

BOLETIM DO CPA

Ano II nº 4 julho/dezembro 1997

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

BOLETIM DO CPA

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

Diretor do IFCH: Paulo Celso Miceli

Diretor Associado do IFCH: Rubem Murilo Leão Rêgo

Presidente de honra do CPA: José Cavalcante de Souza

Diretor do CPA: Hector Benoit

Diretor-Adjunto do CPA: Pedro Paulo Abreu Funari

Secretário do CPA: Aparecido Gomes Leal

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

Comissão de Redação: João Silva Lima (Secretário) - Aparecido Gomes Leal – Cláudio Henrique da Silva – Ronildo Alves dos Santos

Editoração/Projeto Gráfico: Marilza A. Silva

Impressão: Gráfica do IFCH - Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Luiz Antonio dos Santos, Marcilio Cesar de Carvalho, José Carlos Diana e Leontina M. Segantini

Publicações: Marilza A. Silva, Elizabeth S.S. Oliveira e Magalí Mendes

III COLÓQUIO DO CPA

A POSTERIDADE DO PENSAMENTO ANTIGO

SUMÁRIO

Apresentação.....	9
-------------------	---

Conferência

Hécate duplo de Ártemis - Uma interpretação da cratera ática de Toronto <i>Haiganuch Sarian (Museu de Arqueologia e Etnologia - USP)</i>	15
---	----

Mesas Redondas

I - Homero e a posteridade ocidental

(Coordenador: Hector Benoit - UNICAMP)

Apresentação	25
--------------------	----

- O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo	27
--	----

Jaa Torrano (Deptº de Letras Clássicas e Vernáculas - USP)

- Homero e a dialética do esclarecimento.....	35
---	----

Jeanne-Marie Gagnebin (PUC-SP e IEL - UNICAMP)

- Proclus: entre Homero e Platão.....	47
---------------------------------------	----

Hector Benoit (Deptº Filosofia - UNICAMP)

II - Reinventando a tradição. Aspectos da transformação do mundo romano na antigüidade tardia (Coordenador: Carlos Roberto Galvão Sobrinho - UNICAMP)

Apresentação.....	59
-------------------	----

- La imagen como expresion de las tensiones entre paganismo y cristianismo.....	61
---	----

Ofélia Manzi (Facultad de Filosofia y Letras – Universidad de Buenos Aires)

- Riso ritual, cultos pagãos e moral cristã na alta idade média.....	87
<i>José Rivair Macedo (Deptº de História - UFRGS)</i>	
- A Cristianização e a tradição clássica na transição da Antigüidade para a Idade Média: o caso do Reino Suevo	111
<i>Leila Rodrigues Roedel (Deptº de História - UFRJ)</i>	
III - O vocabulário do ser (Coordenador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento - <i>Deptº de Filosofia - UNICAMP</i>)	
Apresentação.....	135
- O vocabulário do ser em Aristóteles	137
<i>Lucas Angioni (Deptº de Filosofia - UNICAMP)</i>	
- KITĀB AL-HURŪF (O livro das letras) Capítulo XV - "AL-MAWJŪD" – Tradução do texto árabe.....	151
<i>Jamil Ibrahim Iskandar (Deptº de Filosofia - PUC-Paraná)</i>	
- A linguagem do ser na tradição cristã	175
<i>Francisco Benjamim de Souza Netto (Deptº de Filosofia - UNICAMP)</i>	
IV - Concepções de poder na Antigüidade (Coordenador: Pedro Paulo A. Funari - <i>Deptº de História - UNICAMP</i>)	
Apresentação.....	183
- Moeda e concepção de valor na pólis grega	185
<i>Maria Beatriz Borba Florenzano (Museu de Arqueologia e Etnologia - USP)</i>	
- A idealização do Príncipe na ideologia aristocrática de Roma.....	197
<i>Maria Luiza Corassin (Deptº de História - USP)</i>	

Comunicações Individuais

Apresentação.....	211
Um estudo sobre o cidadão e a cidadania na <i>República</i> de Platão	213
<i>Aparecido Gomes Leal</i>	
Dialética e Retórica em Platão	223
<i>Zoraida M. Lopes Feitosa</i>	
Eros platônico e psicanálise	233
<i>Georgina C.O. Faneco Maniakas</i>	
O <i>Ethos</i> na música grega	241
<i>Najat Nasser</i>	
O discurso socrático em Kierkegaard.....	255
<i>Débora Vogelsanger</i>	
Algumas notas sobre a arte de decifrar os fragmentos antigos no séc. XVIII	265
<i>Maria Valderez de Colletes Negreiros</i>	
Uma reflexão sobre a <i>philia</i> em Aristóteles.....	275
<i>João Silva Lima</i>	
Esboços de uma teoria da história na obra de Platão	285
<i>Gerson Pereira Filho</i>	
O pensamento de Alasdair Macintyre e a tradição aristotélica.....	293
<i>Carlos Alberto Albertuni</i>	
Uma fonte no deserto	299
<i>Júlio César Magalhães de Oliveira</i>	

Bandidos e salteadores: concepções da elite romana sobre a transgressão social..... 311

Renata Senna Garraffoni

A compreensão da modernidade a partir do exame das transformações operadas na distinção aristotélica entre teoria, praxis e poiesis: Hannah Arendt e Jürgen Habermas..... 317

Adriano Correia Silva

Sócrates e a dor: Iluminismo e tragédia na Grécia clássica..... 331

Luzia Gontijo Rodrigues

Informe

Informe da Comissão de Documentação do CPA..... 343

Pedro Paulo Abreu Funari (Diretor-Adjunto do CPA)

4 espaços

APRESENTAÇÃO F13 → 8,3

3 espaços

Hector Benoit¹ — F10 — 10,9

3 espaços

132 cm — Este número do *Boletim do CPA* é uma edição especial, inteiramente dedicada à publicação das atividades teóricas realizadas no III Colóquio do CPA, evento ocorrido nos dias 20 e 21 de outubro de 1997. Seguindo uma das preocupações principais do CPA, refletir a respeito da Antigüidade Clássica a partir das relações complexas e contraditórias que este período possui com as diversas épocas posteriores, propusemos como temática geral daquele encontro, justamente, a questão da *posteridade do pensamento antigo*. Nesse sentido, os diversos pesquisadores convidados apresentaram contribuições para a meditação de como se transformam, se retomam e se retraduzem imagens e conceitos antigos através da história.

Agradeço e ressalto, particularmente, a brilhante conferência realizada pela Prof^a.Dr^a Hayganuch Sarian do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, que nos brindou com exposição a respeito da deusa Hécate no

¹Diretor do CPA, professor do Dept^o de Filosofia, IFCH/UNICAMP. F8

imaginário religioso grego, mostrando-nos a intercambiabilidade daquela divindade com a figuração de Ártemis (observo que, por limitações técnicas, não pudemos aqui reproduzir toda a riqueza da sua conferência que contou com o comentário detalhado de diversas projeções das representações antigas de Hécate).

Devemos também agradecimentos aos pesquisadores que organizaram e participaram das diversas mesas redondas. Jeanne-Marie Gagnebin, Jaa Torrano e eu próprio, discutimos a posteridade de Homero em alguns momentos da história; Carlos Galvão, Ofélia Manzi (comunicação também prejudicada nesta publicação, pelas mesmas limitações técnicas acima observadas quanto à conferência da professora Sarian), José Rivair Macedo e Leila Rodrigues Roedel constituíram mesa a respeito de aspectos do mundo romano na Antigüidade Tardia; Carlos Arthur R. do Nascimento organizou discussão sobre o vocabulário do Ser em três momentos da tradição, o aristotélico (exposto por Lucas Angioni), o medieval (Benjamin de Souza Netto) e o momento árabe (exposto por Jamil Ibrahim Iskandar); Pedro Paulo Funari, para discutir concepções de poder na Antigüidade, convidou Maria Beatriz Florenzano e Maria Luiza Corassin que, a partir de perspectivas diferentes (a primeira, pelo estudo da moeda e de sua representação; a segunda, pela figura idealizada do príncipe), descreveram fundamentais aspectos da sociedade antiga. Todos estes trabalhos estão aqui publicados.

Reproduzimos aqui também as comunicações individuais apresentadas naquele colóquio. Tratam-se, na sua maior parte, de trabalhos de pós-graduandos e de alguns graduandos que desenvolvem direta ou indiretamente pesquisas relacionadas com a Antigüidade Clássica. Agradecemos, da mesma forma, a estes pesquisadores em função dos quais, sobretudo, foi criado o CPA. Pois, como afirmamos desde o nosso projeto inicial, o CPA

Apresentação

visa prioritariamente criar melhores condições para as investigações neste domínio tão pouco desenvolvido nas nossas universidades.

Cabe finalmente acrescentar que a organização e publicação deste nosso III Colóquio, assim como as diversas outras atividades do CPA, somente têm sido possíveis graças ao apoio que estamos recebendo do CNPq, através da sustentação, desde agosto de 1997, do projeto integrado de pesquisa intitulado *O pensamento antigo clássico na sua permanência e posteridade: realismo, materialismo e dialética*. Neste sentido, lembro que bolsistas e colaboradores integrados neste projeto (Aparecido Gomes Leal, João Silva Lima, Cláudio Henrique da Silva e Ronildo Alves dos Santos) tiveram participação ativa e imprescindível tanto na organização deste colóquio como na preparação desta edição.

Aproveitamos ainda esta oportunidade para comunicar aos leitores que o próximo colóquio do CPA será realizado nos dias 20 e 21 de outubro de 1998, tendo como tema central *Política e Ética na Antigüidade Clássica*.

CONFERÊNCIA

HÉCATE DUPLO DE ÁRTEMIS UMA INTERPRETAÇÃO DA CRATERA ÁTICA DE TORONTO

*Haiganuch Sarian**

Ἑκάτη - é ao mesmo tempo epíteto de Ártemis e nome próprio de deusa.¹ Como Ártemis, com a qual está intimamente associada, e como Apolo, seu paredro sob o nome antigo *Hékatos*, Hécate é divindade de origem asiática adotada por populações de formação grega. É na Ásia Menor e nas ilhas egéias próximas do litoral asiático que Hécate possui seus mais importantes locais de culto, sobretudo na Cária. Seu nome, como o de *Hékatos*, não tem etimologia certa, deriva provavelmente de raiz εκκατ-, “que atinge ao longe”; mas a existência de nomes teóforos compostos com a mesma raiz, atestados em inúmeras inscrições da Ásia Menor, sugere sua ligação com uma família lingüística asiática e, desta feita, esta região como local de origem.

* Professora - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo.

¹ Este artigo retoma e amplia um dos documentos repertoriados e comentados em Sarian, *HEKATE*, 1992 (nº 96 e p.985-986; 997; 1013).

Hécate é uma deusa complexa. De início universal e benfazeja, dispensadora de luz e associada à lua, ela é também possuidora de múltiplas funções ctônicas, funerárias e profiláticas até tornar-se desde o séc. V a.C. uma divindade ligada às superstições e à magia, aspecto que terá um grande desenvolvimento a partir da época helenística. Durante o período romano, o culto de Hécate estendeu-se por toda a bacia do Mediterrâneo, onde ela é concebida como uma deusa de variados poderes, à vezes até contraditórios.

Seu papel na magia torna-se cada vez mais importante, como testemunham inúmeros textos do final do período helenístico e da época romana. Em certos textos mágicos, Hécate é invocada sob todas as suas formas, resumindo assim os diferentes aspectos de sua personalidade religiosa. É, por exemplo, o caso de uma inscrição em uma tableta de imprecação descoberta na Ágora de Atenas (Elderkin, p.391; Robert, p.418 n° 23):

ὦ δέσποινα Εκάτη, οὐρανία Εκάτη
καταχθονία Εκάτη
τριοδίτε Εκάτη
τρίμορφε Εκάτη, μονοπρόσωπε καρδιοδαΐτα...

Dentre todas estas funções, interessam-nos neste estudo as aproximações entre Hécate e Ártemis, bem conhecidas, a começar pelas fontes literárias: em Hesíodo, *Teogonia*, Hécate aparece com natureza e funções idênticas às de Ártemis; os versos 411-452, um solene hino em honra de Hécate, nomeiam-na como *πότνια θηρῶν* e *κουροτρόφος*. Ainda Hesíodo, segundo Pausânias I, 43, 1, cita Hécate no *Catálogo das Mulheres* como próxima de Ártemis e, desta vez, a partir da lenda de Ifigênia que, após o sacrifício, transformou-se em Hécate pela vontade de Ártemis.

Os epítetos também são muitas vezes os mesmos para estas duas deusas. Por um lado, temos uma Hécate *ταυρόπολος* como Ártemis, conforme o testemunho do *Hino Órfico* I, 5; mas é enquanto porta-lume que a analogia é mais explícita.

Assim é, por exemplo, no *Hino Homérico a Deméter* (verso 52), no qual o poeta descreve Hécate como *σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα* (“segurando uma tocha nas mãos”); ela é *δαιδοφόρος* em um fragmento de Baquírides (fr. IB, I Snell / Maehler, apud Derossi); *φωσφόρος* em Eurípides, *Helena* 569, e Aristófanes, *Tesmofórias*, 858.

Mesma natureza, mesmas funções, atributos e epítetos análogos. A identificação é perfeita em um texto que menciona Hécate quando se esperaria encontrar o nome de Ártemis: nas *Fenícias* de Eurípides, 110, Antígona invoca a *πότνια* Hécate como “filha de Leto”.²

* * *

Neste contexto, no qual transparece claramente o universo intercambiável entre Hécate e Ártemis no imaginário religioso grego, insere-se um testemunho desta vez imagético que, por suas características, situa-se entre as versões mais plenas de sentido para se compreender melhor a associação entre estas duas deusas.

Trata-se de uma pintura em cratera ática, de figuras vermelhas, datada de 450-440 a.C. e atribuída ao Pintor Cleofon ou Pintor de Dinos. Atualmente faz parte da Coleção E. Borowski de Toronto e representa um episó-

² Não desenvolvemos neste artigo a forma sincrética Ártemis-Hécate, também mencionada em inúmeros textos, literários e epigráficos; ver referências em Sarian, *HEKATE*, 1992; Sarian, 1998.

dio do castigo de Acteon (fig. 1).³ Hécate, identificada por uma inscrição (EKATH) é figurada com grandes asas abertas e ornada com uma coifa na forma de cabeça de cão; as outras personagens da cena também são identificadas por inscrições e seus atributos usuais são bem conhecidos em seus repertórios iconográficos — à esquerda, a deusa Ártemis e, à direita, Acteon assaltado por cães ameaçadores que também afugentam seus companheiros.⁴

Esta participação de Hécate no episódio do castigo de Acteon pela deusa Ártemis não tem paralelo na tradição imagética e é desconhecida da tradição textual literária e epigráfica. Do mesmo modo uma representação de Hécate alada só nos foi transmitida por esta imagem na cratera de Toronto.

Neste sentido, algumas reflexões se impõem e abrem caminho para uma interpretação que revela um aspecto original da natureza e função de Hécate. Vale lembrar, em primeiro lugar, o papel desempenhado por esta deusa no mito eleusino, transmitido pelo *Hino Homérico a Deméter*, no qual Hécate, ligando o mundo dos vivos ao mundo dos mortos, anuncia a Deméter o paradeiro de sua filha Core. Ora, a forma ἀγγελέουσι (verso 53) referente a Hécate parece relacionar-se ao epíteto ἄγγελος com o qual esta deusa é qualificada em Sofron, *CGF* p. 161: Εκάτα: (...) ὄνομα δὲ αὐτῆς θέσθαι ἄγγελον (...).⁵

³ Inv. V74-415. Alt. 50cm; diâm. 48cm: para outras referências sobre este vaso, ver Sarian, *HEKATE*, 1992, p.997 n° 96.

⁴ A respeito da iconografia de Ártemis e de Acteon, ver Kahil, *ARTEMIS*, 1984; Guimond, *AKTAION*, 1981.

⁵ A respeito deste epíteto de Hécate e de muitas outras referências textuais com a denominação ἄγγελος, ver Sokolowski, 1960.



Fig. 1 - Ártemis e Hécate. Cratera ática em cálice, figuras vermelhas. Toronto, coleção particular. Pintor de Cleofon ou Pintor de Dinos, 440-430 a.C. – *LIMC II*, s.v. Artemis, 1398.

Dir-se-ia que o pintor desta cratera inspirara-se da tradição segundo a qual Hécate, duplo de Ártemis e ao mesmo tempo ἄγγελος, exercia o papel de uma mensageira da vingança e da morte. Com efeito, esta deusa estava qualificada para ser o instrumento do castigo imposto por Ártemis a Acteon, uma vez que, em suas terríveis aparições, fazia-se acompanhar por uma matilha de cães, como nos informam inúmeros textos (Sarian, *HEKATE*, 1992 p. 987).

Todos estes dados são solidários e, neste contexto, o simbolismo das asas se explica pelo papel desempenhado por Hécate nesta cena, em que pela sua atuação, insere-se na numerosa série de representações de divindades e de entidades ligadas à idéia da morte. (ver, por exemplo, Vermeule, 1979; Shapiro, 1993; Sarian, 1994/95).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1) Fonte epigráfica

ELDERKIN, G. W. Two curse inscriptions. *Hesperia*, American School of Classical Studies at Athens, 1937, p.382-395.

ROBERT, L. Bulletin Épigraphique. *Revue des Études Grecques*, Paris, 1938, nº 23.

2) Fontes literárias

HESÍODO, HINO HOMÉRICO A DEMÉTER, EURÍPIDES e ARISTÓFANES são citados conforme as edições da coleção Budé, Paris, "Les Belles Lettres".

BAQUÍLIDES é citado segundo DEROSI, G. L'inno ad Ecate di Bacchilide (frg. 1B Sn.) e la figura arcaica della dea. *Quaderni Triestini per il lessico della lirica corale greca*, Trieste, 2, 1971-1974, p.5-113.

