter sido muito diferente, vivendo, tal como viveu, em uma era diferente com diferentes noções e tipos de sexualidade.”

Sem sentido ou não, lendo e analisando brevemente uma historiografia que se debruçaria tanto sobre os estudos do feminino na Grécia antiga, como sobre a discussão da sexualidade de forma mais abrangente, vemo-nos diante de pequenas divergências no que se refere à sexualidade de Safo e demais mulheres da ilha de Lesbos, em especial no que tange à escolha de fontes que pudessem confirmar ou refutar a associação dessas mulheres, lésbicas (habitantes da ilha de Lesbos) ao “lesbianismo”.

Sue Blundell, no capítulo “Women as poets: Sappho”, da sua obra *Women in Ancient Greece*, destaca que a idéia de “permissão” de tal comportamento

²² LARDINOIS, A., op. cit., p. 37.

²³ *Idem Ibidem*.

²⁴ *Idem*, p. 28.

por parte da sociedade lésbica teria sua única “base sólida e explícita” fornecida pelo diálogo entre duas *hetairas* descrito por Luciano no século II d. C..²⁵ Blundell destaca, ainda, o fato de que uma tradição historiográfica do século XIX, que teria dado lugar a uma discussão em torno da sexualidade de Safo, acabou por resultar na instrumentalização do termo “lésbica” - usado na Antiguidade simplesmente como definidor das habitantes da ilha de Lesbos - como sinônimo de homossexual feminina.

Kenneth Dover, que em seu livro *A Homossexualidade na Grécia Antiga*²⁶ buscou trabalhar com as representações da sexualidade na arte e na literatura grega durante os períodos arcaico, clássico e helenístico primordial, por sua vez, dedicaria uma parte do terceiro capítulo de seu livro à relação entre “As mulheres e a homossexualidade”²⁷.

No desenvolvimento dessa temática, o autor inicia a abordagem apontando algumas referências que podemos encontrar em autores clássicos com relação aos amores entre mulheres, assim como indícios desse tipo de relação em dois exemplares de vasos, desembocando por fim, no que considera como “a mais forte expressão de emoção homossexual feminina na literatura grega”²⁸: a poesia de Safo.

Embora reconhecendo a fragilidade dos indícios de uma homossexualidade na poetisa e sua sociedade, Dover justificaria a sua posição de considerá-la como a mais forte expressão de uma “emoção homossexual

²⁵ Ver LUCIANO, “Diálogos de las heteras”(diálogo 5), *Obras IV*, Madrid: Editorial Gredos, 1988, pp. 310-312. BLUNDELL, Sue, *Women in Ancient Greece*, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1995, p. 83.

²⁶ DOVER, K. J. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*, São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

²⁷ DOVER, K. J., op. cit., pp. 236-253.

²⁸ *Idem*, p. 239.

feminina”, ao considerar que não existiriam dúvidas de que alguns dos poemas de Safo se dirigiram a mulheres numa linguagem paralela à utilizada na expressão do amor entre homens. O autor, utilizando como fontes de pesquisa os fragmentos da poesia de Safo, e levando em conta o contexto histórico, atribuiria, por sua vez, como fonte antiga única de associação imediata entre Lesbos e a homossexualidade, um fragmento de Anacreonte²⁹ que será também citado e analisado por Eva Cantarella no seu *Bisexuality in the Ancient World*³⁰.

Nesse livro, a autora se propõe a uma análise na qual enfocará a relação entre pessoas do mesmo sexo, procurando com isso entender não apenas como as mesmas foram retratadas e reguladas, como também a maneira em que eram vivenciadas e se refletiam e eram refletidas nas relações entre homens e mulheres (heterossexuais) e em outros aspectos na vida de gregos e romanos. Cantarella dedicou, ainda, um capítulo à homossexualidade feminina³¹.

No referido capítulo, a autora privilegiará a figura da poetisa Safo de Lesbos e tomará como fonte maior dos indícios de homossexualidade em Safo sua própria poesia. Dessa forma, não concedendo o mesmo *status* concedido por Dover à citada referência de Anacreonte, porá dúvidas quanto a possíveis interpretações do mesmo que poderiam trazer indícios da ligação de Lesbos e suas mulheres com as relações homossexuais³², delegando, em contrapartida, à voz de Safo, toda a autoridade que lhe permitiria confirmar a existência do amor entre ela e as meninas de seu círculo.

²⁹ *Idem*, p. 252-253: “já que ela vem da nobre ilha de Lesbos, critica meus cabelos- que são brancos- e vai atrás de outra”.

³⁰ CANTARELLA, Eva, *Bisexuality in the Ancient World*, London: Yale University Press, 1994.

³¹ CANTARELLA, Eva, “Women and Homosexuality”, op. cit., pp. 78-93.

³² *Idem*, pp. 86-87.

Lugares bastante comuns, quando o tema desenvolvido é a “Grande Questão de Safo”, podem ser encontrados no capítulo “Safo ou o amor ‘rompedor de membros’”³³ de Jacques Mazel. O autor, propondo-se desde o início a apresentar a figura da poetisa Safo e sua obra, em oposição ao estatuto da mulher ateniense, vai construindo imagens de uma Safo “lésbica” dentro de uma sociedade que descreve como uma espécie de estado de exceção (chegando mesmo a lhe atribuir a adjetivação de “feminista”) – comprando imagens bastante comuns de uma historiografia que marca Lesbos, as cidades de Esparta e Corinto como sociedades em que as mulheres teriam uma liberdade “atípica” em relação a *polis* grega clássica: Atenas.

O autor propõe também, um paralelo entre as imagens de Sócrates e Safo nas suas respectivas “relações singulares” que seriam estabelecidas com seus alunos, chegando mesmo a admitir a idéia de uma “revolução amorosa” em relação aos dois “pedagogos”.

Para o desenvolvimento de nossa análise ganham relevância ainda as referências que podemos encontrar de Safo como homossexual em obras que, como a de Tania Navarro-Swain³⁴, buscam tratar da temática “lesbianismo”, na medida em que Safo e sua sociedade são tomadas como exemplos de mulheres que podiam amar mulheres – vindo mesmo a legitimar o uso atual de termos como lesbianismo e safismo, e funcionando para nós como um dos efeitos de uma tradição historiográfica que construiu em torno de uma suposta opção sexual de Safo uma “grande questão”. A autora nos informa:

³³ MAZEL, Jacques, “Safo ou o amor ‘rompedor de membros’”, *As Metamorfoses de Eros: o amor na Grécia Antiga*, São Paulo: Martins Fontes, 1988, pp. 139-151.

³⁴ SWAIN, Tania Navarro, op. cit..

“Houve um tempo em que lésbica era a mulher nascida em Lesbos, ilha grega da Ásia Menor, marcada pela presença de Safo, poetisa de talento excepcional cuja inspiração era insuflada pela paixão e desejo pelas mulheres.”

“Nessa época, portanto, nenhum opróbrio, nenhuma vergonha ou infâmia no amor entre mulheres; ao contrário(...)”³⁵

Indício que também podemos encontrar no trabalho *Uma visão jurídica e social da homossexualidade*, de Daniele Macedo e Eliane Alexandre³⁶, ainda que de maneira bastante pontual, mas significativa, já que citado como uma referência de um tempo em que o amor entre mulheres era permitido:

“Evidenciou-se o lesbianismo na ilha de Lesbos, da qual derivou o termo usado hoje para caracterizar o homossexual-feminino.”³⁷

3- Conclusão

Percebemos que nosso viés de pesquisa, ao procurar entender em que lugares e de que forma ganham lugar memórias relativas à sexualidade de Safo de Lesbos, nos concede espaços bastante ricos e complexos para uma proposta de trabalho histórico. Permitindo-nos um grande espaço para reflexões sobre os processos de escrita da história, assim como para uma releitura da Antigüidade Clássica que visa a uma crítica de leituras desse período enquanto mero modelo de uma sociedade ocidental presente.

³⁵ Idem, pp. 28-29.

³⁶ MACEDO, Daniele Cristina Alaniz e ALEXANDRE, Eliane Sobrinho, *Uma visão jurídica e social da homossexualidade*, Londrina: Eduel, 2003.

³⁷ Idem, p. 6.

Referências Bibliográficas

Fontes

- ARISTÓFANES. *Lisístrata – A Greve do Sexo*. Tradução e adaptação Millôr Fernandes, Poro alegre: L&PM, 2003.
- CAMPBELL, D. A.. *Greek Lyric I*, London: Loeb Classical Library, 1990.
- FONTES, Joaquim. Brasil. *Variações sobre a lírica de Safo*, São Paulo: Estação Liberdade, 1992.
- LOBEL, Edgar, *The Fragments of the lyrical poems of Sappho*, Oxford: Claredon, 1925.
- LUCIANO, "Diálogos de las heteras"(diálogo 5), *Obras IV*, Traducción y notas por José Luís Navarro González, Madrid: Editorial Gredos, 1988 , pp. 310-312.
- OVIDE, "Sapho à Phaon", *HÉROIDES*. Texte établi par Henri Bornecque et traduit par Marcel Prevost, Paris: Belles Lettres, 1999, pp. 92-99.

Referências Modernas

- ALBERTI, Benjamin. "Los cuerpos en prehistoria: más allá de la division entre sexo/gênero, *Anais da I Reunião Arqueológica na América do Sul*, organizado por P.P.A. Funari, E.G. Neves e I. Podgorny, São Paulo: MAE-USP, suplemento 3 da Revista do MAE-USP, pp. 57-68.
- BAUDELAIRE, Charles. "Lesbos" (Poemas condenados II), *As Flores do Mal* (edição bilíngüe). Tradução, introdução e notas de Ivan Junqueira, Rio de janeiro: Nova Fronteira, 2000, pp. 497-503.
- BEAUVOIR, Simone de. "A Lésbica", *O Segundo Sexo: a experiência vivida*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, pp. 144-164.
- BLUNDELL, Sue, *Women in Ancient Greece*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.
- BREMMER, Jan. "Pederastia grega e homossexualismo moderno", *De Safo a Sade: momentos na História da Sexualidade*, Campinas: Papyrus, pp. 11-26.

- BUTLER, Judith, "Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do 'pós-modernismo'", in *Cadernos Pagu*, Unicamp, 11, 1998, pp. 11-42.
- BURKE, Peter, *O que é história cultural?*, Rio der Janeiro: Zahar, 2004.
- CANTARELLA, Eva, *Bisexuality in the Ancient World*, London: Yale University Press, 1994.
- COSTA, Jurandir Freire, *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*, São Paulo: Editora Escuta, 1995, p. 85. Grifo nosso.
- DE LAURETIS, Tereza, "Atecnologia do gênero", HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.), *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*, Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 206-242.
- DOVER, K. J., *A Homossexualidade na Grécia Antiga*, São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- Fontes, Joaquim Brasil, *Poemas e Fragmentos de safo de Lesbos*, São Paulo: Iluminuras, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*, São Paulo: Graal, 2003.
- _____. *História da Sexualidade 2: O Uso dos Prazeres*, São Paulo Graal, 2003.
- FUNARI, Pedro Paulo A., "Resenha de *Women in Antiquity: new assesments*" in *Cadernos Pagu*, Unicamp, 12, 1999, pp. 401-404.
- _____. *Grécia e Roma*, São Paulo: Contexto, 2002.
- _____. *Antiguidade Clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*, Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- GÓIS, João Bosco, "Desencontros: as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil", in CARVALHO, Marie Jane Soares e ROCHA, Cristianne, Maria Famer, (orgs.), *Produzindo gênero*, Porto Alegre: Sulina, 2004, pp. 112-121.

- HALL, Stuart, "Quem precisa da identidade?", Silva, Tadeu Tomaz da (org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 109. (grifos nosso)
- HEILBORN, Maria Luiza, "Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social", in BARBOSA, Regina Maria e PARKER, Richard (orgs.), *Sexualidades Brasileiras*, Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1996, pp. 136-145
- KATZ, Jonathan Ned, *A Invenção da Heterossexualidade*, Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- KATZ, Marilyn A., "Ideology and 'the status of women' in Ancient Greece", in LEVICK, Barbara e HAWLEY, Richard (eds.), *Women in antiquity: new assessments*, London: New York Routledge, 1995, pp21-43.
- LARDINOIS, André, "Safo de Lesbos e Safo Lésbica", in Bremmer, Jan (org.), *De Safo a Sade: momentos na história da sexualidade*, Campinas: Papirus, 1995, pp. 27-50.
- LESKY, Albin, "El canto lesbio", *Historia de la Literatura Griega*, Madrid: Gredos, 1985, pp. 153-174.
- LESSA, Fábio de Souza de, *Mulheres de Atenas: Melissa do Gineceu a Agorá*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga (LHIA), UFRJ, 2001.
- MACEDO, Daniel Cristina Alaniz e ALEXANDRE, Eliane Sobrinho, *Uma Visão Jurídica e Social da Homossexualidade*, Londrina: EDUEL, 2003.
- MAZEL, Jacques, "Safo ou o amor 'rompedor de membros'", *As Metamorfoses de Eros: o amor na Grécia Antiga*, 1988, pp. 139-151.
- MORAIS, Maria Lygia Quartim de, "Usos e limites da categoria gênero" in *Cadernos Pagu*, 11, Unicamp, Campinas, pp. 99-105.
- MUNIZ, Fernando, "Sappho: poesia e ethos" in *Phônix*, Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001, pp. 149-162.
- PASSMAN, Tina, "Out of the closet and into the field: Matricultura, the Lesbian Perspective, and Feminist Classics", in RABNOWITZ, N. S e RICHLIN, A.

- (eds.), *Feminist Theory and the Classics*, New York London: Routledge, pp. 181-207.
- POMEROY, Sarah B., "Women's identity and and the family in the classical polis" in LEVICK, Barbara e HAWLEY, Richard (eds.), *Women in antiquity: new assessments*, London: New York Routledge, 1995, pp.111-119.
- RAGO, Margareth, "Descobrimos historicamente o gênero" in *Cadernos Pagu*, 11, Unicamp, Campinas, 1998, pp. 89-98.
- ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel, *Dicionário de Psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, pp. 350-355.
- SALMERÓN, Maria Dolores Gomes, "Safo", FÍGARES, Maria Dolores(org.), *Mujeres Geniales de la Historia*, Madrid: Editorial, 2004.
- SILVA, Maria Aparecida O., "O mistério da miragem: a mulher na história de Esparta", in FUNARI, P. P. A., FEITOSA, L. C. e SILVA, G. J. da (org.), *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*, Campinas: Editora da Unicamp, 2003, pp. 241-258.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis: Vozes, 2005.
- SCOTT, Joan, "História das mulheres" in BURKE, Peter(org.), *A Escrita da História: novas perspectivas*, São Paulo: Unesp, 1992.
- SKINNER, Marilyn B., "Woman and language in archaic Greece, or, why is Sappho a woman?" in RABINOWITZ, N. S e RICHLIN, A. (eds.), *Feminist Theory and the Classics*, New Yorke London: Routledge, pp. 125-144.
- SORJ, Bila, "O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade" in COSTA, OLIVEIRA, Albertina de e BRUSCHINI, Cristina (org.), *Uma Questão de Gênero*, São Paulo: Rosa dos Tempos, 1992, pp. 15-23.
- SPENCER, Colin, *Homossexualidade: uma história*, Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999. SWAIN, Tânia Navarro, "Feminismo e Lesbianismo: a identidade em questão" in *Cadernos Pagu*, 12, Unicamp, 1999, pp. 109-120.
- _____. *O que é Lesbianismo?*, São Paulo: Brasiliense, 2000.

A ORIGEM DOS NOMES SEGUNDO PLATÃO

*Maria Carolina Alves dos Santos**

Resumo: Na discussão sobre a retidão dos nomes no Crátilo – o único escrito de Platão em que se busca esclarecer a natureza de uma só noção do início ao fim, a da própria linguagem – a questão de sua ὁρθότης dominará o longo confronto das teses. Defendidas por Hermógenes e Crátilo segundo uma polaridade de exclusão, discute-se a respeito da justeza e conveniência de cada uma delas na arte de nomear. Admitidas sem prévia demonstração, essas premissas destinam-se a fornecer o ponto de partida à interlocução somente, da qual deverá brilhar a luz de uma teoria nova sobre o tema. Neste diálogo, estabelecem-se as bases de uma teoria da linguagem, fundamento de uma doutrina do conhecimento proveniente de uma hipótese em elaboração, a da existência das Idéias: o problema da justeza dos nomes estaria vinculado, essencialmente, ao da estabilidade daquelas inteligíveis realidades.

Palavras-chave: teoria da linguagem, Platão, justeza dos nomes, dialética, hipótese das Idéias.

THE ORIGIN OF THE NAMES ACCORDING TO PLATO

Abstract: In the discussion on the appropriateness of names in Cratylus – which is Plato's sole written work in which he seeks to discover the nature of a single notion from the beginning to the

* Maria Carolina Alves dos Santos (mainasantos@terra.com.br). Faculdade de Filosofia São Bento (FSB, Mosteiro de São Bento, SP).

end, i.e., the nature of language itself – the question of its ὁρθότης dominates the extensive confrontation between the different theses, which are being defended by Hermogenes and Cratylus according to a polarity of exclusion. They discuss the soundness and appropriateness of each within the art of naming. Admitted without previous demonstration, those premises solely aim at supplying the starting point of the conversation, from which the light of a new theory will shine on that issue. In this dialogue, the rationale of a doctrine of knowledge is being elaborated. That rationale originates from a hypothesis in elaboration, the one on the existence of Ideas: the problem of the appropriateness of names would be essentially related to the problem of stability of those comprehensible realities.

Key Words: a language theory, Plato, the appropriateness of names, dialectics, hypothesis of Ideas.

1. As bases da nova teoria da linguagem

Estudo filosófico de importância capital é inaugurado no Crátilo¹ com a discussão a respeito da retidão dos nomes, num esforço de designação do ainda enigmático ser da linguagem, e de seu valor para a aquisição de um conhecimento verdadeiro. Este é o único diálogo platônico em que, todo ele, busca esclarecer a essência de uma noção apenas, a da própria linguagem. E isso não só do ponto de vista instrumental, desde que ela constitui a mediação sem a qual nenhum conhecimento poderia ser comunicado e nem mesmo enunciado intelectualmente (JOLY, 1974, p.5). Problema crucial no debate intelectual da época, a questão da ὁρθότης dominará o longo confronto entre as proposições defendidas por Hermógenes e Crátilo, na obstinada reivindicação de ambos quanto a justeza e conveniência da sua tese própria na arte de nomear.

¹ É sobretudo na época da Sofística, quando todos os valores da herança grega foram postos em questão, que a linguagem tornou-se objeto de reflexão (W. JAEGER. Paideia. p. 363).

Convencido de que a justeza do nome só pode ser resultado de um acordo de artificial efeito Hermógenes diz, por um lado, que qualquer deles atribuído a um objeto particular por convenção (νόμῳ), jamais poderia pertencer-lhe intrinsecamente. Crátilo, em posição aparentemente oposta propõe, por outro lado, a essencial correspondência do nome com o objeto a que se refere; e, a tal ponto se igualariam e se confundiriam que o conhecimento do nome suporia já o exato conhecimento da coisa mesma (φύσει) que é nomeada. Antitéticas no movimento da argumentação, essas premissas, admitidas sem prévia demonstração, destinam-se a fornecer um ponto de partida à interlocução, da qual deverá surgir uma teoria nova².

Ao final da interlocução, pela impotência que as teses dos dois oponentes demonstram em enfocar adequadamente a questão da propriedade dos nomes, não se adotará nenhuma das duas soluções apresentadas. Esta será sugerida por Sócrates, ao propor as bases de uma teoria da linguagem, fundamento de uma doutrina do conhecimento, elas mesmas provenientes de uma hipótese, a da existência de seres ideais, inteligíveis e imutáveis, ainda em elaboração³. É preciso que as sutilezas de pensamento, a propósito da natureza íntima das

² Como os gregos, antecessores a Platão, admitiam a identidade entre nome e coisa nomeada confundindo linguagem e verdade com realidade sensível, no Crátilo irá se mostrar que a linguagem, ao falar assim como ciência do geral, tem a propriedade de manifestar, não exatamente a realidade desta coisa, mas de significá-la. (B. PARAIN, *πράγμα καὶ ὄνομα*. In: *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Paris: Gallimard, 1942, p. 32 e ss)

³ Sócrates fala mais explicitamente da existência das Idéias no fim da discussão apenas, como uma hipótese prudentemente levada adiante (Σκέψαι ... ὃ ἔγωγε πολλάκις ὄνειρώπτω – 439c-e). Para A. SOULEZ, o Crátilo é um diálogo de transição para o Sofista, inscreve-se numa estratégia argumentativa que o ultrapassa: reclama a solução lógica de um problema de método que obriga a considerar, em conjunto, a concepção da linguagem e a teoria do conhecimento, partindo de aquisições obtidas com as investigações do Teeteto e do Parmênides (*La grammaire philosophique chez Platon*. Paris: PUF, 1991, p. 39).

coisas, sejam elucidadas de modo a propiciar a plena manifestação de sua significação: o problema da justeza dos nomes estaria pois intimamente ligado ao da estabilidade das coisas “em si”, originárias de uma instância superior ao plano sensível.

1.1 O estudo platônico do ἔτυμον: da oposição à convergência

Ao ser passada pelo rigoroso crivo da dialética socrática, a oposição preliminar das teses adversárias de Hermógenes e Crátilo se dissolve, na medida em que os vínculos que ambas mantêm com a sofística se tornam evidentes⁴. A partir dessa refutação, a divisão entre retidão por natureza e retidão por convenção revela-se artificial, uma espécie de má dicotomia. Sócrates mostra que não é preciso adotar nenhuma delas, porém, definir adequadamente em que se constitui a ὁρθότης da linguagem. É necessário, para tanto, ser possível dizer falso sobre a natureza do justo sem que por isso a correção cesse de ser aquilo que é. Ou, dizendo de outro modo, existem duas possibilidades na linguagem, a da verdade e a do erro; dualidade esta que será, então, aceita por Crátilo – Hermógenes a admitira prontamente (Crát.348b) – ao fim de cerrado questionamento dialético (SOULEZ, 1991, p.43).

O artificialismo da convenção (νόμος) proposto por Hermógenes como base única do ato de nomear, fundamentada exclusivamente no arbitrário poder de decisão daquele que nomeia, permite que as coisas se tornem sempre outras. Admitir como válido o relativismo dessa tese – todo nome embora bem impressões

⁴ Na perspectiva socrática, os sofistas, mestres da arte oratória, não teriam exercido seu espírito crítico sobre a linguagem, contentando-se em estudá-la só gramaticalmente, a fim de aperfeiçoar o seu instrumento de ensino. A “retidão” da linguagem, enquanto objeto de pesquisa entre eles, é uma busca de tornar mais preciso o sentido de cada termo, o que Protágoras denomina ὀρθοέπεια (Fedro 267c) ou ὀρθότης, simplesmente (Crát. 391b-c).

(πάθεισι) de cada indivíduo em particular – “conforme ao que ora lhe parece” – sendo assim impossível falar falsamente (Crát.386d)⁵? Além disso, se a verdade é reduzida a mutáveis percepções de quem fala, se é o sujeito o único critério para que a existência de algo seja estabelecida, não acabarão sendo verdadeiros, por necessidade, todos os discursos? É impensável não seria, também, qualquer erro ou contradição neste domínio? Eis a paradoxal consequência da tese convencionalista se levada a seu extremo, um radical relativismo ontológico e gnoseológico.

A tese de Crátilo, baseada no conceito de φύσις, reivindica para os nomes uma capacidade natural de imitar com retidão o modo de ser das coisas às quais se refere. A proposição da total identidade de natureza entre ὄνομα e πράγμα, que é particular e sensível, pretende estabelecer contra Hermógenes, que haja justa, constante e imutável denominação – válida para Gregos, Bárbaros e demais povos – para cada um dos seres (Crát.383ab)⁶. Estando o nome – cuja função seria instruir (Crát.988b), desvelar (δηλοῦν - Crát. 390a) a natureza exata da coisa – vinculado ao que está em perpétuo fluxo, não participaria ele também de sua permanente instabilidade? Ainda que a linguagem natural tenha tendência a universalizar-se – busca exprimir seu próprio sentido e traduz com seus recursos o de outras línguas⁷ – não acabaria por endossar complacentemente o relativismo das proposições protagonizadas, em estreita conexão com a teoria heraclitiana do

⁵ Cf. Teet.152a, 161e. Se existem para Protágoras dois discursos opostos para um só objeto, o diálogo é instrumento natural de controvérsia; nada há que possa ser nomeado com justeza, e o que designamos grande aparecerá ao outro como pequeno (Teet.151e): cada indivíduo é juiz da verdade, a medida da realidade é a percepção individual do momento.

⁶ Para V. Goldschmidt essa concepção seria inspirada no Λόγος universal proposto nos fragmentos de Heráclito (Essai sur le “Cratyle”, Paris: Vrin, 1986, p.23).

⁷ A linguagem natural tem a propriedade de ser metalinguagem para si mesma, daí as longas páginas que Platão dedica às etimologias no Crátilo (C. GAUDIN. Platon et l'alphabet, p. 118).

mobilismo universal? Ou seja, estando expostos à incessante dispersão, à incontrolável mudança inerente ao mundo sensível, seus objetos não se tornam sempre outros, inviabilizando qualquer conhecimento estável (Crát. 439d-440b)⁸?

A lúdica reconstituição arqueológica da língua

Do esforço crítico para mostrar que nem palavras podem ser coisas e nem coisas identificam-se a palavras, desde que as Idéias – referência do dialético, que é o demiurgo autêntico da retidão da linguagem – transcendem a ambas (ROBIN, 1967, p.382), nasceram as numerosas páginas do Crátilo dedicadas ao estudo do ἔτυμον.

O método etimológico é solidamente construído sobre pesquisas de ordem filológica, e sua importância resulta da bem humorada associação que faz Sócrates entre a veracidade dos nomes e a das significações neles contidas, fazendo reviver seu ser embrionário em cintilantes intermitências. Ele reconstitui minuciosamente a arqueologia da língua, realiza o inventário desse vasto sistema cujo sentido circula subterraneamente: revela um labirinto de interconexões que, no conjunto, representam a fascinante tradição cultural inscrita no idioma grego⁹.

⁸ Segundo V. Goldschmidt, o sistema de Crátilo reúne tendências e correntes, as mais diversas de sua época – caracterizadas pelo relativismo e culto da linguagem – as quais o diálogo visa atingir reafirmando a estabilidade da realidade, dos atos e valores (Essai sur le Cratyle. Paris: Vrin, 1986, p. 207). Aristóteles, na Metafísica, não faz distinção entre a filosofia de Crátilo e a de outros heraclitianos (A 6, 987 a 29; Γ 5, 1010 a 7) e o considera, em relação a doutrina do mobilismo universal, mais radical que o próprio Heráclito: para ele, não se poderia entrar uma vez sequer no mesmo rio (Γ 5, 1010 a 10 sg.).

⁹ As análises etimológicas comportam uma tripartição: aos nomes de divindades sucedem os nomes de fenômenos cosmológicos e de noções morais. Para Diogenes Laercio, o livro de Heráclito era dividido em três partes: uma cosmológica, uma política e uma teológica (Vie d'Heraclite, IX5), que, provavelmente, constituíam as principais matérias de ensino da época. O sofista é definido no diálogo O Sofista, como contraditor que pretende formar seus discípulos a partir de ensinamentos sobre coisas divinas, fenômenos cosmológicos, questão do devir e do Ser, e sobre as coisas políticas (232cd; V. GOLDSCHMIDT. Essai sur le Cratyle, p. 109-110).

A investigação identifica-se então a um jogo hermenêutico¹⁰ decompondo nomes de deuses e heróis em seus elementos, as sílabas; elas mesmas são separadas em sopros e vozes (consoantes, grupos consonânticos e vogais), unidades abstratas de significação (material sonoro destituído de sentido humano). Recompõe-se em seguida, idealmente, a partir das palavras em frases completas, inteligíveis significantes às vezes redutíveis, outras vezes diametralmente opostos, até mesmo ao sentido popular emprestado aos deuses¹¹. O nome Hermes, por exemplo, é relacionado ao discurso por suas qualidades fundamentadas no poder da palavra: é intérprete ou mensageiro, é também trapaceiro, fértil em discursos e comerciante labioso. Falar (εἰπεῖν) é fazer uso do discurso e, também, inventar (Homero); e da reunião dessas duas expressões, o legislador (νομοθέτης) forma o nome do deus como se nos advertisse: “homens, a divindade que inventou o discurso deveria ser chamado Εἰρήμης com toda justiça; mas hoje, segundo penso, embelezamos-lhe o nome e o chamamos Hermes.” (Crát.408a-b).

Por meio dessa operação de desestruturação dos sentidos usuais Sócrates busca, portanto, reencontrar o significado que os deuses deram aos elementos sonoros, usando técnica tradicional de interpretação praticada pelos profissionais da hermenêutica, poetas, cantores, que remonta ao saber dos inventores do alfabeto fonético a respeito do material vocal, da variedade de entonações, acentos e sopros¹².

¹⁰ Inicia-se uma sinfonia ditirâmbica, afirma V. Goldschmidt, que desde o princípio aparece com toda sua força destrutiva, pondo em questão até mesmo a essência divina (op. cit., p. 111).

¹¹ Os nomes dados aos seres eternos que são os deuses por excelência, constituem a verdadeira pedra de toque da tese naturalista. Sócrates, explica ironicamente esse nome (θεοὶ θεῖν) pela noção de “correr”: “os primeiros habitantes da Grécia acreditavam somente nos deuses aos quais crêem, ainda hoje, a maior parte dos Bárbaros: o sol, a lua, a terra, os astros, o céu. Como os viam todos andando e correndo em um movimento perpétuo, eles os chamaram deuses segundo a natureza do correr” (397d).

¹² Para C. RAMNOUX, o Crátilo é um convite à meditação sobre a misteriosa noção do sopro implícita já na pré-história da ψυχή – o ar que escapa da boca do morto é portador da vida – cuja

1.3 À semelhança das antigas Teologias

A exploração da enorme riqueza de que é depositária a linguagem – o nome contém sob forma contracta um λόγος interior que possui primazia sobre ele, pois, guarda abreviadamente seu significado – é um tributo ao inolvidável patrimônio religioso das antigas teologias. Reanima a memória desse exercício etimológico, praticado para evocar e desvelar a essência de uma divindade¹³: o nome é um λόγος que manifesta a natureza do deus (δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ – Crát.396a), tal como o próprio nome de Zeus (ἐστὶν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα – Crát.369a) que faz emergir sua função, ser causa da vida (αἴτιος ζωῇ – Crát.369b). É a essa potência divina escondida na natureza das palavras que podem ser aplicadas, com rigor, as coisas cuja natureza é ser perpetuamente (τὰ ὁρθῶς κείμενα περὶ τὰ αἰεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα – Crát.397b-c), e que permite sua correta definição (JOLY,1974, p.29-30). Verificar-se-ia assim a tese socrática da divindade das essências, conforme o princípio da conveniência onomástica e eponímica, segundo o qual é preciso dar nomes divinos para as essências eternas (JOLY,1974, p.29-30): eis uma lição filosófica importante a ser extraída da experiência do filósofo com as etimologias.

chave é preciso buscar nas mal conhecidas linhas que remontam de Crátilo a Heráclito. É preciso decifrar em que momento do jogo vocal se separam o elemento de inteligibilidade e o sopro: evocando a difícil expressão heraclitiana, o Λόγος da ψυχή (D.K. 45 e 115), pode-se dizer que o Λόγος conteria o sentido inteligível, e a ψυχή o sopro e a voz? (La tradition pré-socratique et le langage. Revue de Metaphysique et Morale, nº 2, Avril-Juin, 1974, p.269-273).

¹³ A dificuldade é que as palavras envelhecem e, por razões de comodidade e elegância, foram alteradas pela linguagem humana. Para Sócrates, os princípios lingüísticos que comandam, em nome de critérios econômicos ou estéticos, essas transformações diacrônicas são: εὐφορία (414a) contração de sílabas (415b), embelezamento da língua (καλλωπισμός - 426d), sutileza, elegância e pesquisa (440b, 402d, 426a, 399a); v. H. Joly, op. cit., p. 30, n. 89.

Após trinta páginas de exame de palavras de insondável antiguidade, integrantes dos quadros imêmorez da tradição, Sócrates acaba por recusar-lhe a validade necessária para cumprir todas as exigências de uma tarefa filosófica, de por si só denunciar a falsidade ou dizer a verdade, revelando o ser próprio da coisa. Ao contrário do que afirma Crátilo, o exercício de denominação imitativa pode ser bem ou mal feito; além do que, a questão da retidão dos nomes não se reduz à mera indagação da gênese e da história da língua: é, nitidamente, um problema de crítica de suas relações com o pensamento (ROBIN, 1967, p.381). E se os nomes, por si próprios, não podem manifestá-lo em sua verdadeira medida, é preciso ir buscar além dos caminhos já percorridos pelos predecessores, no lugar onde está alojado o critério distintivo da verdade, para bem regar nosso julgamento e nossos discursos: se as coisas, em si mesmas, não podem ser apreendidas a partir dos nomes, deve haver um outro meio perfeitamente legítimo para pesquisá-las e descobri-las (ζητεῖν μὲν καὶ εὑρίσκειν, Crát. 436a).

O fundamental é haver aprendido a reconhecer, ao termo de exaustivo percurso, esferas mais altas da realidade onde existem os seres divinos, as Idéias, em sua primordial primazia ontológica sobre todos os demais seres¹⁴. Apoiado nessa premissa de grande significação, que resume toda sua filosofia – a do realismo absoluto dessas transcendentess essências que detêm a eterna estabilidade (Crát.483c) – Sócrates formula ao fim do diálogo (embora não desenvolva suas implicações), o modo decisivo para retificar o λόγος; e, para facultar-lhe um bem articulado uso, objetivo (independente do sujeito

¹⁴ Crát. 439c. As Formas, sendo puras realidades, são absolutamente independentes, anteriores ao sensível empírico e ao sujeito que as conhece, às quais está inteiramente subordinado (v. J. MOUREAU. *Realisme et idéalisme chez Platon*. Paris: PUF, 1951, p. 3.).

cognoscente), filosófico, presente na linguagem "ideal" (ou plenamente natural) do autêntico dialético¹⁵.

Antes mesmo de Crátilo entrar na conversa, em plena discussão com Hermógenes, a idéia socrática de uma certa naturalidade dos nomes já se apresenta com nitidez (Crát.389c). Constitui, na realidade, um momento de lenta e progressiva definição única da correção (ὀρθότης), cuja elucidação estabelece o horizonte da pesquisa, a verdade a respeito da justeza dos nomes (τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος), que se trata de buscar concretamente, com ambos, uma frase bem ligada em um perfeito entrelaçamento (συμπλοκή). Para isso a investigação muda, da análise etimológica do sentido das palavras para a natureza das palavras iconograficamente definidas; das etimologias ingênuas e dos arcaísmos que elas encerram (presença de coisas nas palavras), para uma etimologia refletida, cuja ligação filosófica é inseparável de uma concepção iconográfica da palavra (JOLY,1974, p151).

2. Natureza iconográfica dos nomes

Com a finalidade de proteger o discurso filosófico dos prestígios da gnoseologia sensualista defendida por seus antecessores, Sócrates propõe a existência de justificantes paradigmáticos, aos quais irá subordinar os λόγοι dos Diálogos. Dotados de real objetividade, esses seres inteligíveis,

¹⁵ Em 439d-440b, Sócrates afirma: se o sujeito cognoscente existe sempre, assim como o objeto conhecido, da mesma maneira que o Belo e o Bem, e ainda cada um dos seres em particular, as coisas examinadas em nada se assemelham a um fluxo incessante (ver Fédon. 78d; Tim. 51b). É no Fédon que Platão estabelece, claramente, a diferença entre as duas espécies de realidade, uma visível outra invisível (79 a); e, também, que o sujeito cognoscente reside na alma, cuja semelhança e parentesco com o invisível é natural (79d).

permanentemente idênticos a si mesmos, destinam-se a funcionar como causa explicativa da infinidade de palavras que a eles se referem, e que lhes são homônimas, conforme menciona A República (507b, 475e).

O “realismo” das Idéias empresta à linguagem do dialético um alto nível de abstração, determinando-lhe assim, por sua imutável exemplaridade, um novo modo de existência: cada um desses seres únicos e universais, por vocação, aplica-se a uma indefinida quantidade de objetos particulares e dá-lhes nome. As íntimas ligações da suprema unidade, o Bem, com a vasta multiplicidade de noções relativas aos seres do mundo fenomênico – as quais infunde inteligibilidade e delineia a configuração que lhe é própria – são assim legitimadas por Sócrates no livro VI da República. Atribui-lhes estatuto ontológico peculiar, da mesma ordem do que existe entre o original e sua cópia, a partir do paradigma da atividade pictórica, cujo centro é ocupado pelo problema da semelhança. Ao circunscrever as relações entre linguagem e Ser, com a esfera da mera similitude, abre capítulo inédito nas prolongadas investigações desenvolvidas sobre a retidão dos nomes. Segundo o modelo proposto, o nome e a coisa não são o mesmo, há entre eles a mesma distância existente entre o original e o seu retrato (cópia): não se identificam nem no nível verbal nem na dimensão ontológica, razão pela qual não se pode tomar a imagem pela coisa que ela representa.

2.1 A função do nome é imitar o real

A definição de uma coisa, segundo o “realismo” que está na base da concepção platônica da linguagem “ideal”, significa a recomposição adequada de sua fórmula originária. Mediante o entrelaçamento (συμπλοκή) de nomes, necessariamente inscritos nesse fundo canônico imutável, ela será expressa no entanto, não de maneira idêntica a que na realidade é, mas de modo semelhante

(ἀλλ' εἰκοῦς – Sof.240ab)¹⁶. Para que seja instrumento de revelação da coisa que quer significar, o nome precisa realizar a síntese qualitativa de seus caracteres, através de sons e sílabas que convêm (προσήκοντα) para figurá-la; e desvincular-se dos não convenientes, aqueles que não têm com ele nenhum grau de semelhança (Crát.423a).

O nome exerce pois função puramente imitativa μίμημα (Crát.423b) mantendo, por isso mesmo, nítida dualidade face ao Modelo; e, mesmo jamais sendo idêntico aos seres inefáveis, deles participa (μετέχειν–Crát.422a). Ele obtém assim a estabilidade e exatidão suficientes para revelar (δηλοῦν), ainda que não perfeitamente, a essência das coisas a que se referem, a multiplicidade de imagens (εἰδωλον) fonéticas produzidas durante um discurso (Crat. 386a-389d; 392c; 430b)¹⁷.

Dizendo de outra maneira, a investigação sobre a retidão dos nomes trouxe à luz, em certo momento, o sentido das palavras, cujas etimologias foram ludicamente reconstruídas e analisadas, para enfatizar esse ponto de culminância que é a elucidação de sua natureza iconográfica e evocativa. Enquanto passagem obrigatória, para todo conhecimento que se quer verdadeiro (Carta VII, 341b), o

¹⁶ No Sofista, o Estrangeiro busca definir imagem (εἰδωλον), indagando se na definição dada por Teeteto – um segundo objeto semelhante copiado do verdadeiro(εἰδωλον ἂν φαῖται εἶναι πλὴν γὰρ τὸ πρὸς τ' ἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον) – significa semelhança (ἀλλ' εἰκοῦς) com um ser real (ὄντως ὄν) e, se esta não é real ainda que não seja um ser verdadeiro. Teeteto acaba admitindo que, se o ser semelhante de algum modo é real (οὐν πλὴν γ' εἰκὼν ὄντως), o não-ser de algum modo também o é (ἀλλ' ἔστι γε μὴν πως"). Na Apologia, impulsionado por uma certa voz da qual é arauto, Sócrates preocupa-se em dizer a verdade (τ' ἀληθὴ λέγοντα -18a), o que exige – seja na prática efetiva de sua apologia, seja em sua linguagem filosófica – a conformidade do discurso com a verdade (ver C. Gaudin. Platon et l'alphabet, p. 115).

¹⁷ Cf P.M. SCHUHL, Platon et el arte de su tiempo. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 108. H. JOLY, op. cit., p. 38. No Sofista, a imagem é definida como o que há de comum entre todos os objetos que dizemos múltiplos, aos quais atribuímos entretanto um só nome, εἰδωλον, que estendemos a todos eles como a um ser único (240a).

tipo de μίμησις que se pode esperar do nome é exatamente este: o que tem por objeto, não as propriedades sensíveis como a imitação pictórica (γραφικὴ) – cuja atividade é realizada por meio de cores e formas – mas, a οὐσία mesma de cada coisa (Crát. 423 d-e, 431d, 434a)¹⁸. Em que termos?

2.2 Ser de semelhança

No contexto da teoria dos discursos filosóficos do Crátilo, o exercício para instaurar a “bela imitação” – sendo a imagem, por natureza, réplica insuficiente do modelo – revela-se ineficaz para realizá-la enquanto reprodução rigorosa e fiel do que é o real (Rep.515c, 696b). Irremediavelmente, qualquer que seja o tema a ser desenvolvido, o que se obtém é sempre “um segundo objeto de semelhança” (ἕτερον τοιοῦτον -Sof. 240ab)¹⁹. Mas, se somente um deus poderoso teria capacidade para fabricar dois Crátilos perfeitamente idênticos, ainda assim não poderia ser denunciado como divindade enganadora a promover dissimulado ilusionismo que impossibilita qualquer distinção entre a cópia e o original (Crát. 432b-c)²⁰? Isso não ocorreria também com os discursos? E a arte do prestidigitador (θαυματοπόια), no limite, usando de variados truques em sua busca cega da total similitude, não pretenderia (ele sim) uma simulação da realidade autêntica?

¹⁸ Em sua função representativa, a linguagem é ainda sinal da coisa, enquanto a desvela e permite que seja vista: δηλοῦν significa também “fazer ver” no sentido de designar, apontar com o dedo; e σημειῖν, da mesma maneira que μίμημα ou δῆλωμα, significa o que indica, o que imita, o que manifesta a coisa (H. JOLY, op. cit. p. 149 n. 162).

¹⁹ A imagem definida como um “segundo objeto semelhante”, duplica o modelo e, por essa similitude, perfila-se à categoria do Mesmo; e, enquanto não se confunde com o original, remete-se também à categoria do Outro (J. P. VERNANT, Naissance d'images. In: Religions, Histoires, Raisons. Paris: Maspero, 1979, p. 110-111).

²⁰ Se a semelhança se tornar identidade, não haverá mais em relação ao verdadeiro Crátilo uma imagem-retrato, mas dois Crátilos em lugar de um só (432c).

Do sofista, ilusionista da palavra (“fala sobre tudo sem nada conhecer verdadeiramente”), pode-se dizer que é um mágico imitador de realidades (μιμητής τὸν ὄντων – Sof. 235a), produz pelos sortilégios (γοητεία) de sua arte imagens que destinam-se a encantar, a iludir os jovens, os quais longa distância os separa ainda da verdade das coisas (Sof. 234c-d)²¹. Os discursos filosóficos ao contrário, apenas experimentariam consistência em sua “démarche” fabricante (ποίησις) de imagens (εἰκωνες), amarrando-se em um ponto que é central: o ser de semelhança consiste, por essência, em ser fundamentalmente outro, diverso dos objetos permanentes do mundo verdadeiro.

A arte do dialético – devido à natureza iconográfica dos nomes dos quais se utiliza – não terá outra realidade, senão a de justamente evidenciar essa “fratura”, guardando alteridade precisa em relação às Idéias. Em sua aventura pelos domínios da representação do cerne mesmo das coisas, ele teria como tarefa denunciar, com seus λόγοι de pura semelhança imitativa, as más cópias que pervertem as verdadeiras proporções das coisas, num jogo gratuito de ilusionismo fantasmagórico, forjando a impressão de estar (re)criando, com exatidão, a autêntica realidade (Sof. 234b).

Se internamente – segundo a coerência extremamente flexível que caracteriza o pensamento expresso nos diálogos platônicos – está estabelecida a impossibilidade de uma imitação que não esteja vinculada a um modelo (este mesmo inimitável em sua originalidade própria); e se a imagem resultante, embora possua sempre algum traço (por pálido que seja) do objeto, pertence ‘a ordem

²¹ Os sofistas não buscam produzir imitação, cópias – ícones (εἰκωνες) mas ilusão, simulacros (φάντασματα) do real e, de tal modo reproduzem suas proporções exatas (comprimento, largura e profundidade), que as fazem passar pela coisa mesma (efeito de “trompe-l’oeil”): v. Teet. 208e, Sof 235e-236e; H. JOLY. op. cit.p.148-149 e n.158).

do φαίνειν (intimamente vinculada ao fugidio e ambíguo domínio da δόξα), toda a atividade mimética (ainda que realizada com espírito e arte), jamais manifestará, senão, aspectos exteriores ao εἶδος²².

Assim, por vocação, os milhões de circuitos que constituem a tensão própria das falas nos Diálogos – enquanto entrelaçam nomes para produzir o tecido dramático – não poderiam acolher em sua trama, mais do que uma idéia aproximativa da coisa verdadeira: indica, revela, é um sinal da coisa (430a: μίμημα ... τοῦ πράγματος). Pela imaterialidade pura de sua natureza, incapazes seriam de realizar uma conformidade intrinsecamente perfeita da linguagem com as Formas (432b-e, 436d, 437c-e, 438d). No entanto, a recusa do ilusionismo verbal, proposto pela teoria convencionalista de Hermógenes, em favor de um tipo de realismo iconográfico não acabaria por efetuar, paradoxalmente, uma sobreposição especular do natural ao convencional, uma espécie de convenção segundo a natureza, a ser buscada para além das palavras, do lado das “coisas”, ou seja, da οὐσία? “Uma coisa é o nome, outra é o que se exprime através dele”, diz Sócrates (Crát. 386d-e, 423e, 431b)²³.

A verdadeira proposição sobre a correção dos nomes não decorre, entretanto, da simples inversão de tese de Crátilo, saber o nome é conhecer a

²² Na República, Platão estabelece uma hierarquia de formas de conhecimento, onde o εἰκὼν ocupa o lugar mais baixo, inicial, correspondente à disposição (παθήματα) do espírito (εἰκασία), seguida de πίστις, διάνοια e νοήσις (511e, 533e-534a). Não podendo apreender o objeto em si mesmo, conhecê-lo por uma apreensão direta (εἰδέναι), a εἰκασία apóia-se sobre tudo o que parece suscetível de ter com o objeto qualquer semelhança e, assim, se opõe à ἐπιστήμη, instalando-se no coração da δόξα. Esta é proveniente de δοκεῖν, que significa assemelhar, parecer (Sof. 236e-237a), consiste em um modo particular de conhecimento que se aparenta, em parte ao conhecimento intelectual e, em parte, ao conhecimento sensível (Rep. 477a): tem por objeto o que é αἰσθητόν e, embora seja incapaz de ascender às Formas, é considerada homônima e semelhante à elas (ὁμώνυμον ὅμοιον τε ἐκείνῳ - Tim. 52a). Cf. R. LORIAUX, L'être et la Forme selon Platon. Bruxelles: Desclée de Brower, 1955, p.207).

²³ Cf. H. JOLY, op. cit., p. 151.

coisa (Crát. 435d). No “naturalismo” proposto por Sócrates, mais completo e articulado, o nome não tem tal prioridade (Crát. 436c). Apesar da falta de explicação do contexto, ele deve ser tomado como instrumento didático e diacrítico dessa verdade exterior e superior a ele (ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἔστιν ὄργανον καί διακριτικόν τῆς οὐσίας – Crát. 388b-c): para apreender o nome é preciso conhecer as “coisas mesmas”, anteriores a eles (Crát. 439b), as εἰδή, ou aprender a conhecer as coisas umas pelas outras, ver se elas têm qualquer parentesco entre si (Crát.438e: τι' ἀλλήλων γε εἰ ξυγγενῇ καὶ αὐτὰ δι' αὐτῶν). Essa afirmação alude à teoria da comunidade dos gêneros do Sofista: apenas esboçada no Crátilo, como uma denúncia do verbalismo do personagem Crátilo, essa “teoria da verdade”, que se coloca no domínio das coisas em si e de seu modo relacional de ser (Crát. 439d), será desenvolvida naquele Diálogo.

No Sofista, o Estrangeiro enfatiza a propriedade do λόγος de constituir o que é, uma συμπλοκή entre o nome e o verbo, a partir da inserção da ligação verbal no enunciado²⁴, para dizer as coisas como elas são (λέγειν δέ... ὁ μὲν ὁ μὲν ἀληθὴς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν – Sof.263b): assim, a partir da apreensão da συμπλοκή entre os μέγιστα εἶδη, assegura-se ao discurso um lugar entre estas essências (πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων εἶναι τι γενῶν εἶναι - Sof. 260a) ou sua conformidade com a verdade da coisa que é.

²⁴ A expressão συμπλοκή está ausente do Crátilo.

Referências Bibliográficas

Autores antigos

PLATON. Oeuvres Complètes. (L. Robin e J. Moreau) Paris: Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1969.

PLATON. Oeuvres complètes. T I à XII. Éd. CUF. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1956

Autores Modernos

GAUDIN. C. Platon et l'alphabet, Paris: PUF, 1990 p. 115.

GOLDSCHMIDT V. Essai sur le Cratyle, Paris: Vrin, 1986 p. 109-110.

JAEGER W. Paideia. São Paulo: Herder, s.d p. 363.

JOLY H. Le Renversement Platonicien. Paris: Vrin, 1974. p. 5.

LORIAUX R. L'être et la Forme selon Platon. Bruxelles: Desclée de Brower, 1955, p.207.

MOUREAU. J. Realisme et idéalisme chez Platon. Paris: PUF, 1951, p. 3.