HINO ÓRFICO é mencionado a partir de ABEL, E. *Orphica*, 1885.

PAUSÂNIAS foi consultado na edição da coleção The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass./London.

SOFRON é extraído de MEINEKE, A. (org.), *Poetarum Comitorum Graecorum*, Paris, Didot, 1855.

3) Fonte iconográfica

Além das referências abaixo indicadas (GUIMOND, KAHIL e SARIAN, 1992, o vaso aqui comentado foi publicado em LEIPEN, N. et al. *Glimpses of Excellence. A Selection of Greek Vases and Bronzes from the E. Borowski Collection*, 1984. Nossa fig. 1 é reprodução da foto 1398, p.561 de KAHIL, 1984, II, 2.

4) Livros e artigos mencionados

GUIMOND, L. *AKTAION. Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

München/Zürich: Artemis Verlag, 1981, I, 1, p.454-469; I, 2, p.346-363.

KAHIL, L. *ARTEMIS. Idem*, 1984, II, 1, p.618-753; II, 2, p.442-563.

SARIAN, H. *HEKATE. Idem*, 1992, VI, 1, p.985-1018; VI, 2, p.654-673.

_____. Morte e Sono na Arte Grega: Notas de Iconografia Funerária. *Classica*, São Paulo, 7/8, p.63-74, 1994/1995.

_____. Ártemis e Hécate em Delos: Apontamentos de Iconografia Religiosa. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 8, 1998 (no prelo).

SHAPIRO, H. . *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts - 600-400 B.C.* Zürich: Akanthus Verlag für Archäologie, 1993.

- SOKOLOWSKI, F. Sur le Culte d'Angelos dans le Paganisme Grec et Romain. *Harvard Theological Review*, Cambridge, Mass., 53, n.4, p.225-229, 1960.
- VERMEULE, E. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley: University of California Press, 1979. (Sather Classical Lectures, vol. 46).

HOMERO E A POSTERIDADE OCIDENTAL

*(Mesa redonda organizada e coordenada pelo Prof. Dr. Hector Benoit,
diretor do CPA e professor do Deptº de Filosofia da UNICAMP)*

APRESENTAÇÃO

*Hector Benoit*¹

Esta mesa redonda foi organizada procurando reunir comunicações que tratassem da posteridade de Homero em diversos momentos da história ocidental. Jeanne-Marie Gagnebin, grande conhecedora dos trabalhos da chamada Escola de Frankfurt, apresentou alguns aspectos da reflexão de Adorno a respeito de Homero e da noção de alegoria, mostrando-nos uma forma contemporânea da posteridade homérica. Jaa Torrano, no outro extremo do tempo, refletiu a respeito do começo da posteridade homérica, ou seja, como com o nascimento do pensamento filosófico nos séculos V e IV se apaga a linguagem mítica que caracterizou Homero e Hesíodo e começa assim a sua posteridade no interior do **lógos**. Finalmente, eu próprio, deslocando a problemática para o século V d.C., apresentei a posteridade homérica nas reflexões de Proclus, lembrando o momento em que este autor procura compreender as críticas de Platão a Homero.

¹Diretor do CPA, professor do Deptº de Filosofia, IFCH/UNICAMP.

O (CONCEITO DE) MITO EM HOMERO E HESÍODO

*Jaa Torrano**

Proêmios épicos

Poderíamos ler, se quiséssemos, implícito nos versos de Homero e Hesíodo, o imaginário conceito de mito resultante da experiência grega da linguagem de que esses versos se tornaram os tradicionais documentos literários.

Perguntar como se descreve esse implícito e imaginário conceito de mito é o mesmo que perguntar como se descreve essa experiência mítica da linguagem de que os versos de Homero e de Hesíodo se tornaram, para pesquisadores e estudiosos, as fontes primárias.

Para que o leiamos, reunamos sob o olhar os elementos e a forma dessa experiência mítica da linguagem que se podem observar no início de alguns proêmios épicos:

Canta, ó Deusa, a cólera do Pelida Aquiles
funesta, que fez miríades de dores aos aqueus

* Professor do Deptº de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH-USP.

e lançou ao Hades antes muitas almas valentes
de heróis, e a eles mesmos fê-los presa de cães
e aves todos (cumpria-se o conselho de Zeus),
desde que primeiro se contrapuseram em rixa
o Atrida rei de homens e o divino Aquiles. (*Il.* I, 1-7)

Diz-me, ó Musa, o varão multívio que muito vagou
perdido, desde que pilhou o sacro forte de Tróia.
(*Od.* I, 1-2)

Pelas Musas Heliconíades começemos a cantar. (*T.*1)
Musas da Piéria, gloriantes ao cantarem,
vinde anunciai Zeus vosso pai ao hinearem. (*Tr.* 1-2)

Diz-me agora, Musas que tendes o palácio olímpio,
pois vós sois Deusas, estais presentes e vistes tudo,
nós somente ouvimos a glória e não vimos nada,
quem eram os condutores e os guias dos dânaos.
Eu não poderia contar nem nomear a multidão,
nem se tivesse dez línguas nem dez bocas
nem voz inquebrável nem coração de bronze no peito,
se as Musas Olímpíades, filhas de Zeus porta-égide,
não memoriassem quantos aportaram em Ílion;
mas direi os comandantes e os navios ao todo.
(*Il.* II, 464-93)

Os elementos comuns são a invocação das Musas, o verbo no imperativo (ou subjuntivo exortativo) cujo sujeito são as Musas e o complemento desse verbo, que constitui um programa e enuncia o tema do canto. As Musas são invocadas para que cantem e contem os acontecimentos havidos entre os Deuses e os heróis desde um determinado momento de outrora,

assim a verdade dos fatos narrados está garantida pelas Musas que como Deusas olímpias estão sempre presentes e por isso são testemunhas de todos os acontecimentos. Como “homem divino”, o cantor épico se apresenta como porta-voz de Musas e a verdade de sua palavra vem da presença delas. O segundo próêmio da *Ilíada* (Il. II, 464-93), que antecede o catálogo dos navios, deixa clara essa relação entre o cantor e as Musas, pela qual as Musas enquanto sujeito e fundamento da narrativa são também a fonte da verdade.

O mito como ilatências

A descrição paradigmática da natureza original dessa verdade de Musas está nos versos de Hesíodo que descrevem a epifania de Musas:

Musas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto
quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.
Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas
Musas olímpias, virgens de Zeus porta-égide:
Pastores agrestes, vis opróbrios, somente ventres,
sabemos muitas mentiras dizer simeis a realidades
e sabemos, quando queremos, cantar ilatências.

HESÍODO, *Teogonia*, vv. 22-34.

Esses versos de Hesíodo descrevem e documentam uma experiência da linguagem na qual a linguagem é concebida como um aspecto fundamental do mundo que nos interpela apresentando-se como a verdade do mundo sob esse aspecto. Para maior comodidade e correndo o risco, um

saudável risco de equívoco, chamemos “mito” a essa experiência da linguagem e definamo-lo como uma experiência da linguagem em que uma forma divina do mundo nos interpela, a nós, mortais, e assim desvenda a verdade de acontecimentos passados, presentes e futuros. Nessa experiência, a linguagem serve de suporte a uma hierofania, i. é, uma manifestação divina.

O mito, enquanto forma de linguagem, instaura o seu próprio sentido de verdade e o sentido das palavras com que falar a verdade e com que falar da verdade. Nesses versos de Hesíodo, “verdade” se diz *alethéa*, que traduzi “ilatências” numa tentativa bem e mal sucedida de resgatar a concepção hesiódica de verdade: a concepção de verdade instaurada pelo mito.

As noções míticas de verdade como *alethéa* e de aspectos fundamentais do mundo como *theós* têm uma mesma estrutura em comum com essa experiência da linguagem que chamamos mito. Para compreendermos a estrutura interna do mito, vejamos o que é a verdade como “ilatências” e qual a sua relação com os *theoí* (“Deuses”) em geral e em especial com as Deusas Musas.

Alethéa, “ilatência”, a verdade das Musas, é um dos diversos modos de manifestarem-se as Deusas Musas, filhas de Zeus e de *Mnemosýne* (“Memória”). Na lógica própria do pensamento mítico, a filiação a Zeus assinala o poder político e espiritual da palavra das Musas, e a filiação a Deusa Memória nascida do Céu e da Terra indica a universalidade do conhecimento trazido pela palavra delas.

Musas é a divindade que se manifesta pelo cantar e dançar e cujo âmbito abarca o domínio da verdade e do que se assemelha a realidades, incluídas nisso as mentiras. Hesíodo descreve as Musas como moças que cantam e dançam, que se banham nos rios da região antes de formar coros festivos, e que o interpelaram em versos hexâmetros, o verso tradicional da

epopéia grega e dos oráculos dados em Delfos. Nessa interpelação, elas não só dão a conhecer o que é a realidade humana perante a divindade e qual é o domínio delas, mas também inspiram um canto divino e impelem o mortal assim inspirado a cantar aquele mesmo canto que elas cantam para o gáudio de Zeus no Olimpo. Entrementes, as Musas colhem admirável ramo a um loureiro e dão a Hesíodo como cetro, insígnia da palavra autorizada.

Essa interpelação transforma-o de simples pastor de ovelhas em cultor de Musas, cujo culto se celebra com os cantares. O cantor é considerado um "homem divino" (*theîos anér*), porque os seus cantos são uma imagem, entre os mortais, dos cantos imortais das Musas no Olimpo.

Assim se vê que no mito vigora indissociável nexa entre conhecimento, verdade e existência. Ao conhecer a verdade das Musas, o cantor dá à sua própria existência a forma dessa verdade, e assim se torna ele próprio uma imagem sagrada das Musas entre os homens.

Para que mais bem se entendam os elementos em jogo na estrutura dessa interpelação mítica, valem as ressalvas e esclarecimentos que seguem. *Mnemosýne*, "Memória", não é uma faculdade psicológica como uma propriedade dos homens; é, sim, uma forma divina do mundo a que pertencem os homens que dela participam. No mesmo sentido há de se entender as "mentiras" de que falam as Musas. *Pseudéa*, "Mentiras", não é mero produto do fazer humano, nem somente traços do comportamento de alguém; mas é, sim, uma forma divina do mundo, divindade que a *Teogonia* de Hesíodo enumera entre os filhos da Noite, juntamente com *Léthe*.

Também esta *Léthe* não é "esquecimento", "olvido", "oblivio", como um fenômeno psicológico, como um traço do comportamento humano. *Léthe*,

como uma forma divina do mundo, mais bem se poderia traduzir “Obliviosa” ou “Latência”: ela é a divindade que impõe um véu e encobre e o assim ve-lado e encoberto passa despercebido aos homens.

Léthe, “Latência”, filha da Noite tenebrosa, contrapõe-se, de modo simétrico e especular a *Mnemosýne*, “Memória”, filha de Terra e Céu, mãe das Musas, se uma e outra se consideram formas divinas e aspectos fundamentais do mundo. Nesse sentido, poder-se-ia traduzir *a-lethéa* por “revelações”, ou, indo mais longe na tentativa de reconstruir a palavra em seus elementos formadores, “i-latências”.

Um traço distintivo dessa concepção mítica de verdade como “ilatências” é que ela é um dom dos Deuses, um dom das Deusas Musas, como aliás, tudo o mais, sob o ponto de vista da piedade arcaica. Sob essa perspectiva, todo fruto do esforço humano necessariamente é visto como um dom dos Deuses. Também o trigo é visto como um dom de Deméter. Não se pode esperar que o trigo frutifique nos campos, negligenciados esses severos trabalhos e disciplina agrícolas, cujo ciclo sazonal Hesíodo descreve nos *Trabalhos e Dias*. Mas esse esforço disciplinado por severa observância e cuidado ininterrupto seria vão, se não fosse coroado com o favor divino e a Deusa não desse os seus dons em forma de espigas maduras. Assim também a verdade é um dom divino que coroa o esforço de quem busca o conhecimento da verdade como “ilatências” de Musas.

Se por *theoí* (“Deuses”) devemos entender os aspectos fundamentais do mundo, conhecê-los, tais quais os mostram os cantares, constitui verdadeiro conhecimento do mundo. Por isso, na *Teogonia* de Hesíodo, por exemplo, as genealogias divinas descrevem a estrutura do mundo, mediante a complexão das imagens articuladas, imagens das núpcias e gerações, por um lado e, por outro, das cisões, conflitos e combates coroados com a vitó-

ria de Zeus. Se o nome de cada Deus nomeia uma região do ser, um aspecto do mundo ou um âmbito de atividades, os mortais sempre se encontram, em toda atividade e a qualquer momento, sob o domínio de um Deus.

Dentro desta perspectiva aberta pelo mito, os homens mortais, para que tenham bom sucesso em seus empreendimentos, devem permanecer alertas, com a atenção voltada para os sinais, com que os Deuses os interpelam, através das aparências do mundo, e assim se manifestam os desígnios divinos e o sentido dos acontecimentos.

O mito entendido como fazer humano

Na época clássica, no século V, as palavras *mýthos* e *lógos*, ainda que sempre designem o ato e produto de fala, especializam-se com nuances de sentido e passam a ser associadas por oposição. *Mýthos* então designa a palavra narrativa das lendas e da tradição épica, e *lógos* o enunciado ou argumento filosófico. No diálogo de Platão *Protágoras* (320c-7), o personagem homônimo, o célebre sofista, instado a demonstrar se a virtude política pode ser ensinada, pergunta: "a vós, jovens, eu, velho, devo demonstrar narrando mito (*mýthon*) ou faço um discurso filosófico (*lógoi*)?" Seus interlocutores lhe respondem: "como queiras", e ele lhes diz: "parece-me mais gracioso narrar-lhes um mito" e conta o mito de Prometeu.

Essas palavras trocadas entre o célebre sofista e seu público refletem uma nova experiência da linguagem, na qual se pode escolher entre duas formas diversas da palavra, a das narrativas míticas e a dos argumentos filosóficos. Ainda insinua o velho sofista que as narrativas míticas intervêm na oposição entre velhos e jovens como um pendor dos velhos. Depois de-

clara o experto sofista que a narrativa mítica é preferível ao argumento filosófico por ser mais graciosa.

Esses três traços, acusados pela passagem citada de Platão, distinguem dois aspectos sucessivos e aparentemente inconciliáveis do mito: 1) o mito sob o aspecto da experiência hierofânica da linguagem e 2) o mito sob o aspecto das narrativas míticas. Três traços, a saber: 1) a possibilidade de escolha entre as duas formas de palavra, 2) a maior pertinência de uma das formas a uma faixa etária, e 3) a preferência que elege o mito por graça, não por ilatência. Esses três traços, que caracterizam o mito enquanto narrativas míticas, estão ausentes do mito enquanto experiência hierofânica da linguagem.

Nos *Diálogos* de Platão, *mythos* e *mythologia* designam as narrativas míticas da tradição épica, definidas como um amálgama de verdades e mentiras. O mito se torna o legado de outra época, resgatado de severa condenação a banimento, não só pelo reconhecimento da utilidade que as mentiras podem ter como *phármakon* ("droga", "remédio" e "veneno"), mas também pelo reconhecimento do que há de "ilatência" nas narrativas míticas (*República*, 382c2-d5).

Nos *Diálogos* de Platão, diversas vezes se faz, desfaz e refaz a escolha entre as duas formas de linguagem: a das narrativas míticas e a do enunciado e argumento filosófico. A teoria do conhecimento platônica, descrita em *República* VI e VII, possibilita uma hermenêutica filosófica do mito, ao instituir os critérios (*týpoi peri theologías*) pelos quais a tradição épica e sua continuidade na poesia lírica e na tragédia hão de ser compreendidas, apreciadas, avaliadas, julgadas e condenadas ou resgatadas. Abre-se assim um fecundo diálogo entre o presente da ágora filosófica e o legado da tradição épica.

HOMERO E A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

*Jeanne-Marie Gagnebin**

A pré-história da razão que Adorno e Horkheimer desenvolvem no livro *Dialética do Esclarecimento* tem um alcance exemplar. Não se contentam, pois, com uma história da filosofia iluminista, com os precursores e os herdeiros do Iluminismo. Para tentar responder à questão "por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie" (*Prefácio*, p.11), Adorno e Horkheimer voltam à saída da barbárie, à maneira posta pelo florescer da civilização grega. Voltam, portanto, ao desabrochar da poesia na tradição épica homérica, isto é, a uma linguagem que se apoia na tradição oral mítica, mas que a reorganiza pela forma escrita. É nesse momento de reorganização poética que jaz uma dimensão racional, no sentido amplo da palavra grega *logos*: discurso, linguagem, razão.

* Professora de Filosofia na PUC/SP e no IEL/UNICAMP.

O alcance desse livro é tão amplo porque reúne, numa construção hipotética ousada, tanto uma reflexão sobre as origens do pensamento ocidental quanto sobre sua desastrosa incapacidade de resistir à moderna barbárie que encarnam o nazismo e o anti-semitismo. Trata-se, então, de um livro de filosofia que tenta pensar um aquém e um além do pensamento filosófico tradicional: sua imbricação com as forças míticas na sua origem como no tenebroso presente. A hipótese central, ou seja, que "o mito já é esclarecimento" e que "o esclarecimento acaba por reverter à mitologia", só pode ser realmente elaborada através da afirmação enfática da relação intrínseca entre razão e dominação. Diferentemente do marxismo ortodoxo mais clássico, segundo o qual a dominação política somente se baseia na dominação econômica, notadamente nas relações de propriedade e na estruturação social de classes, Adorno e Horkheimer retomam motivos oriundos de Nietzsche e de Freud para enfatizar uma forma de participação arcaica que liga *razão*, linguagem — *logos* — e *dominação*, em particular dominação da natureza externa e da natureza interna. É a incapacidade (segundo os autores) do marxismo contemporâneo e da tradição iluminista (da qual, aliás, Marx é um digno representante) de explicar e de entender realmente o nazismo e o anti-semitismo, isto é, também de resistir a esses movimentos tão "irracionais", que leva Adorno e Horkheimer a procurar elaborar uma teoria da dominação muito mais ampla e profunda, inscrita na própria relação do homem com a natureza, consigo mesmo e com seus companheiros; uma relação inscrita no desenvolvimento da *techné* (da técnica, do trabalho) e do *logos* (da linguagem e da razão).

Nessa reconstrução da história da razão se inscreve a releitura, muito peculiar, da *Odisséia*, como paradigma primeiro das buscas e das erranças

humanas, um modelo que retomará, sempre a seu modo, as grandes obras da filosofia e da literatura ocidentais. Como Lukács na sua *Teoria do Romance*, Adorno e Horkheimer interrogam essa obra originária da nossa tradição narrativa e descobrem na história do retorno de Ulisses a Ítaca uma alegoria primeira da constituição do sujeito. A *Odisséia* é reinterpretada pelo duplo prisma de uma história da razão que se desfaz dos encantos e dos feitiços (*Zauber*, em alemão) míticos para chegar à dominação e à autonomia — e, nas pegadas de Freud, de uma evolução da criança polimorfa, encantadora e perversa, sem identidade assegurada, que se torna um ego adulto, determinado, simultaneamente racional e rígido. Esse processo de *desencantamento*, segundo o conceito weberiano (*Entzauberung*), pertence, portanto, à história social coletiva e à história psíquica de cada indivíduo singular. Interessa a nossos autores não só descrever essa história, mas sim, também ressaltar o preço pago pela humanidade para chegar à assim chamada "idade da razão". Isto é: a história da emancipação do mito e do devir adulto não é somente um devir progressivo e luminoso, como pretendiam, justamente, as luzes do Iluminismo, mas também deve ser denunciada, seguindo Nietzsche e Freud, como sendo uma gênese violenta e violentadora, cujo preço é alto. Anti-semitismo e nazismo serão compreendidos como o retorno dessa violência recalçada.

Vários episódios da *Odisséia* podem, segundo os autores, ilustrar exemplarmente essa gênese violenta. Escolho aqui dois deles: a releitura do encontro com o cíclope Polifemo e a interpretação do canto das sereias. Relembro rapidamente essas duas aventuras contadas pelo próprio Ulisses nas corte dos Feácios. Chegando numa ilha longínqua, não cultivada e sem cidades, Ulisses e seus companheiros se aventuraram até uma caverna,

habitação primitiva de um monstro gigantesco, com um único olho no meio da testa, o cíclope Polifemo, filho do deus do Mar, Poseidon. Excitados pela curiosidade, esperam dentro da caverna até o cíclope voltar ao cair da noite. Essa curiosidade lhes será fatal porque o monstro desconhece todas as leis sagradas da hospitalidade, aprisiona os viajantes dentro da caverna, fecha a entrada com uma pedra gigantesca e promete devorá-los na ceia noturna. Aqui intervém um dos mais famosos ardis de Ulisses: perguntado sobre seu nome, Ulisses não revela sua identidade verdadeira, mas se auto-nomeia de "ninguém" e inventa uma história fictícia para explicar sua chegada na ilha. Um segundo ardil segue à ceia do monstro, na qual foram devorados, vivos e crus, alguns companheiros de Ulisses. Como sobremesa, Ulisses oferece a Polifemo uma porção generosa do vinho precioso que conseguiu conservar, até então, no seu navio, último sinal do mundo culto e civilizado dos homens. O cíclope, que nunca tinha bebido um vinho tão bom, se delicia, repete a dose, fica bêbado e adormece pesadamente. Ulisses e seus companheiros se aproveitam do seu sonho para lhe furar o único olho com um tronco previamente apontado. O cíclope grita de dor, seus irmãos acorrem do lado de fora, mas ele só é capaz de dizer que "ninguém" — isto é Ulisses — o feriu. Os outros cíclopes zombam dele e vão embora. No raiar da aurora Polifemo afasta a pedra que fechava a entrada da caverna e faz sair seu rebanho de ovelhas, em baixo das quais os companheiros de Ulisses se escondem. Ulisses sai por último agarrado à lã do ventre do carneiro preferido de Polifemo. Todos correm até o navio e fogem da ilha, sem que, no entanto, Ulisses consiga resistir à tentação de revelar sua verdadeira identidade. Grita ameaças ao cíclope e anuncia seu verdadeiro nome. Enfurecido, Polifemo joga um rochedo em direção do navio e quase o esmaga. Depois reconhece que tudo isso tinha sido previsto por um oráculo e pede ao seu

pai, Poseidon, que puna Ulisses e faça-o morrer em alto mar, sem jamais retornar a Ítaca — o deus do mar ouve a prece de seu filho. Isto permitirá à *Odisséia* o desenvolvimento de numerosos episódios.

A interpretação de Adorno e de Horkheimer centra-se no primeiro ardil de Ulisses, no fato dele não revelar seu verdadeiro nome. Distinguem dois momentos essenciais nessa mentira salvadora: primeiro Ulisses é capaz de distinguir, de separar o nome e o objeto nomeado, isto é, de superar a identidade mágica-mimética entre o nome e o nomeado. Ele reconhece, por assim dizer, a arbitrariedade do signo, reconhecimento altamente lógico-racional, e se aproveita dessa distância ontológica entre as palavras e as coisas para proteger sua vida. Mas só o consegue, num segundo momento, porque aproveita a ambigüidade do nome, simultaneamente arbitrário e significativo, para se auto-denominar de *ninguém*. Isto é, na leitura de Adorno e Horkheimer, Ulisses só consegue salvar sua própria vida porque aceita ser identificado com a não-existência, com a ausência, com a morte, com "ninguém". Esse gesto prefiguraria, então, a dialética fatal da constituição do sujeito burguês esclarecido: só consegue estabelecer sua identidade e sua autonomia pela renúncia, tão paradoxal quanto necessária, à vivacidade mais autêntica e originária da própria vida, de sua própria vida. Razão esclarecida e adulto razoável conservam as marcas dessa violência — e dessa proximidade com a morte. O preço da autoconservação do sujeito é, pois, a renúncia à sua vida mais elementar:

A assimilação da *ratio* ao seu contrário, um estado de consciência a partir do qual ainda não se cristalizou uma identidade estável e representado pelo gigante trapalhão, completa-se, porém, na astúcia do nome. Ela pertence a um folclore muito difundido. Em grego trata-se de um jogo de

palavras,; na única palavra que se conserva separam-se o nome - Odysseus (Ulisses) - e a intenção - Ninguém. Para ouvidos modernos, Odysseus e Oudeis ainda têm um som semelhante, e é fácil imaginar que, em um dos dialetos em que se transmitiu a história do retorno a Ítaca, o nome do rei desta ilha era de fato um homófono do nome de Ninguém. O cálculo que Ulisses faz de que Polifemo, indagado por sua tribo quanto ao nome do culpado, responderia dizendo: "Ninguém" e assim ajudaria a ocultar o acontecido e a subtrair o culpado à perseguição, dá a impressão de ser uma transparente racionalização. Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo.¹

O segundo episódio que escolhi é o das sereias. Ele é bem conhecido. Advertido por Circe que nenhum navegante resiste aos encantos do canto das sereias, Ulisses trama um ardil que lhe permite escutar o canto e, no entanto, resistir a ele, isto é, não se jogar no mar para alcançar as belas sereias e ser, finalmente, devorado por elas — pois, sucumbir à sedução das sereias acarreta, segundo a tradição, a morte. Ulisses se deixa, então, atar por laços estreitos ao mastro do seu navio, não pode mais se mexer, enquanto seus companheiros, cada um com os ouvidos tapados por cera, remam vigorosamente, passam próximos da região encantada, mas não ouvem nada, nem o encanto do canto, nem as súplicas de Ulisses para ser libertado. Prosseguem, então, são e salvos, longe dos encantos e dos perigos. Ulisses seria assim, segundo a *Odisséia*, o primeiro mortal que consegue ouvir o canto das sereias e escapar vivo.

A leitura de Adorno e Horkheimer ressalta, novamente, o preço a pagar por tal façanha. Trata-se, como vocês observaram, novamente, de uma

¹ Adorno, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*, Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1985, pp. 70-71.

questão de vida ou morte. Enquanto Ulisses, na caverna do cíclope, devia se salvar a si próprio e aos companheiros das ameaças do monstruoso e do mítico representadas pelo gigante, aqui, nas paragens das sereias, deve conseguir sobreviver a outras forças extremamente perigosas, às forças do canto e do encanto, às forças dissolvontes e mortíferas da arte. Dissolventes e mortíferas de quê? Justamente dessa identidade clara, delimitada e fixa que constitui o ideal egóico racional. Nesse sentido, a ameaça da arte é mais forte e eficaz que a ameaça arcaica do mito, pois nela, na arte, jaz também a promessa de uma felicidade arrebatadora: poder ultrapassar, superar os limites do eu, limites entendidos também como limitações que prendem e aprisionam. Não é por acaso que, na viagem de Ulisses, ele primeiro enfrenta as forças do mito, as Lotofagos, os cíclopes etc., para mais tarde, com a ajuda da poderosa ninfa Circe, enfrentar as sereias. Ora, qual é o ardil de Ulisses agora? À dissolução feliz e mortífera que promete o canto das sereias, ele responde pelo estreitamento dos laços — que impedem, justamente, a dissolução — que o prendem ao mastro. Isto é, ele se autocondena à impotência e ao aprisionamento para poder gozar do canto, e, como o ressaltam Adorno e Horkheimer, condena simultaneamente seus companheiros, trabalhadores braçais à ordem do chefe, a renunciar ao gozo artístico, a não escutar nada, para poderem continuar vivos, para poderem continuar reproduzindo sua força de trabalho em vista do dia seguinte:

O que ele escuta não tem conseqüências para ele, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desatem; mas é tarde demais, os companheiros - que nada escutam - só sabem do perigo da canção, não de sua beleza - e o deixam no mastro para salvar a ele e a si mesmos. Eles reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida, e aquele não consegue mais escapar a seu papel social. Os laços

com que irrevogavelmente se atou à práxis mantêm ao mesmo tempo as Sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto da contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros freqüentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopéia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza.²

Na interpretação desses dois episódios da *Odisséia*, Adorno e Horkheimer insistem, portanto, enfaticamente no preço que o sujeito racional deve pagar para se constituir, na sua autonomia, e poder se manter vivo. Esse preço é alto: não é nada menos que a própria plasticidade da vida, seu lado lúdico, seu lado de êxtase e de gozo; a vida se autoconserva renunciando à sua vivacidade mais viva e mais preciosa — daí a infinita tristeza do burguês adulto bem sucedido.

Interpretação bonita, forte, que explicita argumentos essenciais desse livro, em particular a própria hipótese da dialética entre mito e esclarecimento, assim como elucida a manifestação de elementos tão irracionais, segundo uma visão iluminista clássica, como o nazismo e o anti-semitismo na nossa história moderna.

Mas essas interpretações também atraíram inúmeras críticas da parte dos estudiosos da cultura antiga, em particular dos estudiosos de literatura e de filosofia. Não me interessa ressaltar os numerosos "erros" filológicos de Adorno e Horkheimer, pois eles não pretendem fazer filologia, mas sim,

² Idem, p. 45.

justamente, alegoricamente a *Odisséia* para reforçar a construção de uma Dialética do Esclarecimento. Observe-se que o direito desse uso alegórico pode ser questionado. O que me interessa mais aqui é tentar localizar o que, no próprio texto da *Dialética do Esclarecimento*, é perdido, esquecido, talvez possamos dizer "recalcado" e que seria assinalado por tais "erros" ou por certas falhas no pensamento. Com isso quero dizer, metodologicamente falando, o seguinte:

- 1) Esses erros, essas falhas não são gratuitas, mas sim pertencem à própria estratégia argumentativa do texto, à sua coerência interna.
- 2) Pode ser interessante apontá-los, não no intuito de condenar o livro, mas para talvez analisar até que ponto Adorno e Horkheimer se tornam, eles também, reféns de uma coerção lógica que é a coerção de sua própria argumentação.
- 3) Enfim, essa explicitação crítica pode nos permitir tornar suas análises mais finas pela inclusão de outras dimensões por eles deixadas de lado, isto é, contribuir à tarefa, que eles se propõem, de reforçar a vertente emancipatória do Esclarecimento em detrimento de sua tendência à dominação.

Quais são, então, rapidamente, essas falhas que proponho considerar como indícios de uma outra dinâmica, diferente da interpretação de Adorno e Horkheimer, mas presente na *Odisséia*? Primeiro, o episódio de Polifemo, aquele do ciclope. Adorno e Horkheimer não citam o texto corretamente. "Ninguém" no texto homérico não é "*oudeis*" (que combina com *Odysseus*, o que é essencial para a problemática da negação da identidade na leitura de ambos), mas sim "*outis*", outro pronome grego possível. Isso significa que se há trocadilho em Homero, é um jogo entre *outis* (*ninguém*) e *metis*, essa

inteligência artilosa e concreta que é característica de Ulisses.³ Trocadilho reforçado pelo fato que, em grego, alguém se diz *tis* e que ambas partículas *ou-* e *mé-* são sufixos de negação.

Segundo, a história das sereias. Embora se inscrevam na longa tradição hermenêutica que, de Homero a Kafka, faz do canto das sereias o símbolo do canto e do encanto poéticos, Adorno e Horkheimer omitem uma parte essencial dessa tradição: a saber que Ulisses não é somente o vencedor, mas também o *herdeiro* das sereias. Vou explicitar isto adiante.

Ora, esses dois "erros" filológicos/hermenêuticos são instigantes porque apontam, ambos, para dimensões da narração épica que são essenciais para uma compreensão mais matizada da *Odisséia* e, simultaneamente, que não podem se encaixar na leitura de Adorno e Horkheimer, sob pena de colocar em risco não só sua interpretação do poema, mas também a afirmação enfática de uma *dialética* do Esclarecimento; dialética no sentido rigoroso de um reverter mútuo entre Mito e Esclarecimento, entre *Mythos* e *Logos/Aufklärung*. Essas dimensões subestimadas, esquecidas ou recalçadas, às quais aludo, desenham como que uns outros caminhos possíveis situados entre as austeras vias principais da razão ou do mito. Tentamos explicar melhor.

O que é, pois, essa *métis* tão prezada por Ulisses e, igualmente, por Atena, senão uma inteligência artilosa, concreta, cheia de recursos, entre a malandragem e o jeitinho brasileiro, isto é, uma inteligência que sabe usar das imagens, dos simulacros e das mentiras, sabendo sim, do seu caráter ficcional e, às vezes, enganador, mas que não condena essa especificidade, pelo contrário, sabe brincar com ela? Uma faculdade que escapa, portanto,

³ Ver J.P. Vernant e M. Detiënne, *Les ruses de l'intelligence, la Métis des grecs*.

à escolha severa entre ficção mentirosa (*Mythos*) e verdade racional (*Logos*), ou ainda, entre razão e desrazão.

De maneira semelhante, a vitória de Ulisses sobre as sereias não significa só a vitória do controle racional sobre os encantos mágico-míticos. Também significa a consagração de Ulisses como narrador de suas aventuras. Primeiro, porque se ele não tivesse passado incólume ao lado das sereias, mas tivesse se deixado seduzir e devorar por elas, ninguém teria sobrevivido para recordar a beleza do seu canto. Ulisses precisa não se entregar à sedução do canto para dele poder falar, para poder perpetuar a memória de sua beleza. Segundo porque, na construção narrativa da *Odisséia*, Ulisses só se torna um aedo exemplar porque ele vive muitas aventuras e sofre muitas provações, sem dúvida, mas também porque ele sabe rememorá-las e, tal como um aedo sabe tomar a palavra na Corte do Rei Alcino e cantar/narrar sua provações. Vale lembrar que as aventuras de Ulisses são cantadas por ele próprio, no meio da trama da *Odisséia*, que Ulisses se assume como sujeito da narração, aliás se identifica e se dá a reconhecer, diz o seu nome (verdadeiro dessa vez!), no início do Canto IX, quando toma a palavra para cantar, na primeira pessoa, a continuação de quê? A continuação das aventuras de Ulisses e do Cavalo de Tróia cantadas pelo aedo Demódokos, imediatamente antes, no fim do canto VIII. Com isso quero dizer que a ênfase que recai, na *Odisséia*, sobre o papel do poeta e sobre as narrações de Ulisses, que essa ênfase indica certamente uma auto-reflexão poética ou poetológica da parte do autor da *Odisséia*, chame-se ele Homero ou não. Também revela que pode haver, por meio da narração e da auto-narração em particular, uma auto-constituição do sujeito que não se confunde necessariamente com a renúncia ao próprio desejo e com a rigidez que

resulta dessa renúncia; e que a fruição narrativa pode se distinguir do gozo extático que dissolve os limites da identidade e faz regredir o sujeito aos prazeres do amorfo e do mágico.

Ora, essas dimensões, apontadas pela inteligência da *métis* e pela fruição narrativa, indicam ambas que o esquema rigoroso da contradição dialética, tal como sustenta toda argumentação da *Dialética do Esclarecimento*, deixam escapar elementos preciosos não só para uma interpretação mais "correta" da *Odisséia*, mas também e sobretudo para se poder pensar melhor os potenciais da imaginação e da fantasia humanas que não se esgotam na alternativa aporética da dominação mítica *versus* dominação racional. Seguindo esses desenvolvimentos e algumas sugestões de Albrecht Wellmer, só queria sugerir que Adorno e Horkheimer talvez tenham sido, eles também, vítimas da coerção (*Zwang*) lógica de sua própria construção dialética, coerção que esse livro tão magistralmente denuncia. A reflexão posterior de Adorno, em particular sua redefinição positiva, da *mimesis* na *Teoria Estética*, assim como toda longa e complexa trama da *Dialética Negativa*, fornece a prova que essa estratégia dialética arrasadora e total também deve ser repensada, refletida criticamente, pois ela corre o risco de se consumir na repetição do mesmo por ela denunciado.