PARAIN B. πρᾶγμα καὶ ὄνομα. In: Recherches sur la nature et les fonctions du langage. Paris: Gallimard, 1942, p. 32 e ss.

RAMNOUX C. -La tradition pré-socratique et le langage. Revue de Metaphysique et Morale, nº 2, Avril-Juin, 1974, p.269-273

ROBIN L. Perception et langage d'après le Cratyle. In: La Pensée Hellénique. Paris: PUF, 1967, p. 382.

SCHUHL. P.M. Platon et el arte de su tiempo. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 108.

SOULEZ. A. La grammaire philosophique chez Platon. Paris: PUF, 1991, p. 39

A FELICIDADE ENQUANTO SIMETRIA DA ALMA EM DEMÓCRITO

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Resumo: A *euthymia* ou o bom humor é, entre os termos que utiliza Demócrito para exprimir a felicidade, o mais importante. Não é sem razão que numerosos autores antigos e comentadores modernos o identificaram como o conceito central de sua ética. Na *euthymia* estamos diante de uma noção mais humana e, por isso, mais apta a indicar a idéia da felicidade enquanto resultado de uma justa proporção devida exclusivamente ao esforço e à riqueza do complexo psicossomático que é o ser humano. Além disso, por este termo enfocamos ao mesmo tempo aquilo que constitui o fundamento — a boa medida (*eu*) de nossas afecções e impulsões (*thymos*) — e o fim — o estado que daí resulta — de sua ética. A noção de *thymos* indica o conjunto dos impulsos ou dos humores que estão na origem de inúmeras ações e de disposições humanas que moldam nosso temperamento. São estes humores excitados ou desequilibrados, que estão na origem da alma em todas as espécies de movimentos, do desejo como das paixões, e do querer. A *euthymia* é portanto o bom equilíbrio dos humores ou, em outras palavras, um humor conveniente. A concepção democritiana da felicidade como o resultado de um estado de equilíbrio que pode ser dito positivamente ou negativamente, faz de sua ética uma reflexão completamente original em relação aos seus antecessores e que permanece ainda original, em relação aos desenvolvimentos posteriores, cujo gênero de reflexão, tornar-se-á mais e mais presente na cena filosófica, notadamente, a partir do IV século ac. JC.

LE BONHEUR EN TANT QUE SYMMETRIA DE L'ÂME CHEZ DÉMOCRITE

Résumé: L'euthymia ou la bonne humeur est, parmi les termes dont se sert Démocrite pour exprimer le bonheur, le plus important. Ce n'est pas sans raison que nombre d'auteurs anciens et de commentateurs modernes l'ont identifié comme le concept central de son éthique. Dans l'euthymia nous sommes en face d'une notion plus humaine et, par cela, plus apte à indiquer l'idée du bonheur en tant que résultat d'une juste proportion due exclusivement à l'effort et à la richesse du complexe psychosomatique qu'est l'être humain. De plus, par ce terme nous envisageons à la fois ce qui constitue le fondement – la bonne mesure (eu) de nos affections et impulsions (thymos) – et la fin – l'état qui en résulte – de son éthique. La notion de thymos indique l'ensemble des impulsions ou des humeurs qui sont à l'origine d'innombrables actions et de dispositions humaines qui façonnent notre tempérament. Ce sont ces humeurs, excitées ou en déséquilibre, qui sont l'origine dans l'âme de toutes sortes de mouvements, du désir autant que des passions et du vouloir. L'euthymia est donc le bon équilibre des humeurs, autrement dit une humeur convenable. La conception démocritéenne du bonheur en tant que résultat d'un état d'équilibre qui peut être dit positivement ou négativement, fait de son éthique une réflexion tout à fait originale par rapport à ses devanciers et qui reste encore originale, par rapport aux développements postérieurs dont ce genre de réflexion, de plus en plus présente sur la scène philosophique, témoignera notamment à partir du IV^e siècle av. J.-C.

O pensamento democritiano confere uma enorme importância à noção de medida. No seio de uma preocupação em precisar a ordem e os princípios que explicam a necessária symmetria do Universo, emergirá a preocupação em compreender como se dá e se pode manter ou restabelecer a symmetria do microcosmo humano. A noção de medida se desloca dos domínios da física e da cosmologia àquele da antropologia e, por intermédio da psicologia, ela se torna a noção-chave da reflexão ética de Demócrito. Lei imanente ao microcosmo, ela é condição sine qua non para uma existência equilibrada, feliz, para o homem e para a cidade. Contrariamente ao que pensava A. Moulard em seu estudo sobre a medida, a moral democritiana da medida não pode muito prescindir da física dos átomos, nós evocamos o testemunho de Teofrasto, onde a relação

entre o físico e o psíquico se encontra bem demonstrada. A atividade da alma, através da qual o homem pode exercer a arte da medida, isto é, o *phronein*, consciência ou reflexão, se produz na alma quando seus átomos se movem de um movimento regular e se encontram em equilíbrio entre eles e com os outros átomos da mistura corporal.

Da física à cosmologia, da cosmologia à antropologia, e dessa última à psicologia e à ética, para o indivíduo e para a cidade, a noção de medida aparece em diferentes contextos do corpus de testemunhos e fragmentos que nos permite reconstituir, em suas grandes linhas, a filosofia democritiana, se metamorfoseando em numerosos conceitos que se revelam, finalmente, como diferentes maneiras de exprimir a ordem ou o equilíbrio dinâmico, próprios à toda estrutura atômica, a tudo o que existe, do macrocosmo assim como do mais complexo ao mais simples dos *mikrokosmoi*.

Mas é em sua ética que ela aparece, de maneira mais nítida e particularmente significativa, como o fundamento da vida feliz, de um estado de equilíbrio ao mesmo tempo físico e psíquico da alma e, por conseguinte, do complexo psicofísico. Pelo exercício da *phronesis* é possível ao homem estabelecer a boa proporção em todos os domínios de sua vida, tanto como indivíduo, em seu interior e em suas ações, quanto em suas relações com o outro, na vida social e política. Este equilíbrio é designado, no homem, principalmente pelos termos *eudaimonia*, *euthymia* e *euestô*, ao lado de outros que constituem o campo semântico da concepção democritiana de felicidade. Essa resulta, para o homem, de um acordo conveniente das afecções que constituem seu psiquismo. A *eudaimonia* se funda assim na idéia de uma justa medida ou simetria a ser, na vida humana, ininterruptamente restabelecida pela ação da *phronesis*, reflexão sobre a ação, e pela *sôphrosyne*, moderação, nas suas atitudes, nas suas ações e nas relações com o outro.

Na fronteira entre a necessidade e o acaso, ela se impõe ao homem como condição para que não ultrapasse os limites de sua natureza, uma vez que em razão da indeterminação e do inacabamento de sua natureza, ele depende dela para estabelecer a boa symmetria tês psychês da qual depende o bom funcionamento de seu corpo, de sua alma, intelecto e sensações, e, por conseguinte, seu equilíbrio e aquele da cidade.

O único meio para o homem de atingir o bem estar máximo que consiste neste estado de equilíbrio é, segundo Demócrito, o cálculo da medida. A reflexão democritiana sobre a medida se apresenta como uma reflexão sobre as condições necessárias a assegurar a symmetria da alma e da cidade, ou seja, o equilíbrio do microcosmo humano.

A natureza humana, enquanto Kosmos em escala reduzida, supõe, também ela, uma ordem, sem a qual não poderá subsistir e desenvolver-se enquanto agregado atômico. Mas essa ordem, como aquela do macrocosmo da qual é um reflexo, não é estável. Se há um equilíbrio no universo, esse não é outro que um equilíbrio dinâmico, que precisará ser a cada vez e sempre restabelecido. Assim podemos entender a noção democritiana da palin diakosmêsis.

Situando-se entre a determinação e a indeterminação, o homem deverá aprender a fazer da instabilidade de sua natureza, oscilante entre o acaso e a necessidade, a própria fonte da qual pode nutrir sua existência, o que se dará mediante uma orquestração dos elementos que, constituindo a singularidade de sua natureza, lhe possibilitam orientá-la na direção de seu bom acabamento. É, em última instância, esta instabilidade que lhe confere uma relativa autonomia e liberdade para fazer face aos acontecimentos necessários e contingentes da vida.

A natureza, segundo Demócrito, é sem finalidade, pois em um mundo que não se encontra completamente e definitivamente determinado, não há lugar para um reino dos fins. Um debate se instaurou em torno da noção de τέλος em Demócrito, uma vez que em alguns fragmentos a felicidade (eudaimonia) ou o bom ânimo (euthymia) são designados como telos. O τέλος para Demócrito não precede a ação como um norte pré-estabelecido, mas exprime antes a ação concluída. E o desafio que se apresenta ao homem consiste em saber fazer da ordem necessária, mas não totalmente predeterminada, a matéria da φυσιοποίησις da qual fala Demócrito: " Pois, com efeito, a educação muda o rhysmos do homem (μεταρυσμοί), e mudando o rhysmos (μεταρυσμούσα) modela sua natureza (φυσιοποιεῖ) " ¹.

Em sua complexidade, os corpos animados são, em razão da presença mesma da alma, predispostos à mudança, à transformação. E essa, em razão do rhysmos dos átomos que a constituem, é dotada de um dinamismo ainda mais particular, o que a faz muita apta à mudança e, por conseguinte, a ter seu equilíbrio alterado. E nisso reside, a nosso ver, a condição de possibilidade para considerar, no quadro de um determinismo mecanicista, uma relativa autonomia para a ação humana.

É, pois, na alma que é preciso buscar a origem das funções as mais elementares e mais complexas do ser humano, e é unicamente a ela que se atribui a responsabilidade pela conservação e equilíbrio do conjunto psicofísico.

¹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, IV, 151: 68 B 33 DK: καὶ γὰρ ἡ διδασχὴ μεταρυσμοὶ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμούσα δὲ φυσιοποιεῖ. Os testemunhos e fragmentos de Demócrito e demais filósofos pré-platônicos são indicados em nota começando pela fonte antiga, seguida da sua localização na edição de H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch, na reimpressão da 6ª edição de 1952: Zürich: Weidmann, 1996. A notação é feita como se segue: número de ordem do filósofo na referida edição (Demócrito = 68), letra indicativa da natureza da citação ("A" = Testemunho; "B" = Fragmento), número de ordenação do testemunho ou fragmento no corpus, iniciais dos editores ("DK"). As traduções são nossas.

Entretanto, para assegurar esse equilíbrio e tornar melhor o conjunto, é preciso antes que a própria alma se encontre em equilíbrio, pois somente assim será capaz de exercer bem as funções que lhes são próprias e operar no corpo a alternância de sua ordem, ἀμειψικοσμίη². A explicação física da natureza da alma em Demócrito não se limita unicamente à constatação de sua constituição atômica. Dada a natureza dos átomos que a constituem, seu *rhysmos* e o dinamismo que esse lhe confere, sua disposição no corpo e a singularidade de sua estrutura enquanto agregado atômico « frouxo » entrelaçado a outro agregado, resta a precisar como se opera na alma, e pela alma, a *diakosmêsis*, ordenação e reordenação do complexo psicofísico, em outras palavras, como a alma intervém para lhe assegurar seu equilíbrio.

A constituição atômica de um corpo composto predispõe ou predetermina um grande número de características e possibilidades, mas é preciso levar em conta as mudanças que ele pode sofrer como consequência das relações que estabelece e das trocas que se processam entre ele e os outros corpos compostos, assim como com o meio em que vive³. Assim sendo, será necessário que o homem, enquanto paciente e agente, saiba tirar proveito dessas trocas e das relações que estabelece para proporcionar à sua natureza a disposição que se apresenta como a melhor, isto é a mais equilibrada e harmoniosa. É nesta perspectiva que as noções de *symmetria* e de medida figuram como de fundamental

² HESQUIOS, Léxico : 68 B 138 DK: ἀμειψικοσμίη· μετακόσμησις.

³ Cf. Eliano, é o que pensava Demócrito quando propôs uma explicação sobre os abortos: “ os corpos das fêmeas grávidas são amolecidos pelo vento sul, e distendidos. Assim, quando a bolsa de rompe e não se encontra mais nas boas dimensões, os embriões vão e vem, escorregam sob efeito do calor e são expulsos mais facilmente. Ao invés, se sopra um vento frio e gelado, o embrião se solidifica, resiste ao movimento e não é como que sacudido por uma onda ; mas ao contrário, longe da onda e ao abrigo do vento, se quisermos, ele adquire o vigor e a robustez, e pode facilmente atingir o tempo naturalmente fixado para o nascimento ”. (Eliano, *História natural*, XII, 17 = 68 A 152 DK).

importância na poiêsis da obra aberta e inacabada que é o homem. É pela medida que se busca o equilíbrio da alma e, conseqüentemente, a εὐθυμία, o bom ânimo.

Dois fragmentos esclarecem o que Demócrito compreendia como sendo este estado de equilíbrio e suas conseqüências para o conjunto corporal. Primeiramente, uma passagem do tratado Do sentido de Teofrasto : “ Quanto ao pensar, ele diz somente que ele se produz quando a alma se encontra em um temperamento simétrico; se se torna muito quente ou muito fria, ocorre um alheamento do pensar”⁴. Trata-se, pois, de uma espécie de equilíbrio⁵, em razão da mistura ou do movimento⁶ de seus átomos no corpo.

Ao phronein se opõe o alheamento do phronein (ἀλλοφρονεῖν), o que nos permite interpretar a alteração de temperatura como o extremo oposto da

⁴ TEOFRASTO, Do sentido, 58 : 68 A 135 DK : περί δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσούτων εἴρηκεν ὅτι γίνεται συμμετρῶς ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρῆσιν· ἐάν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί. δι’ ὃ τι καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ’ ὑπολαβεῖν ὅτι ἐστὶν ἀλλοφρονεῖν.

⁵ O interesse de Teofrasto pela συμμετρία aparece em outros tratados. Em um artigo intitulado “Théophraste, Ménestor de Sybaris et la συμμετρία”, C. Viano nota que “Théophraste applique en réalité le schema du μέσον là où il s’agit de modérer les effets négatifs de l’excès”, e ele representa “un principe positif finalisé en vue de la conservation de l’individu et de l’espèce” (p. 592 - 593)

⁶ Duas possibilidades de interpretação resultam das divergências dos editores com respeito ao termo grego que figura nesta passagem: Tratar-se-ia de uma κρᾶσις ou de uma κίνησις? Da leitura do aparato crítico acerca da linha 28 da edição de H. Diels, somos informados a respeito: Diels propõe κατὰ τὴν κρῆσιν enquanto nos manuscritos P e F lê-se μετὰ τὴν κίνησιν PF (κατὰ τὴν κρᾶσιν Schneider). A favor do termo κρᾶσις, nós contamos com uma segunda ocorrência do termo na mesma passagem: “torna-se assim manifesto que ele atribui o pensamento ao temperamento do corpo (ὅτι τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν)”. Esta passagem corrobora a lição retida por Diels, pois sobre esta segunda ocorrência do termo não pesam dúvidas. Deveríamos, pois, aceitar a proposição de Diels e compreender o phronein como o produto de uma mistura simétrica, isto é, bem proporcionada? Certamente. Todavia o termo κίνησις não seria menos pertinente quando consideramos a natureza da simetria que aí se encontra em causa. A idéia de um movimento simétrico pode se referir ao movimento dos átomos que, quando sofrem uma alteração significativa em seu movimento, provocam um aquecimento do ambiente onde se encontram. Alguma coisa da ordem do calor produzido pela fricção de dois corpos como o atestam as leis da termodinâmica.

simetria, e, pois, definir a simetria como o justo meio entre dois excessos: aquele do calor e aquele do frio. "Trata-se nem mais nem menos, observa P.-M. Morel, da medida física que define o estado da alma ou seu equilíbrio térmico. Ora este equilíbrio, quando varia, faz igualmente variar as própria faculdades da alma, ao ponto de levá-la à desrazão"⁷.

É, pois, no quadro desta *symmetria* tês *psychês*, que encontramos o fundamento da concepção democritiana de felicidade. O conjunto dos termos que exprimem a noção de *εὐδαιμονίη* em Demócrito apóia e conforta esta hipótese⁸. A maior parte deles evoca tanto a idéia de equilíbrio ou de justa proporção, logo a idéia de medida, por vezes estado de ausência de perturbações e de movimentos violentos ou agitações. A expressão *συμμετρία τῆς ψυχῆς* consiste na justa medida na alma, resultante de um movimento regular dos seus átomos no corpo.

A idéia de justa proporção parece ser o equivalente, na natureza humana, do que seria a idéia de taxis ou de harmonia para o conjunto da natureza. A boa ordem do microcosmo humano se exprime, com efeito, nesta espécie de justa proporção ou de equilíbrio dinâmico, submetido a uma permanente reordenação que assegura sua subsistência no tempo. O pensamento (*φρονεῖν*) é, então, uma espécie de causa eficiente da *διακοσμήσις* humana, sendo ele próprio o efeito de uma alma bem equilibrada.

Depende, pois, da boa disposição da alma sua eficácia na realização de suas múltiplas funções no conjunto psicofísico. O pensamento assim como as sensações depende da *συμμετρία τῆς ψυχῆς*. No dinamismo da relação que é a sua corpo e alma se "interfecundam". A alma sofre em si as conseqüências do

⁷ MOREL (P.-M.), *Atome et Nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Paris: PUF, 2000, p. 60.

⁸ Cf. Estobeu, *Textos escolhidos*, II, VII, 3 i = 68 A 167 DK.

que acontece ao corpo e esse, por sua vez, é afetado pelas mudanças que advém à alma. Como D.B. Claus notou, «os atributos morais da ψυχή em Demócrito não podem ser separados do papel da alma enquanto princípio motor do corpo», o que explica a importância da sua psicologia como fundamento de sua reflexão moral, concepção que se mostra original com relação à tradição precedente.

É preciso explicitar a dinâmica da alma na gestão do conjunto psicofísico e se interrogar sobre os fatores que constituem a fonte do seu desequilíbrio e do seu equilíbrio. É preciso, para tanto, precisar a natureza da felicidade que, em Demócrito, tem no termo *euthymia* sua expressão por excelência.

Para a quase totalidade dos filósofos gregos da Antigüidade, a *eudaimonia* constitui a razão de ser ou o soberano bem da existência humana, expressão mesma da sua realização, e, por conseguinte, objeto por excelência de toda reflexão ética. A filosofia elevará a *εὐδαιμονία* ao patamar mais alto da existência humana e fará dela o horizonte último de nossas conquistas.

É notável será a contribuição de Demócrito neste processo, com quem o conceito fará sua avant-première na cena filosófica⁹, ao mesmo tempo em que adquiriria cada vez mais importância nos poetas e oradores que lhe são contemporâneos. As ocorrências do termo no século V testemunham a importância que o substantivo adquiriu com relação ao adjetivo, que predominara até então.

⁹ Antes de Demócrito, Heráclito teria sido o único a falar da felicidade enquanto idéia abstrata, mas o fragmento que o atesta, sendo extraído de fonte latina, não nos permite saber qual teria sido o termo grego utilizado pelo filósofo. Ou seja, aí temos "felicitas" e não *εὐδαιμονία*. Segundo Heráclito, escreveu Alberto o Grande "se a felicidade residisse nos prazeres corporais (si *felicitas* esset in *delectationibus corporis*), diríamos serem felizes os bois quando encontram grão de bico para comer" (22 B 4 DK). Heráclito, como mais tarde Demócrito, situa na alma a felicidade. Entretanto, sua recusa dos prazeres corporais como fonte de felicidade não nos parece ser totalmente compartilhado por Demócrito.

O exame das ocorrências do termo na época arcaica permite apreciar a mudança de perspectiva que, com Demócrito, implicará na busca por novas maneiras de dizer a felicidade. Esta mudança se opera, primeiramente, na « definição » que se depreende do uso que faz dos termos εὐδαίμων e εὐτυχής. Os dois termos são formados a partir de uma raiz cuja dimensão tradicionalmente religiosa não pode ser negligenciada: na sua origem o elemento divino - ο δαίμων ou a τύχη, seja a divindade, seja a fortuna compreendida como sorte ou quinhão –deixaria sua marca e lhe determinaria a essência. Mas se por um lado Demócrito se apropria dos termos de uma tradição bem estabelecida lhes transformando para torná-los coerentes com os pressupostos de sua filosofia, por outro ele afirma sua originalidade empregando termos que não tinham ainda entrado na literatura para se falar da felicidade, como é o caso com os termos εὐθυμία e εὐεστών. O recurso a esses dois termos representa uma etapa decisiva no processo de transformação da noção de felicidade: de uma manifestação humana de origem divina passamos a uma manifestação “divina” de origem humana.

A εὐδαιμονία é definida antes de tudo em sua relação com a alma¹⁰, do mesmo modo que seu oposto a κακοδαιμονία. Como a alma pode comportar ou estar na origem de estados tão opostos como a felicidade e a infelicidade?

O estudo da noção de δαίμων, de sua evolução, permite, além disso, como notou M. Detienne, de melhor compreender o momento da passagem do pensamento religioso ao pensamento filosófico¹¹. Segundo ele o termo é um “significante-flutuante”, e deve-se talvez a isso seu sucesso na literatura e na filosofia. Ele escreve: “em oposição a théos e a herôs, esse signo não é definido nem por uma representação figurada, nem por um mito ou por um ritual. Esta

¹⁰ ESTOBEU, Textos escolhidos, II, VII, 3 i : 68 B 170 DK : εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη.

¹¹ DETIENNE (M.), La notion de daimon dans le pythagorisme ancien, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 12.

“disponibilidade” se encontra talvez na origem de sua tão completa fortuna no pensamento filosófico: quando ele se encontrou em face de novas necessidades que não eram mais aquelas do pensamento religioso, ele encontrou no daímôn uma forma para significar”¹².

O termo se humanizou, ao ponto de não mais significar uma divindade intermediária ou uma potência benevolente mas a parte, não necessariamente boa, que cabe a cada um. A distinção entre um bom e um mau δαίμων permanecerá como uma maneira de reconhecer, quando o δαίμων se tornará alguma coisa pessoal, a marca da indeterminação no caráter humano, em outras palavras, a natureza instável e mutante da alma e, logo, da personalidade humana. Descendo ao mundo dos humanos, o δαίμων nele fixou residência na alma humana e acabará por se confundir com a própria personalidade do homem.

E no que diz respeito a este processo, a reflexão democritiana representa um notável “progresso”. Δαίμων e os termos que dele derivam, principalmente εὐδαιμονία, não mais dirão respeito ao mundo divino, mas unicamente à existência humana: “divindade” interior ou personalidade, estado da alma simétrica e, conseqüentemente uma concepção da felicidade totalmente independente de uma causalidade divina. A εὐδαιμονία se torna, então, uma coisa humana.

Afastando toda explicação divina e colocando fora de campo a fortuna, transfere aos homens a condução de seu próprio destino. Demócrito diviniza o mundo natural “naturalizando” o divino. Operação que teria levado Cícero a se interrogar, não sem uma ponta de reproche: “Que dizer de Demócrito, que coloca entre os deuses ora as imagens e suas revoluções, ora a natureza capaz de se expandir e de emitir imagens, ora nossa ciência e nossa inteligência?”¹³. Mas

¹² Op. cit., p. 13.

¹³ CÍCERO, Da natureza dos deuses, I, XII, 29 : 68 A 74 DK.

apesar do reproche de Cícero, acreditamos que estas concepções estão estreitamente relacionadas com o modo como Demócrito concebe o universo: a origem do universo é para ele o resultado de uma “ autopoïêsis ” no curso da qual os átomos eternos e seu movimento necessário representavam a única coisa de fato divina no mundo, isto é eterna. E, por sua vez, toda coisa, sendo um composto de átomos, comporta em sua natureza algo de divino.

Compreendendo a alma como o núcleo da unidade física e psíquica, como que assegura a unidade do corpo e da personalidade, os atomistas, e particularmente Demócrito, tornam possível uma concepção de felicidade como uma conquista humana, como um bem da alma em lugar de um bem proveniente do exterior, fruto de uma boa vontade divina ou do acaso. Assim fazendo, eles atribuem ao homem o poder de procurá-lo por si mesmo, graças a uma orquestração que estabelece um equilíbrio de suas potências psíquicas por intermédio de uma satisfação moderada de suas necessidades primárias e secundárias, que lhe proporciona o estado de *συμμετρία* psicofísica em que faz residir a felicidade.

Ao testemunho de Teofrasto a propósito da *συμμετρία τῆς ψυχῆς*, se acrescenta um outro em que da relação entre disposição física e função intelectual da alma, passamos à relação entre os estados físico e psíquico, entre a simetria da alma e a felicidade. Após ter afirmado que a felicidade e a infelicidade são ambos estados próprios à alma, Estobeu diz que, segundo Demócrito: τὴν δ' εὐδαιμονίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ εὖεστὼ καὶ ἀρμονίαν, συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ¹⁴. “A <felicidade>, o bom ânimo, o bem-estar e a harmonia, ele as chama justa proporção e ataraxia”.

¹⁴ ESTOBÉU, Textos escolhidos, II, VII, 3 i, p. 52, 13 : 68 A 167 DK.

O bom ânimo, o bem-estar e a harmonia, são termos que explicam as múltiplas faces da felicidade, enquanto que justa proporção e ataraxia explicam as condições para que essa se produza. A noção de medida enquanto justa proporção, ou proporção que melhor se ajusta a cada um, ao lado de ataraxia, enquanto estado em que se experimenta a ausência de perturbações, representa uma das noções-chave, e diria mesmo a mais importante, para compreender as várias formas em que se manifesta a felicidade.

Cada um desses termos pode ser tomado separadamente como expressão do estado de justa proporção e de equilíbrio da alma em uma ou outra de suas afecções. De um lado temos os termos formados com o prefixo eu- que exprimem o estado bom e conveniente de uma alma, isto é uma alma bem proporcionada. Esse primeiro grupo reúne as definições «positivas» da felicidade, isto é os termos que definem positivamente a alma bem proporcionada.

εὖ-	-δαμοία	-δαμαέω
	-τυχία	-τυχέω
		-τυχίς
	-θυμία	-θυμέω
	-εὐτώ	-θυμός

Um segundo grupo é formado pelos termos que caracterizam os estado de alma que resultam da ausência de afecções violentas ou perturbadoras, isto é os estados em que a alma se encontra estável. Esse reúne os termos formados com um "α-" privativo e, logo, as definições "negativas". Nele se encontram termos como ἀταραξία e ἀθαμβία. Mas nenhum desses termos indica um estado absoluto

ou suficiente que dê conta plenamente do que seja a εὐδαιμονία, pois essa é antes de tudo dinâmica, ativa, e não pode ser reduzida a mero estado passivo com relação aos movimentos da alma.

Um dos termos mais freqüentemente empregado no Corpus para designar a felicidade é εὐθυμία. O termo já aparecia em Píndaro e em Baquilides, mas não ainda com a mesma importância que lhe atribuirá Demócrito. Como observou J. Pigeaud, “foi Demócrito quem deu ao termo euthymia a dignidade de conceito filosófico”¹⁵. A euthymia é, de resto, (cf. Cartas¹⁶), a razão de ser do riso de Demócrito¹⁷.

Desde a Antigüidade, diversas gerações de filósofos se ocuparam em precisar o que Demócrito teria pretendido dizer com o termo εὐθυμία. No período imperial, muitas obras foram consagradas ao estudo da εὐθυμία. Os Περιεὐθυμίας fizeram fortuna e filósofos importante como Cícero, Sêneca e Plutarco se

¹⁵ PIGEAUD (J.), La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique. CUF. Paris: “ Les Belles Lettres ”, 1981, p. 443.

¹⁶ As Cartas chamadas “ pseudo-hipocráticas ” não pertencem nem ao celebre médico nascido por volta de 460 a.C., nem a nenhum dos outros autores da Coleção hipocrática. Obra de um impostor, como as considerou Y. Hersant, segundo o qual elas são autênticas: “apocryphes et controuvées, fabulatrices et donc suspectes ” (em HIPPOCRATE, Sur le rire et la folie. Préface, traduction et notes d'Yves Hersant. Paris: Rivages poche, 1989 ; cit. : p. 7-8). A propósito desses escritos, E. Littré escreveu: “ Não podemos extrair destes relatos, nenhum núcleo de realidade ; ou, se eles encerram alguma, a crítica não dispõe de nenhum meio para verificar ” (Lettres, Décret et Harangues, tome IX das Œuvres complètes d'Hippocrate, texto estabelecido e traduzido por E. Littré. Paris, Baillièrre et fils, 1861). Apesar das suspeitas que pesam sobre estas cartas, e as precauções de que devem ser objeto, devemos admitir que elas têm algo a nos ensinar sobre a fortuna das idéias de nosso filósofo na Antigüidade tardia, época em que elas teriam sido escritas. Nós nos servimos delas aqui a título de introdução à nossa reflexão sobre a εὐθυμία, como uma maneira entre outros para abordar um autor ou um problema. Algumas passagens destas cartas aparecem, além do mais, na coletânea de Diels como os fragmentos C 2, C 3, C 4, C 5, C 6. Essas cartas ilustram a fortuna que gozou este conceito na Antigüidade e suas repercussões na medicina antiga.

¹⁷ “O riso, ele, não representa nenhum perigo; é o remédio fornecido pela euthymia. Da melancolia à euthymie, no caminho que percorremos neste livro, vemos que estas Cartas são uma etapa importante e nos preparam para a leitura do De tranquillitate animi de Sêneca. Nós reencontramos nessa obra o riso de Demócrito” (p. 476).

debruçaram sobre o tema¹⁸. Cícero preferiu não traduzir o termo grego contentando-se com uma paráfrase: “Ora a quietude de Demócrito, que é uma certa tranqüilidade de espírito¹⁹, que ele chamou εὐθυμίαν...”²⁰.

Como traduzir o termo? Para estabelecer nossa tradução do termo procedemos a um exame dos fragmentos que o mencionam, tomando como ponto de partido os sentidos de εὐθυμία e de θυμός.

A idéia de um combate declarado ao θυμός se encontra presente também em Heráclito (DK B 85). Segundo o filósofo “combater seu impulso é difícil, pois o que ele quer se paga com a alma”. Por um lado temos a exigência do combate, por outro a consciência do desafio que esse representa: a dificuldade de acalmar o sangue que ferve nas veias, ficando assim estabelecido o liame estreito que associa θυμός e ψυχή.

Em Demócrito o θυμός designa o ânimo. A idéia de combate reaparece em um fragmento que faz eco ao de Heráclito: “É difícil lutar contra seu ânimo (θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπόν), mas o fato de o dominar é próprio ao homem razoável (ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατεῖν εὐλογίστου)”²¹. Mas se sob certo ponto de vista esse fragmento lembra aquele de Heráclito, sob outro, colocando o acento no caráter razoável do homem que trava este combate, se distancia dele, como se respondesse a Heráclito. Para Demócrito, com efeito, não é tanto o preço a pagar com a alma no combate visceral que a aniquila. É antes o bom caráter daquele que trava esse combate que ele quer mostrar.

Os impulsos não são forças estranhas à alma, mas, antes pelo contrário, fazem parte dela e exprimem certo aspecto do seu dinamismo. Um combate

¹⁸ CÍCERO, De finibus ; SÊNECA, De tranquillitate animi; PLUTARCO, Περι εὐθυμίας.

¹⁹ O itálico é nosso!

²⁰ CÍCERO, De finibus, V, VIII, 23 : 68 A 169 DK: “Democriti autem securitas quae est animi tamquam tranquillitas, quam appellavit εὐθυμίαν (...)”.

²¹ ESTOBEU, Florilégio, III, XX, 56 : 68 B 236 DK.

contra estes impulsos revela-se assim como um combate interno entre as “forças” que coabitam a alma, ou, se quisermos, um combate da alma contra ela mesma. Assim sendo, podemos pensar que o preço pago pela alma é o de ser, ao mesmo tempo, o vencedor e o vencido: aquele que combate, isto é, a alma enquanto intelecto combate algo que lhe pertence tanto quanto aquele. A vitória sobre os impulsos não se faz, pois, sem perdas para a alma.

O sentido de θυμός nos poemas homéricos esclarece o que se encontra em jogo nos fragmentos de Heráclito e de Demócrito. Segundo J. Czerwinska²², Homero o imaginava como uma espécie de fluido incorporeal e móvel cujo sangue é certamente o veículo e o coração a fonte. A concentração desse elemento psíquico excitável se encontra na origem das afecções, das emoções espirituais, dos desejos ardentes e das paixões. É considerado ora como um tirano, ora como a força que impele o guerreiro ao combate, ou ainda como fonte dos sentimentos dolorosos.

Enquanto em Homero o vínculo entre θυμός e ψυχή é claro, em Heráclito, esses dois termos parecem diametralmente opostos: o θυμός é associado ao corpo enquanto expressão dos desejos violentos do coração em sua busca desenfreada de satisfazer seus prazeres sensuais, e por isso em posição oposta à da alma. O θυμός pode, então, ser compreendido como o termo que exprime os movimentos de um coração sem medida.

Um paralelo dos dois fragmentos nos permitirá mostrar em que eles diferem e de melhor compreender a contribuição democritiana ao tema do θυμός μάχεσθαι.

²² CZERWINSKA (J.), *La nozione θυμός da Omero, Eraclito e Democrito*, EOS, 84, 1996, p. 7 - 22 (cit. : p. 9).

Heráclito	θυμῶ μάχεσθαι	χαλεπόν	ὁ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται.
Demócrito			ἄνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου.

Para Heráclito é o aspecto doloroso do combate que subsiste na oposição de duas coisas distintas: a ψυχή e o θυμός. Para Demócrito, ao invés, o reconhecimento da dificuldade não o conduz a opor θυμός e ψυχή: o primeiro pertencendo à segunda, importa colocar em evidência esta outra dimensão da alma que é o intelecto, que permite ao homem ser razoável (εὐλόγιστος). Ao fazê-lo, Demócrito situa o combate no interior da alma e confere ao θυμός um outro estatuto. O combate deixa de ser exclusivamente visto como uma tarefa penosa, para se tornar o indício que possibilita reconhecer o homem razoável. A dificuldade se torna assim um sinal de virtude, o atributo de um combate que eleva a alma e não que a transforma em moeda de troca, de pagamento. A certo pessimismo que se depreende do fragmento de Heráclito se opõe o otimismo democritiano com respeito à razão.

O homem razoável, o εὐλόγιστος, é aquele que conhece a arte do cálculo própria à sabedoria, como o diz o fragmento 68 B 2 DK: “é do pensar que decorrem estas três coisas: bem calcular (εὖ λογίζεσθαι), bem dizer e agir como se deve”. Se o homem razoável é, pois, aquele que conhece a arte do cálculo, ou seja, da medida, é, pois, numa espécie de εὖ λογίζεσθαι que consiste o μάχεσθαι. Combater seu θυμός significa temperá-lo, moderá-lo, torná-lo εὐθυμός.

Em outras palavras, em lugar de condenar radicalmente qualquer que seja a manifestação do θυμός, Demócrito preconiza sua orquestração pelo homem razoável, pois esta é a única maneira de bem viver no presente tanto quanto no futuro. Logo, o μάχεσθαι do fragmento B 236 poderia muito bem ser interpretado como a μέτρησις do homem razoável do seu ânimo.

Tal diferença de ponto de vista não aparece somente no fragmento em questão. Outros fragmentos possibilitam reconhecer a originalidade e a particularidade da concepção democritiana do θυμός.

O ânimo, assim como as inclinações, as tendências e toda sorte de paixão, não podem ser eliminadas da vida humana, porque fazem parte do dinamismo próprio da vida; mas eles devem ser submetidos à direção do intelecto, o único capaz de orquestrá-los para torná-los proveitosos à vida dos homens. O homem deve, assim, buscar a excelência de seu θυμός, e a isso deve consagrar todo esforço e toda fadiga, porque sabe que disso depende a felicidade.

Demócrito não ignora as dificuldades que se apresentam àqueles que querem conduzir as rédeas do θυμός. Mas ele sabe que a disposição para fazê-lo é conatural ao homem razoável (άνδρὸς εὐλόγιστος), razão pela qual mais do que o preço a pagar lhe interessa o prêmio a ganhar, e se é a alma que paga (Heráclito), é também ela que ganha, pois segundo Demócrito, como vimos, a felicidade resulta desta συμμετρία τῆς ψυχῆς que tem lugar quando a alma se encontra livre de toda agitação e de todo movimento violento.

Um θυμός mensurado constitui a condição para experimentar o prazer, esse mesmo prazer que, quando sujeito à delimitação e ao discernimento, são origem da felicidade²³. Ela é, ao mesmo tempo, o mundo da ὁρμή, da ὄρεξις, do

²³ ESTOBEU, Textos escolhidos, II, VII, 3 i, p. 52, 13: 68 A 167 DK: συνίστασθαι δ' εὐδαιμονίαν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν.

πάθος, e da ἐπιθυμία. Todos esses termos atestam a complexidade do campo que, na alma, se opõem ao intelecto, mas, ao mesmo tempo, são necessários à sua função motriz. Essas afecções são proveitosas ao homem desde que, com a ajuda do intelecto, ele seja capaz de torná-las convenientes, isto capaz de εὐθυμεῖν. A εὐθυμία se apresenta assim como o prêmio que espera aquele que está pronto a θυμός μάχεσθαι, e a alma nada tem a perder nesse combate, mas, antes pelo contrário, é a parte que dele vitoriosa.

Assim, a εὐθυμία evoca uma dimensão mais humana, o que não era evidente na época de Demócrito no que tange à εὐδαιμονία e, por isso, melhor traduz a idéia de felicidade enquanto resultado da justa proporção que se deve exclusivamente ao esforço e à riqueza do complexo psicofísico que constitui a natureza humana. Expressão, a um só tempo, do fundamento – a boa medida de nossas afecções e ânimo – e o fim – estado que dele resulta – de sua ética²⁴

A tradução de εὐθυμία por “ bom ânimo ”, preserva a dimensão positiva e ativa do conceito, por um lado por razões etimológicas, por outro, em razão da importância que Demócrito reconheceu à alegria de viver e aos prazeres. Se εὐθυμία e seus sinônimos estão em relação com os prazeres²⁵, aqueles não se confundem, contudo, com esses. A leitura dos fragmentos nos leva a um labirinto de conceitos que se remetem uns aos outros, de definindo reciprocamente: o bom ânimo comporta a “calma” (γαλήνηος) e a “estabilidade” (εὐσταθής), que experimenta a alma livre de todo medo (φόβος), de toda “superstição”

²⁴ F. Mesiano lembra que já Aristóteles tinha pressentido, ao empregar o termo εὐδαιμονία, “a necessidade de advertir que ele queria colocar em questão não tanto o nome, mas o conceito de soberano bem que podemos atualizar ” (La morale materialistica di Democrito di Abdera. Florença: Le Monnier, 1951, p. 89).

²⁵ ESTOBEU, Textos escolhidos, II, VII, 3 i, p. 52, 13: 68 A 167 DK.

(δαισιδαμονίη), e que consegue dirigir suas “paixões” (πάθη)²⁶. Quando se é capaz de observar em tudo a medida, se experimenta igualmente esta “calma” e esta “estabilidade”. É novamente a medida quem dá o tom à felicidade.

Um outro fragmento que evoca a idéia de tranqüilidade nos do tratado de Plutarco *De tranquillitate animi*: “Aquele que diz que para estar de bom ânimo não deve [o homem] se envolver com muitas coisas, nem na vida privada nem na pública, começa por nos vender por um alto preço esta tranqüilidade, querendo que a adquirimos ao preço da ociosidade”²⁷. Para Demócrito, “o estar de bom ânimo” (εὐθυμεῖσθαι), implica em levar uma vida equilibrada também quanto às suas atividades e afazeres. Todavia, Plutarco parece ter ido além do que pretendia dizer Demócrito. Quando esse diz que não se deve envolver com muitas, não está falando de ociosidade, no sentido de uma ἀπραξία. Afinal, condenar o excesso de atividades (πολλὰ πρήσσειν) não significa condenar as atividades de modo geral. Não temos aqui uma exortação à ociosidade, mas à moderação quanto ao seu volume, para que não venham elas a roubar a alma sua tranqüilidade. A favor dessa interpretação dispomos de um volume significativo de fragmentos que fazem a apologia do trabalho e opõem a vida feliz à morosidade²⁸.

²⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 45 : 68 A 1 DK: “O fim da vida é o bom ânimo, que não é a mesma coisa que o prazer, como alguns a contra-senso acreditaram, mas a calma e a estabilidade que conhece duravelmente a alma que não se encontra perturbada por nenhum medo, nenhuma superstição nem nenhuma outra paixão. Ele dá a esse estado o nome de bem-estar, e muitos outros nomes ainda (τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὥς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δαισιδαμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστώ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι).

²⁷ PLUTARCO, *Da tranqüilidade*, 2, 465 C: 68 B 3 DK: ὁ μὲν οὖν εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα μὴ...ξυνῆι πρῶτον μὲν ἡμῖν πολυτελῆ τὴν εὐθυμίαν καθίστησι γιγνομένην ὦμιον ἀπραξίας.

²⁸ ESTOBEU, *Florilégio*, III, I, 47: 68 B 189 DK: ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὥς πλεῖσθα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι.

A ἀπραξία democritiana não consiste, pois, em suprimir todas as nossas atividades, mas somente aquelas que ultrapassam nossas forças e estão além de nossa natureza, como vaticina este outro fragmento que se assemelha ao anterior: “Aquele que quer estar de bom ânimo não deve se ocupar de numerosos afazeres, nem em privado nem em público, nem tomar a si encargos que estejam acima de suas forças e de sua natureza: mas ele agirá bem em se manter atento, quando a fortuna lhe sorri e lhe conduz a um mais alto grau de reputação, para poder manter seus pés no chão e não empreender nada que esteja além de suas forças”. E conclui o fragmento: “pois mais vale uma carga razoável que uma carga excessiva”²⁹.

É para tanto que Demócrito faz intervir, como condição para “estar de bom ânimo”, o discernimento, esse julgamento que deve acompanhar o homem razoável na satisfação das necessidades da vida cotidiana, nas atividades que ele deve empreender, para não ultrapassar a medida de suas forças e possibilidades, para não violentar sua natureza. A oposição “razoável”/“excessivo” confirma a dimensão essencial do intelecto na conquista da felicidade, e a dimensão prática do λόγος que se debruça na dimensão prática da vida enquanto λογίζεσθαι. Este λογίζεσθαι do qual fala o fragmento 68 B 2 DK: “Demócrito, fornecendo a etimologia desta palavras <Tritogénéia>, declara que é do pensamento que decorrem estas três coisas: bem calcular, bem dizer e agir como se deve”³⁰.

²⁹ ESTOBEU, Florilégio, IV, XXXIX, 25 : 68 B 3 DK : τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ, μηδὲ ἄσπ' ἂν πράσσει, ὑπὲρ τε δύναμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν· ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακὴν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ πλεόν ὑπηρεομένης τῷ δοκεῖν, κατατίθεσθαι, καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν. ἡ γὰρ εὐογκία ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίας.

³⁰ Scolia genovesas, à l'Illiade, I, v. III, éd. Nicole : 68 B 2 DK.

Vimos como, por várias vezes, a razão ou a reflexão é evocada como o foro íntimo de deliberação que torna possível à alma uma boa execução das transações da qual ela é responsável: o sucesso na realização e manutenção do bom ânimo. É ainda pelo intelecto que a pesquisa se faz e pode afastar, permitindo uma explicação dos fenômenos que na natureza suscitam no homem o medo, o temor e superstição. É ainda ele que se encontra em ação quando o filósofo evoca o διορισμός, “delimitação” e a διάκρισις, “distinção”, “decisão, julgamento”, operações às quais se devem submeter os prazeres aptos a nos tornarem felizes³¹. E a definição de “Tritogenéia” mostra a dimensão prática da sabedoria, enquanto atividade que torna “boas” ou “convenientes” (ευ-), cada uma das operações necessárias ao εὐθυμῆσθαι.

A idéia de medida se faz assim presente na definição de εὐθυμία: 1/ na idéia de um θυμός tornado bom e proveitoso ao homem; 2/ nos termos que indicam as operações mediante as quais se dá a gestão do θυμός, fazendo com que o φρονεῖν se volte para a dimensão prática da vida humana: ο εὖ λογίζεσθαι, ο εὖ λέγειν e ο τὸ πράττειν ἂ δεῖ.

Esta associação medida / εὐθυμία aparece em um grande número de fragmentos, dentre os quais situamos o 68 B 191 DK, talvez o que melhor o explicita: “Pois, para os homens, o bom ânimo nasce da moderação do prazer e de uma vida equilibrada. As faltas e os excessos vão se agravando e produzem na alma grandes reviravoltas: as almas que estas passagens de um extremo ao outro agitam não são nem estáveis nem felizes. Logo, é preciso aplicar a inteligência ao possível e se contentar com o que se tem; não fazer senão

³¹ ESTOBEU, Textos escolhidos, II, VII, 3 i, p. 52, 13 : 68 A 167 DK.

pouco caso do que se deseja e admira, e não deter aí sua reflexão”³². Nem as faltas, nem os excessos constituem um estado desejável. É por isso que seria incompatível com o pensamento de Demócrito a idéia de uma supressão deste complexo de força constitutivo da alma. Mas será necessária uma “otimização” do λόγος para tornar-se um μέτριος e conduzir sua vida sob o signo da συμμετρία. É natural que homem experimente e busque satisfazer suas necessidades. Mas existem necessidades falsas e verdadeiras, oportunas e inoportunas, e na maneira como se busca satisfazê-las, a medida e a desmedida. E é, então, que o homem precisará valer-se de sua inteligência (γνώμη) e da reflexão (διανοία) para poder, como juiz, estabelecer o veredicto em cada circunstância. O homem εὐθυμος é pois o φρόνιμος, o εὐλόγιστος, e a εὐθυμία um fruto da sabedoria capaz de calcular e estabelecer em tudo a medida.

Física dos átomos, fisiologia humana e ética se encontram assim implicadas no pensamento democritiano, e não é sem razão que a educação nele figura como uma espécie de terapêutica capaz de intervir na configuração dos rhytmoi (metarrhythmizein) e, conseqüentemente, de produzir uma natureza (physiopoiein).

³² ESTOBEU, Florilégio, III, I, 9: ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμία γίνεται μετριότητι τέρπιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσεις ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθεῖς εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί. ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παροῦσιν ἀρκέσθαι τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θαυμαζομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῇ διανοίᾳ μὴ προσεδρεύοντα (...).

O MARTÍRIO DE ESTEVÃO NO CRISTIANISMO ANTIGO: O TESTEMUNHO CRISTÃO E O JÚBILO ATRAVÉS DO SOFRIMENTO¹

Monica Selvatici*

Resumo: O artigo trata do martírio de Estevão, como descrito nos Atos dos Apóstolos e sua interpretação na literatura cristã antiga.

MARTYRDOM OF STEPHEN IN THE EARLY CHRISTIANITY: CHRISTIAN FAITH AND JOY THROUGH SUFFERING

Abstract: The paper studies the martyrdom of Stephen, as described in the Acts of the Apostles, and its interpretation in the early Christian literature.

Esta comunicação tem por objetivo analisar o desenvolvimento da idéia de testemunho/martírio no Cristianismo antigo a partir do relato neotestamentário de Atos dos Apóstolos acerca do martírio do judeu cristão helenista Estêvão.

* Doutora em História pelo IFCH/UNICAMP com o auxílio da bolsa FAPESP.

¹ Este texto é versão ampliada da comunicação apresentada em 10/08/2005 no VIII Colóquio Internacional do CPA realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP.

Consideraremos, em seguida, as implicações de tal noção cristã sobre a questão do prazer, questão esta que compõe o tema do presente colóquio do Centro do Pensamento Antigo – ‘Prazer, Felicidade e Justa Medida no Mundo Antigo’.

De acordo com a Enciclopédia Britânica, o substantivo ‘martírio’ possui dois significados. O primeiro é “sofrer morte/ser morto em razão de filiação a uma causa e, especialmente, a uma fé religiosa”, e o segundo é “aflição, tortura”. Entretanto, o termo ‘martírio’ advém do grego antigo, do substantivo neutro (tó) martúron. Em seu sentido original, ele possuía outro significado, bem diferente daquele que hoje conhecemos: tratava-se de “algo que serve como testemunho ou prova” de alguma outra coisa.

O Léxico do Grego do Novo Testamento e de outros textos do Cristianismo antigo, organizado por Frederick William Danker, recapitula três sentidos para o termo em questão nos textos cristãos. O primeiro significado – aquele de martúron como ‘testemunho’ ou ‘prova’ – é abundante no Novo Testamento. O termo aparece em várias passagens dos evangelhos e, especificamente no livro de Atos, em 4:33, Lucas afirma que “com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor Jesus” (tò martúron tçs anastáseôs).

Já na versão traduzida para o grego da Bíblia hebraica – a Septuaginta – o termo martúron se encontra com um significado ligeiramente diferente. No livro do Êxodo 27:21, há a expressão hç skçñç to? marturiou, que é traduzida como ‘a tenda da reunião’. Diz a passagem do livro veterotestamentário: “Na Tenda da Reunião, fora do véu que está diante do Pacto/Aliança/Testemunho/Testamento [tradução para o termo hebraico edûth], Aarão e seus filhos colocarão esta lâmpada para que ela queime desde a tarde até a manhã perante lahweh”. A mesma expressão (hç skçñç to? marturiou) recebe uma tradução mais próxima da primeira definição acima apresentada, aquela de ‘a tenda/o tabernáculo do Testemunho’, em At. 7:44, no discurso perante o Sinédrio judaico de Estêvão, o

judeu cristão helenista sobre cujo martírio eu centrarei a análise. Testemunho, neste caso, diz respeito ao sinal ou prova da Aliança travada por Iahweh com o povo judaico. Esta prova ou testemunho corresponde, no caso, às tábuas dos dez mandamentos conferidas por ele, Iahweh, a Moisés no alto do Monte Sinai, que são depositadas na arca construída e colocada sob uma tenda, de acordo com suas próprias instruções, segundo o livro do Êxodo.