A nós também, herdeiros dessa vontade de esclarecimento e de emancipação, cabe não só a tarefa de entender melhor esse livro, mas também de superá-lo dialeticamente (*aufheben!*), de apontar para outras potencialidades da razão e da fantasia humanas em seu trabalho de resistência contra a dominação e contra a ignorância.

PROCLUS: ENTRE HOMERO E PLATÃO

Hector Benoît

*“Pois o divino não é acessível aos mortais que
pensam segundo o corpo, mas àqueles que,
despidos, se apressam para as alturas.”*
(*Oráculos Caldaicos*, Fr. 116, E. des Places, p. 95; p. 52, Kroll)

Célebres são os comentários de Sócrates, no diálogo *República*, criticando passagens eróticas da poesia homérica. Certos trechos de Homero, segundo Sócrates, devido à sua impiedade, não deveriam ser contados aos jovens. Nesse sentido, podemos relembrar como exemplar aquela passagem do livro III da *República*, 390 b-c, na qual se repudia narração de Homero, em *Ilíada*, canto XIV, versos 294 e seguintes. Nestes versos de Homero, Zeus, o senhor dos deuses, esquece bruscamente todos os seus projetos divinos, pois, diante da visão sedutora da deusa Hera, é tomado violentamente pelo “desejo das coisas afrodisíacas” (την των ἀφροδισίων επιθυμῖαν, *Rep.* 390c). De tal forma transtornado pelo desejo de Hera, Zeus nem sequer teve paciência para dirigir-se ao seu quarto, unindo-se ali mesmo sobre o cume do monte Ida onde se encontra-

* Professor do Deptº de Filosofia da UNICAMP e atual diretor do CPA.

ram. Lembra ainda Sócrates que, segundo Homero, Zeus naquele dia desejara tanto a deusa como quando se uniram, na primeira vez, escondendo-se dos seus próprios pais.¹

Proclus, autor neoplatônico do século V d.C., como se sabe, escreveu longos comentários sobre a *República* de Platão (três tomos na tradução de Festugière)² e, nesta obra, a VIª dissertação é um extenso comentário a respeito das “objeções de Platão na *República* contra Homero e a arte poética”.³ Em termos gerais, através de engenhosas e prolixas interpretações, procura Proclus salvar tanto a Homero (de suas supostas impurezas) como a Platão (de suas críticas ao primeiro dos poetas) e assim, sobretudo, trata-se para Proclus de reconciliá-los. Como explica ele o seu projeto: “Ocorreu-me recentemente a idéia de examinar a fundo, na minha conferência do dia do nascimento de Platão, como se poderia defender convenientemente Homero contra o Sócrates da *República* e mostrar que Homero dá, tanto sobre as coisas divinas como sobre as humanas, os melhores ensinamentos de acordo com a natureza das coisas e com os dogmas mais caros ao próprio Filósofo [ou seja, Platão] (...)”.⁴ Afirma ainda Proclus, na continuidade da sua introdução, que pensou como “se purgaria a Platão de sua contradição”,

¹ *República*, III, 390c; *Íliada*, XIV, 293-296: “Zeus, que reúne nuvens, percebeu-a [a Hera] e, imediatamente, o amor (ερωος) envolveu a sua alma prudente, um amor semelhante àquele do tempo, no qual, enlaçados no mesmo leito, uniram-se amorosamente, às escondidas dos pais.”

² Proclus, *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A.J. Festugière, Tome I, Dissertations I-VI (*Rép.* I-III); Tome II, Dissertations VII-XIV (*Rép.* IV-IX); Tome III, Dissertations XV-XVII (*Rép.* X). Paris: Vrin, 1970 (C.N.R.S). Esta tradução de Festugière segue a edição de W. Kroll, Teubner, t. I, 1899; t. II, Leipzig, 1901.

³ A sexta dissertação intitula-se: “De Proclus o diádoco: sobre as objeções de Platão na *República* contra Homero e a arte poética.” Estende-se desde a página 86 até a página 221, tomo I, e é mais extensa do que as outras “lições” de Proclus, pois foi uma comunicação pronunciada em dia especial, no qual se comemorava o nascimento de Platão; como observa Proclus, *loc.cit.*, p.86.

⁴ ed. cit., p.86.

pois este às vezes louva Homero, às vezes o acusa. Para realizar esta tarefa da contradição platônica, explica Proclus, procurará mostrar que Platão nas suas considerações, tanto quando louva Homero como quando o acusa, apenas segue um mesmo e único saber, "uma mesma intuição intelectual, um mesmo maravilhoso projeto".⁵

Examinaremos nesta comunicação tal esforço procliano de reconciliação entre Homero e Platão, detendo-nos, de maneira localizada, naquela passagem da *República* acima citada, na qual se censuram as práticas amorosas de Zeus e Hera descritas por Homero. Proclus dedica a esta passagem nada menos que oito páginas,⁶ para demonstrar, como diz ele, "que Homero é puro de toda blasfêmia".⁷ Vejamos a sua interpretação.

Afirma inicialmente Proclus que apenas seguirá nestes seus comentários os ensinamentos de um tratado anterior do seu mestre, ou seja, Syrianus. Este autor teria já revelado "o sentido secreto", diz ele, o sentido escondido naquele episódio entre Zeus e Hera.⁸ Todas as coisas divinas, ex-

⁵ idem, p.86-87.

⁶ idem, p.152-159. O item XIV da sexta dissertação se intitula: "Que querem sugerir a união de Zeus e de Hera, os adornos de Hera, o lugar onde eles se unem, o desejo amoroso de Zeus, o sono de Zeus, e geralmente a explicação de todo este relato mítico."

⁷ idem, p.153: "É somente quando todos estes pontos terão obtido a explicação conveniente que poderemos mostrar que Homero é puro de toda blasfêmia."

⁸ idem, p.153: "E bem, portanto, Meu Mestre, que foi o autor de um tratado que mostra a via a respeito de todo este mito, dele revelou de maneira muito inspirada o sentido escondido." A procura de um "sentido escondido", "secreto", "esotérico", caracteriza toda a hermenêutica praticada pelo neoplatonismo, uma hermenêutica que será sempre *alegórica*, isto é, que procura *sob* o dizer aparente do discurso um *outro* dizer. Esta significação de "alegoria" está bem expressa na palavra grega ἀλληγορία, que etimologicamente significa "outro" (ἄλλος) "dizer" (ἀγορεύω). Em direção complementar aponta a palavra ὑπονοία, palavra que antecedeu *alegoria* (os estoicos, por exemplo, ainda usavam *hyponóia*; parece que somente Filon de Alexandria passou a utilizar o termo *alegoria*). *Hyponóia* designa justamente a prática de procurar algo *sob* (ὑπο) a materialidade do discurso, algo que estaria vinculado ao ato de pensar (noein).

plica Proclus a seguir,⁹ procedem, de um lado, do Princípio único do Todo que Platão chama comumente de o Um e de o Bem e, de outro lado, das duas Causas que apareceram imediatamente após este Princípio. Estas duas Causas posteriores, diz Proclus, seriam aquelas descritas no diálogo *Filebo*, onde se fala do Limite (*tó péras*) e do Ilimitado (*ápeiron*). Estes, enquanto Segundos Princípios ou princípios posteriores, se opõem e também aspiram a uma união e associação homogênea, isto em razão da Causa primeira que tem precedência em relação a todos os seres no que diz respeito à unificação e ao bem. Desta maneira, os deuses, os seus casamentos, as suas uniões sexuais, os seus engendramentos, fazem parte de todo um plano divino diversificado pelas múltiplas procissões de manifestação desses seres superiores.

Assim, no caso da cópula de Zeus com Hera, continua a explicar Proclus,¹⁰ Zeus tem o papel de pai e Hera aquele de mãe. Zeus faz existir o Universo a título de Mônada, Hera contribui a produzir com Zeus o inferior, aquilo que é conforme à Díada fecundante. A Mônada representada por Zeus tem semelhança com o Limite (*tó péras*), o Limite inteligível; enquanto que a Díada, representada pela união, aproxima-se do Ilimitado (*tó ápeiron*). Portanto, existem em cada categoria dos deuses causas primordiais analógicas com estes dois Princípios. Na união destes deuses, como Zeus e Hera, ocorre assim a presença da superioridade unitária do deus monádico e demiúrgico, e a conversão completa em direção deste deus da causa geradora e diádica. Por estas razões, diz Proclus, “Hera quando aspira com ardor se unir a Zeus, completa todos os ornamentos de sua essência e a

⁹ *idem*, p.153.

¹⁰ *idem*, p.154.

carrega com potências de toda espécie, transcendentas, geradoras, intelectivas, unificantes, (...)"¹¹

Estas potências com as quais Hera carrega a sua essência, segundo Proclus¹², são referências aos ornamentos que, conforme Homero, a deusa utilizou para seduzir a Zeus: o penteado, as sandálias, os brincos etc...Tudo isso representaria vestimentas simbólicas: os brincos nas orelhas, por exemplo, são ligados às potências primeiras da cabeça da deusa, enquanto que as sandálias indicariam as procissões da região dos pés.¹³ Por seu lado, Zeus, naquela união, coloca o divino amor que está nele, amor através do qual o deus preenche com bens os seres que participam imediatamente dele e lhes oferece a força causal que conduz o múltiplo à unidade, lhes oferece ainda a força agente que converte o inferior para ele próprio. E mesmo que Hera lhe proponha a união inferior e encósmica, é a esta união transcendente que Zeus a conduz.¹⁴

Mesmo o local da união (fora do quarto nupcial e, portanto, em lugar não moralmente apropriado) recebe a justificação alegórica de Proclus . Conforme aquela passagem da *Ilíada* de Homero, como vimos, o desejo de Zeus era tal que ele não quis nem ir para o quarto, unindo-se ali mesmo onde se encontraram. Para Proclus, no entanto, o fato de que eles se uniram no monte Ida possuiria outro significado alegórico. Segundo ele, o

¹¹ idem, *ibidem*.

¹² idem, p.156-157.

¹³ idem, p.157.

¹⁴ Como escreve Proclus: "Por seu movimento amoroso, ele [Zeus] não se volta para o ser que participa nele (Hera), bem ao contrário, por uma superabundância de bondade, concede também a Hera uma segunda forma de união, com ele próprio e com o Inteligível. Pois tais são os amores dos deuses, convertem os seres inferiores para os primeiros, preenchem os inferiores dos bens que têm neles próprios e que os conduzem à perfeição." (cf.p.155-156).

monte Ida sugere o lugar das idéias e a natureza inteligível, e escreve Proclus: "O mito não diminui portanto a dignidade de Zeus quando o mostra se unindo a Hera neste lugar mesmo, sobre o solo, sem que ele tenha suportado dirigir-se ao quarto de dormir." Pois, com esse ato, explica ainda Proclus, ao amar Hera sobre o chão do monte Ida, Zeus quis dizer justamente que ele preferia um lugar *hipercósmico* para a sua união e não o quarto nupcial, que nos remeteria ao *encósmico*, ou seja, o domínio do sensível.¹⁵

Finalmente, concluindo o comentário desta passagem da *Iliada*, escreve Proclus que, portanto, tudo o que foi dito por Homero, sobre o comércio amoroso de Zeus e de Hera é conforme aos ensinamentos da teologia.¹⁶ Tudo isto seria confirmado pelos próprio textos caldaicos e pela doutrina mais profunda de Platão. Compreendendo assim a "doutrina secreta", diz ele, não incriminaremos Homero por haver escrito tais coisas sobre os deuses, sustenta porém Proclus que, como dissera Sócrates, convém não citar esses versos aos jovens, mas apenas porque eles captarão somente o sen-

¹⁵ idem, p.156-157. E ainda acrescenta Proclus que o quarto nupcial construído por Hefaisto seria exatamente a região sensível, pois "Hefaisto é o demiurgo deste mundo sensível, como antes já se disse." (p.156). No seu comentário ao diálogo *Timeu* escrevia Proclus: "Que, por outro lado, as criações de Hefaisto sejam da ordem do sensível, os Teólogos, eles próprios, o mostram. De fato, a fabricação do espelho, o trabalho da forja e todas as outras características semelhantes são um símbolo de que a atividade criadora de Hefaisto concerne ao Sensível." (*Commentaire sur le Timée*, traduction e notes par A.J.Festugière, Tome I, Paris: Vrin, 1966, p.191). Os ensinamentos dos "Teólogos", aos quais se refere aqui Proclus, são, sem dúvida, recolhidos em obras como os *Oráculos Caldaicos*. (cf. *Oracles Chaldaïques*, avec un choix de commentaires anciens, texte établi et traduit par E. des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1971). Veja-se, sobretudo, o "Vocabulário caldaico" nesta obra (p. 111-115), no qual aparecem diversos termos utilizados por Proclus, por exemplo, a palavra "hipercósmico" (υπερκοσμicos); (cf. Fr. 209, p.115).

¹⁶ idem, p.159.

tido aparente, ou seja, literal, o sentido não-secreto dos ensinamentos do poeta.¹⁷

Seria sustentável toda esta interpretação de Proclus? Os versos de Homero teriam realmente essas significações alegóricas? Existiria tal doutrina secreta escondida sob os versos da *Ilíada*? Ora, observando na própria *Ilíada* o contexto no qual decorre tal episódio entre Zeus e Hera, somos obrigados a duvidar da existência dessas significações esotéricas. Vejamos o próprio texto de Homero reinserido no seu desenvolvimento interno.

No canto XIV da *Ilíada*, versos 150 e seguintes, os aqueus iniciam um ataque contra Tróia. Certos deuses, entre eles Poseidão (cunhado e irmão de Hera), colocam-se do lado dos aqueus, intervindo no combate dos humanos. Hera, que assistia a tudo do Olimpo, alegrou-se com o fato, pois situava-se ela própria como a favor dos aqueus. No entanto, Hera logo percebeu que Zeus, sentado no monte Ida, contemplava todos esses acontecimentos e começava a enfurecer-se com essa interferência dos deuses. Como garantir a continuidade da situação? Como iludir o poderoso Zeus? Como impedir que ele manifestasse a sua ira? Elaborou então Hera o seu plano de sedução: enfeitar-se, tornar-se irresistível, despertar o desejo de Zeus e, depois do amor, fazê-lo adormecer profundamente. Desde os versos 168, narra Homero longamente os preparativos cuidadosos de Hera, ela se banha em ambrósia, passa óleos aromáticos no corpo, penteia os cabelos e carrega-se de apetrechos sedutores (que, dirá Proclus, adornam a sua essência). Nos versos seguintes, Hera, dando continuidade aos seus preparativos, ainda visita Afrodite e pede-lhe os feitiços irresistíveis do amor: “concede-me a ternura e o forte desejo [*φιλοτητα και μερον*] com que sem-

¹⁷ idem, *ibidem*.

pre domaste todos os imortais e os homens mortais".¹⁸ Afrodite lhe concede um cinto enfeitiçado que conturba eroticamente, segundo ela, mesmo os mais circunspectos entre os deuses e os homens. Assim de tal forma encantada, Hera se aproxima irresistível de Zeus, realmente o seduz e depois, como planejara, o faz adormecer.

Devido ao sono, Zeus não conteve a interferência dos deuses pró-aqueus e os troianos são quase dizimados. Heitor, seu maior guerreiro, é ferido gravemente, mas eis que, no início do canto XV, Zeus acorda e percebe o que está ocorrendo. Volta-se contra Hera e enfurecido a ameaça. Amedrontada e fazendo juras de fidelidade, a deusa oferece-se para prontamente reparar o acontecido e colaborar com todos os designios e ordens de Zeus. No entanto, logo depois, no mesmo canto XV, versos 100 e seguintes, já irritada, Hera se lamenta aos outros deuses por não ser possível opor-se à vontade de Zeus.

Como se vê, esta união entre Zeus e Hera dificilmente pode ser considerada como parte da procissão do Um ou do Limitado inteligível que fecundam a Díada e os domínios do mundo encósmico. Na verdade, a hermenêutica alegórica de Proclus é realmente sempre fantasiosa e, muitas vezes, não resiste à menor contextualização que for feita da passagem comentada. A mesma hermenêutica reaparece durante toda a dissertação VI^a, e é aplicada, da mesma maneira arbitrária, a outras passagens de Homero. De onde adviria tão estranha metodologia de leitura? Como explica o próprio Proclus, já perto do fim da dissertação VI^a.¹⁹ tal método tenta mostrar que, se o poeta é um imitador e assim alguém afastado em terceiro grau da verdade, enquanto o poeta é possuído pelas Musas, o poeta está em contato

¹⁸ *Ilíada*, XIV, 198-199.

¹⁹ *op. cit.*, p.215.

com os próprios Seres e contempla a verdade dos Seres, ou seja, poderíamos dizer, os deuses. Dada esta dualidade da linguagem poética, como devemos ler os poetas? Responde Proclus de maneira inequívoca: “ora, é preciso caracterizar cada autor segundo aquela de suas operações que é a mais nobre e não aquela que é a mais baixa”.²⁰ Devemos assim encontrar, sob a corporiedade sensível das imitações poéticas, a manifestação das superiores significações onto-teológicas. Descorporifica-se a linguagem, moralizam-se os deuses pagãos e lê-se Homero à luz deformante dos *Diálogos* de Platão.

Que Platão, no entanto, é este, que, através de Proclus, ilumina Homero? Ao lermos os comentários de Proclus aos *Diálogos* de Platão, reencontramos, ao menos em grande parte, toda a metafísica centrada na idéia de Bem, que costumamos, modernamente, ainda reconhecer como a “metafísica platônica”. Ora, na verdade, se o Platão moderno e contemporâneo coincide ainda tanto com os resultados da hermenêutica de Proclus e do neoplatonismo, não seria este um forte símbolo do nosso esquecimento de um Platão originário?

Nesse sentido, parece nos advertir o próprio Proclus. Quando na sexta dissertação dizia que devemos tomar cada autor pelas suas operações mais nobres e não pelas mais vis, acrescentava em relação a Platão, que se não fizéssemos isto com o autor dos *Diálogos*, “se poderia também declarar Platão um imitador e ‘terceiro em relação à verdade’. Pois”, continua Proclus, “há nos diálogos, imitação de interlocutores bebendo, há imitação também de homens em guerra ou fazendo a paz, como vimos no *Timeu* e no *Crítias*, mas, tudo aquilo é acessório, o bem essencial é a doutrina filo-

²⁰ idem, *ibidem*.

sófica de Platão".²¹ O Platão de Proclus é assim desmaterializado. Os elementos sensíveis ou vis dos *Diálogos* assim desaparecem em nome de um transcendente saber esotérico, um saber do qual aqueles são apenas os servís portadores.

Se há muito não seguimos mais a Proclus e não lemos agora Homero mais à luz dos *Diálogos* de Platão, não seria talvez também uma grande e necessária aventura hermenêutica, para o nosso presente, reencontrar as poéticas coisas ditas vis e mais baixas dos *Diálogos*? Talvez a recorporificação, ou melhor, a des-alegorização da obra de Platão, o apagar definitivo da luz procliana (que, apesar dos pesares, ainda ilumina os *Diálogos*) esboçaria, no horizonte pálido da nossa velha e cansada cultura ocidental, o estranho retorno de uma esquecida filosofia platônica, uma filosofia, senão *aquém*, ao menos na *fronteira* originária da metafísica, uma filosofia que talvez poderia ser reencontrada agora, sob a luz inversa à tradição procliana pré-cristã, isto é, sob uma luz verdadeiramente pagã, e, por isso, muito semelhante àquela luz que ilumina os demasiadamente impuros versos de Homero.

²¹ idem, ibidem.

**REINVENTANDO A TRADIÇÃO.
ASPECTOS DA TRANSFORMAÇÃO
DO MUNDO ROMANO NA
ANTIGÜIDADE TARDIA**

(Mesa redonda organizada e coordenada pelo Prof. Carlos Roberto Galvão Sobrinho, professor do Deptº de História da UNICAMP)

APRESENTAÇÃO

*Carlos Roberto Galvão Sobrinho*¹

Atendo-se à temática geral do III Colóquio, esta mesa versava sobre aspectos da recuperação e apropriação da cultura clássica durante a Antigüidade Tardia. Embora tratando de áreas e temas diversos, os três trabalhos que aqui se seguem, inalterados na sua íntegra, têm como eixo orientador a questão das continuidades e rupturas históricas em um período de transformações políticas, sociais, culturais e religiosas decisivas para a subsequente história do Ocidente. No seu conjunto, estes trabalhos mostram não só a permanência da tradição clássica na Antigüidade Tardia, mas acima de tudo a sua re-invenção.

A contribuição de Leila Roedel, sobre a cristianização do Suevos, instalados no noroeste da península ibérica, trata da relação entre cristianismo e cultura clássica naquele reino germânico. Através de uma leitura atenta das fontes, em especial da obra de Martinho de Braga, ela mostra o quanto os valores cristãos estavam impregnados de modelos e ideais clássicos

¹ Prof. do Deptº de História, IFCH/UNICAMP.

greco-romanos e persistência da tradição clássica em um canto remoto do mundo tardo-romano.

José Rivair Macedo, em trabalho sobre "riso ritual", trata da transformação das atitudes em relação ao riso como parte da evolução das mores na passagem da Antigüidade para a alta Idade Média no Ocidente. Ele procura identificar e acompanhar estas transformações, enfatizando o papel do cristianismo como fator de mudança, enquanto atento às diferenças entre as atitudes populares em relação ao riso e o discurso clerical que busca discipliná-las.

Por fim, Ofélia Manzi aborda o problema do surgimento de uma arte cristã nos últimos séculos da Antigüidade. O seu trabalho mostra que, apesar de a arte cristã da Antigüidade Tardia desenvolver características próprias, ela se utiliza de elementos estéticos e fórmulas icônicas clássicos e pagãos que são apropriados e recontextualizados para produzir uma nova linguagem iconográfica. O seu trabalho revela não só as tensões entre paganismo e cristianismo, como sugere o título do seu artigo, mas também a complexidade da relação, nem sempre hostil e quase sempre fértil, entre as tradições clássica e cristã.

LA IMAGEN COMO EXPRESION DE LAS TENSIONES ENTRE PAGANISMO Y CRISTIANISMO

Ofelia Manzi

Desde el punto de vista de las artes plásticas, la existencia de un período dotado de características propias como es la tardía antigüedad, se define a través de la aparición del repertorio del arte cristiano. Existe una correspondencia cronológica derivada del hecho de que la tardía aparición de la imagen cristiana en el siglo III, coincide con las grandes transformaciones políticas, económicas, sociales e ideológicas que caracterizan ese período de la historia. La difusión de una temática nueva, vinculada con el progresivo aumento de cristianos en el mundo romano, constituye uno de los elementos constitutivos de este período. La existencia de un lenguaje icónico, resultante de la translación de un texto, se erige en uno de los componentes de un nuevo espacio histórico y uno de los indicios que marcan el comienzo de una época identificada mediante caracteres propios.

* Professora - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.

En líneas generales, el arte tardoantiguo puede ser definido a partir de determinadas características tanto formales como iconográficas. Entre las primeras se advierte el encuentro de las tradiciones generadas a partir del arte imperial romano, unidas a las provenientes de las formas del arte plebeyo - que en el período tardo antiguo llegaron a ocupar un lugar destacado aún en obras producidas en el entorno oficial -. A este repertorio se suman los múltiples elementos aportados por los pueblos periféricos que, merced a las circunstancias históricas, ingresan en una nueva centralidad - celtas, germanos - poseedores de un lenguaje plástico completamente ajeno a las formas elaboradas a partir de la tradición greco-romana. Consideramos a este aporte como decisivo en la génesis del arte medieval.

En los aspectos referidos a la iconografía la presencia del cristianismo constituye el punto esencial. Un contenido nuevo que deberá encontrar sus carriles de expresión, mediante consecutivas resignificaciones tanto de temas como de resoluciones formales. La presencia de la circulación de un "corpus" escriturario que buscará expresarse mediante una imagen, cuya legitimidad dará origen a una larga discusión doctrinaria para imponerse, constituyen otros tantos temas que en su conjunto caracterizan una época que en el marco de la historia del arte presenta características decididamente propias tales como para justificar su existencia independiente.

El surgimiento de la imagen cristiana, dentro del marco histórico del imperio romano, ofrece uno de los testimonios más concluyentes para el estudio de las tensiones creadas entre la perduración de las creencias tradicionales y los cambios propuestos por la nueva religión; entre la permanencia de la memoria y el surgimiento de diferentes formas de elaboración del pasado. El repertorio iconográfico elaborado y utilizado por el cristianismo resulta un tema propicio para reflexionar sobre el imaginario,

entendido como elemento referencial en el vasto sistema simbólico que produce toda comunidad y, a través del cual, designa su identidad; crea una representación de si misma, que incluye las posiciones sociales de sus integrantes; impone determinadas creencias comunes; conserva y modela los recuerdos; y proyecta al futuro temores y esperanzas¹.

El conjunto de imágenes generado en relación con un nuevo contexto teórico que, merced a la difusión de la doctrina, se extiende por áreas ajenas a su génesis, necesita de la resignificación y/o creación de motivos capaces de canalizar una comunicación eficiente.

1.- La tradición

Si bien la complejísima formación del arte romano impide afirmar rotundamente la existencia de realizaciones con características diferenciadas antes del siglo II A.C., las obras anteriores, creadas por artistas de distintas procedencias a los cuales podrían sumarse artesanos romanos, se encuentran relacionadas con representaciones funerarias y cultuales. A ellas se agregaron, más adelante, las estatuas honorarias y conmemorativas dedicadas a personajes de la historia legendaria de la ciudad y en muy determinados casos, a algún benemérito ciudadano.

El retrato, conjuntamente con la pintura triunfal y el relieve histórico, expresiones estos últimos de elementos narrativos típicos de la cultura

¹ B. Baczko. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, 1991; C.Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*, en C.Colombo (comp.), *El imaginario social*, Montevideo, 1989. J.Le Goff. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, 1991; P.Brown. *The world of Late Antiquity*, Londres, 1982; H.A. Zurutuza. *Paganismo y cristianismo. Revisitando las culturas campesinas en la Galia de los siglos VI y VII*, en H. Zurutuza y H. Botalla (comps.). *Paganismo y Cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (siglos III-IX)*, Rosario (Argentina), 1995, p.111-121.

peninsular, fueron el vehículo con que la tradición itálica buscó producir un arte que aunó elementos míticos, históricos y celebratorios. Aún cuando su trayectoria no pueda seguirse linealmente y su origen haya que buscarlo en la producción medio-itálica, extendida desde Apulia al Piceno y de la Campania al Lacio, fue su peculiar fidelidad a la realidad la que transformó el realismo helenístico e impidió la total idealización generada por las tendencias neoáticas.

Durante el último período de la República y los comienzos del principado se inició la oposición, continuada luego, entre los gustos de las diferentes capas de la población. Por un lado, aquéllas que buscaban los espectáculos circenses, las danzas mímicas, las más exageradas tragedias y la oratoria más impactante y demagógica y, por otro, quiénes preferían los refinamientos destinados a las minorías. En relación con éstas, surgieron las líneas clasicistas, que se presentan como un fenómeno complejo vinculado a determinadas actitudes mentales e indican tanto la admiración hacia la cultura griega como la intención de reflejar, a la manera de Cicerón, ciertos aspectos de la latinidad recurriendo a formas artísticas fundamentadas en conceptos estoicos y platónicos. A partir de tales ideas, el neo-aticismo se convirtió, a través de la medida, el equilibrio y la idealización, en un componente esencial del arte oficial, que pretendía traducir los elementos fundamentales de la *pax romana* inaugurada por Augusto. Por estas razones, las imágenes del *princeps* se diferencian de aquellas realizadas dentro de las pautas del arte plebeyo, continuador de la tradición medio-itálica, y que buscaba narrar, sin respetar las relaciones espaciales y de proporción, una realidad conocida por los integrantes de la plebe (funcionarios menores, sub-oficiales, soldados, comerciantes, artesanos y libertos)². Las

² G. Becatti. *El arte romano*, México, 1964; R. Bianchi Bandinelli. *Del Helenismo a la Edad Media*, Madrid, 1981, 1ra. parte; T. Hölscher. *Il linguaggio dell' arte romana*, Torino, 1987, cap. VII.

tensiones entre estas dos concepciones de la figuración plástica fueron resueltas por la Tardía Antigüedad con el predominio de las formas derivadas del arte plebeyo sobre las propuestas del ideal artístico augustal³.

Ejemplos tales como los relieves contenidos en el arco triunfal erigido por Constantino en Roma entre los años 312-315 (fig. 1), demuestran la presencia de esas formas. Tanto en el discurso a los ciudadanos *oratio* como en la escena de la distribución de subsidios *liberalitas*, se advierte, por un lado la existencia de una composición regida por los términos de una concepción del poder que aleja al gobernante de su entorno y establece una compleja administración burocrática. Por otra parte, el significado se impone por sobre la realidad de los elementos de significación. La frontalidad, la perspectiva rebajada, la presentación de las partes por el todo (personajes cortados), las diferencias de tamaño derivadas de la respectiva jerarquía, son elementos utilizados por el arte plebeyo desde mediados del siglo I⁴. Esta corriente estilística, que acompaña a cambios profundos acaecidos en la sociedad romana - acceso al poder de funcionarios procedentes de estratos medios ajenos a la antigua clase senatorial -, no sobrevive en obras constantinianas posteriores al 325. De todos modos el precedente, constituye un punto de partida para obras producidas en el siglo siguiente y sobre todo para las vinculadas con el repertorio de imágenes cristianas.

³ R. Bianchi Bandinelli. *Roma, Centro del poder*, Madrid, 1971, caps. II, III y V.

⁴ Para el desarrollo del concepto de "arte plebeyo" y su inserción en el arte oficial, Cf. R. Bianchi Bandinelli, op. cit. Este autor destaca la importancia de las tradiciones antiguas -itálica y etrusca- en la conformación de lo que denomina "arte plebeyo". El arte oficial romano, de fuerte raigambre aticista y helenística, buscó básicamente los elementos griegos que le permitieran expresar un ideario de poder sustentado en un pasado prestigioso.



Fig. 1: Arco Triunfal de Constantino. Roma.

2.- El cristianismo

El estudio de los primeros pasos de la imagen cristiana ha sido objeto de estudios fundamentales⁵ en los que se ha puesto de manifiesto la particularidad del lenguaje utilizado por comunidades marginadas en un primer momento y su acceso a un espacio de protagonismo a partir de la difusión de la doctrina y la consecuente organización de la Iglesia.

⁵ Kurt Weitzmann, *Manuscrits gréco romains et paléochrétiens*, Paris, 1977; Kurt Weitzmann, *El rollo y el códice. Un estudio del origen y el método de la iluminación de textos*, Madrid, 1990; Kurt Weitzmann. *Age of Spirituality. Late antique and early christian art, third to seventh century*, Nueva York, 1979; Grabar, André. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1985; Grabar, André. *El primer arte cristiano*, Madrid, 1970; Grabar, André. *Le tiers monde de l'antiquité à l'école de l'art classique et son rôle dans la formation de l'art du Moyen Age*, Paris, 1972; Schapiro, Meyer. *Estudios sobre el arte de la antigüedad tardía, el cristianismo primitivo y la Edad Media*, Madrid, 1987; Deichmann, Friedrich W. *Archeologia cristiana*, Roma, 1993.

Por lo tanto nuestro objetivo, en este caso, es proponer una línea de análisis tanto iconográfico, como formal, destacando la relación existente entre la creación de un repertorio de imágenes ligadas con ciertas circunstancias de producción y los aspectos a partir de los cuáles se crea un lenguaje plástico que puede ser definido como tardo antiguo. En este camino juega un papel fundamental la tensión generada entre tradición y cambio y la articulación entre el medio de producción y difusión y las nuevas necesidades emanadas de una realidad histórico-cultural nueva determinada por la cristianización de áreas cada vez más extensas tanto geográfica como socialmente.

Surgido en el seno de la sociedad romana, el lenguaje plástico cristiano deriva necesariamente de los elementos que la misma le proporcionaba. En este sentido, tanto formal como iconográficamente, la presencia del paganismo es incuestionable y la novedad se sitúa fundamentalmente, en el terreno de la resignificación de motivos. La existencia de un contexto textual referencial constituye una de las novedades que se erige como uno de los ejes articuladores de dicha resignificación.

2.1.- Algunos estudios de caso

El arte cristiano tardo antiguo crea un repertorio iconográfico que produce la perduración en el tiempo de motivos creados por la tradición imperial romana. La universalización de los mismos - tanto en el espacio como en el tiempo - determina la continuidad de estructuras visuales que se transforman en el signifiante por excelencia de la representación de la historia y del dogma del cristianismo.

Para el período anterior a la paz decretada por Constantino, la existencia de monumentos cristianos es limitada y por lo tanto también lo es la posibilidad de establecer generalizaciones en torno a esas primeras imágenes. Sin embargo algunos aspectos constituyen un marco referencial: la tardía aparición de ciclos iconográficos explicada por la necesidad de justificar su existencia en un medio iconoclasta⁶. Los argumentos derivados de la resistencia generada por la prohibición bíblica, deben ser matizados con aspectos tales como la escasa difusión de la doctrina en los primeros tiempos, la falta de un aparato intelectual capaz de producir la exégesis textual, los inconvenientes derivados de un temprano acceso al aparato escriturario y la incipiente organización de comunidades obligadamente marginadas. Ese primer arte cristiano no supera una función sepulcral - catacumbas, sarcófagos - y no existen datos que permitan advertir en los primeros padres de la Iglesia un interés especial por el desarrollo de la imagen.

Sin embargo, dentro de la pobreza de medios que estas circunstancias creaban, advertimos la existencia de un limitado repertorio que presenta ciertos rasgos compositivos e iconográficos que constituyen un punto de partida para desarrollos posteriores.

En este contexto la aparición de una primera imagen de Cristo ofrece un ejemplo de elaboración a partir de un contexto ofrecido por el medio. En el "Buen Pastor" (fig. 2) primer rostro otorgado a Cristo, pervive la figura del

⁶ Cf. entre la numerosa documentación al respecto: Saint Jérôme, *Carta del obispo Epifanio de Salamis*, París, 1951, t. II, carta II, p. 171. Juan Diakrinomenos. *Historia eclesiástica*, citado en C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, N. Jersey, 1972, p. 43. Hefele-Leclerq. *Histoire des Conciles*, París, 1910, vol. III, 2a. part. Concilio Iconoclasta del 754. Cf. André Grabar. *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, París, 1979, pp. 11-39.



Fig. 2: Sarcofago Cristiano. Museo de Letran. Roma.

Moscóforo griego y una imagen que en el mundo romano remitía al ejercicio de la *humanitas*, constituyendo e una versión alegórica del texto de Juan 9,1-18: "...el Buen Pastor...da su vida por las ovejas..." En su versión cristiana, el alma del creyente se convierte en la oveja salvada, y la iconografía se convierte en vehículo del mensaje salvífico que constituyó el mensaje esencial de la prédica en los primeros tiempos.

Los numerosos ejemplos que perviven - catacumbas y sarcófagos - dan cuenta de la difusión del motivo tanto en Roma como en diversos centros provinciales. El rasgo común en estas imágenes es su extrema simplicidad, tanto en las pintadas como en las esculpidas. Los caracteres del arte plebeyo se manifiestan en ellas y presuponen una ejecución realizada por artesanos improvisados o bien pertenecientes a talleres alejados por completo de la producción de objetos para el entorno oficial.