O último significado apresentado para o termo *martúrion* é justamente aquele que o termo *martírio* (em português) detém na atualidade: o de sacrifício ou tortura. Este significado já aparece nos textos cristãos do século II, como aqueles de Papias, e posteriores, como o Martírio de Policarpo.

Estêvão é considerado o proto-mártir, o primeiro mártir da tradição cristã. No entanto, não existem muitas evidências que atestem a sua existência no grupo cristão de Jerusalém e nem a sua morte pela lapidação ou apedrejamento pelos judeus da cidade. Sua presença marcante na igreja de Jerusalém é preservada, ao longo de todo o Novo Testamento, apenas pelo relato de Atos dos Apóstolos. Nem mesmo as cartas de Paulo fazem referência a ele, o que seria de se esperar, uma vez levado a sério o relato da presença de Paulo (chamado por seu nome judaico) durante o martírio de Estêvão em At. 7:58, onde se afirma que “as testemunhas depuseram seus mantos aos pés de um jovem chamado Saulo”, e mais adiante, em 8:1, onde se lê “Ora, Saulo estava de acordo com a sua execução”.

Muito posteriormente, na data de 415 d.C., mais “evidências” aparecem em relação à figura de Estêvão, pois há a descoberta das ‘reliquias’ dele pelo padre Luciano. A descoberta da tumba do primeiro mártir e a disseminação de suas relíquias, particularmente no Ocidente, favoreceriam, assim, a expansão do culto à figura de Estêvão (BOVON, 2003).

O relato de Atos apresenta a figura de Estêvão no momento da nomeação dos sete judeus cristãos de origem helenista que devem, no interior da comunidade cristã de Jerusalém, se ocupar da distribuição do pão às viúvas de seu grupo. O autor de Atos não economiza em elogios ao intruzir Estêvão na narrativa: At. 6:5b: “E escolheram Estêvão, homem cheio de fé e do Espírito Santo, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timon, Pármenas e Nicolau, prosélito de Antioquia”.

Interessante se faz notar que o processo/julgamento de Estêvão em Atos segue o mesmo modelo do relato do processo de Jesus nos evangelhos sinópticos de Mateus e Marcos. Nestes a acusação de que Jesus teria dito que iria destruir o Templo também parte de ‘falsas testemunhas’ (ver Mt. 26:61; Mc. 14:58). Lucas omite intencionalmente a passagem de Jesus no evangelho, porém em At. 6:13 a acusação contra Estêvão é feita por ‘testemunhas falsas’ (te márturas pseudeis). A omissão lucana no evangelho deve ser explicada por sua utilização tardia do mesmo padrão em Atos, no ‘julgamento’ de Estêvão perante o Sinédrio.

O longo discurso que Lucas coloca nos lábios de Estêvão em resposta à pergunta do sumo sacerdote (“As coisas são mesmo assim?”) não se encaixa na aparente intenção de Lucas de apresentar o cristão helenista como inocente do crime. É verdade que não se encontra, no discurso de Estêvão, nenhuma forma de crítica a Moisés ou à Lei. Ao contrário, a Lei é caracterizada como tendo sido ‘ordenada por anjos’ (At. 7:53). Entretanto, em relação ao Templo, Estêvão parece realmente criticá-lo. Suas palavras em 7:48 são: “o Altíssimo não habita em obras de mãos humanas (cheiropoiçtois)”. Logo, Deus não habita no santuário em Jerusalém.

Lucas, em seu relato, não atribui a crítica ao Templo de Jerusalém, especificamente, como motivo/motor para o martírio de Estêvão. Ao contrário, para o autor do livro, o cristão helenista é inocente do crime de blasfêmia, tanto que as testemunhas que o acusam são apresentadas como falsas.

Diferentemente, Lucas coloca ênfase no fim do discurso, quando Estêvão critica os judeus como aqueles que “mataram os profetas que previam a vinda do Justo, de quem vós agora vos tornastes traidores e assassinos, vós que recebestes a Lei por intermédio de anjos, e não a guardastes”. Tais críticas deixam as falsas testemunhas “tremendo de raiva”. Contudo, é no fenômeno que ocorre após o discurso que, segundo Lucas, se deve encontrar a causa do apedrejamento de Estêvão. Em At. 7:55, lê-se o seguinte: “Estêvão, repleto do Espírito Santo, fitou os olhos no céu e viu a glória de Deus, e Jesus de pé, à direita de Deus. E disse: ‘Eu vejo os céus abertos, e o Filho do Homem, de pé, à direita de Deus’”.

Em função de tais palavras, o cristão helenista é arrastado para fora da cidade e apedrejado pela multidão. A pena do apedrejamento ou lapidação era aplicada pelas autoridades do Sinédrio para os crimes de blasfêmia contra Deus e a Lei. Embora o relato não aponte claramente ter sido a sentença de morte pronunciada, a iniciativa da multidão em apedrejar Estêvão tem a aparente aprovação do Sinédrio (ver At. 6:12-15; 7:55-60).

Estêvão invoca, então, Jesus para que receba seu espírito e suplica, tal como Jesus na cruz, para que ele “não lhes leve em conta aquele pecado”. A caracterização de Lucas do rosto de Estêvão com de um anjo indica que ele é inocente das acusações e também, como os santos de Israel, será justificado mesmo que por meio da morte como um mártir (Atos 6:15).

A ligação entre Jesus e Estêvão, criada pelo contexto do martírio no relato de Lucas, recebe ainda um terceiro personagem: Paulo de Tarso, que aparece como o cristão convicto, disposto a pagar com a própria vida em nome do evangelho do Cristo ressuscitado, salvador de judeus e também de gregos. Ele, após o longo processo a que é submetido, tal como o descreve Lucas, vai a Roma apelar ao imperador e lá, de acordo com a tradição, morre decapitado, mas sempre certo da fé que o guiara até aquele momento.

Segundo Stephen A. Cummins (2001: 147-8), Lucas, em Atos, procura criar uma relação entre Estêvão e depois, Paulo, e os mártires macabeus tal como eles aparecem nos relatos dos livros II e IV dos Macabeus. Afirma o autor (2001: 148):

Paulo o zelota judeu está a ponto de ser transformado em Paulo o mártir profeta judaico-cristão. (...) O retrato de Lucas de tal transformação é, ele próprio, reelaboração de um motivo literário macabaico.

A idéia da imitação da dor de Cristo é colocada em prática já no século II quando as histórias dos primeiros mártires começam a aparecer. A noção de uma imitação do sofrimento de Cristo se desenvolve, assim, a partir do relato de Atos dos Apóstolos na medida em que o retrato da morte de Estêvão por Lucas constitui o primeiro registro textual de um cristão martirizado. A narrativa lucana da lapidação do judeu cristão helenista estabelece, desta forma, um modelo para os mártires do século II em diante. Por exemplo, o mártir Policarpo, em Mart. Pol. 12:1, tem seu rosto descrito, nos momentos antecedentes à sua morte, como estando "cheio de graça". O paralelo entre tal trecho e aquele de At. 6:8, onde Estêvão "cheio de graça e de poder, operava prodígios e grandes sinais entre o povo" não é mera coincidência. É a partir do modelo de Estêvão que o termo *martúron* passa a significar 'o ato de publicar ou testemunhar a sua fé perante ameaça de morte'. Ireneu de Lyon afirma que Estêvão alcançou a perfeição por meio de sua morte como mártir. François Bovon atenta também para o relato de Eusébio de Cesaréia (Hist. Eccl. 5.2.5.), onde este último ressalta o heroísmo de Estêvão que "encarando a morte violenta, se tornou um modelo para os mártires de Lyon e Vienne. Tal como o primeiro mártir, eles encontraram

a energia espiritual para orar por seus algozes".² Estava iniciada, assim, a longa tradição dos mártires cristãos.

As implicações da noção de martírio sobre a questão do prazer são muitas. O maior legado da tradição judaico-cristã à nossa civilização ocidental talvez seja a idéia do sacrifício em termos do trabalho ou da dor como passo necessário para a compensação do descanso, do prazer ou da salvação. Trata-se de uma adaptação, em termos simbólicos, da noção do martírio cristão antigo à realidade da vida quotidiana ao longo da história desde então.

No entanto, um paralelo atual mais próximo e mais contundente à prática dos cristãos antigos do martírio em nome da fé pode ser encontrado não no quadro da assim denominada civilização ocidental, mas entre certos grupos muçulmanos radicais que buscam a guerra santa e o auto-sacrifício como forma de recebimento das bênçãos prometidas no além-vida. Guardadas as devidas proporções e os aspectos dessemelhantes entre ambos contextos,³ a lógica que se observa entre os radicais muçulmanos que praticam o auto-sacrifício é a reprodução da noção de martírio como passo fundamental para o alcance do prazer. Afinal, é apenas por meio da morte de tais adeptos da guerra santa que, segundo a crença deles, se torna possível a partilha dos prazeres sexuais que as muitas virgens que habitam o paraíso têm a lhes oferecer...

² Uma última referência a Estêvão supostamente preservada, desde o século II, por Eusébio de Cesaréia (Hist. Eccl. 3.2.1.) é aquela dos membros da seita dos Nicolaitas que afirmavam ter por herói patronímico um companheiro de Estêvão – Nicolau, prosélito de Antioquia – um dos sete helenistas eleitos em At. 6:5 para o serviço das mesas.

³ Enquanto a morte dos mártires cristãos antigos pelas autoridades romanas era resultado do testemunho que davam de sua fé cristã e não seu objetivo primeiro, os mártires muçulmanos contemporâneos que amarram bombas ao corpo não querem apenas dar testemunho de sua fé islâmica, mas têm por objetivo a própria morte e aquela de pessoas que não partilham de sua crença particular.

Agradecimento

Agradeço ao prof. Dr. Pedro Paulo Funari o paralelo estabelecido – por ocasião do debate promovido após a apresentação das comunicações da mesa ‘Relações religiosas e poderes no mundo antigo’ no VIII Colóquio do CPA – entre a noção de martírio entre os cristãos antigos e o martírio tal como praticado pelos grupos radicais islâmicos na atualidade. As demais informações e considerações presentes neste texto são de minha total responsabilidade.

Referências Bibliográficas

Documentação textual

- Bíblia de Jerusalém. (1994) São Paulo: Paulus.
- EUSEBIUS. (1926-1932) Ecclesiastical History. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb).
- MEEKS, W. A. (gen. ed.). (1993) The HarperCollins Study Bible: New Revised Standard Version, with the Apocraphal / Deuterocanonical books. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- NESTLE-ALAND. (1993) Novum Testamentum Graece. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Textos específicos

- BOVON, François. (2003) “The dossier on Stephen, the first martyr”. Harvard Theological Review 96, July 2003, pp. 237-79.
- CUMMINS, Stephen A. (2001) Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2. Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press.

- DANKER, F. W. & BAUER, W. (2000) A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. 3rd edition. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- OTERO, Uiara B. (2000) "Os Mártires". Revista Gaia de História Antiga. Rio de Janeiro: Gráfica da UFRJ, pp.107-26.

AS IMAGENS SOBRE O EGITO À LUZ DAS DISCUSSÕES RECENTES

*Raquel dos Santos Funari**

Resumo: O artigo trata dos temas referentes ao Egito antigo nos contextos modernos. Questões interpretativas são relacionadas às percepções populares.

EGYPTIAN IMAGES IN RECENT DISCUSSIONS

Abstract: The paper deals with the use of ancient Egypt themes in modern contexts. Scholarly issues are related to popular perceptions.

Introdução

O estudo da História tem passado por uma renovação, nos últimos anos. O estudo do Egito antigo não deixou de ser afetado por esse movimento, que enfatiza a invenção, no presente, do passado. A atração da cultura egípcia antiga

* Bacharel em História, mestre em História e doutoranda em História, Unicamp.

é uma combinação de exotismo e familiaridade (Shaw 2004: 9). O egiptólogo britânico Ian Shaw intitulou um capítulo de seu recente livro sobre o Egito antigo “descobrimos e inventando: construindo o Egito antigo” (Shaw 2004: 29-47). Na verdade, ao definirmos a História egípcia somos levados a impor às fontes antigas os conceitos e as categorias modernas que nada significariam para os próprios egípcios. Mas, como lembra Paul Veyne, a História não pode ser um simples inventário de supostas semelhanças. Muitos estudiosos, tanto em livros científicos, como nas obras populares e nos livros didáticos, apresentam juízos em tudo modernos. Hatshepsut foi, muitas vezes, apresentada como uma espécie de Rainha Elizabeth I ou a Rainha Vitória, manipulada por homens poderosos (Shaw 2004: 94). Neste contexto, de particular interesse epistemológico parecer ser a Egiptomania e sua relação com a Egiptologia, objeto deste artigo.

Egiptomania e egiptologia

Podemos diferenciar egiptologia e egiptomania. A egiptologia pode ser definida como a ciência que trata de tudo quanto se relaciona ao antigo Egito. O conhecimento da escrita provocou a criação e o desenvolvimento da egiptologia. O seu marco primordial deve-se a Jean-François Champollion, através da decifração dos hieróglifos, analisando a Pedra de Rosetta, com sua inscrição bilingüe, e das obras magistrais: *Précis du Système Hyéoglyfique*; *Panthéon Égyptie*, *Cartas, Monuments de l’Égypte et de la Nubie*; *Notices descriptives*. (Sauneron 1971: 18).

Aos poucos, os pioneiros solidificaram os princípios de uma atividade que será responsável pela conservação de substancial parte do grande patrimônio deixado pelos antigos egípcios à humanidade. A luta deles foi, em muitos casos, dificultada pela ação dos aventureiros que foram para o Egito, principalmente a

partir de finais do século XVIII e no decorrer do XIX, em busca de objetos antigos para vendê-los a colecionadores, desejosos de possuírem peças do antigo Egito.

É fácil constatar o êxito da egiptologia e o sucesso daqueles que a seguiram como profissão ou a sustentaram, o que é atestado pelo entusiasmo mundial despertado pela descoberta da tumba de Tutankamon, em novembro de 1922, por Howard Carter (1874-1939), financiado pelo milionário inglês – Lord Carnavon (1866-1923). As inúmeras publicações em periódicos e revistas, feitas nessa ocasião, no mundo todo, inclusive no Brasil, propiciam um substancial testemunho da paixão e do interesse pela História e pela beleza plástica e significada das coisas antigas egípcias.

A egiptomania refere-se a uma prática mais antiga que a da egiptologia, mas esse termo, que a designa, aparece na Europa apenas no decorrer da primeira guerra mundial. Ele se refere a uma vasta reutilização de motivos do antigo Egito para a criação de objetos e de narrativas contemporâneos, em uma época desejosa de objetos antigos autênticos.

Egiptomania, Revivificação Egípcia, Estilo do Nilo, Faraonismo são palavras diferentes para expressar o mesmo fenômeno, que consiste em tomar de empréstimo os elementos mais espetaculares, a gramática de ornamentos que são a essência original da arte Egípcia antiga e dar a esses elementos decorativos nova vida através de novos usos, assim como todas as inúmeras referências ao mundo e à cultura egípcia.

A egiptomania surge em uma junção de ciências e imaginação. Ela drena sua substância de conhecimentos acadêmicos sobre o antigo Egito, do saber popular, transmitido por viajantes e escritores, e do repertório de mitos e símbolos assim gerados. Essa fascinação pelo antigo Egito toca todas as artes no ocidente, desde a arquitetura, música, pintura, escultura até o cinema. Não há gênero

que tenha escapado da sua influência. A escala de desvios toma tal proporção que desaconselha qualquer tentativa de dar exclusividade de gênero para classificar e sistematizar as práticas de egiptomania. O interesse por formas místicas e espirituais antigas sofreu o forte impacto das descobertas arqueológicas no Egito e o conhecimento da religião egípcia marcou a História de movimentos espirituais, no século XIX, como mostra Eliane Moura da Silva¹.

Em síntese, egiptomania é mais que uma simples mania pelo Egito. Não é suficiente se copiar formas egípcias – os artistas devem recriá-las no cadinho de sua sensibilidade e no contexto de suas épocas ou devem dar a elas uma aparência de vitalidade renovada, uma função diferente daquela para a qual foram originariamente criadas².

A mania pelo Egito pode ser entendida como parte do Orientalismo. Segundo Edward Said, “o orientalismo... não é uma fantasia avoadada da Europa sobre o Oriente, mas um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material. O investimento continuado fez do orientalismo, como sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma tela aceitável para filtrar o Oriente para consciência ocidental (...) O Oriente é coberto pela racionalidade do orientalista; os princípios daquele tornam-se os destes”.

O Orientalismo pode ser considerado como uma maneira de dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. O Orientalismo pode ser considerado, seguindo a análise de discurso de Michel Foucault em Vigiar e Punir e Arqueologia do Saber, como um discurso, um modo de sistemático de administrar e mesmo

¹ O renascimento do Oriente no Ocidente: influências da cultura material, *Cultura Material e Arqueologia Histórica*, P.P.A. Funari (org.), Campinas, IFCH/UNICAMP, 1999, p.104.

² Cf. M. Bakos, *Egiptomania no Brasil (séculos XIX e XX)*, Porto Alegre, 2002, Projeto Integrado de Pesquisa, financiado pelo CNPq.

inventar o Oriente. Na historiografia, nos últimos anos, tem havido uma cada vez maior atenção ao estudo da construção dos conceitos e das representações sobre a Antigüidade³, com alguns trabalhos, bem recentes, sobre a maneira como essas imagens aparecem nas representações dos jovens⁴. Além disso, uma abordagem transdisciplinar, como proposta por Chevitarese, Argôlo e Ribeiro⁵, tem permitido juntar aos estudos historiográficos as contribuições da Filosofia (como Foucault) e da Teoria Literária (como Said), entre outras abordagens inovadoras.

Gregos e egípcios

"A História torna-se procedimento de investigação e esta se realiza sob forma documental. Há uma enorme diferença entre o mito e a História entre os gregos, justamente por se tratar a História de uma narrativa construída com base em investigação documental." Edgar De Decca⁶.

A História constitui um dentre uma série de discursos sobre o mundo e a sociedade, cujo objeto pretendido de investigação é o passado. Um mesmo objeto de pesquisa pode ser interpretado de maneiras diversas, com diferentes leituras do passado. A História é um discurso em constante transformação

³ Como nos casos de José Antônio Dabdab Trabulsi, Uma cidade da participação controlada: a 'cidade grega' segundo os positivistas, Boletim do CPA 5, 10, 2000, 97-133; Thomas Patterson, *Inventing Western Civilization*, Nova Iorque, Monthly Review Press, 1997.

⁴ Como, por exemplo, Richard Hingley, *Concepções de Roma: uma perspectiva inglesa*, Textos Didáticos 47, Campinas, IFCH/UNICAMP, 2002, 27-62;

⁵ Apresentação, *Sociedade e Religião na Antigüidade Oriental*, A. L. Chevitarese, P.F. Argôlo, R. S. Ribeiro (orgs), Rio de Janeiro, Fábrica de Livros/Senai, 2000, p. 5.

⁶ Edgar De Decca, *Os intelectuais e a memória do Holocausto*, in *Grandes Nomes da História Intelectual*, org. Marcos Antônio Lopes, São Paulo, Contexto, 2003, p. 74.

construído pelos historiadores. Isto é particularmente importante se considerarmos que quem controla o presente controla o passado e quem controla o passado controla o futuro. O que se escreve e se ensina sobre o passado, assim, está ligado à realidade dos dias de hoje. A História é, também, a maneira pela qual as pessoas, em parte ao menos, formam suas identidades. A História é interpretação, obra de historiadores, como são os livros didáticos e de apoio didático de História⁷. É neste contexto que podemos entender a mitificação do Nilo pelos gregos.

O Egito sempre chamou a atenção de diferentes povos por sua paisagem singular, sua fauna e flora surpreendentes e por seus impressionantes monumentos. Apesar dos contatos do Egito com o Mediterrâneo Oriental ser milenarⁱ, foram os gregos que iniciaram o processo de mitificação do Egitoⁱⁱ. Por volta de 450 a.C. o historiador grego Heródoto se dirigiu ao Delta do Rio Nilo para recolher material que utilizaria em seu livro *Histórias*, em que procurava explicar a luta de gregos e persas remontando aos costumes e tradições dos povos orientais, com destaque para o Egito. Os gregos se surpreenderam com o regime das cheias do Nilo, com o sistema de escrita, que acreditaram ocultar verdades sagradas – por isso o nome hieróglifos, do grego *hieros*, sagrado e *glifos*, escrita – e com seus ritos funerários, que contribuíram para despertar assombro e admiração. Heródoto ficou impressionado com a cheia do Nilo e com a sua importância para a agricultura egípcia. Em de seus textos mais conhecidos sobre o Nilo escreveu o seguinte:

⁷ Cf. Keith Jenkins, *A História Repensada*. São Paulo, Contexto, 2001.

ⁱ DANERI RODRIGO, Alicia (Ed.). *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV—I milenio a.C.)*. Buenos Aires: Biblos, 2001.

ⁱⁱ GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier e PÉREZ LARGACHA, Antonio. *Egiptomania. El mito de Egipto de los griegos a nosotros*. Madrid: Alianza, 1997.

“Em todo o mundo, ninguém obtém os frutos da terra com tão pouco trabalho. Não se cansam a sulcar a terra com arado ou a enxada, nem têm nenhum dos trabalhos que todos os homens têm para garantir as colheitas. O rio sobe, irriga os campos e, depois de os ter irrigado, torna a baixar. Então, cada um semeia o seu campo e nele introduz os porcos para que as sementes penetrem na terra; depois, só tem de aguardar o período da colheita. Os porcos também lhe servem para debulhar o trigo, que é depois transportado para o celeiro”. Heródoto, 2, 14ⁱⁱⁱ.

Outro autor grego, Diodoro, por seu lado, declara que o Nilo supera todos os rios do mundo pelos benefícios que trazia ao Egito.

“A maior parte deles lança apenas as sementes, leva os rebanhos para os campos e eles enterram as sementes: quatro ou cinco meses depois, o camponês regressa e faz a colheita. Alguns camponeses servem-se de arados leves, que removem apenas a superfície do solo umedecido e depois colhem grandes quantidades de cereal sem grande despesa ou esforço. De uma forma geral, entre os outros povos, todo o tipo de trabalho agrícola comporta grandes despesas e canseiras; entre os Egípcios é que a colheita se faz com poucos meios e pouco trabalho.” Diodoro Sículo, 1, 36.

O fato de Heródoto e Diodoro terem se impressionado com o imenso rio que atravessa o Egito não era estranho, já que a Grécia era uma terra essencialmente árida e seca, onde a prática da agricultura consistia em esforço

ⁱⁱⁱ Utilizo a tradução portuguesa de Maria Jorge Vilar de Figueiredo dos textos de Heródoto e Diodoro, reportada no capítulo de Ricardo A. CAMINOS, *O camponês*, capítulo I de *O Homem Egípcio*, direcção de Sergio Donadoni, Lisboa: Presença, 1994, pp. 17-18. Sobre Heródoto, consulte-se HERING, Fábio Adriano, *O exílio de Heródoto: do juízo de Tucídides à sua apropriação moderna*. In *Grandes Nomes da História Intelectual*, LOPES, Marcos Antônio (org.), São Paulo: Contexto, 2003, pp. 85-85.

digno dos Titãs. O que os gregos – nem os egípcios – sabiam era que a cheia ocorria em função de chuvas na África sub-tropical e do degelo nas terras altas etíopes. A cheia ocorria em junho em Assuã e, como não eram detidas as águas por barragens ou diques, dirigiam-se para o Norte, atingindo Mênfis, cerca de três semanas depois. Antes disso, cobria terras aráveis por meio de um processo de infiltração. De agosto a setembro, todo o Vale do Nilo encontrava-se inundado e, em outubro, o nível das águas baixava, deixando o solo umedecido e coberto de uma lama cheia de detritos orgânicos e de sais minerais. Durante todo esse processo de inundação do Nilo, o trabalho do camponês era fundamental e diante do espetáculo causado pelas cheias escapou, ao olhar de Heródoto, as dificuldades e a lida do camponês na limpeza dos canais, na semeadura e na colheita, durante os trabalhos agrícolas^{iv}.

Assim, a imagem mítica do Egito, entre os gregos, deveu-se à admiração pela cheia no Nilo e ao extraordinário poder gerador de vida que resultava da fertilização, considerada quase mágica, do solo às margens do rio Nilo. Desde o início, a mania pelo Egito revestia-se de um caráter misterioso, derivado da imensa fecundidade da natureza egípcia e que obscurecia a importância do trabalho humano na valorização dos benefícios das cheias. Essa mágica continuará a marcar o encanto pelo Egito desde então.

Conclusão

Nos últimos anos, em diversos momentos, destacou-se a guinada epistemológica na disciplina História. À História tradicional tem dado lugar uma História documentária, fragmentária, descontínua e dispersiva. Essa História

^{iv} PINSKY, Jaime. *As Primeiras Civilizações*. São Paulo: Contexto, 2001, p.

reapresenta o passado sob novos olhares. O curso, que consistiu em fazer uma avaliação crítica da questão do conhecimento histórico, a partir da crise das filosofias da História vivenciada nas últimas décadas do século XX. Os temas que receberam maior destaque foram os debates epistemológicos nos quais estiveram envolvidos os historiadores, privilegiando-se as questões de teoria e método presentes na escrita da História, bem como seus fundamentos narrativos, sua referência documental, sua renovação temática e o diálogo da História com outros campos do conhecimento. O estudo de caso da Egiptologia e Egiptomania permite observar como essas discussões epistemológicas atingem um campo do conhecimento histórico tão distante no passado, como é o Egito antigo, revigorando o estudo dessa temática.

Agradecimentos

Este artigo resulta das discussões, durante o mestrado e o doutoramento, na UNICAMP. Agradeço, em particular, a Margareth Bakos, André Leonardo Chevitarese, Edgar Salvadori de Decca e Margareth Rago, assim como às colegas Marina Cavicchioli e Roberta Alexandrina da Silva. Menciono, ainda, o apoio institucional do CPA e do NEE/Unicamp.

Referências Bibliográficas

- Aldred, C. Os Egípcios. Lisboa, Verbo, 1972.
- Baines, J. e Málek, J. O Mundo Egípcio, Deuses, Templos e Faraós. Madri, Edições del Prado, 1996, dois volumes.
- Bakos, M. (1998) Three Moments of Egyptology in Brazil. Proceedings of Seventh International Congress of Egyptologist. Cambridge, 3-9 September. Leuven Uitgeverij Peeters, pp 87-91.

- Bakos, M. Fatos e Mitos do Antigo Egito. Porto Alegre, Edipucrs, 1994.
- Bakos, M. Hieróglifos. São Paulo, Brasiliense, 1996 (coleção "Primeiros Passos").
- Bakos, Margaret e Barrios, Adriana, O povo da esfinge. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 1999.
- Bakos, Margaret e Pozzer, Kátia Maria, III Jornada de Estudos do Oriente Antigo, Línguas, escritas e imaginários. Porto Alegre, Ed. PUCRS, 1998.
- Bakos, Margaret, Um olhar sobre o Egito Antigo no Novo Mundo: a biblioteca do Estado do Rio Grande do Sul, 1922, Estudos Ibero-Americanos, 27, 2, 153-172.
- Cardoso, C.F.S. Antigüidade Oriental, Política e Religião. São Paulo, Contexto, 1990.
- Cardoso, C.F.S. Deuses, múmias e ziggurats, uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre, Edipucrs, 1999.
- Cardoso, C.F.S. O Egito Antigo. São Paulo, Brasiliense, 1982 (coleção "Tudo é História", número 36).
- Cardoso, C.F.S. Sociedades do Antigo Oriente Próximo. São Paulo, Ática, 1986 (coleção "Princípios", número 47).
- Chevitarese, A. L. et alii (Orgs.). Sociedade e Religião na Antigüidade Oriental. Rio de Janeiro: Fábrica dos Livros, 2000.
- Espelosín, F., Largacha, A, Egiptomania, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Hall, H.R. História do Oriente Próximo. Rio de Janeiro, Editora Casa do Estudante do Brasil, 1948.
- Hassan, Fekri, Town and village in ancient Egypt: ecology, society and urbanization, em The Archaeology of Africa, organizado por T. Shaw, P. Sinclair, B. Andah, A. Okpoko, Londres, Routledge, 1993, 551-569.
- Hooker, J.T. Lendo o Passado, do cuneiforme ao alfabeto, a História da Escrita. São Paulo, Melhoramentos/Edusp, 1996.
- Montet, P. A vida quotidiana no Egito no tempo dos Ramsés. Lisboa, Edições Livro do Brasil, s.d.

- Museu Egípcio do Cairo. São Paulo, Mirador Internacional, 1969.
- Patterson, Thomas C., *Inventing Western Tradition*. Nova Iorque, Monthly Review Press, 1997.
- Pinsky, J. *As primeiras civilizações*. São Paulo, Atual, 1987.
- Saballa, Viviane Adriana, *Egiptologia no Rio Grande do Sul: simbologia e manifestações*, III Jornada de Estudos do Oriente Antigo, organizado por Margaret Bakos e Katia Maria Paim Pozzer, Porto Alegre, Ed. PUCRS, 1998, 229-248.
- Said, Edward, *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*, Companhia das Letras, São Paulo, 2001.
- Sauneron, Serge *La egiptologia*. Barcelona, Oikos-tau, 1971.
- Shaw, I. *Ancient Egypt. A very short introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Silva, Eliane Moura da, *O renascimento do oriente no ocidente do século XIX: influências da cultura material*, *Cultura Material e Arqueologia Histórica*, organizado por P.P.A. Funari, Campinas, IFCH/UNICAMP, 1998, 97-106.
- Vercoutter, Jean, *Em busca do Egito esquecido*. São Paulo, Objetiva, 2002.

VIDAS INFAMES?

*Renata Senna Garraffoni**

Resumo: Ao analisarmos a historiografia acerca dos *munera* percebemos que a grande maioria dos estudiosos pouco comenta acerca da individualidade dos gladiadores. Quando isto ocorre, os gladiadores são representados como parias que viviam no limite entre ser herói ou bandido sangrento. Neste sentido, o objetivo da presente reflexão é repensar este modelo interpretativo a partir das lápides funerárias destes combatentes, procurando explorar um viés alternativo, em busca de uma visão mais plural das subjetividades construídas a partir desta rica documentação.

Palavras-chave: *infamia, gladiadores romanos, Principado, lápides funerárias.*

ARE THOSE INFAMOUS LIVES?

Abstract: The gladiators' presentations (*munera*) have been the focus of many studies, but they rarely have paid attention to the gladiators' individuality. The few scholars who studied the gladiators' daily lives always emphasized the paradox of the social pariah, describing them as heroes and bloodthirsty monsters. In this context, the aim of this paper is to rethink these interpretations and use the Archaeological Epigraphic evidence (gladiators' tombstones) to propose more pluralist approaches to the gladiators' lives.

Keywords: *infamia, Roman gladiators, Early Empire, tombstones.*

* Doutora em História pelo IFCH/Unicamp, Professora de História Antiga da Universidade Federal do Paraná (UFPR), pesquisadora associada ao NEE/UNICAMP, CPA/UNICAMP.

Gostaria de iniciar agradecendo ao convite do professor Pedro Paulo Abreu Funari para participar do VIII Colóquio Internacional do CPA. É com muita satisfação que venho a Unicamp apresentar algumas reflexões sobre um tema que venho trabalhando desde o doutorado, realizado aqui nesta mesma Universidade, contando sempre com o apoio dos colegas do CPA, aos quais também sou grata.

Neste sentido, diria que as linhas que foram traçadas a seguir expressam a alegria de poder compartilhar com os colegas e amigos os desdobramentos da pesquisa que foi desenvolvida na Unicamp, ao longo vários anos. Tais linhas contêm, também, um convite para direcionarmos nossos olhares para o início Império Romano, século I d.C. e explorarmos um universo que muitas vezes inquieta nossa sensibilidade moderna: o cotidiano dos gladiadores.

Pensar sobre o Prazer e a Subjetividade, como propõe o VIII Colóquio, implica em estar em sintonia com debates acadêmicos bastante recentes e se constitui um desafio profícuo, em especial no campo da Antigüidade Clássica. De uma maneira geral é possível afirmar que este campo de investigação dentro da historiografia começa a ser delineado nos anos de 1960. É durante este período que Michel Foucault publicou alguns trabalhos que causou um profundo impacto na historiografia. As reações dos intelectuais foram bastante diversificadas, mas o fato é que, após a publicação de *Arqueologia do Saber* (1997) ou a *Ordem do discurso* (1996), começaram a se estabelecer novos rumos no saber histórico.

Suas reflexões abriram caminhos para que o historiador estabelecesse novas relações com seu objeto de estudo, pois a partir do momento em que o conhecimento histórico passou a ser entendido como algo móvel e construído pelas escolhas do pesquisador tornou-se possível compreender suas práticas dentro do âmbito discurso. Neste sentido, a perspectiva que começava a ser

delineada questionava frontalmente as bases epistemológicas da produção da narrativa histórica, propondo a necessidade de se rever conceitos interpretativos libertando, assim, os sujeitos de modelos interpretativos estáticos.

As propostas de Foucault inspiraram a crítica a uma suposta objetividade científica, a busca pelo real e pelo sujeito universal e deslocou o foco de atenção de muitos historiadores que passaram a não mais restringir suas pesquisas no campo dos conflitos sócio-econômicos, mas estendê-las para o âmbito cultural (Rago, 1995). É dentro deste contexto que os estudos sobre o prazer e a subjetividade, por exemplo, começam a proliferar, desafiando os historiadores a trilharem novos caminhos para compreender aspectos ligados ao cotidiano das diferentes sociedades ao longo do tempo.

No que concerne a Antigüidade Clássica, estes debates tem contribuído em diferentes medidas e estimulando os clacissistas a repensarem abordagens mais tradicionais¹. Estudos recentes sobre a moral e costumes dos povos greco-romanos, sobre as relações entre homens e mulheres, sobre seus prazeres e medos tem adquirido novos contornos, em especial nas últimas duas décadas. Sua consolidação só foi possível graças aos estudos interdisciplinares, que envolveram a História, a Arqueologia e a Antropologia Cultural.

Este diálogo e o estudo da cultura material tem proporcionado novas abordagens e permitido que sujeitos das camadas populares, antes excluídos dos discursos de muitos classicistas, se tornassem visíveis e suas experiências passaram a constituir parte da História clássica (Funari & Zarankin, 2001; Funari, 1989). Dentro desta perspectiva, os estudos dos combates de gladiadores têm sido retomados e analisados sob diferentes óticas, propiciando outras

¹ Sobre esta questão em específico, cf. Garraffoni, 2001.

interpretações sobre este fenômeno particular da cultura romana, que por muito tempo foi considerado um tema embaraçoso para os especialistas, uma vez que envolve morte e espetáculo público (Elsner, 2000).

Para além de ser o objeto de pesquisa que venho estudando há algum tempo, focar os gladiadores, nesta ocasião, parece ser um contraponto interessante para explorarmos tanto a questão do prazer como da subjetividade no mundo romano e, conseqüentemente, a relação que o pesquisador moderno estabelece com este traço marcante da cultura romana.

O Prazer nas arenas

Não é difícil perceber a paixão dos romanos nutriam por tais espetáculos, pois são muitos os registros que chegaram até nós. Se pensarmos a partir do ponto de vista das fontes escritas, muitos autores clássicos referem-se a estes espetáculos públicos. Seja como sátira, como registro histórico ou como parte de pensamento filosófico, Sêneca, Petrônio, Juvenal, Suetônio, entre tantos outros escritores romanos, nos deixam suas percepções sobre o mundo dos anfiteatros.

Os gladiadores também foram imortalizados em fontes materiais: grafites narrando suas vitórias e fracassos, seus desejos e conquistas amorosas, assim como suas lápides funerárias, nos ajudam a repensar fragmentos de suas vidas. Ainda no campo das fontes materiais, as pinturas de parede tão apreciadas em Pompéia, também constituem ricas fontes para pensarmos os combates. Além disso, os próprios anfiteatros e teatros de pedra remanescentes podem nos fornecer uma noção espacial do âmbito em que tais espetáculos se transformaram, um dia, em explosões de cores e vida.

Toda esta documentação tem sido interpretada de diferentes maneiras pelos classicistas modernos. Em meados dos anos de 1980, por exemplo, Robert

(1995) publica um livro intitulado *Os prazeres de Roma*. Com o objetivo de estudar os prazeres que os romanos usufruíam em seu cotidiano, Robert utiliza fontes literárias e a cultura material para discutir alimentação, sexualidade, prostituição e espetáculos.

A partir de um viés tradicional, Robert analisa Roma em três momentos: Roma arcaica (aldeã, pobre e virtuosa), expansionista (conquistadora e decadente) e imperial (viciada e imoral)². Com este modelo interpretativo o especialista contrapõe o campo (lugar de virtude) à cidade (lugar de vício e prazer). Neste sentido, a população da cidade é apresentada sob uma forte desmoralização e decadência, ou em outras palavras, o *povinho*, termo constantemente empregado na tradução portuguesa, que habitou o Império seguia em uma busca desmedida pelo prazer, pois era preferível ser pobre e assistir a jogos suntuosos a trabalhar (Robert, 1995: 98).

A força de sua argumentação expressa visões negativas das camadas populares, que ainda são empregadas em muitas análises historiográficas³. O texto de Robert é, sem dúvida, mais um fruto da idéia de uma população romana como massa amorfa, homogênea e sem vontade própria, comandada indistintamente pela elite detentora de recursos para diverti-la e alimentá-la.

Sua argumentação condena as camadas populares aos prazeres, sendo que estes sempre são analisados a partir de uma ótica negativa, reduzindo grande parte da população do Império a vícios desmedidos e taxando os espetáculos, como os combates de gladiadores, de subterfúgios da elite para manter o *status quo*.

² Para uma crítica a concepção de História de Roma de J-N Robert, cf: Feitosa, 2002.

³ Outro exemplo da persistência desta perspectiva analítica estabelecida por Mommsen e Friedländer no século XIX é o livro *Giochi e Spettacoli*, em especial em sua introdução. Cf: Manciola, 1987.

Seria esta a única maneira de entender os combates e o envolvimento dos romanos com este tipo de espetáculo? Acredito que não. Clavel-Lèvêque (1984), também nos anos de 1980, aponta para uma outra perspectiva, na qual os prazeres das arquibancadas adquirem um outro significado. Em seu livro *O império em jogo* afirma que os combates, por serem antes de tudo de um jogo, se inserem em uma forma particular de relações dos homens com seu mundo, expressando uma função simbólica, em especial quando ligados a um culto. A alegria e o prazer que se manifesta no jogo, segundo esta mesma autora, é parte constitutiva da relação dos homens com seus deuses, o que indica sua preocupação em ressaltar que mesmo no período imperial os combates não perdem seu significado religioso.

Se pensarmos a partir desta ótica, os combates deixam de ser crueldade desmedida, como muitos classicistas já afirmaram⁴, ou subterfúgio para manter as camadas populares ocupadas e adquirem outros significados dentro da cultura romana. Mais do que afirmar que este controverso aspecto da vida cotidiana romana residia em simples gosto pelo sangue, vícios ou práticas sádicas, esta perspectiva possibilita a compreensão combates de gladiadores no início do Principado a partir de um outro ângulo. Neste sentido, é possível interpretar tais combates como um tipo particular de espetáculo público e, conseqüentemente, como um meio de comunicação entre aqueles que assistiam e os que atuavam no centro das arenas.

Esta proposta, inspirada no trabalho de Clavel-Lèvêque, implica em um constante diálogo com a Antropologia e nos introduz a uma série de reflexões que não pode passar despercebida. Ao considerarmos os combates um tipo particular de comunicação entre os indivíduos, abrimos um espaço para explorar

⁴ Cf, por exemplo, Auguet, 1985; Grant 1960; 1967.

seus prazeres, sentimentos particulares e sua participação na construção da ordem de mundo. Neste processo, a diversidade de elementos está presente e atua de maneiras diferentes nos distintos níveis sociais, expressando a complexidade do fenômeno que inclui ciclos da vida individual, familiar e das práticas sociais (Clavel-Lèvêque, 1984: 87).

Neste sentido, sua postura critica a concepção universalizante dos combates e os situam no campo das diferenças: diferenças de camadas sociais, de regiões, de origens e, portanto, de visões de mundo. Os combates, em sua opinião, sempre foram acompanhados de contradições tanto em sua forma como em seu conteúdo, expressando uma visão de mundo complexa e heterogênea.

Os argumentos de Clavel-Lèvêque são importantes, também, por rompem visões binárias dos combates e as multiplica, fazendo com que pensemos os *munera* em um contexto mais amplo, isto é, nos campos sociais, políticos, simbólicos e culturais que ultrapassam os limites dos anfiteatros, expressando diferentes formas de sociabilidade.

É esta multiplicidade que acredito ser fundamental destacar. Adotando uma concepção dinâmica da malha social e cultural romana, é possível interpretar o cotidiano dos gladiadores e as suas relações com o público que enchia as arquibancadas de uma maneira menos estática e homogênea. Entender os combates dentro de seu contexto cultural, evitando julgá-los, nos proporciona, portanto, caminhos alternativos para pensar as sensações que este tipo de espetáculo poderia proporcionar aqueles que o assistiam.

Neste sentido, para entender o entusiasmo nas arenas e o sucesso dos combates por séculos, é preciso considerar o espetáculo como algo momentâneo, que remete a diferentes valores simbólicos e metafóricos constituintes das identidades romanas, além de expressão de uma educação sentimental (Barton, 1993; Wistrand, 1990; 1992). Ou como propõe Geertz (1978), em seu famoso

ensaio sobre a briga de galos balinesa, é preciso criar ferramentas para interpretar as diferentes formas de violência para poder compreender as dimensões da subjetividade dos sujeitos envolvidos. A cultura romana não se restringe aos combates gladiadores, mas interpretá-los pode ser um caminho para repensarmos as noções de prazer, subjetividade, identidade, religiosidade, honra, coragem e morte que constituíram a sociedade romana no início do Principado.

Os gladiadores e a subjetividade

Se olharmos com atenção a historiografia acerca dos combates de gladiadores percebe-se que, em grande medida, os estudiosos usam a literatura como fonte principal de suas interpretações⁵. Esta escolha implica em um desdobramento bastante interessante: comenta-se muito sobre o público que assistia aos espetáculos e sua função, mas há poucos estudos sobre seus protagonistas, os gladiadores. Além disso, como a documentação escrita expressa visões de mundo de uma parte da elite romana, acabamos encontrando interpretações baseadas apenas nas percepções de uma parcela da sociedade romana.

Embora os estudos sobre os gladiadores sejam poucos, os que existem são em geral, depreciativos de sua imagem. Parte desta concepção negativa explica-se pelo fato das interpretações serem constituídas a partir do conceito de *infamia* presente na legislação romana⁶. Muitos estudiosos partem do pressuposto de que a gladiatura, por ser uma profissão marcada juridicamente pela *infamia*, deixaria seus praticantes à margem da sociedade romana.

⁵ Cf., por exemplo, Almeida, 2000; Corassin, 2000; Barton, 1993; Hopkins, 1983; Plass, 1995; e Wistrand, 1990, 1992).

⁶ Sobre a *infamia* cf. JUSTINIANO, *Digesto*, 3, 2.

C. Edwards (1997), por exemplo, ao escrever “Unspeakable professions: public performance and prostitution in ancient Rome” ilustra bem este ponto de vista. De acordo com seu argumento, gladiadores e prostitutas eram símbolos de vergonha na Roma antiga, pois eram classificados pela lei como *infames*, isto é, sem *fama*, termo entendido neste contexto como “boa reputação”. Isto significava que não poderiam defender ou acusar ninguém política e judicialmente e seus corpos estavam sujeitos a castigos, violações e mutilações.

Embora sua ênfase esteja no estudo da prostituição, Edwards afirma que os gladiadores eram símbolo de uma masculinidade agressiva e viviam ambigualmente, nos limites do heroísmo e criminalidade. Neste contexto, a autora apresenta o gladiador como uma figura desnuda e desqualificada que não possuía meios que possibilitassem a criação de identidades próprias, sendo definido somente por sua espada, vivendo marginalmente como um paria (Edwards, 1997: 78).

Esta idéia de pária não se restringe à C. Edwards. Em *Emperors and Gladiators* Wiedemann (1995) apresenta, em diferentes momentos, a figura do gladiador como um *infame*, ou seja, um “morto social” que poderia readquirir *status* a partir de seu desempenho na arena. Barton, por sua vez, quase desumaniza o gladiador afirmando que era um símbolo de virtude e vício, crueldade e erotismo, monstrosidade e heroísmo.

Nesta mesma linha Gunderson (1996) argumenta que o gladiador era estigmatizado e representava a repugnância do outro, isto é, do criminoso que deveria ser punido e excluído e Plass (1995) tece longas considerações acerca da ambivalência de sua posição social, pois o gladiador seria, ao mesmo tempo, temido e sagrado. Embora estes argumentos tenham suas nuances, a imagem que estes autores nos passam é de ambivalência: os gladiadores seriam seres dúbios, parte monstros e cruéis assassinos e parte heróis virtuosos. Este modelo

de interpretação constrói uma idéia instigante acerca do gladiador, mas, ao mesmo tempo, a suposta dualidade em que viviam acaba por restringir suas ações, pois lhes resguarda o campo da marginalidade, como se vivessem sempre excluídos da sociedade, fazendo um esforço enorme para que fossem aceitos de volta.

Estariam, então, os gladiadores condenados a viver como párias, no limite entre a *fama* e a *infamia*, entre a monstruosidade e o heroísmo? Esta é uma possibilidade de interpretar a situação destes homens e mulheres proveniente de algumas fontes escritas e da legislação, mas não a única. Se mergulharmos nas fontes materiais, em especial a Epigrafia, nos deparamos com um universo bem diferente dos descrito acima.

As lápides funerárias dos gladiadores, erguidas por esposas, amigos ou parentes próximos, mesmo que tenham sido encontradas em pouca quantidade, constituem um *corpus* importante para repensarmos as diferentes formas de subjetividades e sociabilidades entre os gladiadores e seus companheiros. Inspirada pelo belo texto de Michel Foucault (1992), *A vida dos homens infames*, é possível afirmar que estas vidas singulares, encontradas a esmo nas lápides escavadas em diferentes regiões do Império nos ajuda a restituir, mesmo que parcialmente, a intensidade de suas vidas, seus sonhos e desejos de deixar imagens perpetuadas.

Inseridas no discurso da lembrança⁷, estas lápides individualizam os gladiadores e expressam maneiras particulares de como eles gostariam de ser representados⁸. Estes trechos fragmentados nos fornecem dados diversificados e muitas vezes surpreendentes, distante da ambigüidade ou monstruosidade

⁷ Sobre a questão da lápide como discurso da lembrança, cf. Ortega, 2000.

⁸ Sobre a individualidade dos gladiadores expressa nas lápides, cf. Sabbatini Tumolesi, 1980

tão presentes nas interpretações mencionadas. Observemos, então, quais as potencialidades desta categoria documental.

Para esta ocasião selecionei algumas lápides provenientes da *Hispania* e Roma, todas datadas do século I d.C. O motivo de ter escolhidos duas áreas distintas, o centro do Império e uma região mais afastada, deve-se a possibilidade de contrapor os dados, procurando explorar as diferenças implícitas nos discursos empregados.

Hispania

As lápides que serão comentadas a seguir foram retiradas de uma publicação de Garcia y Bellido de 1960. Até a descoberta de novos exemplares no final de 2003, que ainda não foram publicadas, este *corpus* realizado por Garcia y Bellido era o mais completo e continha todos os exemplares encontrados em diferentes regiões da atual Espanha, entre 1948 e 1954.

Todos os exemplares que analisaremos a seguir são possuem nenhum tipo de imagem, apenas as inscrições, dispostas de maneira harmoniosa, o que indica o trabalho de profissionais e não a dedicatória de próprio punho, por amigos ou parentes, como foram registrados em outras regiões do Império.

Lápide 1⁹:

SATVR MVR(millo) IVL(ianus) XIII

BASSUS. L(iberatus). MVR(millo) I. I

H(ic) S(iti) S(unt). S(it) V(obis). T(erra). L(evis)

CORNELIA SEVERA

VXOR D(e) S(uo). D(edit)

⁹ Número 01 no catálogo de Garcia y Bellido.

Satur, mirmilhão, iuliano, lutou XIII
vezes. Bassus, liberto, mirmilhão,
ganhou uma palma e uma coroa. Aqui
estão sepultados, que a terra seja leve.
Cornelia Severa, esposa, dedicou o
monumento com seu próprio dinheiro.

Lápide 2¹⁰:

MUR(illo) FAVSTVS NER(onianus)
XII VER(na) ALEX(andriae) AN(orum) XXXV
H(ic) S(itus) E(st) APPOLONIA VXOR ET HERMES TR(ax)
DE SVO POSVERVNT

*Mirmilhão Fausto, neroniano, lutou 12
vezes. Nasceu escravo em Alexandria.
Morreu aos 35 anos. Aqui jaz. Apollonia,
sua mulher, e Hermes, lutador da categoria
trácio pagaram com seu dinheiro.*

Lápide 3¹¹:

ESSE(darius) INGENVVS GALLICIA (anus)
AN(norum) XXV. PAL(marum) XII. NATIONE. GERMANVS

¹⁰ Número 04 no catálogo de Garcia y Bellido.

¹¹ Número 05 no catálogo de Garcia y Bellido.