Cuando el edicto constantiniano significó el fin de las persecuciones, el arte cristiano no solamente pudo tener a su disposición los lugares privilegiados que hasta ese momento pertenecían exclusivamente a la religión oficial y a los cultos aceptados, sino que también incorporó elementos iconográficos y formales ligados con la tradición imperial. El derrotero de la figura de Cristo, a partir de los ejemplos mencionados em primer lugar, constituye uno de los ejemplos más notables de utilización de recursos proporcionados por el medio y de su resignificación a partir de la necesidad de expresar la trascendencia. El camino hacia el acceso al poder de la Iglesia, se pone de manifiesto mediante la elaboración de la figura de la *maiestas* cristiana, síntesis expresiva de un motivo de raigambre política.

La representación del Cristo en majestad, tal como aparece en numerosos sarcófagos y mosaicos posteriores a la paz de la iglesia, demuestra el recorrido de la imagen a partir de las representaciones de la monarquía ro-

mana. En el caso de éstas, sobre todo a partir de la época del dominado, en ejemplos tales como los Arcos de Constantino en Roma, el de Galerio en Salónica o la base del obelisco de Teodosio I en Constantinopla (fig. 3), se advierte la concreción de una imagen en la que la suprema majestad se expresa a partir de gestos, vestimentas, arquitecturas. Estos diversos elementos, constituidos en referentes del imaginario colectivo, son los que conducen a la realización de una imagen cristiana que, a su vez, se convierte en uno de los instrumentos propagandísticos más eficientes para expresar visualmente el poder creciente de la iglesia.



Fig. 3 Base del Obelisco de Teodosio I. Constantinopla.

Aún cuando este hecho es indiscutible y la iconografía referencial se pone de manifiesto no solamente en el caso mencionado de la *maiestas* imperial, la existencia de un texto fundante que requiere de una clarificación a partir de la imagen, la que a su vez contribuye a ordenarlo y difundirlo, crea un primer aspecto de divergencia con respecto a los modelos.

Desde el punto de vista de la representación, escenas de existencia real, con protagonistas que actúan de acuerdo con las situaciones en las que se encuentran involucrados, se transforman, a través del significado, en acciones cumplidas en un mundo trascendente o en la manifestación visual de una historia arquetípica cuya evocación garantiza la conservación en la memoria de hechos fundantes.

Las escenas cortesanas, en las que un gobernante aparece rodeado por funcionarios diversos, cumpliendo actos propios de su condición, sirve de referente a la figura de Cristo flanqueado por los apóstoles. Si la distribución de personajes, la gestualidad, la vestimenta e incluso en espacio en el que las figuras actúan guardan notoria similitud - arco de Galerio, Misorio de Teodosio I, mosaico absidial de Santa Pudenziana, mosaico absidial de San Vital de Ravena - (fig. 4), el contexto varía sustancialmente a partir de la temporalidad de la acción. El mundo celestial resulta, por lo tanto resuelto a partir de los elementos conocidos que permiten la identificación de la situación y su interpretación a partir de la experiencia corriente. El hecho notable que estas primera imágenes cristianas produjeron, fue que al quedar fijadas como instrumentos prestigiosos de recuerdo y evocación, garantizaron para siempre el espacio cultural tardo antiguo y lo proyectaron a través de los tiempos hasta nuestros días.

Para destacar las figuras en un contexto de narración visual, el motivo mediante el cual se sitúa a los personajes debajo de una arcada, constituye

un notable ejemplo de resignificación iconográfica y conceptual de elementos de la tradición pagana.



Fig. 4 Mosaico de San Vital. Ravenna.

La idea de ubicar estatuas entre intercolumnios procede del arte griego y lo romanos la utilizaron desde muy antiguo⁷, pero fue particularmente desarrollado en pinturas pompeyanas en las que se sugiere un espacio en profundidad en el que se ubican figuras que parecen estar en

⁷ Un ejemplo de la primera mitad del siglo IV A.C. como el denominado sarcófago de "Las plañideras de Sión" brinda un testimonio de figuras enmarcadas que semejan actrices interpretando un papel delante de un decorado teatral.

la entrada del "país de los dioses, y estos mismos acuden en forma de estatuas a recibir a sus visitantes en el umbral."⁸

En el terreno arquitectónico, el Foro de Augusto, muestra la utilización en gran escala de esa resolución plástica. En el templo de Marte Ultor, situado en uno de los lados del conjunto, los dioses Marte y Venus se encontraban en el ábside, acompañados por el Divus Julius, mientras que en el frontón del mismo edificio, los dos primeros aparecían junto a Rómulo, la Fortuna, Roma y otras personificaciones alegóricas. Estas figuras ocupaban un lugar enmarcado por columnas que creaban el espacio necesario para su exaltación significativa visual.

Las numerosas experiencias del arte romano⁹ generaron la creación de un referente obligado para delimitar el lugar en el que se colocaba a la divinidad o al personaje humano que se quería exaltar. Si por algún motivo alguien debía ocupar un lugar de privilegio la resolución plástica implicaba el motivo "del hombre bajo la arcada".

Al producirse la circulación de motivos del repertorio pagano al cristiano, el caso analizado cobra singular desarrollo como lo ponen de manifiesto numerosos ejemplos.

En una pieza de datación incierta, pero que podría pertenecer al período anterior al Edicto constantiniano, advertimos una elaboración especialmente interesante del motivo.

Se trata del sarcófago identificado como de Flavio Julio Catervio (fig. 5), conservado en la actualidad en el tesoro de la catedral de Tolentino. En el

⁸ G. Picard. *Imperio romano*, Madrid, 1966, p. 110.

⁹ André Grabar. *El primer arte cristiano*, Madrid, 1967, pp. 41-57, figs. 39-40. En la disposición de figuras bajo la arcada, es necesario tener en cuenta la importancia que en la tardía antigüedad y en la Edad Media se otorgó a la "Retórica a Herenio", atribuida a Cicerón. En la misma se indica que la ubicación de las figuras bajo arcos facilita la memorización de los textos. *Ad Herenium*, III, XVI. En: Cicerón. *Oeuvres Complètes*, París, 1881, p. 43, t. I.



Fig. 5 Sarcofago de Flavio Catervio. Catedral de Tolentino.

mismo aparece una escena muy frecuente en esa primera iconografía mediante la cual se privilegió el mensaje salvífico del cristianismo: la Epifanía cuya representación implica la presencia de los magos, María y el niño. En este caso, la figura de María aparece singularmente destacada por el manto que la envuelve tal como lo llevaban las matronas romanas y por el hecho de ocupar una silla con escabel, característica de la representación de los funcionarios. Por sobre su cabeza se abre un arco que forma parte de una muralla, pero dispuesto de tal modo que sirve para crear un espacio "bajo la arcada". Algo similar se consigue con las figuras de los magos portadores de las ofrendas. El muro constituye, de acuerdo con los convencionalismos propios del arte de la época, la manera de indicar el "exterior" de la ciudad en la que acontece la acción. Advertimos la utilización de un motivo arquitectónico que evoca la realidad material de la muralla, pero que ha sido transformado, al mismo tiempo, en el marco enaltecedor de los personajes de la historia sagrada los que, de este modo, ocupan un espacio que la tradición otorgaba a las figuras vinculadas con el poder. La innegable vinculación iconográfica de la escena de la Epifanía con las de entrega de ofrendas a los gobernantes, debía jugar igualmente, un papel determinante llegado el momento de interpretar la escena de acuerdo con referentes incorporados al imaginario colectivo.

En ejemplos del siglo siguiente, posteriores a la "Paz de la Iglesia" la utilización del motivo de las columnas y el arco enmarcando diversos personajes se convierte casi en un lugar común. Un recurso semejante, al ya mencionado, se advierte en un sarcófago perteneciente a las colecciones del Museo del Louvre, en el cual los apóstoles avanzan en dirección a Cristo recorriendo el exterior de una muralla, cuyos arcos enmarcan sus cabezas. En este caso, se advierte cómo la imagen de Cristo, que en un primer momento

adoptó la forma del "Buen Pastor" o el "Maestro", ha tomado los caracteres definitorios de la "*Maiestas*". La aparición de este motivo iconográfico significó la posibilidad de utilizar un signo de poder reconocido y reconocible por la sociedad en todos sus niveles. Cuando en el sarcófago de Junio Basso¹⁰, pieza realizada en el año 359, aparece la figura de Cristo - entronizado sobre la representación del dios *Caelus*¹¹ (fig. 6), su imagen adquiere una dimensión universal en su condición de gobernante cósmico, presentado de acuerdo con los matices característicos de la majestad según el repertorio iconográfico ampliamente difundido por el arte romano. Así, el cristianismo incorpora distintos elementos a su lenguaje formal y los integra en el imaginario social, a través de sistemas referenciales ya presentes en el mismo pero referidos a otro contexto significativo.

La utilización del esquema de columnas enmarcando escenas, no sólo se emplea para aislar, significativamente, motivos iconográficos cuya selección responde a la idea de destacar el camino de la salvación, preanunciado en el *Antiguo Testamento* y consagrado en el *Nuevo*, sino también para exaltar la resolución plástica de las respectivas acciones.

¹⁰ André Grabar. *El primer...*, pp. 239-78, fig. 273.

¹¹ La representación del *Caelus* aparece en la estatua de Augusto, procedente de la villa de Livia cercana a la *Prima Porta* (c. 20 A.C.) considerada, por ciertos estudiosos, como una obra realizada para el ámbito privado y, por otros, como una copia en mármol de una obra en bronce vinculada al culto público (Cf. P. Zanker. *op. cit.* cap.V). Esta estatua que constituye, según Plinio el Viejo, la expresión de la figura masculina armada que se diferencia de la desnudez del atleta griego (*Naturalis Historia*, XXXIV,10) muestra en su coraza la restitución de las insignias que los partos habían obtenido en la batalla de Carres, enmarcada por alegorías cósmicas entre las que se encuentra el dios *Caelus*. Si bien el origen de esta alegorización es anterior a la realización de la obra comentada, al constituirse ésta en modelo iconográfico, la representación de la concordia entre el estado romano y el universo fue primero vinculada con la imagen del Emperador y, en el temprano cristianismo, con la *Maiestas*. El motivo aparece en diversos ejemplos además del mencionado, cf. André Grabar, *El primer...*, p. 249, fig. 276 y sigs.

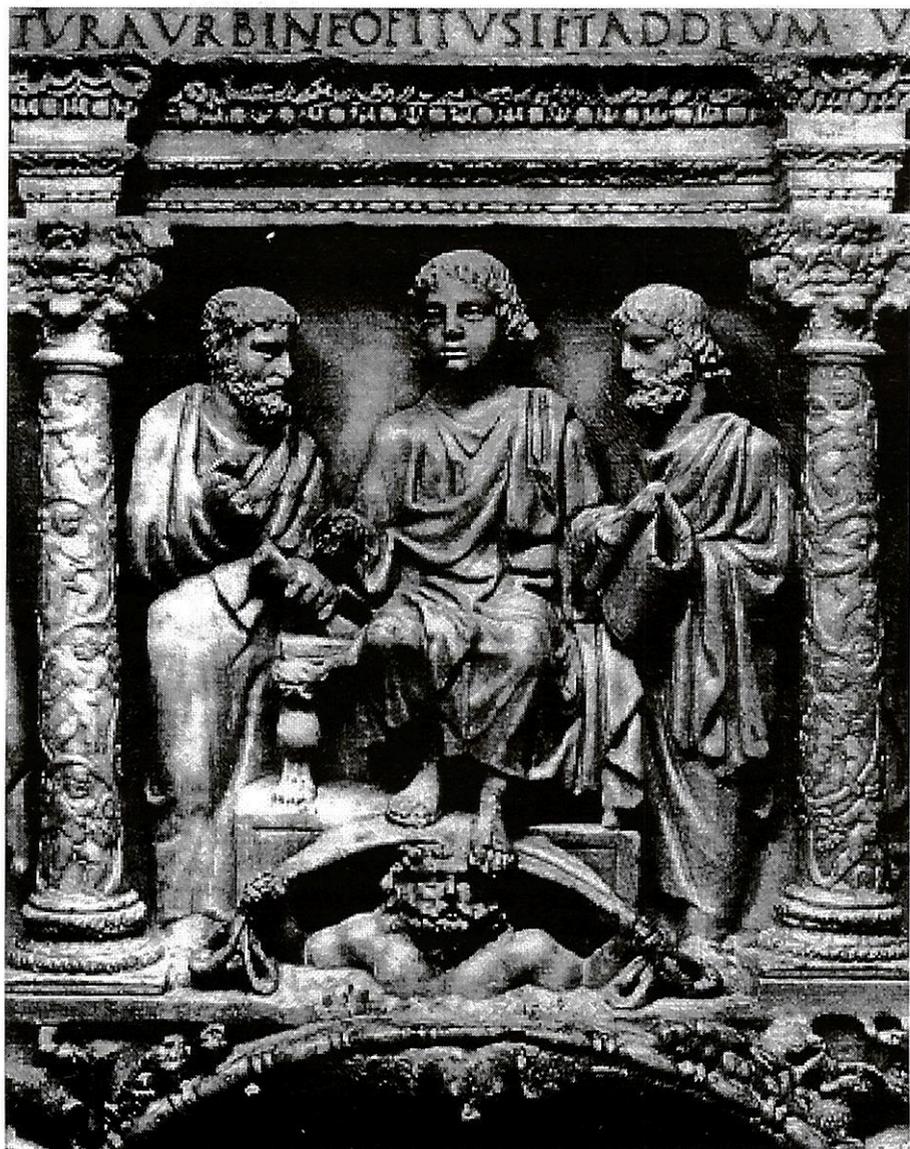


Fig. 6 Sarcófago de Junio Basso. Grutas Vaticanas. Roma

La necesidad de destacar la trascendencia llevó progresivamente a que el espacio, generado por columnas y arcos, dejara de indicar una realidad arquitectónicamente posible para señalar "el no espacio", habitáculo de la Divinidad. De esta manera, el sistema de emplazamiento de las escenas, en uno o dos registros, siguiendo el esquema de columnas arcos, arquitraves y frontones, se convirtió en un motivo cuya reiteración encierra su transformación en un signo. En un sarcófago conservado en el Museo de Letrán, realizado en un taller romano, se desarrolla el tema de la majestad de Cristo, entronizado, como en el caso de Junio Basso, sobre la personificación del *Caelus*, las escenas de ambos testamentos se disponen en los intercolumnios. En este caso es significativo el hecho de que ciertos gestos, por ejemplo la entrega de la ley a Pedro o el gesto de Pablo señalando a Cristo, se cumplan atravesando el espacio demarcado por la columna, lo que otorga, en este caso, una existencia real al elemento arquitectónico.

El motivo de las escenas enmarcadas del modo descrito, se encuentra muy difundido a tal punto que se ha constituido en una forma de identificación de los sarcófagos que lo ostentan. Numerosos ejemplos conservados hoy en Museos de las regiones donde se mantuvo la tradición de la fabricación de estos objetos - Italia, sur de Francia, norte del Africa, costa dálamata -, testimonian la persistencia del motivo. La reiteración de una solución formal, tratándose de objetos de fabricación en serie, no sorprende, dado que llega a constituirse en un signo reiterado e identificado por su pertenencia a un repertorio iconográfico ligado con la función funeraria. Lo que consideramos que constituye el aspecto más significativo del recorrido del motivo, es su continuidad en el arte medieval y la transformación del sentido de la espacialidad del ámbito en el cual se ubica una escena o un personaje.

En imágenes pictóricas tales como las existentes en el Evangeluario Rossano¹² (fig. 7), donde el único ejemplo que se conserva del “retrato de



Fig. 7 Evangeluario de Rossano. Catedral de Rossano.

¹² Kurt Weitzmann, *Manuscrits gréco romains et paléochrétiens*, Paris, 1977, p. 18, fig. 33.

autor" - fol 121 r -, es el que representa al Evangelista Marcos, quien escribe su obra ante una figura femenina asimilable a la "Sabiduría". El origen de esta imagen, tal vez, pueda encontrarse en la representación de un escritor acompañado por su Musa inspiradora. El motivo de columnas coronadas por un arco, que sirve de marco a la escena, aparece pintado de manera notoriamente planimétrica. Detrás de los personajes, se abren dos cortinados que, a la manera de un telón, muestran no un paisaje, como acostumbraba la pintura romana, sino diversas superficies de color, que han perdido toda referencia analógica con la naturaleza y, por lo tanto, con la existencia de un espacio reconocible y, visualmente, recorrible tal como solían representarlo los pintores del siglo I. Las diferencias señaladas muestran a los protagonistas de la escena, insertos en una realidad trascendente, cuyo alejamiento del mundo terrenal ya se perfila mediante el uso del motivo arquitectónico que establece una neta separación entre el habitat del hombre y aquel poblado por los seres elegidos.

En el folio 14 r. del denominado Evangelio de Rabbula¹³ (fig. 8) aparece la figura de Cristo en Majestad, flanqueado por dos santos que presentan a dos jóvenes. El esquema compositivo evoca a las figuras de aquellos que actúan como intercesores e introductores de los mártires ante Cristo. No existe indicación alguna que permita identificar a los personajes, pero el tema iconográfico es claro. El grupo se encuentra rodeado por un sintético paisaje, cuyos límites están fijados por las columnas coronadas por un arco. En este caso el motivo ha dejado completamente atrás toda connotación arquitectónica pero conserva su carácter de elemento signifiante del poder.

¹³ K. Weitzmann, *op. cit...*, p. 19, fig. 37.

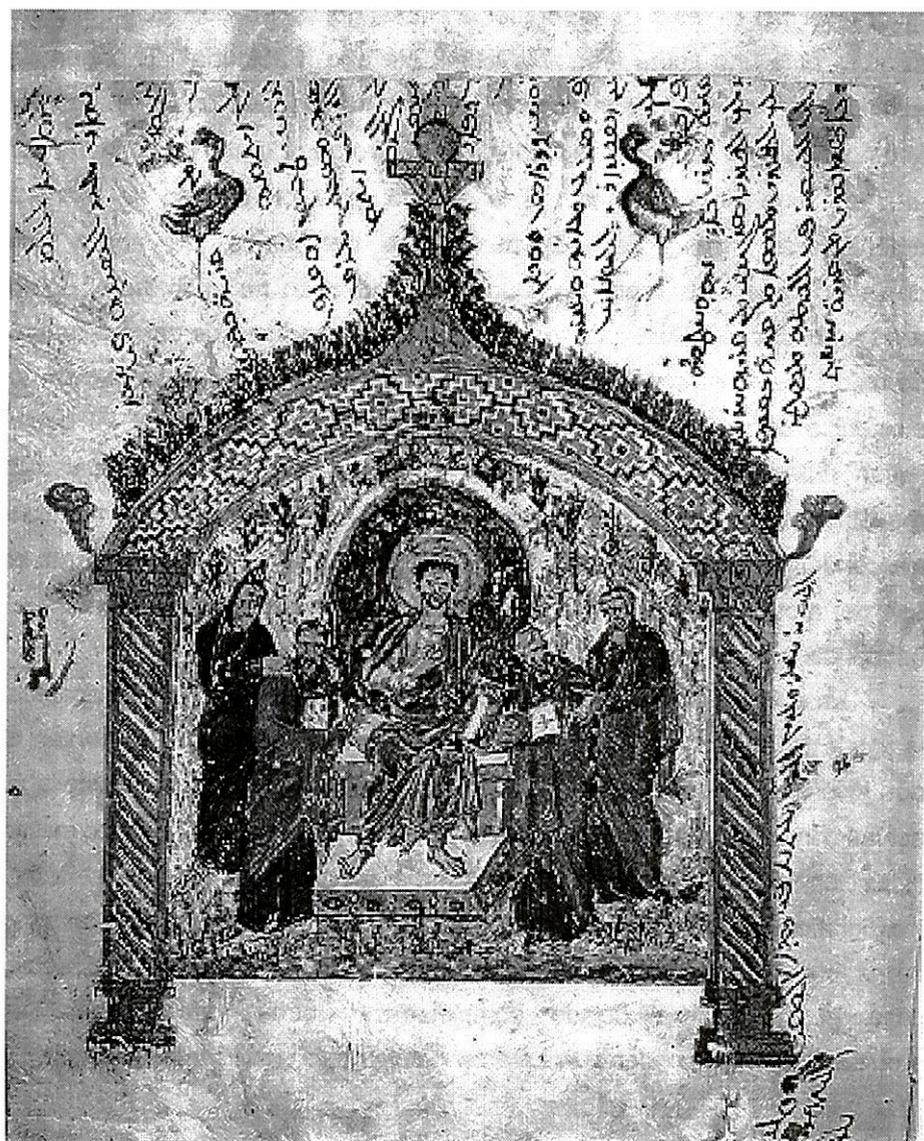


Fig. 8 Evangelário de Rabbula. Biblioteca Laurenciana. Florencia.

Los ejemplos mencionados constituyen solamente algunos de los múltiples posibles para ilustrar este tema¹⁴ en los cuales se advierte de qué manera, la inicial articulación muraria romana pasa a integrar conjuntos plásticos cristianos en los cuales el motivo, desgajado del sistema originario ha perdido su "tridimensionalidad" para convertirse en "marco".

La presencia de elementos con una arraigada tradición en el repertorio antiguo, su circulación de la arquitectura a la pintura generando un lenguaje cargado de significados, constituye uno de los múltiples casos en los que se puede advertir la génesis de un repertorio plástico nuevo basado en elementos que formaban parte de la experiencia compartida.

El desarrollo posterior del motivo de la arcada, aún cuando reciba influencias derivadas del arte insular - como en el caso de la producción de manuscritos ilustrados en el período precarolingio¹⁵, o constituya casos de extrema simplificación tales como los que se advierten en relieves merovingios¹⁶, confirma la hipótesis de la generación y transformación de motivos a partir de orígenes comunes.

En el caso del altar de San Martino erigido por el duque Ratchis (fig. 9) a partir del año 734 - Cividale -, la abstracción de la figura humana llega a un

¹⁴ El motivo del personaje bajo la arcada se difundió ampliamente, sobre todo aplicado a la figura de Cristo y los Evangelistas. En numerosos ejemplos de diversas procedencias y realizados a lo largo de la Edad Media, los personajes mencionados fueron presentados, de ese modo, con atributos tendientes a destacar su importancia.

Un ejemplo temprano se encuentra en uno de los folios ilustrados conservados del Evangelionario que San Agustín de Canterbury, enviado de Gregorio Magno, llevó a las islas en su tarea evangelizadora. Cf. Jean Hubert, Jean Porcher y W.F. Volbach. *La Europa de las invasiones*, Madrid, 1968, p. 132, fig. 146. Esta obra contiene abundante material que demuestra además, la incorporación del motivo a las imágenes producidas en regiones sometidas a una mayor influencia del arte bárbaro. Cf. *op. cit.*, pp. 254-56, figs. 279, 280 y 281, entre otras.

¹⁵ J. Hubert et al. *La Europa de las invasiones*, Madrid, 1971, fig. 175.

¹⁶ J. Hubert, *op. cit.*, pp. 253 y ss.



Fig. 9 Altar del Duque Ratchis. Cividale.

extremo notable, producto de una nueva concepción formal. En el altar un Cristo reinante se encuentra en una cara, en tanto que en los lados las figuras de la Epifanía y la Visitación, ofrecen un ejemplo singular de la transformación del motivo de la arcada. En la primera de las escenas

mencionadas, María, portando sobre sus rodillas al niño se encuentra sentada en una silla que recuerda a motivos semejantes provenientes del arte tardo antiguo - por ejemplo la escena mencionada del Sarcófago de Flavio Catervio -, curiosamente en la obra merovingia el respaldo del asiento se prolonga creando un arco que se despliega por sobre la cabeza del personaje. La intención plástica de dotar a la figura del marco referencial del motivo de la arcada es claro, lo interesante es advertir cómo en un conjunto en el que la abstracción de las figuras y del espacio, es notable, se conservan los elementos visuales mediante los cuales se jerarquiza al personaje.

En la escena de la visitación del mismo altar, las figuras de Isabel y María, visiblemente deformadas, poseen sendos arcos que apoyan en débiles columnas que resultan enmarcando la escena (fig. 10). La prolongación del arco sobre un vegetal que completa la escena, podría indicar una pérdida del sentido originario de la arcada en beneficio de una simple continuidad visual del motivo y ejemplifica la forma de representación del espacio, en la que la tendencia a la planimetría produce la reducción de la profundidad.

El estudio de un motivo tal como el propuesto ofrece elementos interesantes para demostrar la perduración de tradiciones iconográficas y formales y su posterior resignificación en el contexto de un lenguaje nuevo tal como el generado a partir de la difusión de la imagen cristiana. Pese a lo limitado de este análisis, consideramos que contiene esencialmente los aspectos fundamentales de las transformaciones producidas en período histórico que nos ocupa. Advertimos los componentes culturales y estilísticos que darán origen al arte medieval.



Fig. 10 Altar del Duque Ratchis. Cividale.

RISO RITUAL, CULTOS PAGÃOS E MORAL CRISTÃ NA ALTA IDADE MÉDIA¹

*José Rivair Macedo**

A revista *Annales*, em seu mais recente número, apresenta-nos um dossiê dedicado ao riso. Na introdução, Jacques le Goff chama a atenção dos historiadores para o interesse que o assunto deveria merecer, propondo uma série de questões, cujo esclarecimento dependerá do grau de aprofundamento das pesquisas em torno desse objeto de estudo. De fato, a elevação do riso à categoria de objeto de estudo enquadra-se bem dentro das abordagens da tendência denominada Antropologia Histórica, pois ao gesto estão relacionados códigos culturais, valores morais e representações sociais divergentes, ficando o mesmo aberto às abordagens interdisciplinares, levantando problemas que remetem tanto para a trama complexa do cotidiano, quanto para os fenômenos da psicologia coletiva e do imaginário social².

¹ Este trabalho reproduz e sintetiza partes do projeto de pesquisa "O riso e o cômico na cultura medieval", desenvolvido entre 1995 e 1997, tendo sido agraciado com bolsa de produtividade em Pesquisa pelo CNPq.

* Professor - Departamento de História - UFRGS.

² Jacques LE GOFF. "Une enquête sur le rire". *Annales HSS*, 52-3, 1997, p. 449-455.

Tema relativamente recente entre os historiadores, o riso preocupa há mais tempo filósofos, semiólogos, antropólogos, sociólogos e, inclusive, psicanalistas. Quando considerado em seu aspecto coletivo e social, ele pode revelar condicionamentos grupais, expressar comportamentos, padrões de conduta, atitudes valorizadas e desvalorizadas. Enfim, investigar suas manifestações implica em considerá-lo fenômeno histórico de primeira grandeza, dotado de significados distintos, de acordo com os diferentes espaços geográficos e temporais, bem como de acordo com os diferentes grupos sociais de uma mesma comunidade. Assim sendo, nem sempre o ato de rir esteve relacionado com a liberdade do indivíduo, como sói acontecer na atualidade. Em certas circunstâncias, rir tinha conotações completamente alheias à alegria e ao estado de humor dos indivíduos. Como se sabe, existem diferentes convenções, aceitas coletivamente, que estabelecem a fronteira entre seriedade e derrisão. Na Antigüidade e no medievo, uma dessas associava, em determinadas cerimônias, o riso coletivo com a esfera do sagrado. Eis a questão a ser enfocada no presente trabalho.

Salvo engano, foi Salomon Reinach quem, pela primeira vez, abordou de forma sistemática o problema da vinculação do riso com as crenças religiosas entre os povos da Antigüidade. Tomando por base mitos e celebrações dos povos do Oriente Próximo, gregos e romanos, este estudioso verificou o componente sagrado da derrisão nos cultos de fertilidade³. Tempos depois, coube a Vladimir Propp, em seus estudos de etnografia histórico-cultural, equacionar o problema pela segunda vez. Para este, nas culturas primitivas, antigas e/ou tradicionais, ao riso foi atribuída a capacidade não apenas de elevar as "forças vitais", mas de despertá-las, sendo-lhe atribuída

³ Salomon REINACH. "Le rire rituel". In: *Cultes, mythes et religions*. Paris: Ernest Leroux, 1912. Tome IV, p. 103-122.

a função de suscitar a vida, tanto no que se refere aos seres humanos quanto à natureza vegetal⁴. Esta dimensão hierofânica, na realidade, não deve ser tomada como particularidade dos ritos sagrados; o riso ocupou espaço significativo em diversas culturas, desempenhando funções relacionadas com a organização social.

O referido aspecto mereceu a atenção de antropólogos e sociólogos, aos quais devemos investigações específicas concernentes à sua função codificadora. O significado das convenções inerentes ao riso possui conotações distintas, variando de acordo com as particularidades dos agrupamentos sociais, mas seu lugar na economia dos gestos e atos sociais é sempre determinante⁵. Em certos grupos tribais cuja sobrevivência fundamenta-se na caça, por exemplo, os gestos risíveis indicam com relativa clareza aspectos da relação da comunidade com a esfera mágica do sagrado. Deste modo, é permitido quase rebentar de rir ao matar ou enterrar homens e/ou animais. De acordo com Vladimir Propp, a suposição plausível para este comportamento é a de que os caçadores rissem a fim de que os mortos renascessem para uma nova vida. De fato, em determinados rituais de iniciação dos jovens púberes era proibido rir. Nesses rituais, que correspondiam, no plano simbólico, à entrada e saída da região da morte, o riso era vetado porque sua manifestação denunciaria algo próprio dos vivos⁶.

⁴ Vladimir PROPP. "O riso ritual no folclore". In: *Édipo à luz do folclore*. Lisboa: Ed. Vega, s/d, p. 63-104. Ver também, do mesmo autor, *Comichidade e riso*. SP: Ed. Ática, 1992, p. 164.

⁵ Neste sentido, cf. Marcel MAUSS. "Parentés à plaisanteries". In: *Oeuvres*. III - Cohésions sociales et divisions de la sociologie. Paris: Éditions de Minuit, 1962, p. 109-125; Pierre CLASTRES. "De que ríem os índios?". In: *A sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. RJ: Livr. Francisco Alves, 1978, p. 90-109; Jean DUVIGNAUD. *Le propre de l'homme: histoires du rire et de la dérision*. Paris: Hachette, 1985, p. 20-23.

⁶ Vladimir PROPP. "O riso ritual no folclore". In: *Édipo à luz do folclore*, p. 82-83.

Nas antigas cosmogonias, mesmo quando o riso não personificava uma divindade qualquer, era tido como atributo divino. Para Bernard Sarrazin, nos mitos de criação, ele indicava o caos, uma desordem passageira na percepção cíclica do tempo, sem a qual não poderia existir ordem. Estaria exatamente no ponto de intersecção entre o fim e o recomeço, entre a morte e o renascimento do mundo, da vida e do homem. Neste esquema, como anti-ordem, como transgressão, mas condição fundamental para a recomposição do ciclo vital, o gesto revestia-se de um halo sagrado⁷.

É o que se pode notar, por exemplo, nos testemunhos provenientes da Grécia Arcaica. Observando o conteúdo dos textos homéricos, o riso é atributo distintivo dos imortais, e estabelece certa gradação entre esses e os humanos. Assim, Na *Ilíada*, Ulisses pôde tranqüilamente ridicularizar o feio, arrogante e desprezível Tersites, vergastando-o e humilhando-o diante de todos⁸, ou, na *Odisséia*, trapacear e zombar do ciclope Polifemo, enganando-o e cegando-o, mas só em raríssimas circunstâncias sua inteligência e astúcia voltaram-se contra personagens consagrados. Em diversas passagens dos textos homéricos, por outro lado, alternam-se alusões à gargalhada dos imortais, ao riso inextinguível dos deuses bem aventurados⁹. Este riso divino indicava o lugar que ocupavam na hierarquia cósmica, seu poder e/ou prestígio desfrutados. A gargalhada de Zeus exprimia sua atitude de desprezo em relação aos titãs e aos homens. Do alto de sua inatingível morada, ele escarnecia dos Aqueus, como no Canto II da *Ilíada*, em que decidiu mandar o sonho enganoso confundir Agamenon¹⁰. O riso de Zeus, por

⁷ Bernard SARRAZIN. *Le rire et le sacré: histoire de la dérision*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

⁸ Sobre o "tersitismo", ver Antonio Medina RODRIGUES. *As utopias gregas*. SP: Brasiliense, 1988, p. 82.

⁹ HOMERO. *Odisséia*. SP: Ed. Abril, 1979, p. 76, 206.

¹⁰ Antonio Medina RODRIGUES. "O humor dos deuses". *Revista USP*, 9, 1989, p. 85-91.

outro lado, atenuava as querelas: ele riu docemente quando Ártemis, vencida por Hera, o procurou, em prantos; seu sorriso apaziguava a dor e os dis-sabores, trazendo a concórdia entre os moradores do Olimpo¹¹.

Entretanto, existiam deuses e cenas burlescas entre os imortais. Hefestos, e seu irmão Ares, metiam-se em trapalhadas e situações engraçadas. No Canto VIII da *Odisseia*, Homero narra a cena de infidelidade conjugal de Afrodite com Ares, ambos surpreendidos pelo deus enganado: Hefestos. A revelação do adultério, e as circunstâncias em que veio a ser descoberto, produziram a gargalhada dos demais. Hefestos era astuto, mas revestia-se de aparência grotesca, desempenhando, no Olimpo, o papel ocupado por Tersites, na Terra. As pernas finas sob corpo enorme indicam uma deformidade que não é apenas física: seus atos também são desajeitados e, às vezes, cômicos¹².

Mesmo os deuses "sérios" envolviam-se em casos risíveis. Uma antiga tradição mítica concernente à festa de *Daedala*, realizada todos os anos na Beócia, era a referência primordial de um ritual religioso de caráter cômico, envolvendo Zeus e Hera. Essa deusa, com sua habitual animosidade em relação ao senhor do Olimpo, ter-se-ia refugiado certa vez numa montanha. Para reconquistá-la, o marido recorreu a um ardil, simulando realizar novo casamento. Mandou construir uma estátua de madeira com forma feminina e anunciou o rito nupcial, desfilando com a "noiva" dentro de um veículo. Vencida pelo ciúme, a deusa desceu da montanha, furiosa, mas riu aliviada ao descobrir a farsa.

¹¹ Charles KERÉNY. *La religion antique*. Genève: Georg Éditeurs, 1957, p. 156.

¹² Colette ESTIN. "Le rire des dieux d'Homère". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, I, 1984, p. 2-3.

O mito transformou-se em rito. As sacerdotisas de Hera reutilizavam-no periodicamente: todo ano, uma estátua de madeira era conduzida num carro até as proximidades de uma montanha. As sacerdotisas aproximavam-se do veículo, rindo, retiravam-na e queimavam-na. O riso da deusa, incorporado por suas representantes terrenas, indicava a recuperação da vitalidade, depois de uma situação de morte passageira (no momento em que a mesma escondera-se na montanha). Hera, segundo Salomon Reinach, era deusa representante da vegetação, e estava relacionada, no plano simbólico, à fertilidade e à abundância. Seu riso, atualizado pelo rito, possuía caráter hierofânico, estando relacionado com as forças vitais da natureza¹³.

Sobre as implicações da festa, rito e mito nas formas de conduta religiosa, convém lembrar as considerações de Mircea Eliade e de Jean-Jacques Wunenburger. Para o primeiro, a festa atualizava periodicamente o tempo das origens por meio de rituais apropriados. A reintegração deste tempo original, portanto mítico, era obtida pela repetição ritual dos atos criadores e fundadores, portando cósmicos¹⁴. O segundo autor verifica na conjugação dos três elementos a via de penetração dos homens na esfera do sagrado. Através da festa, a coletividade apropriava-se dos mitos, utilizando-os, repetindo-os ritualmente, estabelecendo um hiato na vida ordinária, permitindo que esta fosse irradiada pela transcendência sacral. Ruptura momentânea do cotidiano, a incorporação acarretava o equilíbrio da existência social e a integração com o cosmos¹⁵.