FAMILIA VINIVERSA

DE SVO FAC(iendum) CVRA(vit)

H(ic) S(itus) E(st) S(it) T(ibi) T(erra) L(evis)

Ingennus, essedário, dos jogos gladiatórios galiciano. Morreu aos 25 anos, ganhou 12 palmas. Era da nação dos germanos. Todos da tropa dos essedários pagaram por este monumento. Aqui jaz, que a terra seja leve.

Na *lápide 1* encontram-se registros de fragmentos da vida de dois gladiadores da categoria dos mirmilhões: Satur e o liberto Bassus. Com relação ao primeiro, sabemos que fazia parte da escola *iulviana*, fundada por Júlio César em Cápua, e que Garcia y Bellido comenta ser a escola mais citada em lápides encontradas em Pompéia e Roma. Tudo indica então que Satur, tendo sido treinado em Cápua, lutou trezes vezes antes de morrer na *Hispania*. Sobre seu companheiro de armas pouco sabemos. O termo *liberatus* permite que se interprete Bassus como um escravo que se libertou ao vencer nos jogos. Os prêmios ganhos, isto é, uma palma e uma coroa, são indicativos de suas vitórias.

Esta lápide é interessante por vários aspectos. Primeiro, por mencionar dois gladiadores, companheiros de armas enterrados em um mesmo lugar. Segundo por apresentar dados sobre suas lutas e carreiras: os números de vitórias e prêmios indicam que tais gladiadores lutaram mais de uma vez na arena, desmistificando um pouco a idéia de que a morte era uma constante nos combates. Como afirma Sabbatini Tumolesi (1980), nem sempre os espetáculos eram *sine missio*, muitas vezes havia o perdão daquele que foi derrotado.

Por último, há um detalhe que merece ser realçado, a lápide fora dedicada por Cornelia Severa. Não está claro na inscrição de quem ela seria esposa (*uxor*), Garcia y Bellido afirma que é bem provável que seja de Bassus. Independente disto, o fato de Cornelia Severa afirmar que pagou a lápide para os dois com seu próprio dinheiro, indica a importância desempenhada pela mulher na construção da imagem do companheiro ou amigo morto.

Este aspecto praticamente é inexplorado nos estudos sobre o cotidiano dos gladiadores. Há várias lápides em que mulheres assinam a construção e enfatizam que pagaram com seu próprio dinheiro. Esta particularidade indica que estes homens não só tinham a possibilidade de estabelecer relações amorosas fora das arenas, mas também que tais mulheres, em muitos casos, tinham condição de erguer uma lápide, não tendo que recorrer aos *collegia*¹². Nos dizeres que cunhavam, as esposas ou companheiras expressam seus sentimentos ou simplesmente indicam dados da carreira do gladiador. De uma maneira ou de outra, estas mulheres são, em grande parte, as responsáveis pela seleção dos dados a serem transcritos dando forma, assim, a memória do falecido.

Já a lápide 2 nos conta a vida de outro mirmilhão, Faustus. Nascido escravo em Alexandria, pertenceu à escola neroniana, que funcionou em Cápua somente durante o reinado de Nero, lutou doze vezes, morrendo, com uma idade avançada para um gladiador, aos trinta e cinco anos na *Hispania*.

A partir destas breves linhas é possível observar as redes que se estabeleciam para compor os *munera*. A vida de Faustus ou fragmentos dela expressa, por exemplo, a mobilidade das tropas de gladiadores: tendo nascido em Alexandria, treinou em Cápua e morreu na *Hispania*. Estas viagens e

¹² Sobre os *collegia* e sua importância nos enterros das camadas populares, cf. Alföldy, 1984.

mudanças não impediram que estabelecesse redes de solidariedade, pois Faustus não só deixou uma companheira, como também foi homenageado pelo amigo Hermes, um gladiador de outra categoria de armamento, os trácios. A particularidade aqui é que o trácio é um dos adversários dos mirmilhões, o que nos faz pensar que as relações entre os gladiadores não se restringiam a sua categoria de arma e que laços de amizade ou reconhecimento também poderiam partir de um possível opositor.

Por fim, há a lápide de número 3. Esta relata a carreira de Ingenuus, um *essedário*, ou seja, um gladiador que combate com carro. Nascido na *Germania*, treinou no *ludus gallicianus*, ganhou doze palmas e morreu na *Hispania* aos vinte e cinco anos. Assim como no caso anterior, a carreira de Ingenuus também expressa sua mobilidade em distintas partes do Império. No entanto, diferentemente das lápides 1 e 2 que foram erguidas por indivíduos, aqui a homenagem foi feita de maneira coletiva, isto é, por todos os colegas *essedários*.

Embora esta categoria de documentos epigráficos se caracterize por serem fragmentadas e sucintas, as três lápides escolhidas para esta análise permitem a abordagem uma série de temas que perpassam o cotidiano dos gladiadores, inexistentes nas fontes escritas. É a partir deste tipo de registros que podemos explorar as redes de mobilidade das tropas pelo Império, assim como diferentes meios de sociabilidade que incluem relações entre escravos e libertos ou gladiadores de diferentes categorias de armas. Suas vitórias e prêmios são destacados, além de estar implícita uma preocupação em construir um bom monumento em memória do falecido. Nestas lápides provenientes da *Hispania* os gladiadores, assim como suas companheiras e amigos, possuem nomes e histórias de vidas preservadas, diferente da imagem de ambigüidade e monstrosidade expressa em grande parte das interpretações historiográficas modernas.

Tendo comentado estes epitáfios, passarei, então, a observar os escavados em Roma, pois as informações contidas variam de acordo com a região em as lápides foram encontradas e com as posses de cada um.

Roma

Todas as lápides que serão analisadas a seguir foram retiradas do catálogo organizado por Sabbatini Tumolesi (1988), encontradas em diferentes locais de Roma. Assim como as analisadas anteriormente, optei também por comentar, a seguir, somente aquelas que foram grafadas por profissionais, isto é, todas as lápides selecionadas possuem letras distribuídas uniformemente e de tamanhos regulares.

Lápide 4¹³:

A(ulus) POSTUMIUS
ACOEMETUS
DOCTOR
MYRMILLON(um)

Aulus Postumius Acoemetus,
treinador de gladiadores da
categoria Mirmilhão

Lápide 5¹⁴:

¹³ Número 55 no catálogo de Sabbatini Tumolesi.

¹⁴ Número 56 no catálogo de Sabbatini Tumolesi.

GRATUS
DOCTOR MURM(illonum)
V(ixit) A(nnis) XXVII

*Gratus, treinador de
gladiadores da categoria
Mirmilhão, morreu aos 27 anos.*

Lápide 6¹⁵:

C(aius) IVLIVS
IVCVNDVS
ESSEDARIVS
V(ixit) A(nnis) XXV
FILIA PATRI

Caius Iulius Iucundus,
essedário, morreu aos 25 anos,
de sua filha.

Lápide 7¹⁶:

D(is) M(anibus) S(acrum)
APOLLONIO

¹⁵ Número 67 no catálogo de Sabbatini Tumolesi.

¹⁶ Número 95 no catálogo de Sabbatini Tumolesi.

THRAECI, SC(aeua)

LIB(ero), VI

Aos deuses Manes, Apollonio,
trácio, canhoto. Liberto, lutou 6
vezes.

As lápides 4 e 5 referem-se a dois *doctores*, ou seja, ex-gladiadores que se ocupavam em treinar os mais jovens¹⁷. Ambos treinaram uma categoria específica de gladiadores, os mirmilhões. No caso da lápide 4, Sabbatini Tumolesi chama atenção para o *cognomen* Acoemetus, de origem grega. Destacar isto é bastante interessante, em minha opinião, na medida em que abre a possibilidade de discutirmos uma idéia muito difundida pelo senso comum, na qual os gregos repudiavam este tipo de espetáculo público. O caso de Aulus, um treinador de descendência grega e aparentemente de origem livre, que viveu por Roma, lutou como gladiador e tornou-se treinador expressa a complexidade e riqueza étnica do universo gladiatório. Além disso, estas lápides expressam também que livres e escravos poderiam tornar-se instrutores e com pouca idade, se considerarmos que Gratus faleceu com vinte e sete anos.

Já a lápide 6 foi selecionada por um motivo especial: a menção a filha. Caius Iulius Lucundus, essedário que morreu aos 25 anos, deixou uma filha. É bem provável que a lápide tenha sido posta por outra pessoa, pois dada a idade com que faleceu a filha seria ainda bastante jovem. De todas as maneiras, a

¹⁷ Os *doctores* sempre eram especialistas em um tipo de arma e ensinavam as técnicas de combates aos gladiadores da escola. Cf. Saglio, 1892: 323 e Mosci Sassi, 1992: 97-98.

presença da filha em um epitáfio de gladiador indica sua proximidade com o pai, abrindo espaço para pensarmos este tipo de relação que raramente é citado nos trabalhos que comentamos anteriormente.

Por fim temos a lápide 7. Esta, dedicada aos deuses Manes para que recebesse Appolonio, um trácio, liberto que lutou seis vezes. A particularidade aqui está nas letras SC, abreviatura de *scaeva*, que significa canhoto. Acredito ser importante destacar esta singularidade, pois ser canhoto era uma habilidade rara entre os gladiadores e aqueles que a possuíam sempre se destacava. Um gladiador que portasse a espada na mão esquerda desenvolvia a habilidade de lutar com as espadas em paralelo e não em diagonal, que é o mais comum, dificultando os movimentos do adversário. Talvez por esta razão tal habilidade era destacada em diferentes inscrições¹⁸.

Estas lápides encontradas em Roma se diferenciam, em parte, das hispânicas que foram comentadas a pouco. Os dizeres são mais concisos, mas nem por isto menos importantes. Por meio destes epitáfios é possível mergulhar em outros rincões do universo gladiatório: a possibilidade de sobreviver a arena e tornar-se treinador, mesmo com pouca idade, a exaltação de habilidades especiais, expressando assim alguns de seus próprios valores, a diversidade étnica que estava presente nas escolas e a relação com os filhos.

Este pequeno conjunto de lápides destacado aqui indica que as frases curtas e aparentemente fugazes estão repletas elementos para que possamos explorar as redes de sociabilidade destes homens que, por vontade própria ou golpes do destino, lutaram nas arenas romanas.

¹⁸ Coleman (1996) faz uma relação interessante entre esta abreviatura (SC) das lápides e um grafite parietal de Pompéia. Em seu argumento, tal habilidade era muito valorizada entre os torcedores, haja vista a representação no grafite.

Considerações Finais

As lápides aqui apresentadas e discutidas compõem um *corpus* de documentos bastante singular, pois permite um mergulho no universo dos gladiadores não por via das percepções da elite, como é o caso das fontes escritas, mas sim de pessoas comuns, escravos ou libertos, amantes ou filhos, que conviveram com eles em diferentes situações e ajudaram a construir suas memórias.

Embora concisos, ao serem analisados em conjunto, os epitáfios surpreendem por abrir possibilidades de abordar o cotidiano destes homens de maneira menos homogênea e fatalista, desafiando o pesquisador a encontrar alternativas para ouvir estas vozes dispersas. Neste sentido, as lápides com mais de mil anos ainda cumprem seu papel, produzindo discursos de lembranças que podem ser resignificados e reinterpretados. Curiosamente, é a partir de monumentos funerários que podemos celebrar a vida, restituir sua intensidade e saudar sua singularidade em diferentes esferas, desde as paixões até suas complexas redes de sociabilidades. Se considerarmos tais redes como parte do processo de constituição de subjetividades, estes fragmentos de vidas são instrumentos fundamentais para repensarmos as experiências cotidianas destes que foram taxados de infâmia.

Referências Bibliográficas

Fontes Escritas:

JUSTINIANO, “Sobre los tachados de *Infamia*”, in: *Digesto* (trad. D’Ors, A. et alli), Editorial Arazandi, Pamplona, 1968, Livro 3, título 2, tomo I, pp. 140-145.

Fontes Epigráficas:

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1960) ‘*Lapidas funerarias de gladiadores de Hispania*’, *Archivo Español de Arqueologia*, 33.

SABBATINI TUMOLESI, P.L. (1988) *Epigrafia anfiteatrale dell’Occidente Romano I* – Roma, Rome: Edizioni Quasar.

Bibliografia Moderna:

ALFÖLDY, G., (1984) *Römische Sozialgeschichte*, Steiner: Franz.

ALMEIDA, L.S. (2000) ‘Poder e política nos espetáculos oficiais de Roma Imperial’, *Clássica*, 9/10: 132-141.

AUGUET, R. (1985) *Crueldad y civilización: los juegos romanos*, Barcelona: Ediciones Orbis.

BARTON, C. A. (1993) *The sorrows of the Ancient Roman; the gladiator and the monster*, New Jersey: Princeton University Press.

CORASSIN, M.L. (2000) ‘Edifícios de espetáculos em Roma’, *Clássica* 9/10: 119-131.

COLEMAN, K.M., (1996) “A left-handed gladiator at Pompeii, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, 114, pp. 194-196.

EDWARDS, C., (1997) “Unespeakable professions: public performance and prostitution in Ancient Rome” in: *Roman sexualities* (Hallet, J.P. et Skinner, M.B. – orgs), Princeton University Press, Nova Jersey, pp: 66-95.

- ELSNER, J., (2000) Resenha de Bergmann B. et Kondoleon, C. (org.) – *The art of Ancient Spectacle*, in: *American Journal of Archaeology*, Boston University Press, Boston, vol. 104, nº 4, pp. 814-815.
- FEITOSA, L.M.C., (2002) *Amor e sexualidade no popular pompeiano: uma análise de gênero em inscrições parietais*, tese de doutorado orientada pelo Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari, IFCH/UNICAMP, Campinas.
- FOUCAULT, M., (1992) “A vida dos homens infames”, in: *O que é um autor*, Passagens, 89-128.
- FOUCAULT, M., (1996) *A ordem do discurso*, Edições Loyola, S.P.
- FOUCAULT, M., (1997) *Arqueologia do saber*, Forense Universitária, R.J.
- FUNARI, P.P.A. (1989) *La cultura popular en la Antigüedad Clásica*, Spain: Editorial Gráficas Sol.
- FUNARI, P.P.A. et ZARANKIN, A. (2001) “Abordajes arqueológicos de la vivienda doméstica en Pompeya : algunas consideraciones”, in: *Gerión*, 19, 493-512.
- GARRAFFONI, R.S, (2001) “Cultura material e fontes escritas: uma breve discussão sobre a utilização de diferentes categorias documentais em um estudo sobre as práticas cotidianas dos romanos de origem pobre”, in: *LPH – Revista de História*, Publicação da UFOP (Mariana, MG), vol. 11, pp. 33-57.
- GEERTZ, C. (1978) “Um jogo absorvente: notas sobre as brigas de galos balinesa”, in: *A interpretação das culturas*, Zahar Editores, R.J.
- GRANT, M. (1960) *El Mundo Romano*, Madrid: Ediciones Guadarrama.
- GRANT, M. (1967) *Gladiators*, London: The Trinity Press.
- GUNDERSON, E. (1996) ‘The ideology of the arena’, *Classical Antiquity*, 15, 1: 113-151.

- HOPKINS, K. (1983) *Death and Renewal – sociological studies in Roman History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MANCIOLI, D. (1987) *Giochi e Spettacoli*, Rome: Edizioni Quasar.
- ORTEGA, F. (2000), *Para uma política da Amizade, Arendt, Derrida, Foucault*, Relume Dumará, R.J.
- PLASS, P. (1995) *The game of death in Ancient Rome – Arena sport and political suicide*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- RAGO, M., (1995) “O efeito-Foucault na historiografia brasileira”, in: *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, S.P., 7(1-2), pp.67-82.
- ROBERT, J-N. (1995) *Os prazeres de Roma*, São Paulo: Martins Fontes.
- SABBATINI TUMOLESI, P.L. (1980) *Gladiatorum paria: annunci di spettacoli gladiatorii a Pompei*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- SAGLIO, E., (1892) “Doctor”, in: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains* (Daremberg-Saglio – orgs.), Paris, Librairie Hachette, tomo II, pp. 323.
- WIEDEMANN, T. (1995) *Emperors and Gladiators*, London: Routledge.
- WISTRAND, M. (1990) ‘Violence and entertainment in Seneca the Younger’, *Eranos*, 88: 31-46.
- WISTRAND, M. (1992) *Entertainment and violence in ancient Rome – the attitudes of Roman writers of the first century AD*, Sweden.

A JUSTA MEDIDA COMO VIRTUDE PRIMORDIAL NA CULTURA APOLÍNEA

*Renato Nunes Bittencourt**

Resumo: Este artigo versa sobre as características éticas e estéticas da cultura apolínea, enfatizando a importância da justa medida para a sua formação. Um dos pontos importantes destacado neste texto consiste na relação intrínseca existente entre a compreensão ética da existência e a afirmação da harmonia da beleza mediante a prática das prédicas apolíneas “nada em excesso” e “conhece-te a ti mesmo”, pois que para que uma coisa seja bela, é mister que ela possua harmonia das partes. A filosofia de Friedrich Nietzsche será utilizada como suporte para este texto, ressaltando que a reflexão sobre o apolinismo elaborada pelo pensador alemão merece uma consideração crítica, em virtude da importância de tal tema para a compreensão pormenorizada do pensamento grego antigo, assim como da própria filosofia de Nietzsche.

THE FAIR MEASURE AS PRIMORDIAL VIRTUE IN THE APOLLONIAN CULTURE

Abstract: This paper turns on the ethical and aesthetic characteristics of the apollonian culture, emphasizing the importance of the just measured for its formation. One of the important points

* Mestrando em Filosofia – UFRJ / Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Espinosa e Nietzsche (SpiN) / Bolsista do CNPq.

detached in this text consists of the existing intrinsic relation enters the ethical understanding of the existence and the affirmation of the harmony of the beauty by means of practical of the apollonian rules "the nothing in excess" and "knows you it exactly you", therefore that so that a thing is beautiful, it is necessity that it possessss harmony of the parts. The philosophy of Friedrich Nietzsche will be used as support for this text, standing out that the reflection on the apolinism elaborated for the German thinker deserves a critical consideration, in virtue of the importance of such subject for the detailed understanding of the old Greek thought, as well as of the proper philosophy of Nietzsche.

Introdução

Podemos comprovar, através do estudo da cultura grega, que o conceito de "justa medida" era elemento fundamental para a vida prática e para a manutenção adequada da ordem social da Hélade, ainda na sua estruturação originária, a partir da instauração daquela que usualmente denominamos de "Grécia Olímpica".¹ A prédica da justa medida", que seria perpetuada pela tradição filosófica platônica e aristotélica (através de uma outra perspectiva, diga-se de passagem), representa o ideal do homem grego de conduzir a sua vida cotidiana nos parâmetros da estabilidade e na harmonia, para que se evitasse assim o cometimento de excessos, da desmedida, imputada pela sabedoria grega como uma grande afronta ao sentido de ordenamento do cosmos. Vejamos então, de acordo com a minha proposta original, alguns aspectos predominantes da noção de justa medida entre os gregos da era homérica, utilizando como suporte a filosofia de Friedrich Nietzsche, uma vez que este pensador, profundo conhecedor da cultura grega da Antiguidade, se propôs a investigar, nas suas obras de

¹ Inclusive, podemos ainda designar esse citado período como constituinte da "Grécia Homérica", posto que ambos os termos são equivalentes.

juventude, os elementos culturais primordiais da Grécia, recolhendo através dessas investigações interpretações originais dessa exuberante civilização.²

O apolinismo como expressão da justa medida

Ao estudarmos a questão da justa medida e sua marcante presença enquanto prática de vida entre os gregos, não podemos esquecer de forma alguma o elemento primordial, ou, de acordo com a terminologia nietzscheana, a pulsão originária que seria o fundamento ontológico dessa conduta, servindo de parâmetro norteador para a mesma. Trata-se do princípio apolíneo, termo utilizado pelos helenistas e pesquisadores³ interessados na investigação da formação da civilização grega como forma de denominar a visão de mundo predominante no período em que a Grécia Antiga sofria a transição do titanismo para a era olímpica. Por conseguinte, de acordo com a tradição mítica, a Hélade, antes de vivenciar plenamente o seu período de estabilidade e beleza com a instauração da visão de mundo olímpica, sofrera, numa etapa anterior, a ameaça da era titânica, marcada pela instabilidade, pela afirmação do caos e do aniquilamento gratuito. Afinal, o mundo titânico não mantinha qualquer tipo de vínculo com a criação, com o sentimento de harmonia e com a própria vida, mas apenas com a destruição desmedida de todas as coisas existentes.

A cultura apolínea, representada de forma concreta pela religião olímpica, surge exatamente como contraposição ao titanismo, numa heróica tentativa de se controlar a violência desenfreada existente na aterradora idade dos titãs. A

² Sobretudo em virtude de sua formação acadêmica como filólogo clássico.

³ Devemos ressaltar que a questão do apolinismo recebe uma primeira grande investigação na nossa cultura moderna através de Winckelmann (1717-1768), precursor de todo um conjunto de pesquisas sobre a cultura grega, influenciando consideravelmente as pesquisas helenísticas de Lessing, Schiller, Wagner e o próprio Nietzsche, dentre outros importantes nomes não citados.

partir da superação dessa era tenebrosa marcada pela violência desenfreada⁴, a Hélade finalmente poderia instaurar uma idade jubilosa, na qual as instituições humanas e a própria vida seriam rigorosamente respeitadas pela coletividade. Em prol desse nobre objetivo, a sociedade olímpica desenvolve um conjunto de valores caracterizados pela proposta efetiva da afirmação e da manutenção da nova ordem estabelecida, cujos parâmetros, conforme vimos anteriormente, residia na legitimação do estado de harmonia e de serenidade como modo adequado de se desenvolver plenamente a potencialidade da vida humana.

Em vista desses fatores, devemos ressaltar que essa reformulação radical da conduta decorria da compreensão do ser humano como indivíduo singular, separado rigorosamente do mundo e dos demais homens, de maneira que, de acordo com a interpretação realizada por Nietzsche acerca dos elementos da cultura apolínea, esta expressava incondicionalmente o “princípio de individuação”, conceito que representa a pluralidade fenomênica dos seres humanos, distintos entre si através da multiplicidade das categorias do espaço e do tempo.⁵ Devemos ressaltar que Nietzsche, nas suas obras de juventude, considerava que esse princípio metafísico, adquirindo o estatuto de fundamento essencial do apolinismo, teria servido de suporte para a criação das peculiaridades da visão olímpica de

⁴ Cuja representação poética e mitológica se encontra na “Titanomaquia”, a terrível disputa entre os Titãs e os deuses olímpicos, embate que, ao ter nestes últimos os grandes vitoriosos, iniciou uma nova fase no modo de conduta da civilização grega, marcada agora justamente pela serenidade e justiça. Para mais detalhes, ver HESÍODO, vs. 617-721.

⁵ Importante ressaltar que o conceito de “princípio de individuação” se desenvolve a partir da Escolástica, designando a mesma forma que se multiplica na pluralidade dos indivíduos materiais. Posteriormente, este conceito seria apropriado por Schopenhauer no desenvolvimento de seu sistema metafísico, para expressar a idéia da pluralidade dos seres vivos, multiplicados infinitamente na dimensão do mundo dos fenômenos, através das categorias do espaço e do tempo, conforme citado no corpo do texto. Para Schopenhauer, a multiplicidade dos indivíduos seria uma ilusão do conhecimento, pois, numa dimensão ontológica, existiria apenas a unidade primordial do mundo, a Vontade. Nietzsche, por sua vez, recebendo a marcante influência de Schopenhauer na maturação de seu pensamento, associa o princípio de individuação ao apolinismo, e o Uno originário ao dionisismo, considerando assim que a individuação fenomênica apolínea decorreria da essência primordial dionisiaca.

mundo, ao preconizar a extrema necessidade do homem manter a vida nos rigorosos parâmetros da individualidade, com a minuciosa distinção entre o “eu” e o “outro”. Inclusive, devemos ressaltar que tal circunstância serve de justificativa para a existência do mais célebre e importante templo da Grécia, localizado na cidade de Delfos, dedicado justamente ao resplandecente Apolo, santuário esse que trazia no seu pórtico as renomadas inscrições “nada em excesso” e “conhece-te a ti mesmo”⁶, prescrições de cunho ético que, imbuídas essencialmente de um sentido condutor da ação do homem grego, deveriam ser adotadas incondicionalmente por todos os seres humanos, em prol da estabilidade e da segurança da própria sociedade instituída. Para tanto, era necessário o controle da ação individual, o apaziguamento das conflitantes inclinações humanas, para que se tornasse possível o equilíbrio de forças da sociedade olímpica.⁷

Podemos considerar que essas duas sábias prescrições estão entrelaçadas intimamente, pois, para que o indivíduo possa adotar na sua vida um comportamento equilibrado, livre dos terríveis e extenuantes excessos que somente o conduzem ao declínio, é extremamente necessário que ele tenha a plena capacidade de conhecer as potencialidades de seu próprio corpo e, conseqüentemente, os seus próprios limites, uma vez que o conhecimento de um denota o conhecimento do outro.⁸ Desse modo, adquirindo ciência da intensidade de forças presentes na sua estrutura corporal, assim como das

⁶ Essas prêdicas seriam adotadas, posteriormente, por Sócrates, que inclusive elegera essas prescrições como “distico” de sua própria filosofia, sobretudo a sabedoria do “conhece-te a ti mesmo”, citada em diversos momentos nos mais diversos diálogos platônicos, por exemplo, Fedro, 229e, Filebo, 48c, Primeiro Alcibiades, 124b.

⁷ “A desmedida era vinculada ao período da era dos Titãs, da esfera pré-apolínea”. [Cf. NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da Tragédia, § 4].

⁸ “Esse endeusamento da individuação, quando pensado sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a medida no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento”. [Cf. NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da Tragédia, § 4].

suas faculdades de ação e de pensamento, o grego apolíneo desenvolvia a habilidade de direcionar a sua existência pessoal nos rígidos limites da sua própria individualidade, evitando assim a prática de qualquer tipo de ação que viesse a atentar contra a sua própria segurança e a vida do próximo. Podemos dizer que essa regra de conduta era utilizada como código de justiça nessa sociedade como meio de se fazer favorecer o respeito minucioso para com os direitos alheios, de modo que qualquer ação desmedida, seja contra a propriedade privada ou contra a própria integridade física do outro, era qualificada como um terrível excesso, passível de receber da organização social a mais severa punição. Essa rigidez do estado apolíneo, ainda que possa ser imputada como implacável e um tanto coercitiva pelos olhares modernos, era um recurso para se garantir a sobrevivência da ordem estabelecida pela dimensão apolínea, posto que o desvio da conduta poderia levar esse tipo de indivíduo ao excesso, sendo então um “passaporte” inevitável para a derrocada da preconizada serenidade olímpica.⁹ Afinal, um único homem, agindo inadequadamente, pode levar toda uma sociedade ao declínio. Portanto, podemos considerar que tal procedimento consistia na efetivação duma espécie de justiça primitiva, a qual, no entanto, quando inapelavelmente aplicada, demonstrava grande eficácia na condução da

⁹ Nessa questão, podemos refutar as objeções feitas por Giorgio Colli ao conceito de apolinismo em Nietzsche. O renomado tradutor das obras de Nietzsche defende a tese de que o filósofo alemão teria apenas destacado os elementos mais plácidos da figura de Apolo, justamente o senso de beleza, harmonia e equilíbrio, desconsiderando os aspectos destruidores do deus [Cf. COLLI. *O nascimento da Filosofia*, cap. 1, p. 14]. Através da leitura de *O nascimento da Tragédia*, poderemos perceber que Nietzsche salienta em diversos momentos o caráter belicoso de Apolo, sobretudo na defesa do mundo olímpico contra as ameaças de entrada do culto dionisiaco na Hélade. Mais ainda, o próprio fato da visão apolínea de mundo preconizar o exercício de uma rigorosa conduta na vida prática, como modo de se evitar o desequilíbrio de forças por obra da ação desmedida, demonstra a compreensão de Nietzsche acerca da severidade de Apolo. Portanto, para Nietzsche, esse deus é tanto o inspirador da beleza da forma quanto da rígida defesa da “justa medida”, mesmo que para se concretizar tal objetivo seja necessário o uso da repressão.

vida prática dos gregos, pois não possuía o excesso de formalismo jurídico da era moderna, mas apenas as prescrições fundamentais para a manutenção adequada da estabilidade política e da ordem social, em prol da felicidade dos seus membros constituintes.

A presença da justa medida na criação artística da cultura apolínea

Todavia, podemos considerar que a proposta da prática da justa medida, contudo, não teria se limitado apenas ao parâmetro de ação ética para a concretização da rigorosa conduta cotidiana da sociedade olímpica, posto que o apolinismo era um princípio no qual a fronteira entre o ético e o estético estavam absolutamente entrelaçadas. Desse modo, a visão ética apolínea estimulava a criação de um modelo de arte baseado principalmente na idéia de equilíbrio, na busca incondicional pela perfeição, harmonia e beleza, nos mais diversos modos de expressão artística.

Por conseguinte, a ética apolínea influencia consideravelmente o desenvolvimento da arrebatadora poesia épica grega, cujo maior representante teria sido Homero, o qual, na sua narrativa, enaltece o brilho singular do herói que afirma a sua pujança singular para conquistar o extraordinário reconhecimento público, através da realização de grandes feitos.¹⁰ Devemos ressaltar que, na épica homérica, o herói somente demonstra o seu valor através da disputa, da competição com um rival digno, de modo que a coragem, associada pelo amor da glória, eram os sentimentos primordiais que se manifestavam nas disposições de ânimo do autêntico guerreiro. A cultura homérica considerava que uma vida

¹⁰ Esta é a função da “aristia”, o momento de destaque concedido por Homero para o nobre herói, para que este tenha os seus grandes empreendimentos evidenciados e conhecidos pelos demais homens.

sem luta não merece ser vivida, pois a conservação injustificada pela existência era uma ilusão fugaz, uma vez que o vigor da vida avança de forma célere, de modo que não era vantajoso o homem se manter na inatividade, pois a vida brota da ampliação de forças. Por conseguinte, era necessário que o grande homem exercesse a sua potência continuamente, em prol do seu próprio aprimoramento. Era ainda de extrema necessidade a existência de um grande adversário, para que a vida de guerreiro do grande homem fosse qualitativamente justificada. Quando ocorria na disputa homérica a morte de um oponente valoroso, o vencedor deveria encontrar um novo adversário dotado de grande qualidade, para que o círculo da competitividade continuasse em movimento. Se porventura essa circunstância não fosse possível, o herói conquistador se encontrava na premência de se afastar da disputa, para que não houvesse um desequilíbrio de forças. Homero retrata magistralmente esse problema através do caso de Aquiles, que, aniquilando Heitor, o seu grande oponente, não encontra mais um rival valoroso para medir forças. Contudo, Aquiles é caracterizado sobretudo como um homem amante da disputa, de modo que, se porventura o herói fosse afastado do campo de combate, certamente sofreria dos efeitos devastadores de um tormento moral que poderia ser considerado muito mais atroz do que a própria dor física. Para solucionar esse impasse, o sábio destino concede ao valoroso herói a “morte gloriosa”, pois somente este evento poderia proporcionar-lhe a tão ansiada eternidade do nome.

Todavia, podemos considerar que a morte de Aquiles decorre diretamente das suas próprias ações desmedidas, pois o fato de um homem sobrepular definitivamente um grande adversário, encerrando o ciclo de competição, pode ser estigmatizado, na ética da disputa, como um terrível excesso. No entanto, essa perspectiva não pretende excluir a justificativa comumente aceita para a

morte de Aquiles, de que este sucumbe perante as flechas especiais de Páris, como punição por suas ações impiedosas na célebre cena em que ultraja o corpo morto de Heitor.¹¹ A interpretação tradicional do texto homérico defende a tese de que Aquiles morre como punição para esta citada ação, terrivelmente desmedida. Contudo, além dessa interpretação, podemos também considerar a tese de que o fato de Aquiles aniquilar o seu grande antagonista também seria uma ação desmedida, pelos motivos anteriormente apresentados, pois bloqueia o contínuo fluxo de competitividade que deve existir entre os homens. Homero, portanto, através de sua narrativa épica, é um dos grandes educadores dos membros da cultura apolínea, a qual associava o vigor físico, a saúde do corpo, potencializada através de exercícios e grandes ações, com o profundo respeito pela prática da medida entre os homens.

Podemos ainda perceber a influência do princípio apolíneo no desenvolvimento do estilo dórico na música¹², cuja característica essencial, nesse radiante período olímpico, consistia no uso da cítara ou da lira como recurso de expressão do canto. Inclusive, devemos salientar que os poetas-narradores, ao declamarem nos seus versos as ações dos grandes homens da sociedade grega, cantavam esses feitos gloriosos acompanhados desses harmoniosos instrumentos musicais, cujas tonalidades melódicas proporcionavam o desenvolvimento da serenidade nas disposições de ânimo do ouvinte, de modo que este, mesmo quando conhecia a narrativa das ações violentas, ainda que viesse a sofrer um susto ou temor momentâneo, por fim, acabava por se alegrar,

¹¹ Cf. HOMERO. *Iliada*, Canto XXII, vs. 317-363.

¹² “A música de Apolo era arquitetura dórica de sons, mas apenas em sons insinuados, como os que são próprios da cítara. Mantinha-se cautelosamente a distância aquele preciso elemento que, não sendo apolíneo, constitui o caráter da música dionisiaca e, portanto, da música em geral: a comovedora violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia”. [NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, § 2].

posto que na poesia olímpica de Homero, mesmo a morte e a destruição do indivíduo são adornados com o plácido véu de beleza, como recurso transformador dos caracteres mais terríveis da realidade. O som dos instrumentos de cordas dedilhadas apaziguava os ânimos destruidores dos homens, de modo que estes não esquecessem da importância da manutenção da beleza e da medida proporcionada pela serenidade.

Contudo, tal consideração não pretende dizer, de forma alguma, que era inexistente na Grécia apolínea a dança ritual em homenagem aos deuses, assim como as danças festivas, em comemoração pelas vitórias e grandes realizações. A modalidade de dança que se desenvolve com o apolinismo valorizava sobretudo o passo equilibrado, a extrema simplicidade e graciosidade dos movimento dos dançarinos, pois a bela dança expressa também de modo genuíno o resplendor das imagens divinas. A beleza plástica do corpo em movimento representa a harmonia olímpica, a vitalidade dinâmica dos deuses olímpicos, os quais, plenos de júbilo para com a existência do mundo, inspiravam no homem apolíneo o sentimento de felicidade diante da vida, pois a tristeza, sentimento deveras maléfico, poderia fazer ressurgir o pessimismo prático existente na era titânica.¹³ A alegria despertava poderosamente no estado de espírito indivíduo apolíneo o sentimento de harmonia, tanto para com a natureza, como para os demais homens, ainda que estes mantivessem o devido respeito mútuo nas suas relações. Afinal, ainda que extremamente rigorosa na afirmação de suas prédicas de

¹³ “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio [justamente o contraponto de Apolo]. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o *daimon* calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: “ – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” [NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, § 3].

conduta, a cultura apolínea era uma cultura da felicidade, do regozijo, por justamente representar a superação da dor e do temor perante a inexorável transformação da existência.

Devemos lembrar ainda que a escultura é outra arte cujo modo de expressão reflete essencialmente a exuberância plástica do espírito apolíneo, pois, através da equilibrada modelação dos belos corpos, o artista representava, a partir dessas formas perfeitas, a própria fulguração inefável dos deuses, o que, em termos concretos, possibilitava a proporção harmônica que concedia ao corpo esculpido o poder de apaziguar o ânimo do observador dessas belas formas. O escultor, por sua vez, representava materialmente a figuração apolínea conquistada através da contemplação dos sonhos, da esfera de beleza existente no pensamento do gênio criador.¹⁴ Desse modo, o protótipo de escultura da era apolínea se vinculava intrinsecamente com a harmonia do belo, os traços perfeitos do corpo humano, que representava assim a própria glória que emana do poder criador das divindades, pois o homem, mortal e limitado, vislumbra adquirir a magnitude dos deuses através da beleza harmônica. Portanto, a escultura expressaria em termos bastante nítidos a noção de justa medida, posto que o belo corpo talhado no metal ou na pedra nobre deveria receber o equilíbrio perfeito nos seus mínimos detalhes. Nenhuma particularidade poderia destoar em relação ao todo, para que o ideal de perfeição da forma se manifestasse da maneira mais adequada possível. Quanto mais belo o corpo, mais próximo do luminoso espírito apolíneo. Inclusive, não podemos nos esquecer de que uma das estátuas mais célebres da Grécia Antiga representa o deus Apolo em todo o seu esplendor,

¹⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, § 4.

o *Apolo de Belvedere*, figurando a imagem do deus que superou o sentimento de infelicidade e de desequilíbrio motivado pelo caos, através da sua gloriosa serenidade, lanterna resplandecente para toda a humanidade grega, que norteava suas ações de acordo com a vigorosa presença da divindade.

Considerações Finais

A prática da justa medida, na sua acepção ética, é um fenômeno essencial para o desenvolvimento adequado da cultura grega. Conforme vimos ao longo desta exposição, esse modelo de conduta se manifestou do modo considerável naquela que denominamos como a sociedade homérica, grassando eras posteriores com uma força extraordinária, servindo de vigoroso exemplo para todos aqueles que receberam a nobre influência do legado grego.

A prédica da ação moderada pela justa medida, tão valorizada e preconizada pelos mestres Homero e Hesíodo¹⁵, seria elemento fundamental para a formação da perspectiva ética elaborada por Aristóteles, que considerava a virtude como a prática de ação adequada, situada no ponto de equilíbrio entre o excesso e a falta.¹⁶ Nessas circunstâncias, para que o homem possa desenvolver efetivamente uma vida virtuosa e alcançar a dadivosa felicidade, é necessário que ele primeiramente compreenda de forma adequada os seus próprios limites, através do uso das faculdades da razão, legisladora daquilo que é bom ou ruim para a manutenção da constituição saudável do indivíduo. Desse modo, o homem adquire a capacidade de pautar a condução de sua

¹⁵ “Néscios, não sabem quanto a metade vale mais que o todo nem quanto proveito há na malva e no asfódelo” [Cf. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, vs. 40-41].

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, II, 6, 1206 a-b.

existência numa trajetória equilibrada, evitando assim tanto o excesso quanto a carência, extremos que, mediante a situação, podem levá-lo ao completo declínio. Na reflexão ética aristotélica, podemos perceber uma considerável valorização da singularidade no desenvolvimento da ação humana, pois é a racionalidade individual que atua, nalgumas situações, como a instância reguladora da vida prática.¹⁷

Recapitulando o que foi dito ao longo dessa exposição, vimos que, na era moderna, a sabedoria da justa medida influencia consideravelmente a formação do conceito de “apolinismo” nas teorias de alguns helenistas, sobretudo Nietzsche, quando este elege o impulso apolíneo como elemento fundador da genuína cultura grega antiga. Contudo, a situação de serenidade e ordenação social preconizados nessa cultura não duraria perpetuamente, pois novas perspectivas viriam a se manifestar na Hélade como tentativa de supressão do apolinismo.

Nietzsche apresenta, como o grande elemento antagonista da visão apolínea de mundo, a pulsão originária dionisíaca, que pretende justamente afirmar a desmedida, o excesso, em prol do retorno glorioso do indivíduo ao estado de natureza.¹⁸ Ao considerar o dionisismo como um fenômeno social similar ao do grotesco titanismo, a cultura apolínea investe severamente contra essas práticas

¹⁷ Por exemplo, na questão do consumo do alimento, é a compreensão individual da própria necessidade de energia do seu corpo que determinará a quantidade necessária a ser consumida, evitando dessa maneira que ocorra a carência de alimento e, conseqüentemente, o inevitável enfraquecimento do corpo; obviamente, podemos também aplicar essa prescrição ao problema do excesso de alimento, o qual, por sua vez, poderia causar diversos transtornos fisiológicos ao indivíduo.

¹⁸ “(...) Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação como seu filho perdido, o homem”. [Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, § 1].

desmedidas.¹⁹ Contudo, devemos ressaltar que Nietzsche enfatiza magistralmente que o apolinismo radical, a afirmação máxima da moderação, torna a existência concreta impossível de ser vivida, uma vez que tal pretensão tornaria a vida um egipcismo, ou seja, uma permanência inconseqüente do fluxo do mundo, capaz de paralisar de forma nefasta as forças vitais do homem.²⁰ Portanto, em um determinado momento da história cultural da Grécia, se estabelece o acordo de paz entre o apolíneo e o dionisiaco, de modo que ambos os princípios naturais são transfigurados, os quais, a partir desse evento, se manifestam extraordinariamente na arte dramática, mais precisamente na criação da Tragédia Ática, uma das maiores realizações da cultura grega, segundo Nietzsche.²¹ O apolíneo representado pelos elementos cenográficos, pela clareza do discurso verbal e pelo herói presente na cena; o dionisiaco, por sua vez, pela música, pelo coro e pela vitalidade mística que encarna no herói, máscara dionisiaca.²²

Desse modo, podemos considerar que, através da arte, a “justa medida” e a “desmedida” conseguiram conciliar criativamente as suas perspectivas éticas, proporcionando a instauração de uma idade trágica afirmadora da vida e de todos os seus elementos constituintes.

¹⁹ “(...) Contra as excitações febris dessas orgias, cujo conhecimento penetrou até os gregos por todos os caminhos da terra e do mar, eles permaneceram, ao que parece, inteiramente assegurados e protegidos durante algum tempo pela figura de Apolo, o qual não podia opor a cabeça da Medusa a nenhum poder mais ameaçador do que esse elemento dionisiaco brutalmente grotesco”. [Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, § 2].

²⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, § 9.

²¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, § 1.

²² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, § 9.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 2001.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da Filosofia*. Trad. de Federico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Os trabalhos e os dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- _____. *Odisséia*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Setteletras, 1996.
- _____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. de José Roberto Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *O Primeiro Alcibíades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.
- PLATO. *Philebus*. Trad. de Robin. A.H. Waterfield. New York: Penguin, 1982.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. de M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

PIRRONISMO E MORAL¹

Roberto Bolzani Filho*

Resumo: Este texto examina a possibilidade de elaboração de uma moral cética pirrônica, a partir dos escritos de Sexto Empírico e suas noções principais: suspensão de juízo (epokhé), fenômeno (phainómenon) e afecção (páthos). Conclui-se que neles se encontram características básicas de uma moral que não está em conflito com os aspectos centrais do pirronismo. Podem-se assim afastar algumas objeções tradicionalmente feitas ao pirronismo.

Palavras-chave: suspensão de juízo – fenômeno – afecção.

PYRRHONISM AND MORALITY

Abstract: This text examines how moral philosophy in pyrrhonian scepticism could be formulated. Based on Sextus Empiricus' work the text focuses on basic notions: suspension of judgement (epokhé), appearance (phainómenon) and affection (páthos), concluding that there is an outline of an ethical theory, which does not conflict with pyrrhonism's core. It's possible then to confute some objections traditionally raised to pyrrhonian scepticism.

Keywords: suspension of judgement – appearance – affection.

* Professor do Depto. de Filosofia – FFLCH – USP.

¹ Antes de ser parcialmente apresentado no Colóquio "Prazer, Felicidade e Justa Medida no Mundo Antigo" (IFCH-UNICAMP, Agosto de 2005), este texto foi lido no Colóquio "Ética e Psicologia Moral na Antigüidade" (FFLCH-USP, Julho de 2004).

1. Aqueles que conhecem os textos referentes ao ceticismo pirrônico grego, sobretudo os de Sexto Empírico, sabem que seu conceito fundamental e nuclear é o de suspensão de juízo (*epokhé*). É nele que o pirronismo vê sua característica específica, aquilo que o distingue das outras filosofias. E sabem também que os dogmáticos, numa espécie de contra-ataque às críticas que recebiam, formularam a objeção que se tornou clássica: a *epokhé* deveria ser, necessariamente, o ponto final da filosofia cética, pois, em suspensão de juízo, o cético inevitavelmente estaria impossibilitado de qualquer ação ou discurso que fossem coerentes com a posição assumida - nada afirmar ou negar sobre a natureza das coisas. O ceticismo pirrônico, portanto, não poderia ser portador de uma parte positiva que não significasse uma recaída no dogmatismo, pois não seria possível, na vida prática diária, escolher ou recusar uma ação sem ao mesmo tempo conferir-lhe valor de verdade, bem como proferir um discurso sem aceitar dogmaticamente seu conteúdo. O nada e o vazio emergiriam, assim, como corolários de um ceticismo radical, como mais tarde afirmará com todas as letras a célebre crítica de Hume.

Pretendo aqui fazer alguns comentários a respeito desse tema, tendo em vista as seguintes questões: que tipo de vida o cético julga poder viver, sem transgredir os princípios de seu ceticismo? É possível encontrar nas poucas passagens da obra de Sexto Empírico que tratam diretamente desse assunto uma resposta consistente e completa para essa pergunta? Tal resposta poderia afastar aquela poderosa crítica?

Esse tema, um dos mais importantes a respeito do ceticismo pirrônico grego, permite diferentes possibilidades de abordagem e envolve várias outras questões a ele relacionados. Minha estratégia de análise consistirá em partir do que nos dizem os textos de Sexto Empírico sobre o tema, procurando descobrir

de que forma poderiam se mostrar coerentes e consistentes; para isso, parece-me que às vezes será necessário detectar e desenvolver idéias que não são plenamente visíveis na superfície dos textos, mas que um cético pirrônico poderia defender, e talvez tenha defendido, sem que disso tenhamos conhecimento, por causa da pouca variedade de fontes filosoficamente ricas a nosso dispor. Talvez isso nos permita, no final de nosso trajeto, sugerir algumas respostas à crítica acima mencionada.

Para tentar dar sentido à proposta pirrônica, não se pode ignorar a maneira como se concebe sua crítica às filosofias dogmáticas e a suspensão de juízo que disso resulta, pois, em certo sentido importante, essa proposta, para o cético, se beneficia dos resultados da suspensão. Isso pode ser constatado já nas primeiras páginas das Hipotiposes Pirronianas; nelas, fazendo alusão a opositores, o cético se vê diante da tarefa de responder a algumas críticas, como a de que possuiria uma doutrina (HP I, 16-7), ou que destruiria as coisas (HP I, 19-20; cf. HP I, 19; também AM XI, 161 e segs.).² As respostas invariavelmente recorrem a um outro conceito fundamental do pirronismo, tão importante quanto a suspensão de juízo: o conceito de fenômeno (*phainómenon*), que será central na descrição do modo cético de vida, já que, reconhecendo não poder permanecer inativo, o pirrônico seguirá os “fenômenos” (*tà phainómena*), em conformidade com a “vida” (*bíos*) (HP I, 23). Portanto, uma análise como a que aqui se pretende deve partir da pergunta: que sentido para o cético deve ter a noção de *phainómenon*, para que possa nela ver seu critério de ação de um modo que lhe pareça coerente com a suspensão de juízo? Creio, assim como

² Utilizo as abreviações tradicionais: HP para as Hipotiposes Pirronianas, AM para os livros *Contra os homens de ciência* (*Adversus Mathematicos*) e a edição em quatro volumes da Loeb Classical Library, William Heinemann, Londres, a cargo de R. G. Bury.

outros leitores dos textos de Sexto Empírico, que toda e qualquer análise do tema de uma possível moral pirrônica, particularmente quando se quer compreender o sentido da proposta do cético, deve antes de mais nada assumir a tarefa de investigar o significado dessa expressão. E julgo também que isso pode ajudar a lançar alguma luz sobre alguns aspectos do pirronismo que nem sempre se mostram na superfície dos textos e que devem ser destacados, para que algumas avaliações negativas a respeito do modo cético de vida possam ser retomadas e devidamente avaliadas.

2. Parece-me que uma idéia básica deve nortear a investigação sobre a noção de *phainómenon*: qualquer que seja seu significado, dar a algo essa denominação significará necessariamente caracterizá-lo como isento de *epokhé*, ou seja, imune à crítica que se faz às filosofias dogmáticas. Pois o pirrônico só pode adotar como critério ação algo que não possa ser objeto de suspensão de juízo. Esse fato nos obriga a iniciar esta investigação fazendo uma análise sobre as relações que sustentam entre si estas duas noções no pirronismo³.

Falar de *phainómena* não é uma inovação do ceticismo pirrônico, pois a expressão é corrente na filosofia grega, que sempre buscou pensar as relações entre o aparecer e o ser, entre as coisas que aparecem (*tà phainómena*) e as coisas que são (*tà ónta*). Por isso encontramos freqüentemente nos textos pirrônicos oposições de argumentos referentes a "fenômenos", a expressão nesses casos denotando os objetos sensíveis, cujo aparecer é considerado em seu estatuto ontológico⁴. Esse emprego tradicional da palavra se encontra também nos dez modos de suspensão de juízo atribuídos a Enesidemo⁵, bem como nos

³ Nesta parte do texto, retomo, com algumas adaptações, análises feitas em minha Dissertação de Mestrado: "O Ceticismo Pirrônico na obra de Sexto Empírico", FFLCH-USP, Março de 1992.

⁴ Por exemplo, HP II, 89, III, 65, 81, 136, 152, 254; AM VIII, 18, 142, 215, 234, 239, 353, 362; AM X, 45, 49, 300; XI, 76.

⁵ Cf. HP I, 44, 49, 60, 63, 90, 96, 121.

modos subseqüentes⁶. Mas nos modos de Enesidemo, há uma diferença importante. Parece que esses modos de suspensão de juízo são dirigidos em primeiro plano ao estoicismo, pois os phainómena são pensados à luz de uma conceito fundamental da teoria estóica do conhecimento: sua noção de representação (phantasía). Os objetos exteriores (tà ektòs hypokeímena), manifestando-se a nós tais como são, seriam phainómena, reais e sensíveis. No estoicismo, sabemos que isso se associa à noção de representação, particularmente à representação apreensiva (kataleptikè phantasía), aquela que, segundo ao estóicos, se origina de um objeto e reproduz artisticamente suas características. De fato, o termo phantasía às vezes parece aí utilizado como uma diferente forma de se referir ao próprio aparecer do objeto. De modo geral, os modos de Enesidemo se utilizam de duas fórmulas lingüísticas para denunciar o conflito de opiniões: 1) “diferentes representações (phantasíai) surgem dos mesmos objetos”⁷; 2) “os mesmos objetos aparecem (phaínetai) diferentes”⁸. Podemos então dizer que os objetos exteriores e sensíveis, ditos também phainómena, se nos mostram sob a forma de representações. As phantasíai são, no estoicismo, de phainómena. São a manifestação, em nós, do objeto exterior. Ora, ocorre que, quando se constata que não podemos, devido ao conflito de representações a respeito de um mesmo objeto, dizer “como é por natureza”⁹, o cético diz também: “como cada um dos objetos me aparece (emoi phaínetai) poderei dizer”¹⁰. Qual, então, a conclusão a tirar? Não podendo falar dos objetos exteriores – os quais, em sentido lato, podem ser chamados phainómena – em

⁶ Cf. HP I, 179, 181, 182, 184, 185.

⁷ Cf. HP I, 40, 61, 80, 106.

⁸ Cf. HP I, 59, 118; 87, 101, 107.

⁹ Cf. HP I, 78, 87, 93, 112, 128, 134, 140, 144, 163.

¹⁰ Cf. HP I, 78; cf. também 87, 93, 112, 123, 140, 144, 163.

sua real natureza, porque as representações, pretensos veículos para sua obtenção, se mostram portadoras de um indecível conflito, resta dizer que estamos confinados ao que nos aparece, sem pronunciar-nos sobre sua objetividade. É importante distinguir, agora, aquele sentido tradicional da expressão τὰ φαινόμενα, deste “aparecer” que se mantém após a epokhé. Este é um aparecer “para mim”. A expressão τὸ φαινόμενον, agora, diz respeito a um evento pessoal que em mim ocorre, que está suspenso no que concerne à sua objetividade. A noção de fenômeno ganhará, assim, por representar aquilo que escapa à crítica cética do conhecimento e da crença, importância vital: o fenômeno, ao manter-se, nesse sentido, imune à epokhé, introduz uma dimensão não-dogmática e, portanto, liberada para o ceticismo. O fenômeno, assim entendido, está fora da investigação (azétetos), é inquestionável¹¹.

Alguns textos parecem caminhar no sentido de uma caracterização mais elaborada dessa nova noção de fenômeno. E nossa primeira tentativa será dizer que os fenômenos, o que nos aparece, nada mais são que as representações estoicas, agora desprovidas de pretensões objetivas. Além de sugerida pelos modos de Enesidemo, essa idéia se mostraria principalmente numa afirmação que os antecede: “dizemos, assim, que o critério de conduta cética é o que aparece (τὸ φαινόμενον), assim chamando, virtualmente, sua representação (δυνάμει τὴν φαντασίαν αὐτοῦ)”¹². Haveria uma identificação do fenômeno à representação, justificada pela exposição subsequente dos modos, que mostrariam que as representações, sujeitas a um conflito insolúvel, passariam a ser vistas como aparições fenomênicas pessoais, cuja objetividade é problemática. De fato, é o que estes mostram. Mas dizer que o cético mantém

¹¹ Cf. HP I, 22.

¹² HP I, 22.

ainda algum sentido positivo para a noção de representação é algo complicado. Isso porque há também uma epokhé sobre a representação, que necessita ser considerada: “Que não há representação de uma ‘prova’, segundo os estóicos, se mostra principalmente por haver, mais genericamente, discordância entre eles quanto ao que é a representação: pois, enquanto concordam em dizê-la uma impressão da parte regente, diferem a respeito dessa mesma ‘impressão’, entendendo-a Cleanto literalmente como concebida como depressão e saliência, mas Crisipo, mais frouxamente, como modificação. E se segundo eles mesmos tal ‘impressão’ até agora não é objeto de acordo, é necessário manter a representação, até aqui controversa, em suspensão de juízo, bem como a ‘prova’ dela dependente”¹³.

Como então entender a menção à phantasía naquela passagem, que parece mesmo propor um sentido cético de phainómenon, pois ali o cético fala de seu critério de conduta? Aqui é preciso destacar a importância especial que o pirronismo parece conferir ao estoicismo no conjunto das filosofias dogmáticas; é como se, para o cético, essa filosofia nos apresentasse o dogmatismo em sua versão mais completa e elaborada. Pois freqüentemente o pirrônico toma conceitos estóicos para análise privilegiada, chegando a recorrer ao conceito de representação para descrever seu próprio itinerário filosófico, afirmando que o cético começou a filosofar “para julgar as representações (tàs phantasías) e apreender quais são verdadeiras e quais falsas”¹⁴; e também admite o emprego dessa expressão para distinguir-se dos acadêmicos: “dizemos que as

¹³ AM VIII, 400-1.

¹⁴ HP I, 26.

representações (tàs phantasías) são iguais em matéria de credibilidade e não credibilidade...”¹⁵.

O ceticismo tem de se expressar pela linguagem, por natureza algo que fixa e que tem um uso historicamente dogmático. Não pode, portanto, furtar-se a utilizar certo material conceitual do dogmatismo, ainda que seja para usá-lo polemicamente. É o que nos parece ocorrer naquela passagem em que o cético chama de fenômeno, virtualmente, ao que é sua representação. Por que “virtualmente”? É preciso ler essa expressão à luz da *epokhé*. A investigação cética empreendida nos dez modos de Enesidemo, ao conduzir a um estado de suspensão de juízo sobre a real natureza do objeto exterior, significa, em outros termos, que se suspende o juízo sobre se o que aparece é representação fiel. Dado o verdadeiro sentido da *epokhé* pirrônica – nem afirmar nem negar –, permanece possível que “o que aparece”, afinal, “represente”. Mas por que o fenômeno seria “sua” representação? Lembre-se uma importante característica da doutrina estoica da representação, expressa por Antíoco, introdutor do estoicismo na nova Academia: “dirigindo nosso olhar a algo, de algum modo dispomos a visão, e não a temos disposta do mesmo modo que antes de ver; e

¹⁵ HP I, 227. Deve-se observar que às vezes a noção de representação é utilizada de modo indiferente para caracterizar o dogmatismo – além de HP I, 26, já citado, veja-se como se fala a respeito do dogmatismo de Platão: “E se Platão profere certas coisas à maneira cética quando, como dizem, exercita <o discurso>, nem por isso será cético; pois aquele que dogmatiza sobre uma única coisa, preferindo de modo absoluto uma representação a outra (*prokrinon phantasian phantasías hólos*) em matéria de credibilidade e não-credibilidade, ou afirmando sobre um não-evidente, torna-se de caráter dogmático” (HP I, 223). Vemos, também, a polêmica com o dogmatismo significar às vezes, na sua prática, uma polêmica com o estoicismo, como ocorre no importante capítulo inicial do segundo livro das Hipótiposes: “Se pode o cético investigar o que dizem os dogmáticos” (HP II, 1-12). A noção dogmática de “apreensão” em jogo, base da crítica dogmática, é estoica: “assentimento a uma representação apreensiva”, seguindo-se a definição desta (HP II, 4). E a reviravolta da argumentação pelo cético incide diretamente sobre o estoicismo (HP II, 5). Finalmente, registre-se que, com certa frequência, o cético toma definições estoicas para análise por considerá-las mais completas (cf. por exemplo HP II, 104; III, 168).

devido a tal alteração apreendemos duas coisas, sendo uma a própria alteração, ou seja, a representação, a outra aquilo que produziu a representação, isto é, o visível. Também no caso dos outros sentidos ocorre algo semelhante”¹⁶. Para os estóicos a representação revelaria, portanto, a si própria e ao objeto de origem: “Portanto, assim como a luz se mostra a si mesma e tudo que está nela, assim também a representação, sendo princípio do conhecimento no animal, deve revelar a si mesma e ser indicativa do evidente que a produziu”¹⁷. Se assim é, a frase em HP I, 22 significa que o que aparece poderia ser representação – poderia, aparecendo, revelar-se a si mesmo (em sua forma e função de representar) e a seu objeto (em seu conteúdo). O que aparece pode ter forma e função representativa de um conteúdo nele contido, mas sobre isso há uma suspensão de juízo.

O que é importante notar é que o uso do conceito estóico de representação não permite afirmar que os fenômenos são as “representações pós-epokhé”, a não ser que se queira dizer que os mesmos dados que antes eram pensados em sentido especular permanecem, agora sob novo prisma, como um simples aparecer. Ora, essa mudança de prisma significa justamente que não mais se deve e precisa falar em representações, há sobre elas uma epokhé. E se o cético lança mão desse conceito é porque nele vê uma forma eficiente de significar o que se tornou proibido com a suspensão. A conceito estóico de representação se torna tão-somente um instrumento lingüístico, um referencial semântico que o cético utiliza para falar desse aparecer que a suspensão não abole.

É o que vemos em outros textos fundamentais para entender o que quer dizer “fenômeno” no pirronismo: “Aqueles que dizem que os céticos abolem os

¹⁶ AM VII, 162.

¹⁷ AM VII, 163.

fenômenos me parecem ter ouvido mal o que se diz entre nós; pois aquilo que, conforme uma representação passiva (katà phantasían pathetikén), involuntariamente nos conduz a assentimento, não derrubamos, como também dizíamos antes; e isso são os fenômenos”¹⁸. Por que os adversários do cético o entenderam mal? Talvez porque tomaram os phainómena de que ele fala em um sentido trivial, que indicaria os objetos reais sensíveis. Daí o esclarecimento: não abolimos os fenômenos, e o único sentido em que podemos ainda dizê-los expressa justamente o que não se pode abolir, por ser inevitável, independente de nossa vontade. Se se deve ainda falar em fenômenos, este é o único sentido que a suspensão não nos proíbe. E nessa definição se apresenta novamente o conceito de representação: “conforme uma representação passiva” – entenda-se, à maneira de uma representação passiva. “Representação passiva” é uma expressão que nos obriga a retornar mais uma vez ao estoicismo e a sua definição de phantasia. Essa definição, no decorrer da história do estoicismo antigo, o de Zenão e Crisipo, passou por algumas reformulações e refinamentos, até chegar à formulação de uma “alteração da alma, à maneira de uma passividade”¹⁹. Isso porque é preciso reconhecer que a representação, diferente de outros eventos do intelecto como assentimento, inclinação e apreensão, é um “sentimento” (peísis) e uma “disposição” (diáthesis) nossa²⁰. É essa característica passiva da representação que o cético quer reter, para se expressar sobre o phainómenon, com a expressão katà phantasían pathetikén²¹. É o que nela há de passivo que podemos usar como meio de significar o resíduo de epokhé.

¹⁸ HPI I, 19.

¹⁹ AM VII, 239; para o desenvolvimento do conceito, cf. desde 227.

²⁰ Cf. AM VII, 237.

²¹ Sexto se refere ao estoicismo: “o ‘ser representado’ é involuntário, e não depende daquele que tem a afecção (tôi páskhonti), mas daquilo que produz a representação, que ele tenha tal disposição (AM VIII, 397).

É por isso também que se justifica, em HP I, 22, que o cético fale dos fenômenos sob o referencial semântico da representação – basta ver a seqüência da afirmação há pouco analisada: “dizemos, assim, que o critério da conduta cética é o que aparece, assim chamando virtualmente sua representação; pois, como esta repousa num sentimento e numa afecção involuntária, não é questionável (en peísei gàr kai abouléthoi páthei keiméne azétetós estin)”. Esta passagem utiliza um termo de que não se havia ainda falado nesta análise: páthos. Ele aparecia já em HP I, 13, texto para o qual Sexto remete em 19; ali se discutia em que sentido se diz que o cético não dogmatiza, isso é, no sentido de dogma como assentimento a “não-evidentes”. Mas antes se esclarece: “Dizemos que o cético não dogmatiza não naquele sentido de ‘dogma’, mais genérico, em que alguns o dizem como ‘aceitar alguma coisa’ (pois às afecções que nos constroem conforme uma representação (toís...katà phantasían katenagkasménous páthesi) o cético dá assentimento, e não diria, por exemplo, sentindo calor ou frio, que julga não sentir calor ou frio)”. Se quisermos empregar um termo que melhor expresse aquilo que “aparece” após a epokhé, diremos que temos afecções, páthe, que não poderíamos evitar se quiséssemos; elas são, afinal, a forma de se nos dar o que aparece.

Não parece dizer outra coisa Sexto Empírico ao aludir, analisando a representação estoica no segundo livro das Hipotiposes, à estratégia dos modos de Enesidemo: “Mas nem é possível dizer que a alma apreende por meio das afecções sensíveis os objetos exteriores, devido a serem as afecções dos sentidos semelhantes a tais objetos. Pois baseado em que o intelecto saberá se as afecções dos sentidos são semelhantes aos sensíveis, se nem ele entra em contato com os objetos, nem os sentidos lhe mostram a natureza deles, mas apenas as suas próprias afecções (páthe), como argumentamos a partir dos

modos de suspensão de juízo?”²². Assim, a lição dos modos de Enesidemo pode ser dita de outro modo: incapazes de resolver o conflito de representações em torno do mesmo objeto, resta-nos dizer como algo nos aparece – entenda-se: dizer o páthos que em nós comunica esse aparecer.

Que a expressão *phainómenon*, no sentido específico em que a toma o ceticismo pirrônico, significa páthos, mostram-no as várias referências, nas explicações sobre as “fórmulas” céticas, que relacionam intimamente ambos os termos. Essas maneiras distintas de expressar *epokhé* são ditas anúncios de afecções, *páthe*²³. Cabe observar de perto as afirmações. Se a fórmula “não mais isto do que aquilo” expressa um páthos pessoal, indicativo de *epokhé*²⁴, diz-se também que não importa que os termos pareçam de caráter fortemente assertivo, pois “nos propomos mostrar o que nos aparece (*tò phainómenon hemîn*); é-nos indiferente a expressão pela qual o mostramos. E também isso é preciso saber, que proferimos a expressão ‘não mais’, não assegurando que é absolutamente verdadeira e segura, mas também a seu respeito falando segundo o que nos aparece (*katà tò phainómenon hemîn*)”²⁵. A aphasía, páthos que expressa o fato de não afirmar ou negar, é dita “do que se diz dogmaticamente dos não-evidentes; pois aceitamos o que nos move passivamente e conduz necessariamente ao assentimento (*toîs...kinoûsin hemâs pathetikôs kai anagkastikôs ágousin eis sygkatáthesin*)”²⁶. Quando o cético afirma “eu nada determino”, expressão de um páthos, o faz “dizendo, ao modo de uma anunciação, o que a ele próprio aparece (*tò heautôi phainómenon*) sobre o

²² HP II, 74.

²³ Cf. HP I, 187, 190, 197, 198, 200, 201, 203.

²⁴ Cf. HP I, 190.

²⁵ HP I, 191.

²⁶ HP I, 193.

proposto, não afirmando dogmaticamente com convicção, mas explicando o que sofre (hò páskhei diegoûmenos)²⁷. Aquele que diz que “tudo é indeterminado”, páthos da diánoia, implicitamente diz: “com relação a mim, ou como me aparece (hôs pròs emè è emoi phaínetai)”²⁸. “Tudo é inapreensível”, anúncio de um páthos pessoal, significa: “tudo quanto examinei dos não-evidentes investigados dogmaticamente me aparece (phaínetai emoi) inapreensível”²⁹. E a afirmação da fórmula “a todo argumento se opõe um argumento igual” não é dogmática, mas sim o “anúncio de uma afecção humana (anthropeíou páthous) que é fenômeno para quem a sofre (hó esti phainómenon tòi páskhonti)”³⁰. Esta última passagem mostra bem que o “aparecer” se dá sob a forma de um páthos.

Observe-se também como o sentido dessas fórmulas se expressava já em HP I, 15: “ao proferir essas expressões o cético diz o que a si mesmo aparece (tò heautôi phainómenon) e anuncia sua própria afecção (tò páthos...tò heautoû) sem opinar, nada assegurando sobre os objetos exteriores”. Além disso, a maneira pela qual o ceticismo diz distinguir-se da filosofia cirenaica não se pode deixar de mencionar: “Alguns dizem que a doutrina cirenaica é a mesma que a cética, visto que também ela diz que somente as afecções são apreendidas (kakeíne tà páthe móna katalambánesthai)”³¹.

Portanto, o fenômeno passa a ser simplesmente um evento, um acontecimento pessoal, desnudado de qualquer pretensão representativa e objetiva, quando o cético o toma como critério de conduta, caracterizado como uma passividade experimentada por e naquele em que tal evento ocorre. E o cético pretende que seguir na vida diária o que “aparece” não significa incorrer

²⁷ HP I, 197.

²⁸ HP I, 199.

²⁹ HP I, 200.

³⁰ HP I, 203.

³¹ HP I, 215.

em dogmatismo: “Assim, seguindo os fenômenos conforme a observância da vida, vivemos em opinar”³². Alguns desdobramentos dessa idéia se fazem necessários.

Inicialmente, é preciso observar que, em certo sentido, não se elimina no ceticismo a idéia de assentimento – o que, à primeira vista, pode parecer estranho. O cético falará, com efeito, de um “assentimento sem opinar”: “não somente não combatemos a vida (bíos) como também a defendemos, ao que é crido por ela dando assentimento sem opinar (adoxástos sygkatatithémnoi), opondo-nos às ficções próprias dos dogmáticos”³³. Há que compreender exatamente em que sentido o cético poderia ainda usar uma expressão aparentemente comprometida exclusivamente com o dogmatismo. Lembremos que o cético aludira aos fenômenos como aquilo que nos conduz, conforme uma representação passiva, involuntariamente a assentimento³⁴. Se o cético assente, o faz a fenômenos³⁵, a afecções portanto. Ora, se se trata de assentir ao que se dá como passividade e independente de nossa vontade, esse assentimento será, na expressão de M. Burnyeat, o simples reconhecimento do evento, no momento em que ocorre. Contrariamente ao estoicismo, o cético terá uma concepção passiva e involuntária de assentimento, pois a epokhé não alcança o fato do aparecer³⁶.

³² HP I, 23.

³³ HP II, 102.

³⁴ Cf. HP I, 19, 193.

³⁵ Cf. HP I, 13, 19; II, 10.

³⁶ “The skeptic’s assent is simply the acknowledging of that is happening to him, and the compulsion to assent, to acknowledge that what is happening to him, is equally simple. It is not that there is resistance to overcome, but that there can be no dispute about what the impression is; it is azetetos, not open to enquiry. The impression is just the way something appears to one, and assent to it is just acknowledging that is indeed how the thing appears to one at the moment” (“Can the Skeptic Live His Skepticism?”, *The Skeptical Tradition*, Univ. of California Press, 1983, p. 130).

Se quisermos novamente tomar como pano de fundo a teoria estóica, poderemos dizer que o cético subverte essa teoria, pois no estoicismo o assentimento era concebido como ativo. Sabemos que o estóico reconhecia um momento de passividade no processo cognitivo: é involuntário, não depende de mim o “ser representado” desta ou daquela forma, não está em meu poder determinar que o branco se mostre branco ou não, o doce, doce ou não etc³⁷. “Mas o dar assentimento a esse movimento está em poder daquele que recebe a representação”³⁸. Ora, o assentimento cético significa dizer que, entre o “movimento” (kinema) que instaura o dado e o assentimento a ele, não há diferença real. O “ser representado”, movimento que em mim ocorre, é o que a suspensão não poderia abolir. Cabe então apenas constatá-lo e a isso chamar, se se quiser, assentimento. O cético parece encontrar uma parte passiva na concepção estóica de assentimento, pois nesse texto o fato de ser desta ou daquela maneira disposto a partir do objeto seria a “parte involuntária” do assentimento estóico³⁹. O que se trata de mostrar é que nada mais há: o “ato” de assentir a algo que já está dado enquanto “movimento do intelecto” é uma pretensão dogmática que, com a epokhé, não encontra mais lugar.

Outro aspecto importante do conceito de phainómenon diz respeito à sua extensão. À primeira vista, poderia parecer que a resposta à pergunta sobre que dados devem ser ditos phainómena se encontraria na distinção feita, quando o cético expõe e esclarece o trajeto e os elementos de seus argumentos antinômicos. Aí, definida tal prática como de “fenômenos” e “númenos”⁴⁰, Sexto associa os “fenômenos” aos “sensíveis” (tà aisthetá) e os “númenos” aos

³⁷ Cf. AM VIII, 397.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ HPI, 8.

“inteligíveis” (tà noetá). Mas essa associação deve ser entendida com cautela: “Tomamos como ‘fenômenos’ agora (nûn) as coisas sensíveis, por isso os distinguimos dos inteligentes”⁴¹. Estamos, portanto, diante de uma afirmação que só tem sentido no contexto particular em que é feita, no qual Sexto usa *phainómenon* no mesmo sentido da tradição filosófica dogmática. Eis por que imediatamente a seguir justifica tal distinção. Por que o faria, senão porque ela soará estranha frente a um sentido diferente, propriamente cético, que a sequência da obra irá impor? Noutras palavras, a noção de fenômeno, entendida como aquilo que nos acontece independente de nossa vontade, como passividade que experimentamos e reconhecemos – dando-lhe, nessa medida, “assentimento” –, não distingue, num primeiro momento, tal aparecer como “sensível” ou “inteligível”. No “ato” mesmo de pensar e no de exercitar os sentidos ocorre que sou afetado imediatamente. O “pensar” é um aparecer que, em princípio, se descreve com as mesmas características do “sentir”.

Essa idéia pode se percebida naquelas mesmas fórmulas indicativas de *epokhé*. Se assim não fosse, como se entenderia, por exemplo, que a expressão “não mais isto do que aquilo” significaria algo que “aparece”? Como reduzir completamente a dados sensíveis o páthos que surge com o equilíbrio persuasivo dos opostos? Como entender que “aparece” ao cético que “tudo é indeterminado”, a não ser por um processo intelectual? Se o pensamento não é um aparecer, como compreender que ao cético “apareça” que “a todo argumento se opõe um argumento igual”? Temos sempre, aqui, atividades do intelecto que se dão após a comparação dos argumentos em conflito. Essas atividades produzem no investigador “aparições” que, enquanto tais, não diferem de qualquer impressão sensível.

⁴¹ HP I, 9.

Esse sentido mais amplo do aparecer, legitimado para o cético porque só por ele se pode entender o que não é objeto de *epokhé*, é utilizado até mesmo para falar do dogmatismo e desenvolver sua crítica: “Além disso, as coisas verdadeiras são ou somente fenômenos, ou somente não-evidentes, ou, dentre as verdadeiras, algumas são não-evidentes, outras fenômenos; mas nada disso é verdadeiro, como mostraremos; portanto, nada é verdadeiro. Se, então, as coisas verdadeiras são sempre fenômenos, ou dirão que todas as coisas que aparecem (*pánta tà phainómena*) são verdadeiras, ou que algumas. E se disserem que o são todas, o argumento é rebatido; pois aparece a alguns que nada é verdadeiro (*phaínetai gár tisi tò medèn eînai alethés*)”⁴². A própria tese do dogmatismo negativo, um evento intelectual naquele que a constrói, é também um “aparecer” para ele. Dito mais genericamente: “Ainda aquele que diz ser ele próprio critério de verdade diz o que a ele próprio aparece (*tò phainómenon hautôi*), e nada mais. Então, visto que cada um dos outros filósofos diz o que aparece a si mesmo (*tò phainómenon hautôi*)...”⁴³. As próprias teorias filosóficas, as visões de mundo que pretendem explicá-lo, consistem, afinal, num conjunto de “aparições” em seu criador.

Se assim é, podemos concluir que, em certo sentido, ou seja, em sentido fenomênico, enquanto aparecer, nenhum conteúdo é abolido pela suspensão de juízo, nem mesmo a atividade do intelecto, que o cético passa a descrever como “uma concepção que, a partir dos fenômenos que, com evidência, passivamente ocorrem (apó te tòn *pathematikôs hypopiptónton kat'enárgeian phainómenon*), surge pelo próprio raciocínio e absolutamente não introduz a realidade do que é concebido... pois mostrou-se que (o cético) assente ao que

⁴² HP II, 88.

⁴³ AM VII, 336.

lhe ocorre conforme uma representação passiva, como lhe aparece (toîs katà phantasian pathetikèn hypopíptousin autôi, kathò phainetai autôi)”⁴⁴. Portanto, o aparecer não-dogmático diz respeito também ao pensamento, à nóesis⁴⁵.

O fato de o cético caracterizar as filosofias dogmáticas que investiga como construções fenomênicas mostra que o simples aparecer, se é resíduo de epokhé, se toma no entanto como fundo comum para falar tanto do dogmatismo quanto do ceticismo. Os fenômenos, de fato, são o ponto de partida de toda filosofia. É o que nos diz o cético ao distinguir seu ceticismo da filosofia de Heráclito: embora alguns pensem que o ceticismo é o caminho natural para o heracliteísmo, porque, enquanto o cético diz que no mesmo objeto “aparecem” (phainetai) coisas contrárias, Heráclito diz que tais contrários realmente subsistem (hypárkhein) no mesmo objeto⁴⁶, em verdade “o fato de os contrários aparecerem no mesmo objeto não é opinião (dóγμα) dos céticos, mas coisa que ocorre às outras filosofias e a todos os homens; certamente ninguém ousaria dizer que o mel não é doce para os saudáveis e não é amargo para os que têm icterícia, de modo que os heracliteanos partem das pré-concepções comuns dos homens, como também nós e provavelmente também as outras filosofias”⁴⁷. Não há ligação exclusiva entre ceticismo e heracliteísmo porque o que este utiliza como ponto de partida não é nada “dito à maneira cética” (apó tinos tòn skeptikôs legoménon), mas algo que é de todos – céticos, outros filósofos e a “vida” (bíos), “materiais

⁴⁴ HP II, 10.

⁴⁵ Parece-me que também neste caso podemos compreender o procedimento do cético como uma retomada do estoicismo, agora de sua concepção de “representação discursiva” (logikè phantasía), “segundo a qual é possível estabelecer o representado por um discurso (lógos)” (AM VIII, 70; cf. AM VII, 243, 344, 390, 418). O fenômeno como pensamento, para o cético, seria então uma espécie de “discurso mental”.

⁴⁶ Cf. HP I, 210.

⁴⁷ HP I, 211.

comuns" que todos utilizam⁴⁸. O ponto de vista fenomênico do cético consiste, assim, na constatação de que, antes de mais nada, há algo comum a todos os homens, de que todos partem: um aparecer que se lhes impõe e que ninguém poderia negar, muitas vezes consistindo em manifestações semelhantes para todos ou para a maioria dos homens.

A noção cética de *phainómenon* expressa esse aparecer, entendido como *páthos* irrecusável. E é a partir daí que podem distinguir-se dogmatismo e ceticismo, bem como certas características da *epokhé* pirrônica. Como o cético e o homem comum, o dogmático atenta para o que lhe aparece; mas, além disso, produz construções teóricas para explicá-lo, para estabelecer sua realidade. Tais construções também são, na verdade, um "aparecer" pessoal que ele julga que explicam aquelas aparições mais comuns a todos os homens. E assim ocorrerá no caso de todos os dogmatismos. Por isso, certas passagens fundamentais para o entendimento do pirronismo fazem a contraposição com o dogmatismo explorando essa idéia. Imediatamente após esclarecer em que sentido entende "fenômeno", Sexto acrescenta: "e quando investigamos se o objeto é tal como aparece, concedemos que aparece, e investigamos não a respeito do que aparece mas a respeito daquilo que é dito sobre o que aparece (ou *perì toû phainóménou allà perì ekeinou hò légetai perì toû phainóménou*); mas isto difere de investigar a respeito daquilo mesmo que aparece (*perì autoû toû phainóménou*)"⁴⁹. Em outras palavras, enquanto o ceticismo, com a *epokhé*, se vê levado a simplesmente anunciar um *páthos* pessoal e irreversível, o dogmatismo produz uma interpretação a seu respeito: o cético diz o que aparece, o dogmático vai além e diz sobre ele. O dogmatismo consiste, afinal, num comentário sobre o aparecer.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ HP I, 19.

Eis por que, em certo sentido, o cético pode tomar os fenômenos criticamente e, ao mesmo tempo, positivamente: os fenômenos são objeto de oposição ao serem considerados pelo dogmatismo do ponto de vista de sua realidade, com pretensões ontológicas e epistemológicas, mas são preservados como simples manifestações passivas. Era o que Sexto dizia quando indicava o alvo correto das fórmulas céticas, “coisas não-evidentes e investigadas dogmaticamente”, ao advertir de início: “é preciso lembrar que não as dizemos em geral sobre todas as coisas”⁵⁰. Estas “coisas” que as fórmulas não alcançam não são diferentes conteúdos: são os mesmos fenômenos que, comentados pelo dogmatismo, se tornam objeto de crítica⁵¹.

O que, então, caracteriza o dogmatismo e sua busca do ser para além do aparecer é seu discurso. É na natureza e na intenção de um certo dizer (légein) que o dogmatismo se configura: “Aparece-nos que o mel adoça. Isso concedemos, pois experimentamos a doçura sensivelmente; mas investigamos se ele é doce no que concerne ao discurso (hóson epì tòi lógoi); isso não é o que aparece (tò phainómenon), mas o que é dito sobre o que aparece (peri toû phainoménu legómenon)” (HP I, 20)⁵². O discurso dogmático se faz, assim, responsável pela atribuição de um estatuto ontológico e epistemológico para o aparecer, e é esse discurso o alvo da zétesis cética, como nos mostra a própria história da filosofia

⁵⁰ HP I, 208.

⁵¹ Parece-me ir no mesmo sentido o que diz Burnyeat: “I suggest, therefore, that the skeptic contrast between appearance and real existence is a purely formal one, entirely independent of subject matter. The skeptic does not divide the world into appearances and realities so that one could ask of this that whether it belongs to the category of appearance or to the category of reality. He divides questions into questions about how something appears and questions about how it really and truly is and both types of question may be asked about anything whatever” (art. cit., p. 128).

⁵² HP I, 20. Parece-me que o termo lógos, aqui, não se deve entender como “razão” ou “essência”, mas simplesmente como cognato que é de légein: um dizer, um discurso.

dogmática. Discutindo a natureza e a realidade dos fenômenos, o cético responde à objeção de que um argumento que tirasse sua credibilidade dos fenômenos se destruiria ao atacá-los, da seguinte forma: “isso é próprio de homens que dão por resolvido o que se investiga; pois não é o argumento (lógos) que é assegurado com base nos fenômenos, mas os fenômenos são confirmados a partir do argumento (tā phainómena ek toû lógou kratýnetai). E é natural: pois se há discordância (diaphonía), uns dizendo que eles <fenômenos> subsistem, outros que não, deve ser estabelecido a partir do argumento (ek toû lógou)”⁵³. A própria discordância das diversas filosofias dogmáticas faz com que a arena onde se enfrentarão não possa ser aquilo mesmo que a todos é comum – os fenômenos-, mas sim o lógos, a palavra, o discurso, cujo uso correto todos buscarão reivindicar. Por isso o cético se voltará aos argumentos dos dogmáticos, autorizado por um sentido amplo de phainómenon como páthos, “sensível” ou “inteligível”.

Com base no que foi exposto acima, podemos agora entender uma importante característica do conceito de suspensão de juízo, talvez nem sempre visível na superfície dos textos. Pois algumas passagens podem levar a pensar que a epokhé é uma conclusão de um raciocínio, algo inferido de uma estrutura argumentativa. Encontramos com alguma frequência a afirmação de que a epokhé é “inferida” (sunágetai)⁵⁴, expressão suficientemente forte para permitir a interpretação acima sugerida. A tal expressão se acrescentam outras que, embora não tão categóricas, poderiam servir a semelhante leitura: “é forçoso suspender o juízo (epékhein anágke)”⁵⁵, “somos forçados a suspender o juízo (epékhein

⁵³ AM VIII, 364-5.

⁵⁴ Cf. HP I, 35, 36, 99, 123, 135; HP II, 79; HP III, 49; AM X, 6.

⁵⁵ Cf. HP I, 61, 163, 177; HP II, 192; HP III, 6, 29; AM VIII, 333a.

anagkazómetha)⁵⁶; “introduz-se (eiságetai) a suspensão de juízo”⁵⁷; “de modo que se segue a suspensão de juízo (hôs...tèn epokhèn akouloutheîn)”⁵⁸; “segue-se que devemos suspender o juízo (akouloutheî...deîn hemâs epékhein)”⁵⁹; “temos que se deve suspender o juízo (ékhomen hótí deî epékhein)”⁶⁰; “o que resta, a não ser suspender o juízo (tí apoleípetai...ei mè tò epékhein)?”⁶¹. Textos que introduzem na noção de epokhé a idéia de necessidade, que pode ser pensada como necessidade lógica. Como decorrência natural dessa linha de interpretação, seguir-se-ia outra característica importante da noção de suspensão de juízo: ela consistiria numa atitude tomada deliberadamente pelo investigador. E não faltarão, também aqui, textos que o sustentariam: nos já citados como em vários outros, um sentido ativo se depreende das simples expressões: “suspendemos o juízo”, “suspender o juízo”, “dever suspender o juízo”⁶².

Ocorre, no entanto, que outras passagens, que não consistem propriamente em aplicações da suspensão de juízo, mas sim em explicações de seu sentido, dizem algo um tanto diferente. É o que vemos no esclarecimento que Sexto faz sobre a noção após ter, em HP I, 8, exposto o itinerário da zétesis cética. Falando dos termos envolvidos nesse itinerário, refere-se à epokhé como um “estado (stásis) do intelecto”⁶³. Vemos também que se trata de um estado de incapacidade, de impotência para decidir o conflito de opiniões: “eu suspendo o juízo” significa “eu não posso dizer (ouk ékho eipeîn) em qual dos propostos é

⁵⁶ Cf. HP I, 78, 121, 128; HP II, 95, 258.

⁵⁷ Cf. HP I, 87, 89, 258.

⁵⁸ HP I, 167.

⁵⁹ Cf. HP I, 140; AM X, 69, 168.

⁶⁰ HP I, 170.

⁶¹ AM VIII, 298.

⁶² Menciono apenas mais alguns, entre vários: HP I, 26, 29, 144, 175, 215; II, 94, 246; III, 36, 55; AM VIII, 160; XI, 144.

⁶³ HP I, 10.

preciso crer ou não crer”⁶⁴. E a seqüência dessa definição é ainda mais ilustrativa: “e a suspensão de juízo (epokhé) é dita a partir do fato de a mente ser retida (epékhesthai) de modo a, devido à igual força das coisas investigadas, nada afirmar nem negar”⁶⁵. Na explicação do sentido da “ação” de suspender o juízo, a voz passiva do verbo correspondente é empregada por Sexto. De modo que, na realidade, se o cético diz que “suspende o juízo” – como vimos, faz isso muitas vezes e de várias maneiras –, essa forma ativa de falar é apenas um artifício lingüístico mais econômico para significar justamente, em situações aporéticas, a incapacidade de uma ação qualquer. Essa forma ativa talvez se deva ao fato de que o cético está se dirigindo ao interlocutor dogmático para curá-lo de seu dogmatismo, oferecendo então a este sua experiência própria de argumentação e o que dela resulta.

Não basta, pois, afirmar que a epokhé tem, por assim dizer, um sentido “estático”; cabe dizer também que ela consiste numa passividade na mente de quem a experimenta. Ora, isso já era comunicado por Sexto quando denominava o ceticismo de “suspensivo”: “a partir da afecção (páthos) que sobrevem, após a investigação, ao investigador”⁶⁶. Outros textos explicativos da epokhé podem ser evocados, aqueles em que o cético fala das expressões ou fórmulas que

⁶⁴ HP I, 196. Vale fazer outras indicações: “...não sendo capazes (ouk hoíon te ónton) de afirmar o que é por natureza...” (HP I, 87); “sendo incapazes (adynatounton), devido ao dito acima, de declarar como é <o objeto> por natureza” (HP I, 123); “como é o objeto exterior absolutamente não poderíamos dizer (ouk àn ékhoimen légein) (HP I, 124); “nada podendo dizer (oudèn eipeîn ékhontes) sobre a natureza dos objetos externos...” (HP I, 128); “...não sendo capazes (mè dynaménous) de falar absolutamente sobre a natureza dos objetos externos” (HP I, 134); “não seremos capazes (ou dynesómetha) de dizer absolutamente como é cada um dos objetos em sua própria natureza” (HP I, 140); “não somos capazes (ouk esmèn dynatoi) de dizer como é cada objeto exterior” (HP I, 144); “como é o objeto por natureza não poderemos dizer (ouk hékomen légein)” (HP I, 93, 163). Exemplos todos tomados aos modos de Enesidemo. Nos modos de Agripa, cf. HP I, 165, 169.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ HP I, 7.

utiliza em suas investigações. Com elas, trata-se de exprimir a *epokhé*, como indica o parágrafo com que Sexto abre o tratamento do tema: “Visto que, utilizando cada um destes e dos modos de suspensão de juízo, proferimos certas expressões, indicativas da disposição cética e da afecção em nós (*toû peri hemâs páthous*)...”⁶⁷. A seqüência, tomando uma a uma as diversas expressões céticas, confirma o que diz essa introdução: “‘não mais isto do que aquilo’ mostra também nossa afecção (*páthos heméteron*), segundo a qual, por causa da igual força das coisas conflitantes, terminamos em equilíbrio”⁶⁸. A “não-asserção” (*aphasia*) é uma “afecção nossa (*páthos heméteron*) em virtude da qual nada afirmamos nem negamos”⁶⁹; a expressão “nada determino” é “indicativa de uma afecção nossa (*páthous hemetérou*)”⁷⁰; a “indeterminação” é “uma afecção da mente (*páthos dianoías*), segundo a qual nada afirmamos ou negamos das coisas dogmaticamente investigadas”⁷¹. A expressão “tudo é inapreensível” é de alguém “que anuncia sua própria afecção (*heautoû páthos apaggéllontos*)”⁷²; a fórmula “eu não apreendo” é “indicativa de uma afecção pessoal (*páthos oikeíou*)”⁷³. A proposição “a todo argumento se opõe um argumento igual” é “anúncio de uma afecção humana (*anthropeíou páthous*)”⁷⁴.

Se a *epokhé* como *páthos* afasta aquela leitura “voluntarista”, o mesmo vale para os textos que, como vimos, a sugerem como conclusão de um processo inferencial: entre a *epokhé* e a constatação de impotência para decidir não há

⁶⁷ HP I, 187.

⁶⁸ HP I, 190.

⁶⁹ HP I, 192.

⁷⁰ HP I, 197.

⁷¹ HP I, 198.

⁷² HP I, 200.

⁷³ HP I, 201.

⁷⁴ HP I, 203.

passagem lógica, porque não há passagem nenhuma – sentir-se impotente, experimentar tal impotência, é estar em *epokhé*, já é, por assim dizer, estar “praticando” a suspensão. Expressões ativas são então maneiras de comunicar a ocorrência desse *páthos*.

Ora, parece-me que, quando nos damos conta do sentido do conceito de *phainómenon*, percebemos que o cético se refere à própria *epokhé* como um *páthos*, porque constatou que não há outra maneira possível, doravante, de falar com coerência dos eventos. Quando, então, o cético falava na “necessidade” de suspender o juízo, compreende-se que não era o caso de afirmar um processo lógico: tratava-se do mesmo tipo de necessidade e inevitabilidade que portam todas as afecções que se nos impõem. Vale, nesse ponto, comparar os textos que dizem que o cético “é forçado” a suspender o juízo com as passagens que se referem aos fenômenos⁷⁵.

Essa concepção passiva de *epokhé* se insere no projeto que os textos de Sexto Empírico parecem, aqui e ali, empreender: traduzir todos os elementos da *zétesis* cética para o vocabulário do aparecer. É o que vemos quando se fala da igualdade persuasiva “segundo o que nos aparece provável (*katà tò phainómenon hemîn pithanón*)”⁷⁶. Observe-se mais uma vez a própria definição de *epokhé*: “não posso dizer em qual é preciso crer das coisas propostas ou em qual não crer, mostrando que, em matéria de credibilidade e não-credibilidade, as coisas nos aparecem iguais (*ísa hemîn phainetai*)”⁷⁷; e o sentido de “tudo é

⁷⁵ Burnyeat bem observa a presença do mesmo verbo, *anagkázō* (utilizado na voz passiva: “ser forçado, constrangido”), em textos que expressam a *epokhé* e em referências ao *phainómenon* e ao *páthos* (art. cit., p. 131.). Lembremos algumas referências já feitas: HP I, 13, 78, 121, 128, 193; HP II, 95, 258.

⁷⁶ HP I, 190.

⁷⁷ HP I, 196.

indeterminado”: “todas as coisas dogmáticamente investigadas que examinei me aparecem (emoi phainetai) tais que nenhuma delas me parece sobrepujar a conflitante em credibilidade e não-credibilidade”⁷⁸. Mais adiante, lemos: “Vamos à oposição, de modo algum preocupados em mostrar que o signo indicativo é irreal, mas lembrando a igual força que aparece (tèn phainóménen isosthéneian) dos argumentos trazidos em favor de sua realidade ou irrealidade”⁷⁹. O “julgamento” (epíkrisis) de um argumento é dito aparecer⁸⁰. A própria ataraxía será dita fenomenicamente: “tranqüilidade que lhes (aos céticos) aparece, tês phainóménes autoîs ataraxías”⁸¹.

Essa tradução fenomênica em nenhum outro momento dos textos poderia ser melhor sintetizada e ilustrada do que na afirmação imediatamente posterior, no primeiro capítulo das Hipotiposes, à apresentação dos três tipos de filosofia. Antes de começar a esclarecer o que é o ceticismo, o cético adverte: “sobre nada do que se dirá asseguramos ser exatamente assim como dizemos, mas sobre cada coisa anunciamos, à maneira de um cronista, segundo o que agora nos aparece (katà tò nyn phainómenon hemîn)”⁸².

3. Recapitulemos. O cético pirrônico pretende fazer a crítica das pretensões dogmáticas de objetividade e suspender o juízo sobre qualquer tese que vise a representar a realidade. Mas isso não o impediu de perceber que o dado, como um aparecer que se impõe e que passivamente experimentamos, é inevitável e, portanto, inquestionável. O que aparece, tò phainómenon, à medida

⁷⁸ HP I, 199.

⁷⁹ HP II, 103; cf. também HP II, 187.

⁸⁰ Cf. HP III, 71.

⁸¹ HP I, 205.

⁸² HP I, 4.

em que é páthos, seja dos sentidos, seja do intelecto, desprovido de comentários teóricos de natureza causal e explicativa, é o que resta e resiste à crítica, é o novo modo de enfocar e dizer o mundo. Eis como é preciso compreender, portanto, a idéia de que o phainómenon é critério de ação. Isso me parece levar a alguns desdobramentos importantes.

Em primeiro lugar, a idéia de que a epokhé é um páthos torna bem mais difícil defender a impossibilidade de uma vida cética a partir da idéia de que o cético necessitaria de uma “distanciamento de si mesmo”, para usar a expressão de M. Burnyeat⁸³. Pois a noção de assentimento a uma afecção, como o inevitável reconhecimento de sua presença em nós, permite introduzir, a meu ver, um sentido de crença que dissolve o problema posto por Burnyeat, cujo argumento, se o compreendi bem, se baseia na idéia de que a suspensão de juízo é uma conclusão que o cético extrai e na qual deve crer, o que o levaria a ter de se “destacar de si mesmo”, pois tal crença é epistêmica, mas ele não poderia crer⁸⁴. Se o cético aceita a conclusão tirada dos argumentos em jogo para então suspender o juízo, argumenta Burnyeat, há então uma crença presente nesse aparecer, o que o obriga a proceder a algo impossível, aquele “separar-se de si mesmo”. Parece-me que o próprio Sexto Empírico fornece a chave para comentar essa idéia, afirmando a possibilidade de um sentido cético de crença (peithestai): “não resistir, mas simplesmente seguir sem forte impulso e inclinação (tó te mè antiteínein all'haplôs hépesthai áneu sphodrâs prosklíseos kai prospatheías),

⁸³ Cf. art. cit, p. 141.

⁸⁴ “Remember that we know perfectly well why it appears to the skeptic that any dogmatic claim has a contrary equally worthy or unworthy of acceptance. It is the result of a set of arguments designed to show, compellingly, that this is in fact the case. Such arguments can compel him to suspend judgement because they compel him to accept their conclusion – to accept, that is, that in each and every case dogmatic claims are indeed equally balanced and hence that one ought to suspend judgement” (art. cit., p. 138; cf. também pp. 139-41).

como a criança é dita seguir o instrutor”; e isso é diferente de crer dogmaticamente, ou seja, “dar assentimento a algo com escolha e com um tipo de simpatia conforme o forte querer (tò metà hairéseos kai hoionei sympatheias katà tò sphódra boulesthai sykkatatithestai tini)”⁸⁵. Burnyeat não me parece levar às últimas consequências a natureza passiva da suspensão e o conceitos de assentimento e crença disso decorrentes – embora, como vimos, suas análises a esse respeito sejam, de outro ponto de vista, de grande valor. O que me parece fundamental observar é que esse deixar-se levar pela afecção da epokhé parece eliminar a situação de um “afastamento de si mesmo”: o cético reconhece a existência desse páthos de incapacidade de escolher entre duas teses conflitantes e de mesma força de persuasão, imediatamente após investigá-las, e é levado por ele sem poder resistir⁸⁶.

É então necessário investigar a presença – ainda que freqüentemente subterrânea – dessa idéia de páthos na vida prática do cético. O cético vive segundo o que lhe aparece, ou seja, seguindo seus páthe. O que lhe aparece é objeto de suspensão de juízo quando é tomado como expressão da natureza das coisas, mas se torna legítimo critério de conduta, se visto apenas como aparecer. Vejamos até que ponto isso pode ser desenvolvido.

Inicialmente, observe-se que o sentido amplo de páthos acima apresentado – todo e qualquer phainómenon - não é idêntico àquele que se encontra na passagem em que Sexto descreve o modo de vida do cético, onde a “necessidade das afecções” (anágke tôn pathôn) é apenas uma entre quatro maneiras de viver seguindo os fenômenos. E significa que procuramos comer quando temos um

⁸⁵ HP I, 230.

⁸⁶ Estou retomando em outros termos as análises de P. Smith a respeito da crítica de Burnyeat (“Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções”, *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 93, Junho/96, p. 29-30).

páthos de fome e beber quando temos um páthos de sede⁸⁷. As outras dimensões da vida não tem, em princípio, relação com isso: usamos nossas capacidades sensíveis e intelectuais naturalmente, seguimos leis e costumes, exercitamos alguma técnica⁸⁸. Mas em todos esses casos é o caráter fenomênico que os legitima. Sentir e pensar são phainómena em nós; leis e costumes se dão para nós também como phainómena; e as técnicas que podem ser desenvolvidas são as que lidam com phainómena, sem pretensões de fundamentação e explicação causal. Portanto, se todo phainómenon é um tipo de páthos, o mesmo deve ser dito aqui. Há um sentido mais extenso de nossa expressão, que cabe para os quatro aspectos do modo cético de vida.

Isso me parece fundamental para compreender o verdadeiro alcance da proposta de uma vida cética. Pois, embora não seja perceptível nesses quatro modos de conduta do cético, o sentido de páthos permite dizer que também está presente na vida do cético aquilo que habitualmente chamamos de sentimento. Vimos que todo fenômeno é inevitável em seu aparecer, pois é um páthos involuntário, que se impõe. Não me parece haver motivo razoável para excluir os sentimentos dessa definição. Pretendo agora defender que, embora nos textos não encontremos o termo páthos habitualmente com esse sentido, podemos às vezes perceber essa idéia presente.

Em primeiro lugar, lembre-se que Sexto era médico; pode, por isso, ter privilegiado exemplos de natureza fisiológica, como fome, sede e dor, para explicar o que quer dizer a “necessidade das afecções”. Ele e céticos anteriores podem também ter evitado o emprego do termo páthos para expressar sentimentos, porque, com o sentido de um sentimento, uma espécie de afecção da alma, era

⁸⁷ Cf. HP I, 23-4.

⁸⁸ Ibidem.

empregado com conotação negativa, para expressar “sofrimento”, “punição”. Diga-se de passagem, talvez não houvesse terminologia eficiente para indicar a idéia de uma espécie de “sentir interno”, diferente das sensações dos cinco sentidos, mas ao mesmo tempo semelhante, pela passividade que produz em quem o experimenta. O vocabulário da *aísthesis* não parece adequado. Sexto diz, por exemplo, que o cético, como todo homem, “é afetado sensivelmente (*aisthetikós páskhei*)”⁸⁹, mas o exemplo dado é o de alguém que assiste a uma operação cirúrgica. *Aísthesis* parece ter tradicionalmente também o significado de um “sentir da alma”, mas se trata de um sentido intelectual, uma forma de expressar a percepção inteligente, a capacidade de perceber com perspicácia (o *aisthetikós* é o “astuto”, o “sutil”). E Sexto já distinguia *aisthetikoí* de *noetoí*, dando ao primeiro termo claramente o sentido tradicional da sensação “externa”⁹⁰.

O sentido limitado da expressão *páthos* parece ocorrer também nesta formulação: as coisas “por necessidade” (*kat’anágken*) são definidas como “todas as que ocorrem em nós conforme uma afecção irracional da sensação e todas que uma necessidade física nos proporciona” (*hópota kat’álogon aisthéseos páthos sunístatai peri hemás, kai hósaphusikè tis anágke parékhei*), dando-se exemplos de dor e prazer⁹¹. A seguir, outras formulações são: “movimentos conforme a sensação e irracionais” (*toís kat’aíthesin kai álogois*) e “o que ocorre...conforme uma afecção involuntária da sensação” (*tá...sumbaínta...katà akoúision tês aisthéseos páthos*), com exemplos de fome e sede⁹². Parece que se trata sempre de fazer referência aos dados sensíveis ou a necessidades corporais. Mas note-se que, se essas formulações não parecem incluir os

⁸⁹ HP III, 236.

⁹⁰ Cf. HP I, 24.

⁹¹ AM XI, 143.

⁹² AM XI, 148-9.

sentimentos, também não os excluem: sentimentos poderiam certamente ser descritos como “movimentos irracionais involuntários”. O cético, na verdade, precisaria de um termo que lhe permitisse dizer os sentimentos num sentido não-dogmático, neutro. Mas talvez possamos encontrar nossa expressão empregada num sentido que ao menos sugere a necessidade de ir além dessa aceção mais tradicional⁹³.

Sabemos que a finalidade do cético é a supressão da perturbação (ataraxía) em “matérias de opinião” (en toís katà dóxan) e a moderação das afecções (metriopátieia) nas “coisas inevitáveis” (en toís katenagkasménois)⁹⁴. Ao suspender o juízo, o cético elimina a perturbação que surge da tese dogmática de que algo é por natureza bom ou mau, pois quem defende semelhante tese é perturbado quando não possui o que julga bom, crendo então ser atormentado pelo que é mau, mas também o é quando possui esse suposto bem, pois teme perdê-lo⁹⁵. Mas o cético, nada determinando como bom ou mau por natureza, “nem evita nem persegue nada com intensidade (suntónos); por isso é sem perturbação (atarakteî)”⁹⁶. Contudo, reconhece que é perturbado pelo que é inevitável, como sentir frio ou sede, e várias afecções dessa espécie; mas, diferente do dogmático, que sofre dupla perturbação ao acrescentar a crença de que tal perturbação é boa ou má por natureza, o cético evita este acréscimo e, então, é perturbado moderadamente⁹⁷.

Ora, sabemos agora que o dogmatismo se define como um acréscimo teórico e explicativo aos phainómena, como uma tentativa de ir além destes,

⁹³ As análises em AM XI, 150, 152-3 e 156-9 poderiam também caber para sentimentos. Exemplos “sensíveis” também em 156-9 – exemplos da medicina, como é costume em Sexto.

⁹⁴ HP I, 25.

⁹⁵ Cf. AM XI, 127-9.

⁹⁶ HP I, 27-8; cf. III, 237.

⁹⁷ HP I, 29-30; III, 236.

pretendendo fundamentá-los com um discurso. A ataraxia diz respeito a tais discursos, que habitam o domínio da opinião e ultrapassam o anúncio dos phainómena, que são, afinal, páthe. Sobre estes, então, há a metriopátheia, isto é, o simples reconhecimento do phainómenon enquanto tal e de seus efeitos. E perseguir um suposto bem ou evitar um suposto mal “com intensidade” ocorre quando acrescentamos aquela crença dogmática. Neste caso, diz Sexto, há uma “forte convicção” (metà sphodroû peísmatos)⁹⁸.

Pode-se inferir disso que, em sua vida diária, um cético viverá em conformidade com tais afecções moderadas. E a maneira como se descreve a diferença entre ele e o dogmático lembra bastante aquela maneira como se distinguem dois sentidos de crença⁹⁹. Assim, o cético pode “crer” em seus páthe, o que não pode é ultrapassar o âmbito dos phainómena e fornecer explicações dogmáticas a seu respeito. Sua moderação consiste simplesmente na ausência de lógos explicativo. Isto me parece importante, porque permite concluir que o cético pode ter afecções intensas, pois o excesso consiste no acréscimo teórico, não em algum grau de força da própria afecção. Para dar um exemplo típico de Sexto, o cético pode sentir mais ou menos fome, sede ou dor; não há um limite para tais afecções. Ele não pode defender uma posição sobre serem más tais afecções, mas pode senti-las com mais ou menos intensidade em diferentes situações. Nesse sentido, ele pode “perseguir” algo – comida, bebida ou remédio – mais ou menos intensamente, sem, contudo, fazê-lo suntónos, numa intensidade típica do dogmatismo.

Se isso for correto, creio ser possível extrair de algumas passagens do texto a conclusão de que o cético poderia reconhecer certos páthe que, à primeira

⁹⁸ AM XI, 121.

⁹⁹ Cf. HP I, 230.

vista, pareceriam abolidos de sua vida, que dizem respeito a sentimentos mais complexos do que afecções de dor, fome e sede. E que ele os poderia tomar como parâmetros de conduta, desde que não lhes acrescentasse uma explicação dogmática. Em outras palavras, haveria uma metriopátheia também para sentimentos.

Observe-se, por exemplo, a maneira como o cético analisa supostos bens como amor ao dinheiro (phularguría): “tudo fazer para obter o dinheiro” (pánta poieîn eis tò ploútou tuxheîn), pois quem julga a riqueza um bem “deve tudo fazer ansiosamente (espeusménos) para obtê-lo”¹⁰⁰. O amante do dinheiro, philárguros, é aquele que imagina que a riqueza é o maior bem e seu anseio (speúdein) por isso o torna tal como é¹⁰¹. Da mesma forma, o amor pela fama (philodoxía) consiste em, supondo que a fama é um bem por natureza, intensamente (suntónos) lutar por ela; tal suposição é o que gera esse “grande mal”¹⁰². O amor pelo prazer (philedonía) é algo mau, que surge nos que anseiam (speúdousin) pelo prazer¹⁰³. Parece que tais males resultam das inclinações proporcionadas pelas posições dogmáticas. A crença dogmática aumenta o efeito de uma afecção, de modo a tornar o indivíduo dominado por uma “ansiedade” para obter algo. É então que, para retomar o caso do amor ao dinheiro, ele “tudo faz” para obtê-lo. Note-se que o problema parece estar sempre no excesso, causado pela crença dogmática, que modifica o indivíduo a ponto de tornar certas afecções muito mais intensas do que seriam. Minha sugestão aqui é que isso é perfeitamente compatível com a idéia de que o cético poderia reconhecer, por exemplo, um páthos que o conduz ao dinheiro, fama ou prazer, desde que não

¹⁰⁰ AM XI, 122.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² AM XI, 123.

¹⁰³ AM XI, 124.

acrescentasse essa crença dogmática, que duplica ou multiplica a perturbação e o tornaria então escravo dessas “paixões”.

O texto me parece confirmar essa idéia. Mais uma vez referindo-se a quem julga a riqueza um bem e a pobreza um mal, o cético observa a perturbação que isso introduz, para a seguir descrever a sua posição: “mas aquele que não classifica a riqueza entre os bens por natureza nem entre os males, proferindo a fórmula ‘não mais’, nem é perturbado em sua ausência nem se regozija em sua presença (epi tēi parousíai), mas em cada caso é sem perturbação (atáraxos)”¹⁰⁴. Se a ataraxía abole a teoria dogmática mas não o páthos, a idéia de que o cético “não se regozija” com a riqueza só pode significar que ele não tem sentimentos excessivos quando a possui, e essa passagem permite concluir que não se afasta a possibilidade de possui-la. Isso quer dizer que, se a possui, pode reconhecer um “aparecer” sobre isso, constatando os benefícios que proporciona. A diferença é que não “fará tudo” por causa dela, não será um “amante do dinheiro”. Ele poderia, então, nessas mesmas condições, ter também um páthos pela fama e pelo prazer, para lembrar os casos mencionados¹⁰⁵.

O dogmatismo leva a perseguir e evitar o bom e o mau com intensidade, suntónos e sphodrôn¹⁰⁶. Mas, diz Sexto, os dogmáticos não aceitam que seja “apropriado” (oikeíon) não perseguir o bem ou evitar o mal intensamente (suntónos)¹⁰⁷. Embora o contexto seja dialético, talvez seja possível dizer que o

¹⁰⁴ AM XI, 147.

¹⁰⁵ É verdade que em AM XI, 178-9, o termo páthos é empregado para descrever o “amante da riqueza (philóploutos), o “amante da fama” (philódoxos) e o “amante do prazer” (philédonos). Mas também encontramos aí, para descrever essas paixões, o termo epithumía. Não julgo que haja um emprego rigoroso dessa terminologia nestes textos que estou examinando, mas creio que poderíamos distinguir, grosso modo, entre páthos, no sentido positivo aqui desenvolvido, e epithumía, como a paixão de que o cético se afasta.

¹⁰⁶ AM XI, 131.

¹⁰⁷ AM XI, 133.

cético passa a considerar uma vida em metriopátheia como algo adequado, apropriado. E, a julgar pelo exemplo, seria apropriado e adequado “perseguir bens e males” de forma moderada, considerando-os apenas de um ponto de vista fenomênico.

Vimos que de um ponto de vista fenomênico é possível até mesmo elaborar um conceito fraco de crença, que consiste no reconhecimento do fenômeno. A definição dogmática de crença incluiu “um certo tipo de simpatia segundo o forte querer” (*metà hoionei sumpátheias katà tò sphódra boulesthai*), enquanto o cético assentia “sem forte impulso e inclinação” (*áneu sphodrâs prosklíseos kai prospátheias*)¹⁰⁸. O vocabulário é próximo o suficiente para permitir a conclusão de que temos aí uma espécie de “crença moderada”, um assentimento em metriopátheia, pois assentir é reconhecer o páthos, sem acréscimo teórico. E me parece possível também concluir que tal reconhecimento do páthos traz consigo um certo tipo de inclinação para agir de um determinado modo. Sabemos que a fome nos conduz (*hemâs hodegei*) à comida e a sede à bebida¹⁰⁹. O conteúdo do páthos leva, de certo modo, a uma escolha de ação. Se for correto que certos páthe mais complexos, como pendores não-dogmáticos por prazer, dinheiro ou fama, podem ser incluídos no domínio fenomênico pelo qual o cético se guia, pode-se também inferir que uma inclinação por agir se encontra já no simples reconhecimento da afecção e que o cético agirá também movido pelos sentimentos que o afetam¹¹⁰.

¹⁰⁸ HP I, 230.

¹⁰⁹ HP I, 24.

¹¹⁰ Não é possível aqui abordar o tema, mas me parece que o desenvolvimento de um conceito pirrônico de crença nos levaria muito perto da idéia humeana de crença como um sentimento de vivacidade na mente, que nos leva a agir em conformidade com essa concepção.

Parece-me claro que o pirrônico vê sua tarefa também do ponto de vista de certos sentimentos, como nos mostra a célebre passagem no último capítulo das Hipotiposes: “o cético, porque ama os homens (*philánthropos*), quer curar, na medida do possível, pelo discurso, a presunção e precipitação dos dogmáticos”¹¹¹. Ora, a “presunção” (*oíesis*) do dogmático é afirmada um *páthos*¹¹², sendo bastante provável que o cético, julgando-se um *philánthropos*, queira se apresentar como defensor de um sentimento oposto ao dos dogmáticos, descritos como *phílautoi*: “aqueles que amam a si mesmos”¹¹³.

Talvez a passagem mais ilustrativa do papel do sentimento na conduta prática do cético possa ser depreendida desta maneira como Sexto compara a posição do cético com a do dogmático: aquele que assume que nada é por natureza digno de escolha ou aversão “viverá de modo feliz e não-perturbado (*eudaímonos kai atarákhos*), nem sendo exaltado para o bom, como bom, nem sendo afastado do mau, como mau, aceitando corajosamente (*gennikôs*) o que ocorre por necessidade”¹¹⁴. Qualquer que seja o significado da expressão *ai*, o fato é que nela se afirma categoricamente que, para ser cético, é preciso algum tipo de sentimento, de *páthos*, num sentido que vai além das simples necessidades físicas.

4. Se for verdade que o cético pode viver sem crenças e também em conformidade com seus sentimentos, que conseqüências extrair disso, para a compreensão de uma, digamos, “moral cética”? A expressão, evidentemente, só pode ter sentido fraco. Talvez se possa dizer que um pirrônico, além de seguir as tradições, leis e costumes de seu país, poderá seguir também seus

¹¹¹ HP III, 280.

¹¹² HP III, 281.

¹¹³ Cf. HP I, 90.

¹¹⁴ AM XI, 118.

sentimentos pessoais. Isso certamente não tornaria uma moral cética mais sistemática, apenas enriqueceria o conjunto de variantes em ação na conduta do cético. E nada garante que elas o influenciarão harmoniosamente e do mesmo modo. Tomemos um exemplo. Imaginemos que, andando por uma rua, deparemos com um homem agredindo uma criança. A visão desse fato – um fenômeno “sensível” – poderia nos levar a tomar distintas atitudes. Poderíamos lamentar a cena e seguir em frente; poderíamos parar e recriminar o homem, revoltados com a cena; poderíamos ainda ignorá-la, sem dar-lhe atenção. Em cada uma dessas possibilidades, fomos levados de distintas maneiras a ceder a alguma inclinação: se ignoramos o ocorrido, é porque julgamos que um pai tem o direito de bater em seu filho, ou porque simplesmente não nos causa nenhum sentimento uma cena como essa. Se lamentamos e seguimos em frente, é talvez porque, embora isso nos cause revolta, deixamos que a força da tradição se sobreponha a esse sentimento. E quando esse páthos é mais forte do que a tradição, então paramos e recriminamos o homem. Ora, tudo isso pode se dar com uma crença na real natureza dos valores, mas também poderia ocorrer, assim o cético pretende, sem que nos pronunciemos sobre isso. O que quero destacar é que um cético poderia reagir de todas essas formas, inclusive guiado por um sentimento. E que a única diferença – que ele considera muito importante – é que não endossa nenhuma tese dogmática para isso. Nesse caso, é preciso admitir, e o cético o faz, não há uma conduta cética única. Diferentes céticos poderão reagir de distintas maneiras, dependendo das diferentes influências que em eles exercem tradições, leis, costumes – e agora é preciso acrescentar: sentimentos.

É o que podemos perceber no famoso exemplo do tirano: “forçado por um tirano a fazer algo proibido, (o cético) eventualmente (tukhón) escolherá uma

coisa e evitará outra, pela pré-concepção conforme às leis pátrias e costumes; e em comparação com o dogmático certamente ele suportará mais facilmente a pena, porque nada exterior a ela acrescenta como opinião, como aquele o faz”¹¹⁵. Não se pode garantir como se agirá nessa circunstância, talvez o cético escolha (heleítai) contrariar o tirano, talvez não. Isso significa, a meu ver, que há uma variedade de motivações operando para essa escolha e que há também um elemento idiossincrático que não pode ser ignorado, um páthos do indivíduo que pode determinar sua escolha, mesmo se ela for de encontro às tradições e educação. Mas com isso não se deixa de agir de modo razoável, e o cético tem plena consciência disso, pois ele “não vive conforme ao discurso filosófico (quanto a estes, é inativo), mas conforme à observância não-filosófica ele pode escolher (haireísthai) umas coisas e recusar (pheúgein) outras”¹¹⁶.

Uma “ética fenomênica” talvez possa ser descrita como uma espécie de “ética do sentimento”, visto que o *phainómenon*, afinal, consiste num páthos. Mas não se pode esquecer que somente a obediência a um certo *lógos*, aquele “que nos mostra como parece ser viver corretamente”¹¹⁷, nos permite viver sem crença dogmática. Esse *lógos* é também aquele que nos leva a suspender o juízo sobre a natureza das coisas. Assim, manter-se sem perturbação e com afecções moderadas implica permanecer investigando os dogmatismos. Nesse sentido, uma “ética cética”, se essa expressão não for um contra-senso, incluiria também um certo “controle da razão”, num sentido não-dogmático da expressão: “tendo o *lógos* nos mostrado que nada disso é bom ou mau por natureza, haverá a dissolução da perturbação e uma vida pacífica nos receberá”¹¹⁸. Essa vida

¹¹⁵ AM XI, 166.

¹¹⁶ AM XI, 165.

¹¹⁷ HP I, 17.

¹¹⁸ AM XI, 130.

pacífica (eiremaíōs bíos), assim como a “completa felicidade” (teleiōtātē eudaimonía)¹¹⁹, significa, então, viver em metriopátheia, e isso deverá valer, inclusive, para sua philanthropía.

Creio que algumas outras conclusões podem ser extraídas da idéia de que o cético vive sua vida seguindo também seus sentimentos. Por exemplo, torna-se excessivo e talvez incorreto o diagnóstico de M. Nussbaum de que uma vida cética levaria a uma contínua diminuição de motivação, a um enfraquecimento de todo comprometimento, com os indivíduos e com a sociedade, a um crescente esvaziamento de emoções fortes, à ausência de paixões como amor, temor, inveja, cólera, por causa da ausência de opinião, à ausência de motivos para defender causas consideradas justas¹²⁰. Parece-me que, em virtude das conclusões aqui obtidas, seria melhor dizer que tudo isso é agora visto de um novo ponto de vista, que permite moderadamente recuperar várias motivações. E também não é possível, então, concordar com o julgamento de G. Stryker, quando afirma que a vida do cético só poderia ser enfadonha, maçante, insuficiente para que o pirrônico se aventurasse a propor, em competição com os dogmáticos, um modo de vida feliz¹²¹.

A conduta de vida que o cético propõe a partir das noções de phainómenon e páthos, se realmente tiver o sentido que acima procurei defender, segundo o qual cabe ainda pensar no ceticismo um conceito de crença suficientemente forte para produzir inclinação à ação e uma variedade de motivações envolvidas

¹¹⁹ AM XI, 160.

¹²⁰ “Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism”, *Journal of the History of Philosophy*, October 1991, vol. XXIX, n. 4. Cf. pp. 552-554.

¹²¹ “Ataraxia: Happiness as tranquility”, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996, p. 193.

na escolha de qualquer atitude a tomar, talvez nos permita também matizar uma distinção feita por J. Annas entre moral antiga e moral moderna: também um cético pirrônico grego poderia conciliar sua “recusa do realismo moral” com uma certa “vontade criativa” e “livre escolha”, pois o sentimento que o move assim o permite. E quando damos ao conceito de páthos o sentido que acima me pareceu possível, podemos também recuperar certa idéia de “crença sobre valores”, que não será meramente um “registrar a maneira como os valores nos aparecem”¹²².

Contudo, resta uma questão: se o cético tem plena consciência de que pode seguir sem dogmas seus sentimentos, por que não encontramos nos textos o desenvolvimento dessa idéia? O cético certamente não deixaria de apresentar essa faceta positiva de seu ceticismo, se a achasse possível. Aqui, é preciso reconhecer que talvez estas análises tenham, na verdade, apresentado um desdobramento possível da posição cética, desdobramento esse que não teria sido completamente elaborado pelos pirrônicos gregos. De qualquer forma, creio ser necessário fazer duas observações. Primeiro, vale recordar que, como já observei, Sexto Empírico, o único filósofo cético cuja obra nos chegou quase completa, era médico, e que esse fato pode tê-lo levado, ao falar sobre a metriopátheia, a deixar de lado afecções como amor, ódio, coragem, covardia etc., em favor de afecções corporais como fome, sede e dor. Segundo, não devemos esquecer que o cético apresenta sua forma de vida em competição com os dogmáticos. Ele quer nos convencer, de algum modo, que ser cético é viver uma vida feliz. Por isso, pode ter preferido enfatizar a ataraxia, uma supressão completa de perturbação, antes que a metriopátheia, aparentemente uma

¹²² “Doing without objective values: ancient and modern strategies”, *Ethics*, S. Everson (ed.), Cambridge, 1998, p. 214 e 218.

supressão apenas parcial. Isso daria mais positividade a sua posição, tornando-a mais atraente. Assim, se o domínio das afecções, dos sentimentos, ficou em segundo plano, pode ter sido para acentuar os benefícios do ceticismo em relação ao dogmatismo. No entanto, creio que ele está lá, à espera de nossa investigação.

O CULTO À DIVINDADE FEMININA - ÍSIS, AQUELA QUE DÁ A VIDA

*Vanessa Auxiliadora Fantacussi**

Resumo: O culto da deusa Ísis foi importante na religião egípcia, especialmente com relação às características de maternidade e de fertilidade. Este culto foi levado para fora das localidades egípcias, por diversos motivos, sendo inserido em outras culturas e identificado com as divindades locais. Na cultura romana, o culto isíaco esteve mais presente com o festival *Navigium Isidis* e com os rituais de iniciação nos mistérios da deusa, não perdendo as características que giram em torno da fertilidade e maternidade.

Palavras-chave: deusa Ísis, culto isíaco, *Navigium Isidis*, iniciação, maternidade.

THE WORSHIP OF THE GODDESS – ISIS, THE ONE THAT GIVES BIRTH TO

Abstract: The worship of goddess Isis was important to the Egypt religion specially related to the characteristics of maternity and fertility. This worship was taken outside from Egypt, for many reasons and it was incorporated to others cultures and identified with local goddess. In the roman culture, the isiac worship was more presented in *Navigium Isidis* festival and with ritual

* Mestranda pela Universidade Estadual Paulista – Campus de Assis.
vanessafantacussi@ig.com.br

of initiation in the mysteries of the goddess, not losing the characteristics that are related to fertility and maternity.

Key-words: goddess Isis, isiac worship, *Navigium Isidis*, initiation, maternity.

O papel desempenhado pelas mulheres pertencentes às sociedades do mundo antigo, na maioria das vezes, não era constituído por grandes autonomias e privilégios, porém, as divindades femininas sempre tiveram significativa presença na religiosidade, contando com templos, cultos, rituais, corpo sacerdotal e adeptos de ambos os sexos. O feminino sempre esteve ligado a um mistério religioso, na medida em que o gênero relaciona-se às questões de fertilidade da natureza e maternidade humana, a origem da vida, a alimentação e a morte¹. Esta concepção religiosa esteve fortemente presente na cultura egípcia, na medida em que diversas divindades femininas desempenharam um papel significativo na sociedade, não demonstrando estar na condição de inferior ou superior às divindades masculinas. Este fato talvez esteja ligado à própria condição feminina na sociedade, quando sabemos que a mulher egípcia tinha certos privilégios, quando comparada às mulheres greco-romanas.

Na cultura egípcia, encontramos o culto da deusa Ísis como algo de extrema importância. Originalmente, a grande deusa mãe era conhecida por Aset e representada sob o hieróglifo de um trono. Posteriormente, foi chamada de Ísis pelos gregos, sendo sob este nome que seu culto difundiu-se para fora das localidades egípcias.

O culto isíaco, no Egito Antigo, era constituído por diversos festivais, sendo estes dedicados diretamente à deusa ou de forma indireta, dedicado a outras divindades que acabavam por envolvê-la, como Osíris e Hórus. Tais festivais

¹ ELIADE, Mircea. *História das idéias e crenças religiosas*. V.1. Portugal: Rés-Editora, s/d, p.43.

reatualizavam os mitos, quando ocorriam durante o ano, coincidindo, não por acaso, com os fenômenos naturais, lembrando passagens do mito de Osíris e Ísis. Podemos reconstituir o mito isíaco a partir dos artefatos que envolviam os festivais religiosos e, sobretudo, a partir do relato deixado pelo grego Plutarco², no século I. Um dos festivais mais importantes, dedicado a Ísis egípcia, era a comemoração de seu aniversário, correspondendo no calendário gregoriano ao mês de julho, quando os egípcios comemoravam a chegada do ano novo. Não por acaso, o dia dedicado à deusa Ísis era o momento de representação da criação da terra, momento em que começava a vida; era a renovação do ano, marcava o ciclo agrícola, iniciando a estação do cultivo. Sendo um festival que celebrava o início, ocorria na estação das cheias do Nilo, marcando a nova vida que se inicia, com a esperança no ano frutífero. A ligação com a deusa está na fertilidade e renovação da vida, quando Ísis aparece para os egípcios como uma deusa mãe, aquela que dá a vida ao salvador Hórus, também tendo o poder sobre a morte, quando ressuscita Osíris. De acordo com o relato de Plutarco, Ísis e Osíris marcam a perfeita união sexual e a perfeita maternidade, iniciada ainda no útero de sua mãe Nut³. A deusa possuía o caráter de esposa ideal e mãe perfeita, portanto foi a deusa da família, fertilidade e maternidade. Neste festival específico, Ísis personificava a terra que recebia a água do Nilo, ou Osíris, sendo fecundada, possibilitando a renovação da vida e a sobrevivência dos homens.

Outro festival, não menos importante, dedicado à deusa ocorria no início do mês de março, época da sementeira, denominado como “Ísis abençoa as frotas”. Este festival religioso foi amplamente difundido pelas localidades ao redor

² PLUTARCO. *Ísis e Osíris – Os mistérios da iniciação*. Trad. Jorge Fallorca. Lisboa: Editora fim de século, 2001.

³ Plut., 12.

do Mediterrâneo, sobretudo na cultura greco-romana. Novamente, o culto isíaco estava relacionado ao início, agora ao início das navegações, quando o comércio era uma atividade importante no Mediterrâneo.

A avaliação geral que estabelecemos para o significado da deusa Ísis na religiosidade egípcia está fortemente relacionada às questões da vida. Ísis é a deusa da maternidade, conectando-se sempre à renovação, seu festival celebrava a chegada do ano-novo, início da atividade agrícola e das navegações. A deusa também deu a luz à criança Hórus, aparecendo como o salvador, portanto, é a esperança no futuro. Finalizando o ciclo, Ísis tem o poder de devolver, ou renovar, a vida dos mortos, quando ressuscita o marido Osíris, proporcionando-lhe vida eterna. Todos estes poderes de Ísis que passam pela vida, morte e ressurreição estão presentes simbolicamente em todos os cultos isíacos, sendo significativo sobretudo nas iniciações isíacas na cultura greco-romana.

O culto isíaco egípcio foi fortemente difundido para fora de suas localidades, passando por alterações, de forma em que se adequasse às necessidades de cada cultura. Possivelmente, teria sido conhecido pelos gregos ainda com Heródoto⁴, quando relata, em sua obra, algumas comemorações isíacas. Mais significativa foi a difusão do culto após Alexandre, o Grande, quando no período que conhecemos por helenístico o culto teria realmente sido praticado em diversas localidades gregas. A partir de então, o culto isíaco já não era mais um culto propriamente egípcio, quando passou por um sincretismo com a religiosidade grega. Foi sob esta forma que chegou às localidades romanas, ou seja, com a essência de uma Ísis egípcia, porém, com características

⁴ HERODOTO. *História – O relato clássico da guerra entre gregos e persas*. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Ediouro publicações, 2001.

identificadas pela cultura grega. A difusão do culto isíaco pelo Mediterrâneo foi um processo natural, fruto das relações econômicas, políticas e sociais entre os povos⁵. O mesmo processo natural foi a forma de recepção do culto, quando os gregos e romanos compreenderam e praticaram de acordo com sua realidade religiosa. Desta forma, não encontramos uma Ísis propriamente egípcia fora do Egito, nem o mesmo culto em diferentes localidades.

A religião oriental apresentou-se aos ocidentais como uma opção de religião, completando suas crenças e práticas religiosas. As vias concretas responsáveis pela difusão do culto isíaco fora do Egito foram interpretadas por vários pesquisadores. Nos primeiros anos do século XX, Franz Cumont⁶ colocava três características como principais responsáveis por essa difusão. Em primeiro lugar, os mercadores, que levavam sua religiosidade ao longo das correntes comerciais. Em seguida, encontramos os escravos, levados do Egito para outras localidades, e os soldados, os quais sob a missão de avançar ou defender as fronteiras, entravam em contato com outras culturas. Além destes, também destacamos os imigrantes, quando eram fortemente atraídos para determinadas cidades, como a própria Roma, e se estabeleceram, levando o culto com eles⁷. Somado a isto, há que se destacar ainda, no período imperial romano, a Paz de Augusto, que permitia que os cultos estrangeiros entrassem no mundo romano sem grandes oposições, além do fato de que nenhuma prática religiosa estrangeira

⁵ LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo helenístico*. Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987.

⁶ CUMONT, Franz. *The oriental religions in roman paganism*. New York: Dover publications, 1956.

⁷ NOCK, A. D. *Religious developments from the close of the Republic to the reign of Nero*. In: *The Cambridge Ancient History – The Augustan Empire 44 B.C. – A.D. 70*. Great Britain: Cambridge at the University Press, 1971, v.X, p.465-511.

teria sido imposta e nada da religião tradicional romana tenha sido perdida, o que ocorreu foi um processo natural de identificação, práticas foram aceitas, outras adaptadas, em um processo de sincretismo religioso.

O culto da deusa Ísis foi muito bem recebido pela cultura romana, incluindo os festivais e o ritual de iniciação nos mistérios. No entanto, não devemos buscar uma Ísis propriamente egípcia entre os romanos, o culto deve ser interpretado dentro da sociedade romana, de acordo com sua cultura religiosa. Por outro lado, a deusa e todos os seus adjacentes foram modificados e associados a outras características, porém, Ísis sempre foi vista como uma divindade estrangeira para os romanos.

As interpretações do culto isíaco romano são feitas a partir das inúmeras fontes deixadas, sendo estas principalmente objetos utilizados nos rituais, os próprios templos e a literatura. Tratando-se de fonte escrita, a literatura mais significativa é a obra deixada por Apuleio⁸, intitulada como *Metamorfoses*, escrita no século II. A obra é uma sátira latina, tratando dos vícios romanos criticados, de forma irônica, por Apuleio. A história narrada em primeira pessoa, conta as aventuras do personagem Lúcio que foi metamorfoseado em asno em virtude de sua imprudência e curiosidade. A obra constituída por onze livros, apresenta o livro XI como uma descrição dos rituais isíacos praticados na cultura romana da época do autor, quando a deusa Ísis aparece para salvar o personagem. Consideramos as *Metamorfoses* como uma riquíssima fonte de informação a respeito do culto, quando acredita-se na identificação das aventuras do

⁸ APULEIUS. *Metamorphoses*. Trad. J. Arthur Hanson. Londres: Havard University Press, 1989. (Loeb Classical Library)

personagem com a própria vida do autor, ou seja, acreditamos que a descrição da participação no festival e a iniciação nos mistérios isíacos sejam a descrição de uma religiosidade praticada pelo próprio Apuleio, sobretudo quando temos conhecimentos de seu interesse pelos cultos de mistério e práticas mágicas pelo relato que deixou em obras anteriores, a saber, *Apologia* e *Florida*⁹.

Para a interpretação do culto isíaco em meio à cultura romana, é preciso estabelecer alguns traços do culto na religiosidade egípcia e grega, como passamos por estas acima. Os pesquisadores que trabalharam com o culto de Ísis passam pelo percurso da compreensão de uma Ísis egípcia, as vias que levaram o culto para as localidades gregas, Ísis helenística, Ísis romana e, finalmente, as influências que encontramos nas religiões atuais. Um dos grandes pesquisadores do assunto é Reginald E. Witt, publicando na década de 70 a obra *Isis in the Graeco-Roman world*, revisando-na e publicando em 1997 sob o título *Isis in the ancient world*¹⁰. Witt estabelece uma interpretação do culto utilizando diversas fontes, abordando o culto em diferentes localidades da antiguidade e em diversos momentos, sempre buscando compreender os motivos que levaram à difusão do culto e as formas em que fora adequado às culturas, enfatizando essa sobrevivência e persistência do culto da deusa Ísis.

O culto da deusa Ísis no Império Romano do século II contou com uma diversidade de práticas religiosas, no entanto, duas características merecem uma atenção maior: o festival *Navigium Isidis* e o ritual de iniciação nos mistérios,

⁹ PARATORE, Ettore. *História da literatura latina*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

¹⁰ WITT, Reginald E. *Isis in the ancient world*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997.

ambos apresentados por Apuleio na obra *Metamorfoses*. O festival *Navigium Isidis* é uma influência direta do festival egípcio citado acima, o qual marca o início do período das navegações. O festival é constituído por uma procissão, portanto é um festival público, contando com a participação de devotos das diversas camadas sociais. Alguns representavam personagens que se ligavam de alguma forma ao culto, como a imagem da própria Ísis, Osíris, Hórus e Anúbis, além de soldados, caçadores, gladiadores, filósofos ou animais. O objetivo maior do festival é lembrar a história mitológica da deusa, bem como enfatizar seu poder sobre a natureza, quando os navegadores depositavam suas esperanças e faziam oferendas esperando em troca que a deusa proporcione um período próspero para as navegações, incluindo os lucros com as atividades comerciais.

A finalização do festival ocorre quando todos chegam até a praia, colocando as imagens na areia e oferecendo seus presentes à deusa, depositados em um barco já preparado. Com relação à participação feminina, notamos que aparecem em número considerável e com funções significativas, devido às fontes como a própria descrição literária, pinturas e esculturas encontradas nos templos e as inscrições em túmulos. Esta participação feminina no festival em questão foi abordada por Sharon Kelly Heyob¹¹, quando distingue uma Ísis egípcia de uma Ísis helenizada. O festival romano conta com as características desta Ísis helenizada, no entanto, a deusa ainda está ligada às características principais da maternidade, oferecendo mais atrativos para a identificação feminina. Além deste argumento, Heyob ainda acredita que as mulheres se identificam com a

¹¹ HEYOB, Sharon Kelly. *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world*. Leiden: E.J. Brill, 1975.

Ísis que aparece no mito, como uma mulher que passa por sofrimentos, mas não perde a esperança no futuro. Ainda é preciso destacar que a participação feminina no culto isíaco não era maior, quando comparada à participação dos homens, também não ocupavam um lugar nem superior, nem inferior, não havia privilégios. Porém, a condição feminina colocada como igual à masculina, já era um grande atrativo para as mulheres romanas, quando pensamos na condição social que desempenhavam.

O festival *Navigium Isidis* era encerrado quando todos voltavam ao templo, após as oferendas. Neste momento, os não iniciados voltavam para suas atividades, sendo permitida a continuidade dos rituais e a introdução no templo, somente aos iniciados. A iniciação era constituída por um ritual pessoal, o qual introduzia o iniciado nos mistérios da deusa, é o lugar onde o que é considerado como sagrado é revelado. Desta forma, aquele que passou pela iniciação tem um conhecimento que os não iniciados não têm, por isso, estes são excluídos de certos rituais. A partir da iniciação, acredita-se em um maior relacionamento entre o devoto e a divindade, o iniciado assume uma nova personalidade, como se sua vida fosse dividida entre o antes e o depois da iniciação. Enquanto “nova vida”, o ritual consiste em uma morte simbólica e ressurreição, porém, Mircea Eliade¹² nos alerta que após a iniciação, o sujeito não é simplesmente um “recém-nascido” ou um “renascido”, é um indivíduo que sabe, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica. Plutarco¹³ já dizia que a

¹² ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 153.

¹³ PLUTARCO, op. cit.

iniciação era pessoal, representando uma morte e ressurreição, o renascimento contava com uma maior relação com a divindade. Para Plutarco, ainda, conhecer a divindade era conhecer seus mistérios, assim, era a união entre a religião e a razão. Neste contexto, compreendemos porque o mistério está ligado à iniciação e ao secreto, na medida em que o iniciado deixa a vida profana e passa a ter um conhecimento especial¹⁴.

Todos estes aspectos do culto da deusa Ísis, independente da época e localidade, não deixam de estar relacionados às questões femininas. No Egito, as mulheres tinham determinados privilégios, a deusa era associada à maternidade, à fertilidade e à morte, considerando que todos estes aspectos estão ligados a toda a vida egípcia, não somente à religião. Assim, Ísis também era a deusa dos Faraós, quando se identificavam com Hórus, deusa dos mortos, deusa criadora de toda a natureza, a terra fértil que recebe as águas do Nilo e a mulher que gera filhos. Essas características de maternidade e de poder sobre a natureza não foram perdidas quando o culto foi praticado pelos romanos. Enquanto o festival *Navigium Isidis* mostrava a crença na força que Ísis tinha sobre a natureza, os rituais de iniciação apareciam como uma grande devoção, quando acreditava-se em um maior relacionamento com a divindade, símbolo de morte e ressurreição. A nova vida que acreditava-se adquirir com a iniciação, consiste em uma troca, quando o iniciado cultua a deusa e recebe benefícios espirituais e materiais.

A deusa Ísis reunia tantos atrativos que foi identificada às diversas divindades, como Deméter, Proserpina, Juno, Diana, Vênus entre outras. O

¹⁴ Sobre o significado da iniciação nos cultos de mistérios, ver BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistérios*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

caráter de deusa mãe foi o que mais persistiu, sendo importante até mesmo na formação do cristianismo. Assim, podemos encontrar elementos isíacos nas práticas religiosas cristãs dos dias atuais, quando a divindade feminina aparece com um caráter especial, como aquela que dá a vida, e, ao mesmo tempo, é doce e carinhosa como uma mãe, onde podemos depositar nossas esperanças para um futuro próspero.

MITO E HISTÓRIA NA ANTIGÜIDADE: ESBOÇO PARA UM ESTUDO DE CONJUNTO DOS LIMITES ENTRE RELIGIOSIDADE E METAHISTÓRIA

*Vicente Dobroruka**

Resumo: Este artigo consagra-se ao estudo das relações entre historiografia, concepções metahistóricas e expectativas escatológicas (expressas em viés apocalíptico) na Antigüidade, enfatizando a importância de tal reflexão para o ofício do historiador e para o estudo de teoria da história em geral. Os três complexos míticos formadores (respectivamente, os mitos das idades do mundo, dos metais e das monarquias mundiais) são analisados de forma sucinta, à guisa de introdução para o leitor menos familiarizado com o tema.

Palavras-Chave: Judaísmo helenístico – Literatura apocalíptica – Historiografia antiga – Filosofia especulativa da história – Sincretismo religioso na Antigüidade.

MYTH AND HISTORY IN ANTIQUITY: SKETCHES FOR THE STUDY OF THE BORDERS BETWEEN RELIGION AND HISTORIOGRAPHY

Abstract: This article deals with the links between historiography, metahistorical conceptions and eschatological expectations (as expressed in apocalyptic literature) in Antiquity, emphasizing

* Professor de História Antiga, Universidade de Brasília. Mestre em História (PUC-RJ), Mestre em Estudos Orientais (Oxford), Doutor em Teologia (Oxford).

the relevance of such reflections to the historian's craft and to the study of history theory in general. The three mythical complexes that compose our field of investigation (namely, the ages of the world myth, the decaying metals sequence and the world empires) are analyzed in succinct form, for the reader less used to the themes discussed in this article.

Keywords: Hellenistic Judaism – Apocalyptic literature – Ancient historiography – Speculative philosophy of history – Religious syncretism in Antiquity.

Enquanto que o brilho da prata e dos outros metais se tolda rapidamente, o do ouro, em compensação, ilumina a penumbra interior durante muito tempo sem nada perder do seu fulgor.

Junichiro Tanizaki

Quando se fala em “história”, normalmente evoca-se, para o homem comum, a soma dos eventos passados ou uma seção definida dessa totalidade; para os aprendizes do ofício e historiadores profissionais, trata-se antes de tudo da técnica e prática historiográficas. O filósofo tenderá a desconsiderar esse último aspecto, concentrando-se na essência, sentido ou substância – são termos sinônimos, para efeito do que irei tratar¹ – dos eventos mesmos. No entanto, para os três grupos acima a compreensão dos eventos que pretendem ser narrados ou explicados só pode se dar mediante algo que lhes é externo, ou seja, que não se encontra nos documentos nem nos eventos tomados em sentido estrito: só é possível entender a história, do nível mais elementar que é o do homem comum ao dos filósofos da história e dos historiadores, introduzindo um fio condutor que chamarei de “mito”.

Com frequência “mito” é entendido por oposição a “história” (ou como oposto de “ciência”). Nesse sentido mais restrito, mito é algo visto como

¹ Cf. Nick J. Allen. “The category of substance: a Maussian theme revisited” in: Nick J. Allen e Wendy James (eds.). *Marcel Mauss: a Centenary Tribute*. London / New York: Berghahn, 1988.

essencialmente religioso, atuante na esfera do sagrado e portanto, impossível de se confundir com algo que se pretende científico como a atividade historiográfica ou uma dada filosofia especulativa da história como, digamos, o positivismo comtiano. Mas um olhar mais cauteloso sobre o assunto basta, mesmo na Antigüidade e entre os primeiros historiadores, para mostrar a falácia dessa clivagem: ao pretender explicar as causas “verdadeiras” da guerra entre Atenas e Esparta o sisudo Tucídides já introduz em seu texto algo que não se encontra de modo algum nos testemunhos que recolhe, muito menos nos (pouquíssimos) documentos escritos com que se deparou: algo que evoca ainda outra semelhança entre o conteúdo mítico, ou metahistórico, com que a narrativa é dotada de sentido, e o método hipocrático - nos dois casos trata-se de remeter causas aparentes e externas até explicações não-aparentes e internas as origens dos eventos²:

Todos esses desastres, na verdade, ocorreram simultaneamente com a guerra, e ela começou quando os atenienses e peloponésios romperam a trégua de trinta anos, concluída entre eles após a captura da Eubéia. As razões pelas quais eles a romperam e os fundamentos de sua disputa eu exporei primeiro, para que ninguém jamais tenha de indagar como os helenos chegaram a envolver-se numa guerra tão grande. A explicação mais verídica, apesar de menos freqüentemente alegada, é, em minha opinião, que os atenienses estavam tomando-se muito poderosos [τὴν μὲν γὰρ ὀλθησεστάτην πρόφασιν, ἄφανεστάτην δὲ λόγῳ, τοὺς Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους], e isto inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem à guerra. As razões publicamente alegadas

² Arnaldo Momigliano. "History between medicine and rhetoric" in: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1987.

*pelos dois lados, todavia, e que os teriam levado a romper a trégua e entrar em guerra, foram as seguintes [...]*³

Heródoto faz o mesmo, de um modo que aos nossos olhos talvez soe mais ingênuo: no prólogo de suas *Histórias* ele também busca não apenas um registro (que, como tal, poderia ser científico, secular ou profanamente comprovado), mas uma explicação para eventos que, tal como Tucídides, ele não encontrará nos mesmos:

*Os resultados das investigações de Heródoto de Halicarnasso são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam*⁴.

Visto sob outro ângulo, o problema por excelência que ambos se propõem solucionar é o das causas que levam a transformações (ou seja, a guerras), o que desde cedo colocou a atividade historiográfica no dilema que persiste até hoje: se pretender tratar apenas do particular aproxima-se da literatura e perde em cientificidade, se pretender elaborar leis gerais corre o risco do descrédito (uma vez que, ao contrário das ciências naturais, a historiografia não se permite laboratórios onde os elementos constitutivos das experiências sejam reproduzidos indefinida e perpetuamente - e será que ainda merece o nome de "ciência" algo carente desses elementos?)⁵. Já para os gregos a questão se

³ Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso* 1.23.

⁴ Heródoto. *Histórias* 1.

⁵ Carlo Ginzburg. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" in: *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. P.178. "A orientação quantitativa e antiantropocêntrica das ciências da natureza a partir de Galileu colocou as ciências humanas num desagradável dilema:

punha em termos de ἐπιστήμη e δόξα: não podendo constituir-se como objeto "eterno" (como por exemplo um retângulo, para o matemático⁶), a história dos historiadores padeceu desde os seus princípios por conta de sua vinculação essencial e inextricável com o componente mítico que será o fio condutor de suas narrativas e que lhe dará uma substância na qual apóia os eventos que são narrados⁷. Uma questão secundária a essa - que não abordarei neste artigo por falta de espaço - é o elemento complicador colocado pela existência dos fatos de modo independente de quem os observa⁸: assim, ao mesmo tempo em que o mito permite à história a sua inteligibilidade, não se pode simplesmente dizer

ou assumir um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância".

⁶ Robin G. Collingwood. *The Idea of History* (Revised edition with lectures 1926-1928). Oxford / New York: Oxford University Press: 1994. Pp.20 e 29.

⁷ Este é o raciocínio interessante de Collingwood para justificar o estilo desagradável de Tucídides - desejando mas não podendo transformar seu objeto em algo semelhante ao da matemática, sua "má consciência" o faz escrever de forma utilitária, como se o despojamento de estilo o aproximasse mais de seu ideal. Cf. Collingwood, op.cit., p.29. Para Dumézil, essa relação vai ainda mais longe e o componente mítico remete, em última análise, à própria natureza do romance literário. Cf. Georges Dumézil. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

⁸ Diante da moda subjetivista que pretende a dependência completa do que chamamos de "real" em função do observador - de inspiração kantiana e da qual, por dever de honestidade, devo dizer que um dia já compartilhei, com as últimas espinhas da adolescência -, remeto minha posição atual à de Xavier Zubiri: "Y situada así la cuestión nos preguntamos: ¿está ausente de lo sensible el momento de realidad? Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia "ideas", pero jamás la realidad. Y es que el vocablo y el concepto de 'dato' es manejado en esta concepción con una singular imprecisión. Por un lado, 'dato' significa dato *para* un problema. Es lo que se nos acaba de decir. Pero esto, con ser verdad, no es la verdad primaria. Porque - es el otro sentido de la palabra 'dato'- un dato sensible no es primariamente dato *para* un problema, sino dato *de* la realidad. Y al amparo del primer sentido, se nos quiere hacer olvidar el segundo que es el primario y radical. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primaria vía de acceso a la realidad. La concepción anterior es una gigantesca preterición de la sensibilidad en el problema filosófico del enfrentamiento del hombre con las cosas reales. Lo sentido es dato de la realidad. Y entonces se plantea inexorablemente la cuestión de en qué consiste el carácter de estos datos, esto es, cuál es la estructura esencial de la sensibilidad humana". "Notas sobre la inteligencia humana" in: *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 18-19, 1966-67. pp.341-353.

qualquer coisa sobre *qualquer* evento, já que as limitações da precisão factual traçam, por assim dizer, uma espécie de “última fronteira” entre a história e o mito. Este último confere substância, mas não subsídios, para a atividade de historiadores e filósofos.

Para a análise dos mitos em geral - e por extensão, para o entendimento de sua utilização como componentes constitutivos da historiografia ou filosofia da história - duas possibilidades me parecem essenciais ou básicas: a arquetípica (via Jung, Dumézil e Eliade) e a estruturalista (Lévi-Strauss ou mesmo o reducionismo marxista). Ambas não se excluem, embora partam de princípios distintos e até certo ponto pretendam responder a perguntas diferentes: no primeiro caso um interesse maior na especificidade histórica de cada fenômeno observado se faz notar, no segundo é a busca de elementos constitutivos comuns à toda a estrutura do pensamento humano (supondo que tal entidade exista) que o investigador se esforça por localizar⁹. Para muitos a primeira possibilidade soará mais irracional que a segunda; não é essa a minha opinião e na verdade parece-me que as opções de Dumézil ou mesmo de Eliade, por estarem mais côncias de suas limitações, são mais sensatas do que o estruturalismo tributário de Hegel - cujas pretensões universalistas me soam estranhas, para não dizer absurdas. Seria o caso de relacionar *estruturalmente* a concepção das quatro idades do mundo, da qual boa parte deste artigo se ocupa, com noções semelhantes entre os astecas, cujas metáforas espaciais e mesmo fenômenos sociais são por vezes explicados em termos de seqüência e desdobramentos em quatro; ora, a maior parte das divindades astecas tinha quatro “aspectos”, cada um associado a uma direção (são também quatro os pontos cardeais) ou

⁹ Covington S. Littleton nos lembra que, no caso específico da ideologia tripartite indo-européia, o aspecto binário da primeira função, a da soberania, pode ser relevante para as teorias estruturalistas. Cf. “Je ne suis pas ... structuraliste”: Some fundamental differences between Dumezil and Levi-Strauss” in: *Journal of Asian Studies*. 34, 1974. P.155.

a uma cor¹⁰. Nada disso faz supor, em minha opinião, relações de qualquer natureza que não a casual com o mito hesiódico, indo-europeu por excelência¹¹.

De todo modo, qualquer que seja a chave em que nos esforcemos por enxergar o fenômeno, a clivagem entre sagrado e profano se impõe como marco inicial; mesmo que ao final do processo se chegue a conclusão de que não há distinção fundamental entre história e mito, do ponto de vista dos praticantes do ofício de historiador na Antigüidade essa era uma distinção importante: já Hecateu de Mileto criticava o que denominou de “contos absurdos e múltiplos dos gregos”¹², ainda que em seu esforço por mostrar regularidades e relações de causa-efeito perenes, os historiadores - antigos e modernos - tenham muitas vezes se esquecido que não se pode impor à ação humana (objeto por excelência da historiografia, e mesmo da filosofia da história) leis gerais do tipo daquelas encontradas nos fenômenos analisados pelas ciências exatas: torcendo um

¹⁰ Cf. Henry B. Nicholson. “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico” in: Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.). *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10. Austin: University of Texas Press, 1974. Pp.395-446. Cit. por Littleton, op.cit. p.157. Os mesmos aspectos quádruplos associados à divindades estarão presentes no mundo indiano, como se verá abaixo - e tampouco nesse caso se pode apontar para relações de tipo estrutural entre a América pré-colombiana e a Índia védica, um *a priori* que considero injustificável metodológica e cientificamente.

¹¹ Embora existam autores que argumentem favoravelmente à gênese do tema das monarquias sucessivas em ambiente semítico: entre outros, cf. Helge S. Kvanvig. “Dan 7 in a Mesopotamian context” in: *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1988. Pp. 484 ss. e Wifred G. Lambert. *The Background of Jewish Apocalyptic*. London: The Athlone Press / University of London, 1978.

¹² FrGH 1F1 (todos referidos à sua organização por Felix Jacoby. *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FrGrH). 12 volumes. Leiden: Brill, 1923-); como Hecateu narra ele próprio contos que, mesmo pelos padrões empíricos da Antigüidade podiam em justiça ser tidos como absurdos (como o surgimento de um vinhedo a partir do sangue de um cão, FrGH 1F15), o termo *polloí* parece referir-se antes ao fato de que lhe incomodava a pluralidade de narrativas sobre o mesmo evento, mais do que o absurdo intrínseco do que é narrado. Cf. Charles W. Fornara. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley / London: Yale University Press, 1983. P.5. Parece-me ainda que algo dessa distinção permanece, de modo confuso, mas visível, no prêmio de Plutarco à *Vida de Alexandre*.

pouco o raciocínio de Tucídides na seqüência de sua descrição magistral dos efeitos da peste em Atenas, a natureza física produz e produzirá sempre pestes idênticas, enquanto a natureza humana irá gerar, por seu turno, guerras que são sempre distintas umas das outras¹³. Para igualar ambas é necessário descer a um nível de generalização que banaliza o objeto do historiador – e significa esquecer que, mesmo numa sociedade secularizada, o tempo histórico com freqüência é dotado de características “essenciais” ou “substanciais” que beiram o personalismo, tanto em nível pessoal (os anos da infância, o dia do casamento, os anos “bons”, os “bons tempos”) – quanto em nível nacional (as datas comemorativas de batalhas, de homenagens aos mortos pela pátria, de descobrimentos). Nos dois casos trata-se de preencher algo que, em termos físicos, não varia, é concreto, uniforme e desprovido de conteúdos bons ou maus (o tempo), e dotá-lo precisamente de uma essência e de um sentido. Aqui, o homem mais incrédulo e o mais crente se igualam – dado este que preenche os “tempos especiais” de cada um e, costurando a trama da vida individual e coletiva, confere sentido a ambas remetendo ao transcendente e, por conseguinte, ao sagrado¹⁴. O ateísmo do cético, a partir dessa perspectiva, torna-se irrelevante porque impossível; em escala bem mais ampla, é o que ocorre quando se substitui a ação de Deus pela de outra força motriz qualquer na história. Para o historiador tanto quanto para o filósofo da história, pouco importa o nome que se queira dar a essa força, ela permanecerá transcendente, externa aos documentos e

¹³ Vicente Dobroruka. *História e milenarismo. Ensaio sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: EDUnB, 2004. P.198.

¹⁴ Mircea Eliade. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Pp.27-28. O mesmo ocorre na classificação das formas de acesso ao passado proposta por David Lowenthal. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985 em “Memória”, “história” e “reliquias”.

testemunhos, essencial e, no meu entender, ligada à esfera do sagrado, mesmo quando proclama a morte de Deus.

Este artigo pretende comentar alguns trechos e termos essenciais, em textos antigos de caráter historiográfico ou religioso, nos quais concepções metahistóricas envolvendo seqüências de idades, metais ou monarquias manifestam-se de modo inequívoco e buscam preencher o sentido da história dotando o tempo de um mito que dê forma inteligível à mesma; em suma, os mitos que serão discutidos aqui reconfortam o homem fazendo-o crer que, ao entender o curso da história, ele pode controlá-la¹⁵. Esses três mitos podem combinar-se todos na mesma passagem, manifestarem-se dois a dois ou ainda aparecerem individualmente. Os complexos míticos decorrentes dessas combinações estendem sua influência praticamente até os dias atuais em suas derivações secularizadas e estilizadas em relação aos originais, e até o séc.XVIII pelo menos em suas versões literais (que consistem essencialmente de leituras radicais do *Apocalipse de João* e do livro de Daniel)¹⁶.

O tema reveste-se da maior importância pelo fato dos complexos míticos analisados constituírem-se em matrizes para toda a reflexão metahistórica

¹⁵ Karl Popper. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002. Pp.8-9. Popper utiliza o termo "historicismo" num sentido muito próximo, senão idêntico, ao que Collingwood entende por "substancialismo"; ele também concorda quanto ao conforto essencial que o historicismo fornece ao homem. "Nenhuma experiência concebível pode refutá-lo. Mas para aqueles que acreditam nele [i.e. no historicismo], ele dá a certeza quanto ao destino último da história humana".

¹⁶ Por razões de ordem metodológica e bom-senso as leituras medievais e modernas do mito foram deixadas de lado (podendo eventualmente ser retomadas algum dia, quem sabe por esta mesma equipe de pesquisa), pois constituem um universo à parte e muito vasto para ser abordado juntamente com as variações antigas do mito. Como indicação bibliográfica inicial, cf. Bernard McGinn. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979; Christopher Rowland. *Radical Christianity: a Reading of Recovery*. Cambridge: Polity, 1988 e Christopher Hill. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

ocidental. Isto implica em dizer que todas as teologias da história e, posteriormente, as filosofias especulativas da história seculares (tais como o positivismo e o marxismo) remetem, genealogicamente¹⁷, à reflexão antiga sobre o sentido da história humana tal como expresso no mito das quatro idades e assemelhados¹⁸. Os *Einfluss-Studien* necessários para traçar esse percurso estão aquém do alcance deste projeto, mas pode-se ter uma idéia do que representariam lendo-se a obra introdutória de Karl Löwith sobre as filosofias especulativas da história¹⁹. Deve-se ter em mente, contudo, que trata-se por um lado de um conjunto de três complexos míticos a serem desemaranhados uns dos outros (para depois poderem ser por assim dizer “remontados” em seus contextos histórico-lingüísticos originais); e de outro o volume e permanência do conjunto temático proposto compara-se, pelas dimensões e dificuldades, ao estudo da ideologia tripartite dos indo-europeus.

Na medida em que concepções metahistóricas são necessárias para a conformação de toda prática e narrativa historiográficas contemporâneas, o mito mostra-se também importante entre os historiadores antigos como Heródoto (*Histórias* 1.95-130); Ctésias (*Persika* = Diodoro da Sicília 2.1-34), Políbio (*História* 1.2; 29.21 e 38.21-22) e Josefo, mas muitos outros poderiam ser citados – as limitações de espaço impostas pelo formato de um artigo limitam, por enquanto, nossa reflexão aos três²⁰. Os modernos não o utilizam mais de modo explícito

¹⁷ Ou arquetipicamente, embora este seja um problema demasiado complexo e distante do tema deste artigo para ser discutido aqui; todavia, considero essa possibilidade mais sensata e mais lógica do que a estruturalista, em qualquer de suas variantes.

¹⁸ Norman Cohn. *The Pursuit of the Millenium*. New York: Oxford University Press, 1970 (existe tradução para o português); Rudolf Bultmann. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.

¹⁹ *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990 e Eric Voegelin. *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.

²⁰ A lista compreende Anaxímenes (= Pausânias 6.18.5), Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades romanas* 1.2-3), Tácito (*Histórias* 5.8-9) e Tito Lívio (45.9).

(embora existam abundantes leituras atualizadoras de Daniel ou mesmo do *Apocalipse de João* que procuram “identificar” os impérios do mundo)²¹, mas permanecem tributários da matriz estabelecida pelos três mitos essenciais relativos ao sentido da história humana.

O primeiro mito em questão é o das idades do mundo, ou seja, a idéia de que o fluxo do tempo (não seria prudente falar ainda de história) organiza-se em fases, cada uma dotada de uma essência peculiar e que seguem uma seqüência degradante. Esse é o tema que preside ao mito das idades em Hesíodo²² e nos mitos indianos²³.

A passagem hesiódica, por sua importância para toda a reflexão subsequente (o que não implica em dizer que, por ser a primeira datável a conter o mito, é a mais antiga, uma vez que o material persa e indiano pode ser mais recente quanto *ao estado atual das fontes*, mas não necessariamente quanto ao seu conteúdo), merece uma citação literal:

*Primeiro de ouro a raça dos homens mortais
criaram os imortais, que mantêm olímpicas moradas.
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,
apartados, longe de penas e misérias; nem temível
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,
alegravam-se em festins, os males todos afastados [...]
Então uma segunda raça bem inferior criaram,
argêntea, os que detêm olímpia morada;*

²¹ Harold H. Rowley. *Darius, the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1935.

²² *Os trabalhos e os dias*, 176 ss.

²³ Em especial no *Mahabharata* (com paralelos no relato do gnóstico Bardesanes em Stobeu 2.2) e no *Bahman Yašt* 1.1-5; cf. Geo Widengren. “Les quatre âges du monde” in: Geo Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme gômrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. P.23 ss.

à áurea, nem por talhe nem por espírito semelhante [...]
E Zeus Pai, terceira, outra raça de homens mortais
brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea;
era do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares
obras gementes e violências, nenhum trigo
eles comiam e de aço tinham resistente o coração [...]
Mas depois também a esta raça a terra cobriu,
de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra
Zeus Crônida fez mais justa e mais corajosa
raça divina de homens heróis e são chamados
semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim [...]
Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,
mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.
Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia
cessarão de labutar e penar e nem à noite de se
destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão.

Convém lembrar sempre que, na perspectiva dumeziliana, a continuidade entre passado e presente que estaria implicada na “herança indo-européia” parece referir-se antes a um conteúdo cultural do que étnico, ainda que as implicações desse tipo de apropriação pouco crítica do presente pelo passado tenha sido rejeitado pelo próprio Dumézil, naturalmente guindado à condição de herói da *nouvelle droite*²⁴.

O segundo mito é o dos metais que vinculam-se às idades: podem ser também quatro, mas surgem em variantes de sete²⁵. Convém tratar do complexo

²⁴ Carlo Ginzburg. “Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil” in: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. P.191 ss.

²⁵ Anders Hultgård. “Persian apocalypses” in: John J. Collins (org.). *Semeia* vol.14 - *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979. P.210. As variantes em sete referem-se, aparentemente, aos ciclos de sete dias habituais na tradição semítica. Cf. Littleton, op.cit. p.157.

mítico dos metais como distinto daquele das idades, já que, embora os metais surjam sempre associados a idades e em seqüência degradante, o mito das idades do mundo pode prescindir deles (como nas *yugas* indianas. na Índia, a especulação apocalíptica se dá num esquema de quatro períodos que constituem um *kalpa* ou *caturyuga*, onde cada período se denomina de *yuga*. Assim:

1. *Kritayuga*: 4000 anos, + uma aurora de 400 e um crepúsculo de 400
2. *Tretayuga*: 3000 anos, + uma aurora de 300 e um crepúsculo de 300
3. *Dvaparayuga*: 2000 anos, + uma aurora de 200 e um crepúsculo de 200
4. *Kaliyuga*: 1000 anos, + uma aurora de 100 e um crepúsculo de 100

O total é de 12000 anos. A cronologia acima já se encontra no *Mahabarata*. No primeiro período os homens são formados de gêmeos e a vida humana, na qual os mandamentos éticos são observados, dura 4000 anos. Uma versão do mito encontra-se no *Rig Veda* 10.10, no qual Yama recusa-se a se unir à sua irmã gêmea Yami, o que mostra a existência de um mito indo-iraniano no qual os gêmeos primordiais fazem nascer os primeiros homens, e implica a noção de que os homens da primeira idade eram gêmeos²⁶. Nesse período de felicidade, a cor de Vishnu-Narayana, cujo corpo é o universo, é o branco. No segundo período, *treta*, os homens não são mais gêmeos, mas sim homens e mulheres;

²⁶ Ecos desse relato encontram-se no *Banquete* de Platão, quando Aristófanes tece suas hilárias considerações acerca da origem do amor carnal: este consistiria precisamente na busca da outra metade que originalmente tínhamos, e que via de regra era alguém que (após a separação dos corpos andrógynos por Apolo) agora é do sexo oposto. Caso se busque alguém do mesmo sexo (i.e. caso se faça uma opção homossexual) isto significa que, em nossa origem andrógina, a outra metade era do mesmo sexo que o que atualmente possuímos. Prossegue Aristófanes no deboche afirmando que é precisamente entre esses indivíduos que se encontram os políticos. Platão. *O banquete*, 192b-e ss.. Cf. Widengren, "Les quatre âges", p.25.

existem ofícios, casas e a propriedade privada. O *dharma* (a lei) reduziu-se de 1/4 e a vida humana também. A cor de Vishnu é o vermelho. No terceiro, *dvapara*, o *dharma* reduziu-se em mais 1/4; os homens estão expostos a doenças, surgem a avareza e a mortalidade. A cor de Vishnu é o amarelo; no quarto, *kali*, todas as desgraças surgem sobre os homens, e o curso de todas as coisas se inverteu. Resta apenas 1/4 do *dharma*. O mundo torna-se cheio de heresias e a cor de Vishnu é o preto.

Encontra-se um paralelo com o relato tardio do gnóstico Bardesanes, que reportou ter encontrado indianos que disseram que no centro da Terra existiria a estátua de um homem, de braços abertos como se tivesse sido crucificado²⁷. Sua metade direita é homem, à esquerda mulher; de seu lado direito o Sol, do esquerdo a Lua. Sobre seus braços repousa tudo o que há no mundo - o céu, os animais, os rios, as plantas etc. Deus teria dado essa estátua a seu filho para ter um modelo para a criação do mundo. Esse homem primordial tem um corpo que corresponde ao do Deus supremo. O *Mahabharata* deve ser de II-I a.C., mas pode estar entre IV a.C. – IV d.C.. Os materiais são mais antigos, como confirma a passagem do *Atharvaveda* 5.32-34 ("Hino de Skambha", o pilar cósmico onde se assenta o mundo). No séc.VI a.C. já existia, no Irã, uma representação figurativa de Ahuramazda (alto relevo de Bagistan).

Como conclusões preliminares, deve-se ressaltar que o corpo divino do Deus supremo (que é andrógino) é o mundo visível. Os homens da primeira era também são andróginos. No "Hino de Skambha" o símbolo de Deus é um tronco que é, evidentemente, o da árvore cósmica. As quatro idades do mundo são os quatro períodos da vida do corpo divino e seu envelhecimento. As cores de cada *yuga* simbolizam uma das quatro castas: brâmanes, xátrias, váixias e sudras. A

²⁷ Relatado por Stobeu 2.2, no fim do séc.II d.C. Cf. Widengren, "Les quatre âges", p.26.

especulação das quatro idades do mundo está situada numa concepção de mundo macro-microcômica, na qual o homem é uma cópia do Deus supremo²⁸, ao mesmo tempo em que, espacialmente, o mundo se organiza em torno de uma réplica de um símbolo bem conhecido e associado à vida, como a árvore²⁹. Poder-se-ia vislumbrar no fato dos homens andrógynos disporem de quatro membros idênticos superiores e inferiores uma pré-história das idades do mundo (não faria sentido pensar em oito nesse caso, mas talvez em pares de quatro + quatro; de todo modo este é um raciocínio puramente especulativo e que, até onde sei, jamais foi confirmado ou evocado por qualquer complexo mítico).

As variações em sistemas de sete e não de quatro unidades encontram, paradoxalmente, uma de suas expressões mais completas no *Bahman Yašt* 2.14-22:

‘Vi uma árvore que tinha sete galhos. Um de ouro, um de prata, um de cobre, um de bronze, um de estanho, um de aço, um de ferro misturado’³⁰. Ahuramazda disse: ‘Ó Zaratustra [...] o que te profetizo é isto: a árvore de um único tronco que viste ‘que o mundo criado por mim, Ahuramazda, os sete galhos que viste são as sete eras vindouras.

²⁸ Widengren, “Les quatre âges”, p.27.

²⁹ Eliade, *O sagrado e o profano*, p.18. Nem a árvore, nem as cores, nem o homem de braços abertos constituem aqui meras cópias de objetos sensíveis que já se conhece, mas ao contrário, constituem-se como o sagrado - o *ganz andere*, o outro absoluto relativamente ao humano e profano. O tema da árvore cósmica - que, no caso indo-iraniano, parece ser o elo essencial entre o mito cosmogônico indiano e as especulações metahistóricas relativas aos impérios mundiais - foi sistematizado por Eliade no que ele classificou de “símbolos e ritos de iniciação ligados à vegetação”. Cf. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Pp.213 ss. e Anders Hultgård. “Mythe et histoire dans l’Iran ancien: étude de quelques thèmes dans le *Bahman Yašt*” in: Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien*, pp.110 ss. A árvore aparece ainda em Dn 4, Ez 31:3-8 e nas passagens do *Bahman Yašt*.

³⁰ A referência constante à presença de ferro misturado com outra coisa parece invalidar a leitura tradicional de Dn 2 como relacionada aos casamentos entre Lágidas e Selêucidas; se o autor da passagem pensou nisso, deve ter apropriado-se de uma imagem que lhe é anterior.

A de ouro é o reinado do rei Vištâsp, quando eu e tu conversaremos sobre a religião, o rei Vištâsp a receberá e reprimirá a manifestação dos demônios, que não serão mais visíveis mas irão esconder-se, Ahriman e a progenitura dos demônios correrão novamente para as profundezas do inferno, e a existência das águas, do fogo, das plantas e de Spandamat, a terra, será manifesta. A de prata será o reino de Artaxerxes, o kai que denominamos Vahuman filho de Spanddât que caçará os demônios para longe dos homens, que embelezará o mundo inteiro e protegerá a religião. A de cobre é o reino de Artaxerxes, o kaiânida, organizador e restaurador, e a do rei Sapor quando ele organizará o mundo criado por mim, Ahuramazda, propagará a salvação através das regiões do mundo, a excelência tornar-se-á manifesta [...] A de bronze é o reinado dos Arsácidas [...] A de estanho é o reino de Vahrâm Gôr, quando ele conferirá ao espírito uma paz visível e Ahriman e os feiticeiros correrão de novo para as trevas do inferno. A de aço é o reinado de Cosroé da família de Kavat, quando o maldito Mazdak filho de Bâmdât³¹, adversário da religião, aparecerá entre os dissidentes, mas ele os expulsará da religião. Aquela de ferro misturado, ó Zaratustra Spitâmida, é quando teu milésimo inverno começará, ó Zaratustra Spitâmida.

Um sistema que pode bem ser autônomo em suas origens e desenvolvimento é o da analogia do desenvolvimento do corpo humano com as etapas progressivas da revelação divina como análogas à educação individual, como nas epístolas paulinas³². De todo modo, veremos que o tema dos metais

³¹ Mazdak, enforcado em 529 d.C., e foi uma espécie de reformador social que absorveu idéias maniqueístas; ele e seus seguidores foram mortos por Cosroé, como diz o texto do *Bahman Yašt* (que tem, portanto, que lhe ser posterior, ao menos nessa seção). A reelaboração do tema dos quatro galhos da árvore em sete faz supor um núcleo mais antigo apenas reelaborado, no entanto. Também aqui encontramos a inserção de monarquias míticas com históricas, comum à apocalíptica persa. Cf. Hultgård, "Mythe et histoire", p.106.

³² Gl 3:24; 4:1-9 e Hb 1:1-8.

aparece também desenvolvido em sua dimensão tecnológica, o que envolve boa parte da polêmica sobre a transmissão do mito (se Ocidente – Oriente ou Oriente – Ocidente)³³.

O terceiro e último mito abordado é o das monarquias mundiais e é, sem dúvida, o que apresenta mais variantes; por isso iremos nos deter nele com mais vagar e retomar suas relações com os demais mitos ao final deste artigo. Surge em várias ordenações de 3, 4, 6 ou até 10 potências que controlam os destinos do mundo num dado momento (mais do que dominarem a Terra por completo, uma vez que todas as culturas que produziram os relatos analisados neste artigo sabiam da existência de outras regiões não dominadas por monarquias supostamente universais). As variações mais estranhas das seqüências de impérios mundiais ocorrem sem dúvida nos *Oráculos sibílinos* – em OrSib 3.156-165; 4.49-114; 5.1-51.

³³ Trata-se de tema secundário em nossa discussão, mas que tem sido dos mais polêmicos nas últimas três décadas: como defensores da precedência oriental (i.e. da origem indo-iraniana do tema) encontramos historiadores das religiões como o já citado Geo Widengren, Mary Boyce, Norman Cohn e John J. Collins; do lado oposto (que postula a origem ocidental do mito, em geral remetendo ao fato de ser Hesíodo a primeira fonte datável que o apresenta) encontramos Philippe Gignoux e Jacques Duchesne-Guillemin. Como bibliografia sumariíssima da questão, temos: Mary Boyce. "On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic" in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1984; Norman Cohn. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven / London: Yale University Press, 1993; e John J. Collins. "Persian apocalypses" in: *Semeia* vol. 14. *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979, como defensores da tese mais ortodoxa. Do outro lado da discussão as referências mais importantes parecem-me Philippe Gignoux. "Sur l'inexistence d'un *Bahman Yasht* avestique" in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986; "L'apocalyphtique iranienne est-elle vraiment la source d'autres Apocalypses?" in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2), 1988 e Jacques Duchesne-Guillemin. "Apocalypse juive et apocalypse iranienne" in: Bianchi, Ugo and Vermaseren, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982. P.760. A vinculação entre desenvolvimento técnico e idades do mundo será retomada mais abaixo; de momento, lembremos que a tese de Duchesne-Guillemin no artigo supracitado parece especialmente desajeitada – a de que o mito teria se espalhado do Ocidente para o Oriente em função do mesmo percurso ter sido realizado pelo ferro e, por extensão, pelos mercadores que buscavam comercializar um produto então novo. Em minha opinião é difícil associar um elemento sempre ligado ao que há de pior nas idades do mundo à pretensões de êxito comercial.

*Então Deus lançou o mal sobre os Titãs
e todos os descendentes dos Titãs e de Cronos
morreram. Mas à medida em que o tempo seguia seu curso cíclico
surgiram o reino do Egito, depois o dos persas,
medos, e etíopes, e a Babilônia assíria,
depois o dos macedônios, de novo o Egito, depois Roma³⁴
(3.156-165).*

As seqüências de reinos de 4.54 ss. são mais convencionais, porém demasiado longas para serem listadas aqui; o mesmo se dá com 5.1-51 e sua revisão da história do Oriente;

Em Heródoto, o tema dos impérios mundiais manifesta-se em 1.95-130:

Minha exposição me induz agora a falar desse Ciro que aniquilou o império de Creso, e das circunstâncias que levaram os persas a tomarem-se senhores da Ásia [...] Depois de quinhentos anos de dominação dos assírios na Ásia, os medos foram os primeiros a rebelar-se contra eles; sua luta contra eles parece tê-los transformado num povo corajoso que, desvencilhando-se do jugo, conquistou a liberdade. Depois disso os outros povos subjugados fizeram os mesmo que os medos [...] Agora, porém, no tempo de Astiages, Ciro e os persas se rebelaram contra esses medos e depois disso passaram a dominar a Ásia.

Note-se que a referência de Heródoto é passageira e atribui importância suprema à Ásia, e não deixa de levar em conta outras populações, não citadas

³⁴ Seguindo o raciocínio do comentário de Collins, se incluirmos na lista o primeiro reino (de Cronos) e o reino escatológico, temos um total de 10 reinos. Cf. OTP 1, p.365.

no trecho acima; como no caso de Ctésias, evidencia uma visão de mundo persa.

O enfoque de Políbio é bem mais incisivo: as passagens relativas às monarquias mundiais encontram-se em sua *História* 1.2 e noutras que analisarei a seguir.

A singularidade e grandeza do espetáculo apresentado pelo período ao qual pretendo dedicar-me aparecerão com nitidez ainda maior se pusermos lado a lado e compararmos com o domínio dos romanos os impérios mais famosos do passado, tema principal da maioria dos historiadores [grifos meus]. Os mais dignos de serem postos assim lado a lado e comparados são os mencionados a seguir. Os persas foram detentores durante certo período de um grande poderio e império; todas as vezes, porém, em que se aventuraram a ultrapassar as fronteiras da Ásia puseram em perigo não somente a segurança desse império mas a sua própria existência. Os espartanos, depois de haverem disputado ao longo de muitos anos a hegemonia da Hélade, conquistaram-na afinal, mas apenas para mantê-la incontestada por um período de menos de doze anos. O domínio dos macedônios na Europa estendeu-se somente da região do mar Adriático até o Danúbio, ou seja, uma porção evidentemente insignificante do continente; mais tarde, após vencerem o império persa eles passaram a dominar também a Ásia. Entretanto, embora o seu império tenha sido considerado geográfica e politicamente o mais extenso de todos, ainda assim eles deixaram fora do mesmo a maior parte do mundo habitado - com efeito, os macedônios jamais tentaram sequer disputar a posse da Sicília, da Sardenha ou da Líbia, e os povos mais belicosos do continente europeu, para falar com precisão, eram-lhes desconhecidos. Os romanos, todavia, sujeitaram ao seu domínio não algumas partes do mundo, mas aproximadamente todo ele [...]

Na passagem citada ocorre um fenômeno comparativamente raro na historiografia antiga – a harmonização do mito das monarquias mundiais (que inclui aqui, bizarramente, Esparta, mesmo diante da explicitação de que seu domínio limitou-se à Grécia) com a agudeza da análise política: tem-se a impressão de que, para Políbio, os impérios anteriores ao romano foram mundiais *dentro de possibilidades limitadas*, ultrapassadas em muito por Roma.

Em 29.21, Políbio presta tributo a Demétrio de Falera e tece considerações sobre o caráter aleatório da ascensão e queda dos impérios, ainda que referindo-se diretamente apenas à Pérsia e Macedônia, deixando por conta do leitor a inferência relativa ao império romano:

[...] em seu tratado Sobre a sorte, desejando dar aos homens um exemplo claro da mutabilidade da Sorte, [Demétrio de Falera] lhes pede para lembrarem a época em que Alexandre conquistou o império persa e diz o seguinte: 'Se considerardes não o tempo infinito nem numerosas gerações mas apenas os últimos cinqüenta anos, perceberéis neles toda a crueldade da Sorte. Pergunto-vos: pensais que há cinqüenta anos os persas e o rei dos persas, ou os macedônios e o rei dos macedônios, se um deus lhes houvesse revelado o futuro, jamais teriam acreditado que na época atual o próprio nome dos persas haveria desaparecido completamente - os persas, que foram senhores de quase todo o mundo -, e que os macedônios, cujo nome era antes quase desconhecido, seriam agora senhores de quase todo ele? Mas isso não obstante a Sorte, que nunca se compromete definitivamente quanto à nossa vida, se sempre engana nossas previsões inovando incessantemente, que sempre demonstra o seu poder frustrando as nossas expectativas, agora também, segundo me parece, mostra claramente a todos os homens, entregando aos macedônios todas as riquezas dos persas, que ela apenas lhes empresta esses bens até

*querer dar-lhes um destino diferente*³⁵ [...] Com certeza Demétrio proferiu essas palavras sobre o futuro como se fosse um deus [...] A manifestação desse autor parece-me ter sido mais divina que a de um simples mortal, porquanto há aproximadamente cento e cinquenta anos ele enunciou a verdade acerca do que iria acontecer mais tarde.

Por fim, em 38.21-22 temos aquela que deve ser a mais bela passagem de toda a historiografia antiga, ainda que sua atribuição a Políbio seja disputada. Após a rendição ignominiosa de Asdrúbal a Cipião, temos o seguinte diálogo entre este último e o próprio Políbio:

*‘Este é um belo momento, Políbio, mas tenho o pressentimento funesto de que algum dia a mesma sentença será pronunciada contra a minha pátria’. Seria difícil mencionar uma reflexão mais digna de um estadista e mais profunda [...] Segundo conta Cipião, vendo a cidade [de Cartago] completamente arrasada e nos últimos estertores da destruição total, deixou cair lágrimas e chorou*³⁶ *à vista de todos pelo infortúnio do inimigo. Depois de haver permanecido absorto durante muito tempo nas suas meditações, imaginando que as cidades e as nações e os impérios devem todos sofrer o declínio imposto pela divindade, à semelhança das criaturas humanas*³⁷, e

³⁵ Um tema que será especialmente caro a Flávio Josefo, que utiliza a “Sorte” como termo virtualmente intercambiável com Deus.

³⁶ O texto mutilado na passagem em que Políbio descreve o choro de Cipião sobre as ruínas de Cartago derrotada (*História*. 38.21); só podemos inferir que trata-se de *edákruen*, “ele chorou”, com base em Diodoro da Sicília e Apiano. De todo modo, o choro de Cipião deve ter sido discreto e não convulsivo, como conviria a um homem digno de ser lembrado, como Políbio faz questão de ressaltar. Cf. Arnaldo Momigliano. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 27.

³⁷ Antecipando a reflexão que se tornaria lugar comum na historiografia do séc.I d.C. e mesmo na teologia paulina.

que isso aconteceu a Tróia, antigamente uma cidade próspera³⁸, aos impérios da Assíria, da Média e da Pérsia – os maiores do seu tempo – e finalmente ao da Macedônia, cujo fulgor foi bem recente, ele recitou os seguintes versos, deliberadamente ou como se os mesmos lhe tivessem escapado sem querer:

*'Há de chegar o dia em que Tróia divina
perecerá com Príamo e com seu povo
de bons lanceiros [...]'*

Deve-se aqui enfatizar a relação com Homero (*Ilíada*. 6.448-449) e indiretamente, com o tema hesiódico da era dos heróis – i.e. as seqüências de monarquias no esquema que deve ter sido o tradicional (original ou transmitido aos gregos, de 3 + 1 e depois, com o acréscimo de Roma)³⁹, harmonizadas com uma reflexão sobre Homero que remete, intencionalmente ou não, à Hesíodo.

³⁸ Porém não mais do que isso; Políbio mantém, aqui como noutras passagens, lucidez quanto ao fato de que existiram e continuavam a existir unidades civilizatórias fora dos impérios que se pretendessem mundiais, quer pela sua importância, quer por sua abrangência.

³⁹ José M. Alonso-Núñez. "The emergence of universal historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C." In: Herman Verdin et al (eds.). *Purposes of History: Studies in Greek Historiography From the 4th to the 2nd Centuries B.C.* Leuven: Orientaliste, 1990. Pp.174-178. Segundo Alonso-Núñez, somente Políbio chegou até nós com volume suficiente para que se possa afirmar algo acerca da origem da história universal no período. "[...] for considering a work as belonging to universal historiography it must have as basis a universal conception of time and space in which the actor is mankind". Deve incluir apenas os autores que lidaram com a história desde os princípios, e em todo o mundo conhecido então. Políbio não faz isso, mas iniciou o padrão. O surgimento das histórias universais está ligado, segundo o Alonso-Núñez, ao pan-helenismo de Isócrates e ao surgimento da Macedônia como potência mundial. No *Panegyricus* Isócrates prega o ideal de guerra contra os bárbaros e o(mo)noia entre os gregos. Aqui, como nos trabalhos de seus alunos Éforo e Teopompo trata-se de unidade dos gregos, e não da humanidade. Na *História* 5.33, Políbio considera Éforo seu único predecessor na composição de uma história universal. Diodoro da Sicília. *Biblioteca* 16.76 (FrGH 70T10) descreve a abrangência da obra de Éforo: do retorno dos Heráclidas ao cerco de Perinto por Felipe II, quase 750 anos e tratando de gregos e bárbaros (+-1090-340 a.C.). São 30 livros, com 1 prefácio para cada. Esse material deve ter sido organizado kata\ ge/noj, i.e. de acordo com a distribuição geográfica do povo em questão. O FrGH 70F119 mostra que Éforo estava também interessado nas sucessivas hegemonias no mundo grego. Teopompo escreveu a sua *Filippika*/ no mesmo espírito, em 58 livros, com muitas digressões semelhantes a Heródoto. O material está organizado em torno de Felipe II e dos povos com quem entrou em contato.

Mesmo no Talmude da Babilônia o mito das monarquias mundiais aparece no tratado *Menachoth* 53b: aqui o tema da árvore sagrada aparece numa versão diferente (Israel é comparada à uma oliveira, que dá seu fruto somente quando prensada⁴⁰), que busca explicar a manifestação e destruição sincrônica dos impérios mundiais em Dn 2 e 7:

O Santíssimo, bendito seja, disse a Abraão, 'Ouvi a tua voz e terei compaixão deles. Eu havia dito que eles seriam submetidos a quatro impérios sucessivos, cada um pelo tempo que os quatro impérios [efetivamente duraram], mas agora cada um suportará apenas o tempo que lhe cabe'. Outra versão: 'Eu havia dito [que eles serão submetidos aos quatro impérios] em sucessão, mas agora [eles serão submetidos aos quatro] simultaneamente'.

Digna de menção é a forma como a passagem famosa de Daniel 7 é reinterpretada no *Quarto Livro de Esdras* (4Ezra 12:7-16), e pelo visto era tão comum na época a ponto de causar embaraço a um romanófilo como Flávio Josefo, que dela trata nas *Antigüidades judaicas* 10.11: com a ascensão de Roma ao posto de grande potência, ela passa a ser incluída na lista, representada de modo quase explícito por uma águia que substitui a quarta besta de Dn 7.

E eu disse, 'Ó Senhor e soberano, se encontrei graça diante de teus olhos, e se fui considerado justo diante de ti antes de outros, e se

⁴⁰ Uma imagem importante para toda a teodicéia agostiniana: "Assim, o mundo apresenta-se como um lagar: sujeito à pressão. Se formos os resíduos do azeite, empreenderemos a saída pelo escoadouro; se formos o azeite puro, ficaremos no tanque [...] Encontramos homens que mostram o seu descontentamento em relação a estas pressões e dizem: 'Que tempos cristãos tão horríveis!' [...] Assim falam os resíduos do azeite que descem pelo escoadouro: a sua cor é negra porque blasfemam: falta-lhes o esplendor. O azeite tem esplendor. Mas, aqui, outra espécie de homem se encontra sujeita à mesma pressão e fricção, que lhe dá brilho, pois não é a própria fricção que o liberta das impurezas?". *Sermões*, 24.11.

minha oração chegou até Ti, dê-me forças e mostre ao Teu servo a interpretação e significado dessa visão terrível, para que possas confortar por completo minha alma. Pois me julgaste digno de ver o final dos tempos e os últimos acontecimentos desses tempos'. Ele me disse, 'Esta é a interpretação da visão que tiveste: a águia que viste saindo do mar é o quarto reino que apareceu numa visão ao teu irmão Daniel. Mas [a visão] não lhe foi explicada como a explico agora a ti. Vede, estão chegando os dias em que surgirá na Terra um reino, e ele será mais aterrorizador do que todos os reinos que vieram antes dele. E doze reis reinarão nele, um após o outro [...].

E em Josefo, uma versão para o mesmo tema (lembremos que o comentário ou paráfrase de Josefo tem de ser anterior à redação de 4Ezra, situado entre a queda do Templo e o final do séc. II d.C., onde a primeira referência clara lhe é feita, por Clemente de Alexandria⁴¹:

O mito é suficientemente homogêneo para que se possa colocar a variedade aritmética das potências dentro do mesmo padrão – ainda que no *Bahman Yašt* ele tome a forma de relacionar duas monarquias míticas ao lado de duas históricas.

Portanto, os três complexos míticos acima definidos juntam-se com muita frequência, os três ao mesmo tempo (como em Daniel e no *Bahman Yašt* 1.1 e 3.2⁴², por exemplo), dois a dois (como nos metais de Hesíodo⁴³) ou apresentam-

⁴¹ Michael E. Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P.9. Cf. *Stromateis* 3.16.

⁴² Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995, p.16.

⁴³ Convém lembrar que Hesíodo tem ainda de resolver o problema da interpolação de uma idade não-metálica em meio à sequência habitual, a "Idade dos heróis", referente ao complexo mítico da guerra de Tróia. Cf. Hesíodo. *Os trabalhos e os dias* 140.

se individualmente (como nas idades do mundo da mitologia indiana⁴⁴ ou das monarquias universais da “Profecia dinástica babilônica”⁴⁵). As seções mais relevantes encontram-se abaixo, tendo sido encontradas numa tabuinha de argila posterior à morte de Dario III (330 a.C.), e que atualmente acha-se no British Museum (mantido em inglês por não me fazer muito sentido traduzir lacunas em língua estrangeira por outras em português):

Coluna 5

- 4 For two years [he will exercise kingship].
- 5 That king a eunuch [will murder].
- 6 A certain prince [.....]
- 7 will set out and [seize] the thr[one]
- 8 Five years [he will exercise] king[ship]
- 9 Troops of the land of Hani [.....]
- 10 will set out a[nd? ..]/-ship? \ th[ey will? ...]
- 11 [his] troop[s they will defeat;]
- 12 booty from him they will take [and his spoils]
- 13 they will plunder. Later [his] tr[oops ...]
- 14 will assemble and his weapons he will ra[ise (...)]
- 15 Enlil, Šamaš and [Marduk(?)] ,
- 16 will go at the side of his army [(...);]
- 17 the overthrow of the Hanaean troops he will [bring about].
- 18 His extensive booty he will car[ry off and]
- 19 into his palace he [will bring it]
- 20 The people who had [experienced] misfortune
- 21 [will enjoy] well-being.

⁴⁴ Geo Widengren. “Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyphtik”. In: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.

⁴⁵ Robertus van der Speck. “Dinastic prophecy”. In: Wouter Herkman e Amélie Kuhrt (eds.). *A Persian Perspective: Essays in the Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2003.

- 22 The heart of the land [will be happy]
23 Tax exemption [he will grant to Babylonia]

O conteúdo da “Profecia dinástica” é notável por antecipar certos temas que serão recorrentes na região fronteira entre escatologia – mitos de heróis redivivos e filosofia da história e por mostrar que a matriz para o tema das monarquias sucessivas (que ainda não são mundiais em sua origem acádica, mas que passarão a ter esse *status* após Ctésias) também estão constituídas por uma matriz religiosa; isso deve ter facilitado imensamente sua inserção nos outros conjuntos míticos explicitamente ligados ao sagrado, o dos metais e o das idades⁴⁶.

O conjunto de textos acádicos analisados por Ringgren não pode ser considerado propriamente apocalíptico (faltam-lhes muitas das características do gênero, por mais liberal que se pretenda ser), mas poderiam ser analisados, muito sucintamente, da seguinte maneira: Até o momento em que Ringgren escrevia existiam 5 textos acádicos que são com certeza “profecias” ou “apocalipses”, e outros 2 que podem vir a ser mas que podem não pertencer ao gênero propriamente dito. Referem-se a seqüências de reis e às condições prevaletentes em seus respectivos reinos, i.e. boas ou más. A questão é saber se são profecias de fato ou *ex eventu*; Ringgren inclina-se pela segunda. Das 5 profecias iniciais, 3 estão em primeira pessoa e 2 em segunda. No texto A não há uma alteração regular entre governantes bons e maus, e isso indica que o

⁴⁶ Cf. Helmer Ringgren. “Akkadian Apocalypses” in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983 e Stephen A. Kaufman. *Prediction, prophecy and apocalypse in the light of new Akkadian texts*. Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, 13-19 August 1973, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1973.

autor não está seguindo um padrão artificial, mas que valora cada reino segundo uma apreciação individual.

O segundo é chamado de “Profecia de Uruk”, e refere-se possivelmente a Nabucodonosor. O texto D é em parte a terceira profecia, proferida pelo deus Marduk. O deus fala de sua estadia entre os hititas e elamitas como uma escolha deliberada, quando na verdade sua estátua foi levada à força. A restauração pode referir-se a Nabucodonosor I (1127-1105 a.C.).

O quarto texto compõe-se em parte do texto C de Grayson-Lambert, e é uma predição ao rei sumério Shulgi por parte de Shamash e Ishtar. O último texto é uma profecia dinástica que trata da queda da Assíria e da restauração caldéia.

O texto trata de Nabônides, que será removido por um rei do Elam – obviamente Ciro, e depois fala-se no exército dos Haneus (i.e. Alexandre, o Grande). O rei da Pérsia se rearmará e derrotará os gregos – afirmação não-histórica⁴⁷.

Por comodidade parece-me que utilizamos o mito das quatro idades no mundo como “gabarito” a partir do qual medimos os demais, pela sua abrangência geográfica e assimilabilidade pelos demais mitos analisados. Talvez isto ocorra pelo fato das “idades” serem mais facilmente observáveis, em termos empíricos, do que uma seqüência de metais (que supõem, além do conhecimento técnico, determinados valores na sociedade que deles servir-se), e muito mais assimiláveis do que as monarquias (que, por sua vez, remetem a Estados e horizontes geográficos que lhes correspondam, duas coisas que também são menos ostensivamente evidentes do que “idades” que se apresentam em termos naturais aos olhos dos homens; logicamente, a assimilação da juventude ou da velhice à

⁴⁷ Ringgren, op.cit., pp.379-383.

esta ou àquela etapas do desenvolvimento da civilização é algo que se situa no mundo da cultura, e não da natureza: mas juventude e velhice, *em si mesmas*, são fenômenos naturais que independem de sua interpretação cultural).

As monarquias mundiais podem ter ainda tido um percurso tortuoso para chegarem à associação direta e imediata com os metais ou com as idades do mundo: daí a importância do mito daniélico, que reúne os três mitos num mesmo complexo. O tema das monarquias mundiais, como se viu acima nos exemplos de Heródoto e Políbio, pode surgir de modo independente dos outros mitos. Mais que isso, podem ter chegado ao Ocidente tanto pela via da tradição oral e conhecimento em primeira mão pelos soldados romanos lutando contra Mitridates VI do Ponto, na Ásia Menor entre 88-65 a.C. O raciocínio dessa tese, sustentada por Swain e tida como hegemônica até os anos 80 do século passado, merece ser examinada em detalhe⁴⁸.

A idéia central de Swain é mostrar como, muito antes do cristianismo interpretar a quinta monarquia de Dn como Cristo ou a Igreja, vários autores pagãos já ofereciam alternativas de explicação. A passagem de Veleio Patérculo é considerada pelo autor como uma glosa, que sem dúvida deve ser atribuída a um autor antigo (Aemilius Sura em Veleio Patérculo 1.6.6): "Aemilius Sura afirma em seu livro sobre a cronologia de Roma: 'Os assírios foram os primeiros entre todas as raças a deter o poder, depois os medos, depois deles os persas, e depois os macedônios. Então, quando dois reis, Filipe e Antíoco [III], de origem macedônica, foram conquistados por completo, logo após a tomada de Cartago, o comando supremo passou para o povo romano. Entre essa época e o começo do reinado de Ninus, rei dos assírios, que foi o primeiro a deter o poder, há um intervalo de 1995 anos'".

⁴⁸ Joseph W. Swain. "The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire". In: *Classical Philology* 35 (1), 1940.

Sura segue as cronologias de Eratóstenes e da *Persika* de Ctésias (Roma estabelecendo o poder na Ásia, após a vitória de Cipião em Magnésia, 1995 anos após a fundação da Assíria – por sua vez fundada 1000 anos antes da queda de Tróia, segundo Ctésias, e Tróia teria caído em 1184 a.C. segundo Eratóstenes). Por considerar a Segunda Guerra Púnica como a decisiva, o autor mostra estar escrevendo antes da Terceira.

Swain data Aemilius Sura entre 189 e 171 a.C., i.e. entre a paz que seguiu a batalha de Magnésia e a Terceira Guerra Púnica. A evidência filológica sugere que se trata de latim do período republicano, segundo o autor. Quando Ennius (morto em 172 a.C.) afirma que Roma deve ter sido fundada 700 anos antes de sua época, a relaciona com a queda da Assíria (i.e. com a data normalmente dada para o evento). Implica também numa sucessão de impérios e mostra Roma como a sucessora da Assíria no domínio do mundo (cf. Ennius, fr. *Anais* 501). Tudo isso sugere que o tema das monarquias mundiais deve ter sido revelado por um estrangeiro a um romano; a questão passa a ser onde Sura adquiriu sua lista. Não deve ter sido entre os gregos, que segundo o autor não adotavam esse esquema; tampouco é egípcio. Sendo as monarquias em questão asiáticas, o esquema deve ser também. O fato de Sura escrever antes de 171 a.C. impossibilitaria que o esquema tenha sido trazido pelos embaixadores dos Macabeus em 162 a.C.⁴⁹. Sendo da geração de Fabius Pictor e anterior a Catão, o Censor, Sura deve ter feito o que pôde para imitar esquemas gregos (ao contrário da afirmação de latinidade dos autores seguintes).

A sucessão Assíria – Média – Pérsia era familiar aos gregos, tendo sido descrita por Heródoto e por Ctésias, como vimos, sendo que este último escreveu entre 400-375 a.C.. Mas Heródoto parece ter considerado assírios e medos bem

⁴⁹ 1Mc 12.

pouco importantes, e não atribuía aos persas mais do que o domínio da Ásia até Cambises conquistar o Egito (que por sinal não figura na lista). Heródoto é preciso na sua lista de reis medos, ao contrário de Ctésias, que dá números fantásticos e uma lista bem diferente da de Heródoto. Ele influenciou Castor, Africanus, Eusébio e Jerônimo. Talvez Heródoto reflita a precisão de fontes persas enquanto Ctésias apenas utilize o material de forma não-crítica (i.e. serve-se de histórias populares e assemelhados). De todo modo, a seqüência Assíria - Média - Pérsia era um modo persa de ver o mundo. Os persas supunham que a Assíria havia sido tomada pelos seus parentes medos e não (como realmente ocorreu) pelos babilônios, que não entram na seqüência. Para Heródoto, é apenas uma série local: Ctésias repete e amplia o que ouviu na corte persa (onde era médico) e atribui a todos os governantes posteriores a Ninus poder igual ao do seu padrão, o Rei dos Reis. Quando Alexandre tomou o império persa, foi fácil acrescentar mais uma monarquia mundial (mas apenas na parte asiática do império, onde o tema já era corrente, já que Alexandre e seus herdeiros alegavam ser sucessores de Dario III). No Egito não há qualquer referência do tipo, mas na Ásia o tema tornou-se parte da cultura popular⁵⁰.

Mas os Selêucidas não remontavam seu poder até Ninus: quando a teoria foi usada ela tomou nova forma e foi usada contra os gregos. Isso ocorreu pelo fracasso dos gregos em unificar-se com os orientais, dando margem aos levantes anti-helenísticos após o séc.III a.C.. Os partos tornaram-se independentes em 247 a.C., Antíoco III passou a maior parte de seu reinado enfrentando revoltas

⁵⁰ Swain, op.cit., pp.5-8. Convém repetir aqui a distinção já elaborada por John J. Collins em sua tese doutoral entre a expectativa dos egípcios e dos judeus quanto ao que seria o governante ideal (*Studies in the Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*. Missoula: SBL, 1974. Pp.40-44); cf. ainda de Collins, "The Sibyl and the Potter: political propaganda in Ptolomaic Egypt" in: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1997. P.202.

em diferentes partes do império (223-187 a.C.). A partir de Mólón (que revoltou-se contra os selêucidas na Média e tornou-se rei da Lídia por sugestão da população em +- 220 a.C.), temos propaganda oracular e apocalíptica freqüente contra os gregos⁵¹. Swain entende que, na mentalidade popular o quarto império, não sendo grego e por isso mesmo odiado, deveria ser sucedido por um quinto, que restaurasse a glória ao Oriente⁵². Essa suposição aplica-se p.ex. à Dn, segundo o autor. O fato dessas rebeliões se espalharem da Pártia para o Ocidente sugere que a lenda das quatro monarquias era ela mesma de origem persa. Há um paralelo encontrado por Eduard Meyer entre a estátua descrita por Dn e certas descrições em persa médio, mas que evocam temas muito anteriores (*Bahman Yašt* e *Dinkard*). Swain “sugere” vinculação com Hesíodo (mas como o ferro difundiu-se pouco antes da composição dos *Trabalhos e os dias*, a lenda não teria podido viajar tanto (mas como foi dito acima, haverá conexão entre o “valor tecnológico objetivo” do ferro - i.e. sua eficácia frente ao bronze e sua falta de valor na lenda? Pensemos no que o termo “era nuclear” carrega de pejorativo em nossos dias). Para Meyer, Hesíodo inventou a lenda e os paralelos com temas orientais são apenas coincidências. Segundo o autor não parece haver conexão entre os dois complexos míticos⁵³.

⁵¹ *Idem*, p.8.

⁵² Hans Kippenberg. “Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen”. In: Norbert Bolz e Wolfgang Hübener (eds.). *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983. Pp.42-43; cf. também Eduard Norden. “Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie”. In: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31, 1913 e Hans Lindner. “Eine quellenkritische Analyse der Texte von Tacitus, Sueton und Josephus”. In: *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum*. Leiden: Brill, 1972. Os textos citados preocupam-se especialmente com o tema da profecia do governante vindo do Oriente tal como manifesto nas obras de Josefo, Tácito e Suetônio.

⁵³ Swain, op.cit. p.9.

As dificuldades da seqüência daniélica (Babilônia – Média, que na realidade existiram em ordem inversa) desaparecem quando pensamos que na lenda original o primeiro império era o assírio: o autor de Daniel adapta o tema à Babilônia, onde aparentemente vive e profetiza. A ignorância do autor quanto à história do séc.VI a.C. fica patente quando ele fala de “Dario, o Medo”, que nunca existiu. Autores de meados do século passado sugeriram fontes distintas para as visões de Dn 2 e 7. Isso pode ser possível, segundo o autor, pela difusão do tema das 4 + 1 monarquias no mundo selêucida, muito antes da composição daqueles capítulos de Daniel⁵⁴.

O estabelecimento de colonos persas na Ásia Menor por Ciro e Dario (Μαργουσαῖοι) pode explicar como o tema difundiu-se pela região. As referências de que ainda existiam colonos com essa identidade ainda na era cristã é atestada por Basílio (*Epist.* 258), Eusébio (*Preparatio Evangelica* 6.10) e Estrabão (15.3; 11.8.4; 11.14.16). No séc.I a.C. muitos desses colonos – aristocratas – forneciam quadros para Mitridates, e usavam o aramaico (não vejo nada de conclusivo no fato, ao contrário de Swain). Foi deles que os soldados de Pompeu aprenderam o culto de Mitra. Esses aristocratas apoiaram grande número de movimentos antigregos na região; é provável que sua propaganda se assemelhasse ao que se via no restante do mundo que falava aramaico (i.e. que usava o tema 4 + 1). Portanto, os soldados romanos na batalha de Magnésia achavam-se bem no meio de uma colônia persa, cujos habitantes odiavam seus senhores gregos, intensificado pelo saque efetuado 11 anos antes pelo aliado macedônico de Antíoco, Filipe V. Não seria surpreendente os sacerdotes persas de Hiera Kome (Hierocaesarea, onde havia um templo dedicado à Artemis Persa construído por Ciro (Berossus fr. 6) proclamarem a quinta monarquia com a queda do odiado

⁵⁴ *Idem*, p.10.

Antíoco. Os romanos podem ter ouvido essas profecias e desses relatos é que Sura pode ter se apropriado – embora houvesse outras colônias persas na Ásia Menor que poderiam ter espalhado a mesma lenda. Após Catão e a Terceira Guerra Púnica (149-146 a.C.), relativo desinteresse pelos assuntos orientais por parte da historiografia romana⁵⁵.

Esse interesse foi retomado com as campanhas de Sula, Lúculo e Pompeu contra Mitrídates na primeira metade do séc.I a.C.. Isso aumentou a demanda por historiografia que tratasse do Oriente, ainda que simpática á Roma (ex.: Alexandre Polyhistor em +-70 a.C., Diodoro em +-40 a.C., Nicolau de Damasco em +- 4 a.C. e o cronólogo Castor de Rodes em +-60 a.C.). Os autores do começo da era cristã retomam o tema das 4 + 1 com as seguintes alterações:

1. Cada uma tornou-se uma monarquia mundial (Na “Introdução” de Dionísio de Halicarnasso (+- 10 a.C. – Assíria, Média, Pérsia e Macedônia, + Roma). Ao negar que as 4 primeiras fossem mundiais, ele o fazia para exaltar Roma.
2. Potências anteriores eram minimizadas (p.ex. Grécia, Egito).
3. A quinta monarquia - que podia ou não já ter aparecido - era muito mais potente que as anteriores e seria eterna (mas poder-se-ia objetar que o tema já se encontra em Dn)⁵⁶.

Em Apiano (+- 140 d.C.) Roma ocupa o mesmo lugar; o propósito do *paper* é analisar como Apiano entendeu o tema dos impérios mundiais sucessivos, que surgem no prefácio (8-12 = 29-48) de sua *Ρωμαϊκά*. O tema surge pela primeira vez em Heródoto (1.95-130), que menciona a sucessão Assíria – Média – Pérsia. Roma aparece pela primeira vez incluída em Aemilius Sura, na hoje

⁵⁵ *Idem*, pp.11-13.

⁵⁶ *Idem*, p.13.

perdida *De annis populi Romani* (glosa em Veleio Patérculo 1.6) – Assíria – Média – Pérsia – Macedônia – Roma. É possível que Sura tenha composto esse trabalho pouco depois da batalha de Magnésia (190 a.C.). Antes de Apiano, nos historiadores gregos é mencionada em Políbio. *História* 1.2, e em Dionísio de Halicarnasso. *Antigüidades romanas* 1.2.

São as seguintes as características dos impérios:

Roma (8=29-31): é o mais extenso e o mais duradouro. Império = ἀρχή para Apiano, que alude a seguir às hegemonias gregas após as Guerras Pérsicas (Atenas, Esparta e Tebas). Faltam aqui as indicações cronológicas, mas de todo modo elas não lutaram por um império, como é o caso de Roma. Em 9 (=32-36) Apiano expressa uma opinião negativa relativamente aos impérios asiáticos. Segundo Apiano, são Assíria, Média e Pérsia, governando todas menos de 900 anos. Apiano as acusa de ἀσθένεια e de ἀτολμία. Apiano escreve na época de Antonino Pio (138-161) e leva em conta a data de 754-753 a.C. para a fundação de Roma (que portanto já dura mais do que os 900 anos das demais potências). Apiano enfatiza a importância do mar e o fato de Roma controlá-lo também.

O elogio de Roma acha-se em 11 (=43-44), portadora das virtudes da ὁρετή, da φερεπονία e da ταλαιπωρία. Em 12 (=45-48) novamente o império de Roma aparece como maior do que o macedônio. A principal fonte de Apiano é Dionísio de Halicarnasso (1.2) para os impérios e 1.3 para as potências hegemônicas gregas. Talvez ambos dependam de uma fonte comum, mas não se pode provar esse ponto. Como Apiano não menciona Dionísio é possível que o tema dos impérios mundiais fosse utilizado em escolas de retórica. Não há indicação aqui de que Roma possa estar também sujeita à lei de declínio e queda, como as demais potências. Perspectiva semelhante é a de Aelius Aristides, que também exalta Roma frente ao domínio dos gregos. Apiano encontra-

se na linha tradicional da doutrina da sucessão dos impérios e especialmente de Dionísio de Halicarnasso, no que respeita à estrutura e propósito da teoria. Mas ao contrário de Dionísio, Apiano põe Roma no contexto mundial⁵⁷.

Até o final do império o tema permanece, e um poeta como Claudiano (+- 400 d.C.) ainda o utiliza. Varro introduz a conexão queda da Assíria / ascensão de Roma em S. Agostinho (*Cidade de Deus* 28.27). Pompeu não obteve sucesso em cativar os orientais, que retomaram o tema como propaganda anti-romana; veremos abaixo os desenvolvimentos disso em Lactâncio. *Div. Inst.* 8.15.11). O tema da propaganda anti-romana encontra-se ainda na AsMos, nos SISal e nos OrSib, como já vimos. O tema aqui encontra variações – Roma é a quarta monarquia, uma nova e eterna virá do Oriente (p.ex. 2Br 39:3-7; 4Ezra 12:11-12; cf. ainda AJ 10)⁵⁸.

O relativo desinteresse desses autores em nomear as monarquias anteriores mostra a continuidade do tema. O esquema de Pompeius Trogus é absurdamente anti-semita (36.2-3), e portanto ele deve tê-lo aprendido de fontes orientais não-judaicas. Ele foi o autor pagão mais importante a fazer de Roma a quarta monarquia, ainda na época de Augusto. Só temos hoje a sua *História filípica* por meio do sumário de M. Junius Justinus, do séc.III d.C.. Toda a sua obra está organizada em torno dos 4 impérios sucessivos, iniciando-se com um breve relato lendário sobre a história da Assíria, depois um relato mais completo sobre a Pérsia com a Grécia na qualidade de sub-tema, seguido por Filipe da Macedônia e a introdução dos romanos já ao final. M. Justinus revê os trechos anti-romanos de Trogus: 29.2; 30.3-4 e o discurso de Mitrídates em 38.4-7. O

⁵⁷ José M. Alonso-Nuñez. "Appian and the World Empires" in: *Athenaeum* 62, 1984. Pp.640-643. Cf. também Richard Klein. *Die Romrede des Aelius Aristides*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981-1983.

⁵⁸ *Idem*, pp.14-16.

viés anti-romano de Trogus pode dever-se à sua origem gaulesa, mas ele aprendeu historiografia com gregos. Anti-imperialista, ele simpatizava com os que enfrentavam os impérios mundiais, fossem eles quem fossem⁵⁹.

A conclusão lógica de Trogus é que tanto Assíria quanto Pérsia, Macedônia e Roma haviam, cada uma, governado muito mal e que um novo império o faria melhor. Pelos elogios aos partos, talvez fossem eles os fornecedores do novo rei oriental (talvez derivado do tema tradicional egípcio da monarquia associada ao Sol e, portanto, ligada divinamente ao faraó) que tantos haviam profetizado⁶⁰. Entre os cristãos não-eruditos ou mesmo entre os doutos, quando fazem apologética e não especulação metahistórica, a apropriação do tema se dá através de Dn, no Ap. O quinto reino podia ser a Segunda Vinda e ressurreição dos mortos, ou a própria Igreja. Mas não escreveram história em torno desse tema (ex. Hipólito, morto em 235 - usa o 4 + 1 tradicional de Dn no *Anticristo* e

⁵⁹ *Idem*, pp.16-17.

⁶⁰ Cf. texto clássico de Chester C. McCown. "Egyptian apocalyptic literature" in: *Harvard Theological Review* 18, 1925. Para McCown, textos do terceiro milênio a.C. podem ser alinhados juntamente com outros muito mais recentes em qualquer constrangimento; em seu artigo chega-se a lamentar que os estudiosos de então não dessem suficiente crédito à influência egípcia sobre o profetismo israelita (nesse ponto já principia outro equívoco do texto, o de ter como um *a priori* a afinidade entre profecia e apocalíptica). No limite extremo dos paralelos possíveis, ecos da doutrina de Akhenaton são percebidos em SI 104. Neste artigo, entendemos que a definição de "apocalíptica", quando aplicada aos textos egípcios, é altamente problemática e de todo modo limitar-se-ia a uns poucos textos posteriores ao período persa. Portanto, é no mínimo inadequado falar-se de "apocalíptica egípcia" com a mesma desfaçatez com que se podia fazê-lo nos dias de ouro da *religionsgeschichtliche Schule*; em termos de revelações sobrenaturais eles têm muito pouco a oferecer. Cf. Jan Bergman. "Introductory remarks on apocalypticism in Egypt" in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983. Pp.52-53. Cf. ainda Richard Reitzenstein. "Vom Töpferorakel zu Hesiod" in: Richard Reitzenstein e Hans H. Schaeder (eds.). *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig: B.G. Teubner, 1926. Pp.39 ss.; Ludwig Koenen. "Die Prophezeiungen des 'Töpfers'" in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, 1968. P.183; "Oráculo do oleiro", II.7; Harald Fuchs. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938. Pp.31, 34 e 81. De menor interesse mas também relacionado ao assunto é a obra de Eduard Norden. *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer Religionsidee*. Leipzig / Berlin: B.G. Teubner, 1924, em especial pp.14 ss.

no *Comentário à Daniel*, mas não em sua *Crônica*. Na *Demonstratio evangelica* 15 fr. 1 de Eusébio o esquema, tomado do *Comentário* de Hipólito, começa com a Assíria – o que revela a influência dos autores pagãos sobre eles. A introdução do 4 + 1 na historiografia cristã deve-se basicamente à Jerônimo, ao traduzir a *Crônica* de Eusébio. Não se sabe se isso se deve a Jerônimo ou à Eusébio, mas na lista os medos estão excluídos. Mas no *Comentário à Daniel* Jerônimo identifica o primeiro império com a Babilônia, o segundo com medos e persas - mostrando que sua concepção de história independia de sua noção exegética. No “Prólogo” ao *Comentário* ele confessa seu débito a Trogus e Justino. Em seus *Sete livros de história contra os pagãos* Orósio organiza-se em torno da seqüência dos 4 impérios – livro I para a Assíria, II-III para Macedônia, IV para Cartago, V-VI para Roma e VII para Cristo, com quem aos poucos se instalaria o quinto. Em nenhum lugar Orósio associa essa filosofia a Daniel, nem sequer menciona o sonho e a visão. Ele também omite os medos por completo, de modo a tornar Roma o quarto império. A Assíria foi a verdadeira antecessora de Roma, com as outras 2 potências agindo como guardiãs durante a sua menoridade (2.1.6. e 7.2.4). Desse modo Babilônia e Roma passavam a ter nova identificação, como no Ap – e esta vinha de fontes pagãs e não de Daniel. Com isso, por toda a Idade Média a importância de Trogus pode ser considerada maior do que a de Tucídides⁶¹.

A primeira e, até agora, mais contundente crítica ao modelo de Swain foi feita por Mendels em princípios dos anos 80⁶².

⁶¹ Swain, op.cit., pp.19-21.

⁶² Doron Mendels. “The Five Empires: a note on a propagandistic *topos*” in: *American Journal of Philology* 102: 1981.

Desde o artigo de Swain os estudiosos têm concordado que o tema dos 4 impérios mundiais acrescidos de mais um (Roma, o eterno) chegou aos romanos depois da guerra síria de 189-188 a.C. e foi usado desde então por autores gregos e romanos para expressar a grandeza do império mundial [romano], *dynasteia*. O autor sugere que esse tema tornou-se lugar-comum em Roma somente na segunda metade do séc.I a.C.. É difícil provar isso mas é fácil provar a origem do 4 + 1 na historiografia grega posterior a Heródoto e Ctésias. Os trechos tradicionalmente citados para usos no séc.II a.C. (Aemilius Sura, Ennius e Políbio) são, segundo Mendels, problemáticos.

Aemilius Sura é conhecido apenas por defender a idéia da importação do Oriente, numa glosa de sua "Cronologia de Roma" em Veleio Patérculo (1.6.6). A sequência aqui é Assíria (princiando pelo rei mítico Ninus, o primeiro a deter o poder sobre todo o mundo), Média, Pérsia, Macedônia (depois da derrota de Felipe e Antíoco) e Roma, com a derrota de Cartago. Swain e outros dataram a passagem entre 189-171 a.C. pelas referências a Zama, Cinoscéfalos e Magnésia. São três as objeções postas às hipóteses de Swain:

1. O discurso atribuído a Lépido (Salústio, *História* 1.55) poderia ser datado do mesmo modo, embora saibamos que é de 78 a.C.
2. Aemilius Sura poderia ter imaginado, mesmo 200 anos depois, que o poder supremo de Roma foi atingido depois daqueles eventos
3. Ao contrário do que diz Swain, não há evidência de que Sura tenha entrado em contato com teorias orientais em torno de 190 a.C.

Segundo Mendels a ordem dos impérios de Sura é típica da historiografia imperial romana do séc.I a.C. em diante. Swain supõe que a data deve ser 880 a.C. para a fundação de Roma = queda da Assíria nas cronologias da época

(Ennius cit. por Varro). Dionísio de Halicarnasso também considera a hegemonia romana posteriormente a Cinoscéfalos e Magnésia (*Antigüidades romanas* 1.3)⁶³.

O próprio Varro não estava satisfeito com a datação de Ennius e se este último tiver se baseado num discurso de Camillus a fundação de Roma seria em 1.100 a.C., dificulta o argumento de Swain ainda mais. A passagem de Cipião em Cartago em chamas foi mostrada como erroneamente atribuída por Astin e Walbank (orig. em Apiano, *Pun.* 132). Diodoro da Sicília, que baseia-se em Políbio para a queda de Cartago, não cita o *topos* dos 5 impérios mundiais embora conhecesse a teoria de sua ascensão e queda através da *Persika* de Ctésias e talvez através do próprio Políbio. Este último, escrevendo sempre antes de 168 a.C., quando trata dos impérios mundiais não se serve do esquema 4 + 1 (1.2, 29.21, 38.2-3). Ao chorarem nas ruínas, não se pode imaginar que Políbio e Cipião estivessem usando um *topos* utilizado pelos inimigos de Roma 100-150 anos depois (OrSib 4). Apiano deve ter interpolado a passagem pois ele conhecia o *topos* 4 + 1 (*Praef.* 6-11).

Descontando-se as passagens de Varro, Ennius e Políbio, o quadro que surge é que a historiografia grega posterior a Heródoto e Ctésias conhece o tema dos impérios mundiais mas este ainda não havia se cristalizado no *topos* propagandístico de 4 + 1. Ref. em S. Agostinho (*Cidade de Deus* 18.2, 21, 26) talvez citando Varro. Mas já era tema comum no final do séc. II d.C. (Aelius Aristides, *Panath.* 234). No trecho atribuído a Teopompo as potências são todas gregas (Políbio 1.2; 38.2-3, Pausânias 6.18, Justino 30.4)⁶⁴.

⁶³ *Idem*, p.332. Cf. também Robert Drews. "Assyria in classical universal histories" in: *Historia* 14, 1965 para os problemas de se considerar Eratóstenes e Ctésias como fontes para Sura, e ainda Samuel K. Eddy. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism* 334-31 B.C. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961. Pp.16-36.

⁶⁴ Mendels, op.cit., pp.333-334.

A tese de Mendels é a de que o *topos* dos impérios mundiais do Oriente deriva de Ctésias e sucessores e não diretamente de fontes orientais; nestas últimas a variação seqüencial é grande, enquanto nas versões gregas é mais homogênea. Cf. p.ex. Dn, TestNaf, a “Profecia dinástica” babilônica, OrSib 3, e talvez Tobias 14:4). Mendels ainda afirma que ainda não está claro se Dn 7 refere-se a reis ou reinos. Se for uma revisão de Dn 2 (reis = reinos) então a influência do *Bahman Yašt* torna-se mais plausível. Os metais representam reis no *Bahman Yašt*. No OrSib encontramos uma seqüência do ponto de vista oriental (Egito, Pérsia, Média, Etiópia, Assíria e Babilônia, Macedônia, Egito e Roma). Em Tobias 14 a menção aos impérios mundiais não é explícita. TestNaf levanta 2 problemas – a lista de impérios e a datação do texto.

Há uma fonte oriental importante que apresenta o mito sob a forma de 4 + 1, OrSib 4⁶⁵. O texto mostra a seqüência comumente encontrada após Dionísio de Halicarnasso (Assíria, Pérsia, Média, Macedônia e Roma). A propaganda é usada aqui contra Roma, que será destruída como os outros foram também. O autor discorda de Flusser ao não ver conexão com os 4 + 1 de Dn, e não vê razão para se imaginar esse *topos* como sendo de aproximadamente 80 a.C.; mais provavelmente é do séc.I d.C. e foi inserido no esquema presumivelmente anterior do OrSib 4 (10 gerações). Além da objeção de que os reinos de Dn 2 sejam talvez reinados e não impérios mundiais (βασιλείαι, LXX), o primeiro império de Dn tem que ser a Babilônia. O autor judeu de OrSib 4 não teria porque adotar a versão greco-romana do *topos* com a Assíria no começo. Em OrSib não há menção aos metais = impérios, nem na literatura greco-romana, com exceções relativas – Hesíodo e Platão falam dos metais ligados a gerações

⁶⁵ *Idem*, pp.334-336.

e não a impérios mundiais. Com sua ênfase no Estado acima do indivíduo e sua preocupação historicista com as origens, Platão não fez mais do que explicar a queda do primeiro e perfeito Estado por causas raciais. O mito dos metais de Hesíodo é explicitamente mencionados por Platão em conexão com a preocupação das raças em Hesíodo é função dos guardiães zelar para que os seus metais nobres não se misturem com os metais grosseiros dos trabalhadores. Essa mistura trará forçosamente a dissolução interna da classe dirigente e com ela, a decadência de todo o Estado. A forma para evitá-la reside no “número platônico”, que permitirá a eugenia perfeita⁶⁶.

Em suma, Mendels conclui dizendo que o *topos* foi usado, na segunda metade do séc.I a.C. por propagandistas a favor e contra Roma, e deve ter sido gerado quando Roma começou a interferir decisivamente nos 3 primeiros impérios do *topos*, no séc.I a.C.

Aqui o papel de Estrabão como transmissor do mito é particularmente importante: a doutrina dos impérios mundiais, tal como se encontra em Políbio, Emílio Sura (Veleio Patérculo), Pompeius Trogus e Dionísio de Halicarnasso remonta sem dúvida à Estrabão (*Geografia* 11.7.2, 11.9.1, 11.11.6, 11.13.5, 11.14.15, 15.3.3, 15.3.24 e 16.2.14. Por sua vez seu antecessor deve ser Heródoto (1.95; 130) que formulou a sucessão Assíria – Média – Pérsia: esse é o fundamento para a formulação dos impérios mundiais. O autor afirma que a doutrina deve ter origem mesopotâmica (baseada na contemplação da troca de poder entre potências) e deve ter sido lá que Heródoto a conheceu. Em 11.7.2 faz-se menção à Hircânia como tendo sido controlada pelas 3 potências; em 11.9.1 a Pártia foi dominada sucessivamente por persas e selêucidas; em 11.11.6 temos a seqüência do domínio sucessivo dos montes Taurus por persas,

⁶⁶ Popper, op.cit., pp.86-87; 89-90.

macedônios e partos. Em 11.13.5 surge a seqüência completa - Assíria - Média – Pérsia – sírios da Macedônia, i.e. Selêucidas. Em 11.14.15 o domínio da Armênia passou sucessivamente por persas, macedônios e romanos. Em sua decadência os persas dependeram sucessivamente dos macedônios e dos partos (15.3.3). Um exemplo da troca de potências é fornecido por Arad, que conheceu o domínio de persas, macedônios-selêucidas e romanos (16.2.14).

Ao contrário de Trogus, que afirma que romanos e partos dividem o domínio do mundo (*Iust.* 41.1.1), para Estrabão o domínio romano está claro (17.3.24). Vindo de Amaséia no Ponto, Estrabão estava particularmente apto a testemunhar as mudanças de poder. A novidade de Estrabão foi introduzir uma concepção geográfica clara ao mito das monarquias mundiais⁶⁷.

Todavia, de todas as combinações possíveis analisadas até aqui nenhuma supera, em importância e em originalidade, a de Daniel. Ao reunir os três temas - idades, metais e monarquias -, o autor de Dn deu origem a um novo e influente complexo mítico, cujas derivações encontram-se com facilidade após o séc.II a.C.⁶⁸. O tema da árvore cósmica manifesta-se em Dn 4 e, talvez, na estátua do capítulo 2 – que pode muito bem ter sido a de um homem de braços abertos, tal como descrito por Bardesanes. Nesse caso, a vinculação com a cosmogonia indiana seria, aos nossos olhos, inequívoca (embora seja óbvio que o autor de Dn não devesse ter se informado sobre ela em primeira mão – mas tratando-se de um mito com a abrangência que esse possui, a dependência direta e o conhecimento em primeira mão não se fazem necessários)⁶⁹.

⁶⁷ José M. Alonso-Núñez. "Die Weltreichsukzession bei Strabo" in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36, 1984. Pp.53-54.

⁶⁸ Na literatura patrística, como vimos, muitas vezes os autores obedecem à seqüência original das monarquias tal como encontrada nas fontes gregas e não à Dn. Mas esse é um tema por demais específico para ser abordado nesta introdução.

⁶⁹ Apenas a título de curiosidade, é possível que a releitura do mito de Dn 2 no capítulo 7 – o das bestas que saem do mar – tenha uma outra filiação indiana, se a "quarta besta" for efetivamente

A árvore cósmica pode também estar presente na versão altamente estilizada do tema das monarquias mundiais presente em 2Br 35-40, o "Apocalipse da floresta, da vinha, da fonte e do cedro":

[...] dormi naquele lugar e tive uma visão noturna. E vede, havia uma floresta com árvores plantadas na planície, cercada por altas montanhas e pedras ásperas. E a floresta ocupava muito espaço. E vede, contra ela cresceu um vinhedo, e debaixo dele corria pacificamente uma fonte. E essa fonte chegou até a floresta e transformou-se em ondas imensas, que submergiram a floresta e a arrasaram, bem como às montanhas próximas [...] E essa fonte tornou-se tão forte que não deixou nada da floresta além de um cedro. Quando também ele foi destruído,

um rinoceronte indiano (animal desconhecido do autor de Dn e, por isso mesmo, descrito da forma mais desajeitada possível). "A seguir, ao contemplar essas visões noturnas, eu vi um quarto animal, terrível, espantoso, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente dos animais que o haviam precedido, tinha este dez chifres" (Dn 7:7). O animal em questão não tinha mesmo nada em comum com os anteriores; a interpretação corrente entre os estudiosos é que os animais referem-se ao mesmotema de Dn 2, ou seja, à sucessão dos impérios mundiais. Consensualmente são interpretados como Babilônia, Média, Pérsia e o império de Alexandre juntamente com os reinos helenísticos. Os chifres são mais difíceis de identificar, mas parecem tratar dos Diádocos e, nos versículos que se seguem, de Antioco Epifanes, rei selêucida cuja notória inabilidade política acabou precipitando a Revolta dos Macabeus (167 a.C.). A possível influência do *Romance de Alexandre* do Pseudo-Calístenes sobre o autor de Daniel - através de uma passagem semelhante na *Vida de Apolônio de Tyana* de Filostrato - implica na identificação da "quarta besta" com um rinoceronte. "Então apareceu uma besta muito diferente, maior do que um elefante, armada na testa com três chifres, [um animal] que os indianos costumavam chamar *odontotyrannos*, (cuja cor é escura, semelhante à de um cavalo). Depois de ter bebido água, olhou para o nosso acampamento e atacou-nos de surpresa, e não recuou nem diante de grandes labaredas de fogo" (cf. Wilhelm Kroll. *Historia Alexandri Magni*. Berlim: Weidmann, 1926; a versão armênia foi editada por Albert M. Wolohjan. *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Nova York: Columbia University Press, 1969. Outras versões da passagem encontram-se na edição do Josippon pelo próprio Flusser (Jerusalém: Bialik, 1980) e na edição de Adolf Ausfeld. *Der griechische Alexanderroman*. Leipzig: Is.ed./, 1907. Cit. por David Flusser. "The fourth empire - an Indian rhinoceros?" in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988. P.348.

[a fonte] destruiu a floresta inteira e a desenraizou de modo que dela não sobrou nada, e o lugar deixou até se ser conhecido. [...] E vede, a vinha abriu a boca e falou ao cedro, dizendo: 'Você não é o cedro que sobrou da floresta da iniquidade? Por sua causa a perversidade permaneceu por todos esses anos, mas não a bondade. E tiveste poder sobre o que não te pertencia, e mesmo sobre o que te pertenceu não mostraste compaixão. Estendeste teu poder sobre aqueles que viviam longe de ti [...] Por isso, ó cedro, siga a floresta que partiu antes de ti e virou cinza, e que a sua terra se misture. Agora, durma um sono perturbado e descanse na dor até o final de teus tempos, quando serás atormentado ainda mais'. E depois dessas coisas vi que o cedro queimava e a vinha crescia, enquanto ela e tudo ao seu redor se transformava num vale de flores que não feneciam. E então despertei [Baruch ora e pede a Deus uma interpretação para a visão] 'Baruch, esta é a explicação para a visão que tiveste. [...] Vede, chegarão os dias em que o reino que destruiu Sião será submetido a outro que o sucederá. Este também será por sua vez destruído. E outro, um terceiro, surgirá [...] e será destruído. Depois desse um quarto reino surgirá cujo poder será mais cruel e duro do que os anteriores, e ele reinará por muito tempo, tanto quanto são numerosas as árvores da planície, [...] e ele se exaltará mais do que os cedros do Líbano [...]

Como conclusão geral, deve-se ter em mente que o uso do mito das idades, das monarquias e dos metais, em qualquer de suas combinações possíveis, prestou-se a diversos usos, por vezes francamente bizarros quando se recorda que em geral o tema serviu de apoio à resistência cultural contra o helenismo e, depois, contra Roma: Virgílio o utiliza como elemento importante em sua apologética na *Quarta Écloga* 1-17, Josefo serve-se do tema para justificar sua defecção para o lado romano na *Guerra dos judeus* 3.352-354, quando somada às considerações cínicas de Josefo acerca da natureza da última monarquia nas *Antigüidades judaicas* 10.272-291, em que ele evita pronunciar-

se sobre o assunto precisamente por saber que a opinião corrente em seu tempo era semelhante àquela expressa em 4Ezra (o que o deixaria em situação incômoda com seus patrocinadores romanos).

É significativo ainda - embora talvez não implique qualquer intencionalidade originária - que no mito dos metais tenhamos outro alinhamento 2 + 2: as idades de ouro e de prata correspondem aos dois metais mais valorizados nas culturas produtoras do mito, e os dois últimos (bronze e ferro) correspondem à "idades tecnológicas" bem atestadas - um sucede ao outro e o ferro, sendo o mais recente, logicamente é o mais distante de uma idade de ouro perdida que, no entanto, nada tem a nos dizer em termos de artefatos técnicos.

Em suma, o complexo mítico formado pelos mitos das idades, dos metais e das monarquias é, em minha opinião, o elemento mais importante individualmente como estruturador do pensamento metahistórico. Sua origem é explicitamente religiosa no caso dos dois primeiros e teocrática no das monarquias⁷⁰; e é aparentemente em sua transmissão da Índia ao Ocidente via Irã que o mito se historiciza, inicialmente envolvendo impérios míticos somados a monarquias históricas, depois sendo plenamente historicizado - naquilo que pode ter sido o primeiro momento de secularização do pensamento metahistórico, num processo que não teria mais fim. Os problemas de datação ligados à tese da derivação Índia - Irã - Ocidente são inúmeros e foram apenas brevemente expostos neste artigo, mas a tese ortodoxa afirma ter sido essa a via de transmissão e os argumentos contrários me parecem mais fracos. Em todo caso, mesmo uma improvável transmissão Hesíodo - Índia não inviabilizaria a tese deste artigo, qual seja a da origem e essência religiosas de todo o pensamento metahistórico, cuja secularização é, sempre, apenas relativa.

⁷⁰ Ephraim A. Speiser. "Ancient Mesopotamia" in: Robert Dentan (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven: Yale University Press, 1955. P.54-64.

A GUERRA ANTIGA

RESENHA: Pedro Paulo A. Funari*

Harry Sidebottom, *Ancient Warfare*. Oxford, Oxford University Press, 2004, 165pp. ISBN 0192804707.

Doctor Harry Sidebottom is a lecturer in Ancient History at Lincoln College, Oxford and Classics and Ancient History lecturer at the University of Warwick in Great Britain. The volume is an overall introduction to ancient warfare, aiming at showing the relevance of the subject today. Sidebottom challenges the received wisdom about the subject. A series of authors, such as conservative Pentagon adviser Victor Davis Hanson, pretend continuity in a so-called Western way of war, defined as a desire for open, decisive battle, which aims at the annihilation of the enemy. Following a Weberian *Idealtypus*, it is defined as a war conducted by heavily armed infantry fighting hand to hand, the battles are won by courage, instilled by training and discipline. Sidebottom interprets it not as an objective reality, but as a strong ideology reinvented time and again.

War was pervasive in classical thought and ordinary life. War was always one of the most important ways of comprehending the differences between cultures. The link between war and masculinity was embedded in language, so that Greek

* Professor, History Department, Centre for Strategic Studies (NEE/UNICAMP), Research Associate, Illinois State University and Barcelona University.

andreia and Latin *uirtus* meant manliness, courage and military valour. Sidebottom adopts a revisionist approach to history, emphasising that all historical interpretations are provisional and part of an ongoing process. Every generation rewrites history and historians are properly trained to criticise the interpretations of others, rejecting the dominant paradigms. This creative approach proves seminal, for Sidebottom is able to propose several innovative interpretations.

A case in point is his emphasis on the importance of logistics. The supply of water, food, firewood, fodder and other material were of vital importance to ancient armies, but are easily overlooked by modern scholars. One reason is that logistics were not often discussed in ancient literature, more concerned with personalities and literary success. Logistics were usually mentioned only when things went disastrously wrong, as when Alexander crosses the Gedrosian desert (Arrian 6.22-6). Otherwise, it went unnoticed. Sidebottom stresses also the importance of army organisation, such as Macedonian hoplite phalanx, with their sarissa spears, and the Roman legions, but also considering the role of cavalry and navy. Sidebottom also pays attention to the very practical role of generals in ancient warfare, which was at the same time very much a symbolic one.

Particularly relevant is the chapter on the reinventions of the Western Way of War. It has served to put a gloss on contemporary realities, but at times it was used to alter it. Starting in the late 16thc., the Dutch general Maurice of Nassau drew on classical models to drill and form up armies, and the citizen soldier of Republican Rome was an inspiration throughout the 18thc., which culminated in the armies of the French Revolution.

Harry Sidebottom's volume is an inspiring introduction to a most difficult subject. Ancient warfare has served different purposes, over the centuries, but mostly it served to justify oppression and exploitation, not to mention phallogocentric

views of society and sexuality. Sidebottom is keen to criticise the ideological use of ancient warfare to justify imperialist enterprises, not least in our own era, when classical war experts advise modern colonial wars. His stress on the invention of an ancient warfare by modern scholars and politicians reminds us that modernity and antiquity are closely linked and that we ignore this at our own risk. American soldiers in Iraq should read this volume, as well as American generals.

GLADIADORES NA ROMA ANTIGA. DOS COMBATES AS PAIXÕES COTIDIANAS.

Cláudio Umpierre Carlan*

Renata Senna Garraffoni

Renata Senna Garraffoni, atualmente professora adjunta da Universidade Federal do Paraná, tem se dedicado – desde a sua formação na UNICAMP – à reflexão sobre a vida quotidiana desses “atores populares”, os gladiadores. Valorizados e admirados em sua época, relegados a um plano secundário pelo historicismo alemão do século XIX. Infelizmente essa herança do século XIX atingiu também os campos acadêmicos do século XX. Seu estudo sobre o tema, coroado com êxito pela defesa de sua tese de doutorado, agora lançada em livro, resultou na publicação de vários artigos, e do outro livro, *Bandidos e salteadores na Roma Antiga*, pela mesma editora, onde a autora faz uma análise sócio-cultural não apenas dos gladiadores e suas transgressões sociais, mas também do conflito no espaço público: a própria arena romana. Como em um jogo de futebol, as discussões políticas não acabam nas universidades ou no

* Doutorando / UNICAMP, pesquisador do Núcleo de Estudos Estratégicos, membro do conselho consultivo do site www.historiaehistoria.com.br, bolsista CAPES. Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari.

parlamento, elas se deslocam pelas arquibancadas do Maracanã, continuando até o chopp no barzinho da esquina.

Garraffoni começa por descrever os gladiadores na arena, o início dos combates em Roma que, segundo Tito Lívio, teria sido realizado no ano de 264 a.C. Mas não fica presa às fontes, leva o leitor ao questionamento apresentando trabalhos recentes que discordam dos registros do historiador romano. Estabelece um debate historiográfico entre a visão daqueles populares que participavam, ativa ou passivamente dos jogos, com seus interlocutores dos séculos vindouros.

No segundo capítulo, mais precisamente na página 60, ela descreve a influência dos pensadores do século XIX para “marginalização” dos gladiadores. Primeiramente, o século XIX é considerado por muitos como o “século das ciências”. Grande parte do vocabulário científico e seus conceitos, adotados hoje, foram construídos entre os anos de 1840 e 1890. A própria História, como ciência, teve de se adequar a essa construção, ao rigor dos padrões científicos newtoniano. “O documento fala por si”, “sem documentação escrita não existe História”. Qual historiador nunca ouviu, e tremeu, diante dessas frases de efeito.

Nesse conturbado período, onde nações estavam surgindo, independentes, livres de um jugo colonial exploratório de quatrocentos anos; países estavam se unificando depois de séculos e séculos de divisões políticas. O romantismo na música ou na literatura foi buscar o surgimento desses povos. Wagner, Brahms, Carlos Gomes, levaram para o teatro todo esse turbilhão de emoções. Onde a palavra de ordem era LIBERDADE. Homens morriam por essa palavra, *dolce e bella libertà*, como diria Garibaldi.

Como seriam tratadas as pessoas que vendiam a sua liberdade, para lutarem até a morte contra outros seres humanos, também escravos? Seriam cidadãos de segunda categoria? Pessoas sem “pátria”, obrigadas a lutarem entre si? A autora trabalha e explica a construção desse conceito. Útil e aceito para o século XIX, mas sem um significado importante para o século XXI. Afinal,

de que adianta ser livre, e passar fome. Hoje em dia a “liberdade” ganha um papel secundário, e o bem estar social, qualidade de vida vem em primeiro lugar. O que esses gladiadores procuravam era exatamente isso. Muitos viviam anos e anos, casavam, constituíam famílias, tornavam-se instrutores ou treinadores (*doctores*). Eram livres, e sabiam usufruir dessa liberdade. Apesar dos exageros hollywoodianos, personagem vivido pelo ator inglês Oliver Reed, *Proximus*, no filme “Gladiator” de Ridley Scott, conseguiu a sua liberdade, e fama, no Coliseu. Com também outro personagem, vivido pelo norte-americano Ernest Borgnaite, em “Demétrios e os gladiadores” de Willian Castle, conseguiu a fama e liberdade da mesma forma.

Outro detalhe importante: nem todos os gladiadores morriam na arena. Ao contrário do que conta a historiografia do século XIX. Como um “empresário”, digamos assim, treinou, alimentou, investiu em alguém, para esse alguém morrer no primeiro combate?

Nos capítulos posteriores, além da dinâmica social, a autora faz uma nova leitura, do cotidiano desses atores sociais. Através de uma profunda análise documental, levantamento incansável de novas *fontes*, Garraffoni faz um extenso trabalho comparativo entre fontes escritas e iconográficas, tratado sob o tema. Os grafites, tão importantes para a compreensão do mundo romano, principalmente o cotidiano, é detalhadamente descrito pela autora. Assim as armas, localização, tipo ou “classe” dos combates, suas vitórias, derrotas, se fazem presente.

Um dos grandes méritos do livro, consiste em apresentar um estudo detalhado e aprofundado das classes populares romanas, tendo nos gladiadores um dos seus mais “destacados” representantes. Garraffoni não subordina sua análise aos velhos padrões positivistas, pelo contrário, apresenta um quadro variado e original. Portanto, trata-se de uma leitura obrigatória para todos que buscam interpretações tanto bem ancoradas nas documentações originais, escritas ou iconográficas.

**“SOLDADOS EM MOVIMENTO”:
BREVE COMENTÁRIO ACERCA DO XX CONGRESSO
INTERNACIONAL SOBRE ESTUDOS DAS FRONTEIRAS
ROMANAS¹**

Renata Senna Garraffoni*

Resumo: Informe sobre a realização do XX International Congress of Roman frontier studies, realizado em León, na Espanha, entre 4 e 11 de setembro de 2006, com ênfase nas discussões recentes sobre a temática e, particularmente, numa das sessões do evento, intitulada *Soldiers on the Movie*.

Introdução

Na primeira semana de setembro de 2006, entre os dias 4 e 11, realizou-se em León, Espanha, o **XX International Congress of Roman frontier**

* Doutora em História pelo IFCH/Unicamp, professora no Departamento de História da UFPR (Universidade Federal do Paraná), pesquisadora associada ao NEE/UNICAMP, CPA/UNICAMP. Autora de livros sobre transgressão social e gladiadores no mundo romano (Garraffoni, 2002; 2005).

¹ Texto originalmente publicado na Revista eletrônica História e-História (www.historiaehistoria.com.br).

studies². Embora o congresso já esteja em sua vigésima edição, foi a primeira vez que ocorreu em terras espanholas e, seguindo o modelo das edições anteriores, foi composto de três momentos distintos: 1) excursões para museus locais e sítios arqueológicos civis e militares para que especialistas de outras nacionalidades pudessem conhecê-los; 2) as sessões em que foram apresentados os *posters* e 3) comunicações sobre as pesquisas que vem sendo desenvolvidas por arqueólogos clássicos nos últimos anos. Esta terceira parte, que consistiu no congresso propriamente dito, foi dividida em dois tipos de sessões, isto é, as temáticas, que possuíam um organizador e os *papers* apresentados dialogavam entre si, e as territoriais que reuniram as comunicações livres de acordo com os territórios romanos e possuíam um debatedor para organizar a discussão ao final de cada etapa.

Esta sistemática adotada pela organização do evento foi bastante prática, pois permitiu aos participantes circularem entre as apresentações de acordo com seus interesses de área, discutindo a questão das fronteiras no mundo romano tanto pelo viés cultural como, por exemplo, a relação entre romanos e povos nativos, discutido nas sessões temáticas, como pelo ponto de vista militar e estratégico de ocupação, debatido nas sessões territoriais. Tal opção além de favorecer a diversidade de temas abordados, também propiciou ao especialista um panorama amplo e atualizados dos principais modelos teóricos empregados para o estudo dos limites do Império romano. É sobre este último ponto em específico que gostaria de tecer alguns comentários.

² Nossa participação no evento foi possível graças ao apoio da Fundação Araucária que custeou as passagens. Na ocasião apresentei o *paper* "Gladiator fights in the northwestern frontier of the Roman Empire", escrito em conjunto com Pedro Paulo Funari, professor titular do Departamento de História da Unicamp (Universidade Estadual de Campinas).

Arqueologia e o estudo do passado clássico

Desde meados do século XIX, quando as ciências Humanas começaram a delinear campos de saber e discursos na academia, a Arqueologia, que nascia ao mesmo tempo em que os Estados Nacionais definiam suas fronteiras, foi considerada disciplina auxiliar da História. Esta perspectiva, que ainda se faz presente nos meios acadêmicos atuais, previa que o papel do arqueólogo era o de coletar os artefatos para que fossem, posteriormente, analisados por historiadores³. Neste sentido, a disciplina acabou sendo entendida como técnica, isto é, produtora de dados para posterior interpretação dos historiadores.

No entanto, esta interpretação tem sido sistematicamente repensada e, cada vez mais, a Arqueologia tem se firmado como um campo e saber independente, mas intimamente ligado a História e às Ciências Sociais (Funari, 1998). Esta mudança epistemológica não passou despercebida pelos classicistas: há algumas décadas o estudo do mundo greco-romano tem considerado a cultura material fundamental para o entendimento destas sociedades⁴. Para além disso, tal movimento teórico tem modificado o *status* da fonte material, isto é, se outrora esta fonte só era válida se comprovassem as escritas, a crítica a esta perspectiva tem aberto possibilidades para um entendimento mais diversificado do passado romano.

O XX Congresso, neste sentido, expressa este panorama, pois reuniu uma grande quantidade de estudiosos do mundo romano que, praticamente em

³ É importante salientar que esta perspectiva está intimamente vinculada ao território europeu. Nos Estados Unidos o debate tomou um viés distinto, sendo que a Arqueologia seria instrumento auxiliar da Antropologia, responsável pela coleta de dados sobre o passado pré-Histórico, isto é, indígena.

⁴ No início da década de 1980 Geza Alföldy afirmava: “in unserer Zeit alte Geschichte ohne Archäologie nicht mehr denkbar ist” (“em nossa época, História Antiga sem Arqueologia não é mais concebível”) – (Alföldy, 1986:14). Sobre esta questão cf. também, Funari, 2002.

sua totalidade, discutiram as contribuições da Arqueologia para o estudo de um campo específico: a questão das fronteiras romanas. Nas últimas décadas, o diálogo com a Arqueologia tem sido fundamental para o estudo do papel do exército em pontos mais distantes do Império e suas relações com os povos nativos. Se por um lado as fontes materiais tem sido de grande valia para os classicistas para este tipo de interpretação por outro, os modelos que tratam da noção de fronteira também tem sido revistos.

A necessidade de se repensar os modelos de fronteira até então empregados surgiu a partir das considerações de alguns estudiosos como Isaac (1988) de que as imagens exército romano foram cunhadas a partir das experiências do imperialismo contemporâneo e, conseqüentemente, a noção de *limes* foi elaborada a partir da percepção de fronteira dos Estados nacionais.

Todas estas questões se fizeram presente no XX Congress. Embora alguns estudiosos recorressem a interpretações mais tradicionais do papel do exército nas fronteiras, muitos grupos apontavam suas reflexões para esta perspectiva mencionada e, por essa razão, creio que algumas considerações sobre estes últimos seriam interessantes.

Soldiers on the Movie

Soldiers on the movie foi uma das sessões do XX Congress que pude acompanhar mais detidamente. Organizada por S. Sommer (Landesamt für Denkmalpfel/ Munique), esta sessão se caracterizou pela apresentação de trabalhos que discutiram as relações culturais nas fronteiras do norte do Império romano. Uma grande diversidade de trabalhos foi apresentado, cobrindo temas como a questão da morte e do transporte do corpo do soldado, a movimentação das tropas, pagamento do soldo, acomodação e suprimento do exército. Estas exposições foram interessantes na medida em que apresentaram diferentes

tipos de cultura material para o estudo do exército e das relações sociais que se estabeleciam em locais tão afastados de Roma. Entre estes documentos discutidos encontram-se vidros⁵, moedas, inscrições epigráficas, sandálias, além de estudos topográficos da paisagem em que os acampamentos foram estabelecidos.

As interpretações apresentadas também variaram bastante: foram discutidos modelos interpretativos com viés mais normativo, evidenciando a presença romana e sua força diante da nativa, assim como outros que buscaram por explicações para as evidências materiais a partir de um ponto de vista mais fluido no qual a presença da cultura nativa desempenhava um papel mais ativo nas relações sociais e econômicas que se estabeleceram na região. Exemplo disto é o trabalho de F. Hunter do *National Museum of Scotland*, que gostaria de comentar brevemente.

O *paper* apresentado⁶ versou sobre a escavação de um sítio arqueológico no norte da Escócia, Birnie, em que foram encontrados objetos nativos e moedas romanas. Sua proposta interpretativa discutiu a presença de moedas romanas entre nativos em um viés menos homogêneo que indicava uma possibilidade de entender sua presença não somente do ponto de vista comercial, mas também social, uma vez que poderia se referir a práticas para selar acordos, por exemplo, entre nativos e os romanos alocados em acampamentos militares na região.

⁵ Sobre esta questão B. Hoffman (University of Liverpool) fez uma interessante discussão acerca da seleção e descarte de vidros no sítio em Newstead. Hoffman chamou atenção para o fato de que a divisão entre vidros “romanos” ou “nativos” era feita a partir da coloração e do local em que foram encontrados: dentro das muralhas era considerado romano e fora, nativo. Seu trabalho questiona esta tipologia estancando dos vidros buscando um viés de interações culturais. Para o resumo de seu trabalho, cf. “Roman and native identities in south and central Scotland in the Flavian period. Divergent identities within the Roman fort at Newstead”, in: *XX International Congress of Roman Frontier studies*, 2006: 55.

⁶ Veja resumo do paper “Power beyond the frontier excavation of a native power centre at Birnie, north-east Scotland” em: *XX International Congress of Roman Frontier studies*, 2006: 93-94.

Este diálogo proposto por Hunter indica a importância do estudo de caso, a partir da cultura material, na busca por modelos interpretativos que procurem discutir as relações de poder no local do assentamento e deste com o Império romano. Assim, embora seja um estudo sobre a região da atual Escócia, suas críticas e reflexões permitem um olhar menos estático para os estudos das fronteiras romanas. Vieses interpretativos mais fluídos como esse tornaram essa sessão dinâmica, indicando como a arqueologia tem procurado pensar as relações culturais de forma mais crítica e atual, em sintonia as inquietações dos intelectuais que buscam por modelos e teorias que ressaltem a heterogeneidade dos grupos envolvidos.

Considerações Finais

A diversidade de trabalhos apresentada e o diálogo interdisciplinar presente no *XX International Congress of Roman frontier studies* indicam a importância da Arqueologia para o estudo do mundo antigo. A partir da cultura material, isenta de comprovar textos, mas dialogando com eles, novas interpretações acerca da expansão e ocupação romana têm sido delineadas. Interpretações estas que extrapolam o universo militar e permitem que possamos refletir sobre as relações de domínio em proporções específicas e nos convidam para pensar o papel destas intervenções na criação de novas subjetividades e identidades de grupo.

Neste contexto, o estudo de caso, viés proporcionado pela Arqueologia, tem promovido um repensar das percepções de fronteira e das relações entre romanos e nativos, em especial a partir das novas perspectivas interpretativas que tem questionado a produção de modelos estanques cuja ênfase recai sobre uma percepção de identidades fixas e subjetividades monolíticas. Esta dinâmica indica não só a abertura teórica-metodológica que os estudos Clássicos tem

sofrido a alguns anos, como também propicia a realização de novas pesquisas de campo para uma maior compreensão do passado romano e das intervenções nos territórios por eles conquistados.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a Pedro Paulo Funari e aos colegas que pude conversar durante estes dias, em especial ao Dr. A. Birley e ao Dr. Tony Wilmott. Devo mencionar, também, a Dra. Margareth Rago, coordenadora do projeto *Gênero, Sexualidade e Subjetividade na Antiguidade e na (pós)modernidade: Pesquisa em História Comparada*, financiado pelo CNPq, pelo freqüente diálogo e o apoio institucional do NEE (Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp), CPA (Centro de Pensamento Antigo da Unicamp), da UFPR (Universidade Federal do Paraná) e da Fundação Araucária (PR). A responsabilidade pelas idéias aqui expostas recai sobre a autora.

Referências Bibliográficas

- ALFÖLDY, G., (1986) *Die Römische Gesellschaft*, Stuttgart.
- FUNARI, P.P.A., (2002) "The consumption of olive oil in Roman Britain and the role of the army", in: *The Roman Army and the Economy* (ERDKAMP, P. – org), J.C. Gieben, Amsterdã, pp. 235-263.
- FUNARI, P.P.A., (1998). "Arqueologia, História e Arqueologia Histórica no contexto sul-americano", in: *Cultura Material e Arqueologia Histórica*, IFCH/Unicamp, Campinas, pp.7-34.
- GARRAFFONI, R.S., (2002) *Bandidos e Salteadores na Roma Antiga*, Editora Annablume/ FAPESP, S.P.
- GARRAFFONI, R.S., (2005) *Gladiadores na Roma Antiga: dos combates às paixões cotidianas*, Editora Annablume/ FAPESP, S.P.

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 – 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.
4. Artigos com citações em língua grega, deverão utilizar a fonte *Graeca* ou no caso do uso de outra fonte, enviá-la acompanhada correspondente de teclado.
5. As citações e referências devem obedecer as normas da ABNT (NBR 6023 e NBR 10520).
6. As traduções devem vir acompanhadas da respectiva autorização do autor do artigo.

7. O livro resenhado, sendo nacional deverá ter sido publicado no máximo há um ano; sendo estrangeiro, no máximo, há dois anos.
8. Os trabalhos acompanhados de imagens deverão estar em formato JPG ou TIFF, com resolução de 30 dpis, enviadas sempre em preto e branco, contendo a legenda de cada ilustração.
9. A publicação de originais implicará, automaticamente, na cessão dos direitos autorais 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

site: <http://e-science.unicamp.br/cpantigo>

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

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
CPA – Centro do Pensamento Antigo
Caixa Postal 6.110
Campinas – São Paulo – Brasil
13081-970
FAX: (55) 0XX 19-3788-1589

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received:

FALTA-NOS: _____

We are lacking:

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA REMESSA

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications will not be not wanted.