Tal qual na hierogamia de Zeus, o riso era parte integrante de outros rituais gregos. Assim, a alegria e a diversão coletiva predominavam nos

¹³ Salomon REINACH. "Le rire rituel", p. 110.

¹⁴ Mircea ELIADE. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Ed. "Livros do Brasil", s/d., p. 97-98.

¹⁵ Jean-Jacques WUNENBURGER. *La fête, le jeu et le sacré*. Paris: J. P. Delarge, 1977, p. 61.

desfiles e celebrações integradas ao culto de Dioniso. O riso esteve presente nos *askôliasmos*, nas bebedeiras extenuantes, em todas as representações litúrgicas e burlescas em honra do deus priápico. As procissões orgiásticas em que se conduzia um falo em memória de Dioniso, chamadas *faloforia*, *falogogia* ou *perifália* - a partir das quais veio a ser organizado um complexo de cultos mais ou menos lúbricos, em que abundavam bebida, danças e máscaras - eram acompanhadas de cantos e gritos obscenos, ligados à propriedade sexual atribuída ao deus¹⁶.

A licença verbal, denominada *Gephyrismos*, e o riso que ela suscitava, predominavam no *Kômos* dionisíaco, e veio a exercer papel decisivo na origem da comédia grega¹⁷. De fato, em sua própria etimologia, "comédia" significa "canto do *kômos*", isto é, o cortejo barulhento, cujos participantes, sobretudo na estação das vindimas, percorriam as aldeias cantando e dirigindo a todos os que fossem encontrados pela frente gracejos licenciosos. Na festa dionisíaca, os participantes disfarçavam-se de animais ou desfilavam sobre os mesmos, num ritual festivo importante para o estabelecimento dos primórdios do carnaval. Por isso, nos festivais dramáticos gregos, os autores das comédias eram também autores de cantos fálicos, e a comédia, segundo Pierre Grimal, guardava em si os vestígios de uma festa do caos e o prelúdio de uma reposição da ordem¹⁸.

Também em Roma, diversos rituais revelam-nos vestígios do riso ritualizado. Nas festas da alegria, chamadas *Hilaria*, realizadas em 25 de março - em que os romanos celebravam a ressurreição do deus oriental Attis -, a

¹⁶ Sobre o dionisismo, ver Giulia SISSA e Marcel DETIENNE. *Os deuses gregos* (Coleção A vida cotidiana). SP: Companhia das letras, 1989.

¹⁷ Werner JAEGER. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 327.

¹⁸ Pierre GRIMAL. *O teatro antigo*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 35-38.

tristeza e as lamentações eram proibidas. O riso, entremeado por cantos e libertinagens, aparece do mesmo modo nas festas de *Vinalia*, nas *Liberalia*, *Saturnais* e *Lupercais*; festas agrárias na origem, baseadas na circularidade das estações do ano e na idéia da fertilidade e abundância da terra¹⁹.

Thomas Wright fornece informação preciosa a respeito de seu caráter profilático: no ano 361 a.C., Roma foi assolada por epidemia devastadora, razão pela qual as autoridades mandaram trazer diversos atores, mímicos e *ludiones* da Etrúria, esperando aplacar a cólera dos deuses se os alegrassem com representações cômicas²⁰. Outros indícios sugerem que tenha sido considerado um remédio contra certos males que podiam afetar a sanidade do homem e da natureza. Rir para que as plantas germinassem, e para que as crianças crescessem fortes, fazia parte da referida crença. Tanto em Roma, quanto na Grécia, acreditava-se que os cantos alegres e ridículos, chamados *versos fesceninos*, tivessem caráter mágico, capaz de destruir o *fascinum*, isto é, o mau olhado. As palavras obscenas por vezes eram encaradas como fórmulas mágicas, capazes de exorcizar o mal²¹. Baseado na crença do poder curativo e preventivo das palavras, haviam em Roma grafites e "tabletas de indicação", contendo maldições, imprecações verbais e fórmulas variadas, entremeadas por desenhos misteriosos e vaticínios, destinados a execrar adversários e inimigos²².

Por congregar propriedades apotropaicas, o riso esteve associado aos gestos e rituais sexuais, detentores da faculdade da concepção e da fecundidade. Arqueólogos e especialistas em epigrafia têm contribuído para

¹⁹ Silvia MILANEZI. "Outres enflées de rire: a propos de la fête du dieu Risus dans les Métamorphoses d'Apulée". *Revue de l'Histoire des Religions*, CCIX-2, 1992, p. 132-133.

²⁰ Thomas WRIGHT. *Histoire de la caricature et du grotesque dans la littérature et dans l'art*. Paris: Adolphe Delahays, 1875, p. 22.

²¹ Salomon REINACH. "Le rire rituel", p. 119.

²² Catherine SALLES. *Nos submundos da Antigüidade*. SP: Ed. Brasiliense, 1987, p. 237-239.

o esclarecimento de aspectos fundamentais das crenças populares da Antigüidade, reunindo os registros de inscrições e ilustrações concernentes ao caráter sagrado dos cultos fálicos. A impressionante recorrência de imagens humanas, divinas e zoomórficas (touro, bodes, sátiros, faunos), representadas com falos descomunais, ou então copulando, tornou possível perceber com maior clareza o valor sacral atribuído à fecundidade pelos cidadãos romanos de Pompéia²³. No mesmo sentido, as inscrições gráficas latinas, bem examinadas por Pedro Paulo Funari, mostram a crença na capacidade curativa atribuída ao membro viril masculino, cuja representação aparece nos grafites, em certos gestos rituais (como as figas), e nos amuletos²⁴.

O romance de aventuras e costumes conhecido por *Asinus Aureus*, escrito no século II por Apuleio, coloca-nos em confronto, em última análise, com o problema aqui examinado. O desencadeamento da ação, no texto, ocorre no momento a partir do qual o protagonista, Lucius, acaba sendo involuntariamente metamorfoseado em asno. Todas as aventuras subsequentes apresentam cenas caricaturadas do mundo antigo, estimuladoras do riso²⁵. Antes da metamorfose, há uma passagem bizarra, em que o herói, sem saber, participa de uma encenação cômica anual, na cidade de Hypata, encenação dedicada ao deus protetor da cidade: *Risus*²⁶.

²³ Ver, nesse sentido, o inventário riquíssimo deste tipo de representações fotografado por Mario PIRONE e organizado por Erika D'OR. *Forbidden Pompeii*. Pompeii: Falanga Edizioni Pompeiane, s/d.

²⁴ Pedro Paulo FUNARI. *A cultura popular na Antigüidade Clássica* (Repensando a história). SP: Ed. Contexto, 1990 e "Apotropaic symbolism at Pompeii: a reading of the graffiti evidence". *Revista de História* (USP), 132, 1995, p. 9-17.

²⁵ Jean BEAUJEU. "Sérieux et frivolité au II siècle de notre ère: Apulée". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 1975, p. 89-93.

²⁶ APULÉE. *L'âne d'Or ou les Métamorphoses*. Éd. Henri Cloward. Paris: Garnier, s/d, p. 71-87. Para a tradução em português, ver Apuleio. *O Asno de Ouro*. Trad. Ruth Guimarães. SP: Ed. Tecnoprint, s/d., p. 57-62.

Os latinistas comprovaram que a menção a essa entidade divina pertenceu apenas ao plano da ficção²⁷. Parece, entretanto, que a alusão revela exatamente a dimensão cósmica do riso, como era admitido no ambiente cultural em que o livro foi escrito. Como se sabe, o asno, animal mítico, participante dos rituais de fecundidade, possuía propriedades fálicas nas mitologias antigas. Sendo um dos símbolos solares, caracterizava-se por sua sexualidade voraz e insaciável. Em virtude da própria exacerbação do apetite carnal, estava sujeito a sucessivos fracassos sexuais, tornando-se invariavelmente ridículo²⁸. Estes dois aspectos complementares, desejo sexual exagerado e tolice, definem as grandes linhas da narração do romance de Apuleio. Subtraindo determinadas passagens sublimes e austeras, como aquela relativa ao mito de Eros e Psiquê, o escritor latino incorporou na estrutura narrativa contos cômicos, eróticos e obscenos. Parece-nos que, assim o fazendo, manteve inseparável a risibilidade, a sexualidade e os rituais sagrados.

Em outra concepção bastante arraigada na Antigüidade, o gesto risível esteve vinculado aos rituais de vida e de morte. Nas tradições concernentes ao riso sardônico, por exemplo, as vítimas dos sacrifícios expiatórios deviam morrer rindo. Sabe-se que, nos rituais sacrificiais supostamente ocorridos na

²⁷ Apenas PLUTARCO, em sua *Vida de Licurgo*. Trad. Aristides da Silva Lobo. SP: Ed. das Américas, s/d. Vol. 1, cap. LIV, p. 244, afirma, apoiando-se em Sosíbio, que o legislador espartano, Licurgo, teria doado aos lacedemônios uma pequena estátua de Gêlos, esperando promover a diversão nos locais de convívio. Para a discussão do problema, cf. Silvia MILANEZI. *Art. cit.*, p. 131-133. Jean BEAUJEU. "Les dieux d'Apulée". *Revue de l'Histoire des Religions*, CC-4, 1983, p. 385-406, não inclui *Risus* na lista de divindades reconhecidas entre os antigos. Ambos os estudiosos admitem que a hipótese mais plausível seja a de que a evocação tenha constituído recurso literário na construção da narrativa.

²⁸ Cf. Angelo de GUBERNANTIS. *Mythologie zoologique ou les légendes animales*. Trad. P. Regnaud. Paris: A. Durand/Pedone Lauriel, 1874. Vol 1, p. 392-394. Ver também Pauline SCHMITT-PANTEL. "L'âne, l'adultère et la cité". Em: Jacques LE GOFF/Jean-Claude SCHMITT (Orgs). *Le Charivari*. Paris: EHESS, 1981, p. 117-123.

Sardenha, os velhos imolados ao deus Kronos/Saturno deveriam demonstrar alegria. Ritual de morte, o sacrifício da vida era tomado, no plano simbólico, a um renascimento. Os velhos riam ao morrer, para poder nascer em outra vida. No final das contas, sua manifestação visava celebrar a vida²⁹.

O testemunho mais eloqüente da referida concepção encontra-se em um papiro alquímico escrito em Tebas, o *Papiro J 395*, do Museu de Antigüidades de Leiden, datado do século IV da era cristã. No texto, confluem conhecimentos extraídos das tradições astronômicas de origem egípcia, cruzados com elementos da cosmogonia grega, nos quais a criação do universo é atribuída ao poder do riso divino: tendo Deus rido pela primeira vez, apareceu Fos (luz), Auge (brilho) e nasceu como deus o Fogo; com o segundo riso, surgiu a água e foi criado o deus Escacleo; tendo rido pela terceira vez, com cólera, foi gerado Nous (mente), que recebeu o nome de Hermes; ao quarto riso, surgiu Genna (geração), que foi nomeada Badetoft Zotaxatoz; no quinto riso, Ele entristeceu, e apareceu Moira (destino) com uma balança, indicando com isto ser portadora da justiça; ao rir pela sexta vez, mostrou-se alegre, e surgiu Kairós, segurando o cetro da realeza; na sétima e última vez, nasceu Psiquê (alma), e Deus chorou enquanto ria³⁰.

Riso e vida também encontram-se entrelaçados no mito de Deméter e Perséfone (Kóre), associado aos rituais praticados em Eleusis. Deméter, desolada e triste em virtude do rapto da filha, Perséfone, tornou-se "agélastos", isto é, incapaz de rir. Muitos insistiam para que a deusa bebesse o *kukeón*, o líquido da vida, mas não obtinham sucesso. Então, uma velha,

²⁹ Dominique ARNOULD. "Mourir de rire dans l'Odyssee: les rapports avec le rire sardonique et le rire dément". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1985, p. 176-181.

³⁰ *TEXTOS de magia en papiros griegos*. Trad. José Luis C. Martinez e Maria Dolores Sanchez Romero. Madrid: Ed. Gredos, 1987, p. 283-284.

denominada em alguns textos de Baubo, e, em outros, de Iambo, conseguiu reverter a situação com um gesto inesperado: levantou as próprias vestes, mostrando suas partes pudendas à deusa triste que, ao ser surpreendida, voltou a rir. Então, reanimada, aceitou beber o *kukeón*, e o líquido regenerador devolveu-lhe a energia vital. O gesto destinava-se, nesse caso, a afugentar o espírito da morte que pairava sobre a deusa-mãe³¹.

Nesse caso, o riso também desempenha um papel regenerador, tornando possível o renascimento da deusa que, por não rir, assemelhava-se aos mortos. O mito de Deméter, deusa da vegetação e da fertilidade, remete para o ciclo natural das estações. Sua tristeza, provocada pelo rapto de Persefone/Kóre, equivale à morte, tal qual o enfraquecimento da fecundidade da natureza durante o inverno. Ao rir, ela é arrancada da morte, como no rejuvenescimento da natureza, por ocasião da primavera. Em Eleusis, os sacerdotes de Deméter comemoravam a cada ano o renascimento da deusa, atualizando o mito fundador. Como ela, bebiam ritualmente o *kukeón*. Antes da absorção do líquido sagrado, reproduziam a exibição obscena de Baubo, que a fez rir. Nas referidas festas, chamadas *Thesmofórias*, as mulheres cantavam canções licenciosas, carregavam símbolos fálicos e praticavam o desnudamento³².

³¹ Maurice OLENDER. "Aspects de Baubó". *Revue de l'Histoire des Religions*, CCII-I, 1985, p. 10-12. Esta cena, como tivemos a oportunidade de constatar, reproduz elementos de um arquétipo, presente em diferentes conjuntos culturais. O desnudamento ritual praticado por velhas, e o efeito cômico e profilático que ele suscita, pode ser encontrado nos mitos japoneses, célticos e nórdicos. Nesse sentido, ver *Kojiki*. Trad. Donald L. PHILIPPI. Tokyo: University of Tokyo Press, 1968, Livro I, 17, v. 12-15; H. d'Arbois JUBAINVILLE. *El ciclo mitológico Irlandés y la mitología céltica*. Trad. Alicia Santiago. Barcelona: Edicomunicación, 1986, p. 232; Snorri STÚRLUSON. *Edda menor*. Trad. Luís Lerate. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 101.

³² Salomon REINACH. *Op. cit.*, p. III.

O riso nas culturas arcaicas, quando tomado em sua forma ritual, esteve portanto, intrinsecamente ligado aos cultos agrários. Como diz Vladimir Propp, a agricultura criou deuses e deusas, tanto quanto a idéia de que, para fazer crescer a erva e o trigo, era preciso fazer rir a deusa terra ou dar-lhe um marido. Indícios da referida crença podem ser encontrados na hierogamia sagrada entre Zeus e Hera, na festa de Daedala, ou nos elementos constitutivos dos Mistérios de Eleusis, cultos dionisíacos, Saturnais ou Lupercalis romanos: em todos os casos, apesar de suas especificidades e particularidades, percebe-se a transposição de características humanas e da estrutura social para a natureza, sendo a terra imaginada como um organismo feminino fertilizador e vivificador, e o riso, um dos meios para mantê-la viva³³.

Considerando tais aspectos, fica a indagação sobre como o riso - símbolo da vida nas religiões politeístas - veio a ser integrado nos sistemas de valores do cristianismo, cujas propostas implicavam em substituição às formas de sociabilidade e sensibilidade da Antigüidade Clássica³⁴. A ética cristã, de fato, baseou-se em perspectivas distintas daquelas presentes no mundo antigo, perspectivas vistas pelos adeptos da nova religião como manifestações condenáveis, por distanciarem o homem da verdade suprema da salvação. A doutrina cristã propôs ideais e valores diferentes na relação do homem com o sagrado, capazes de, no decurso dos séculos, imprimir códigos de conduta novos e bastante originais entre os povos ocidentais³⁵.

³³ Vladimir PROPP. "O riso ritual no folclore", p. 89.

³⁴ Abordamos com maior profundidade este problema no estudo "Christus agelastus: o riso e o pensamento cristão na Idade Média". *Veritas* (Porto Alegre), v. 42-3, 1997, p. 549-567.

³⁵ Para o debate a respeito da dessacralização das formas religiosas antigas dentro do pensamento cristão, ver Claude GREFFÉ. "Le christianisme et les métamorphoses du sacré". *Em: VVAA. Il Sacro: studi e ricerche*. Roma: Centro Internazionali di Studi Umanistici, 1974, p. 134-150.

O cristianismo veio a ser erigido em torno de princípios elaborados a partir de perspectiva transcendente da vida. Nessa perspectiva, o lugar ocupado pelo corpo e pela sexualidade deslocou-se do plano positivo em que se encontrava - especialmente pela significação que tinham nos rituais religiosos pagãos - para o âmbito negativo do pecado. O cristianismo primitivo, impregnado de conceitos neoplatônicos e estoicos, negou o existencial em favor do espiritual, do transcendental, estabelecendo uma dicotomia entre existência e espírito, mundo carnal e mundo espiritual, profano e divino, pecado e salvação, idealizando o celibato e a virgindade, a austeridade e a abstinência³⁶.

O modo pelo qual os escritores da literatura cristã retrataram os elementos míticos da tradição pagã concernentes aos rituais de fertilidade pode nos fornecer clara noção do grau de alteração no modo de perceber a dimensão sagrada da derrisão. Eusébio de Cesaréia, Arnóbio e Clemente de Alexandria, por exemplo, registraram o mito de Deméter e Perséfone/Kóre, mas, no que respeita ao desnudamento da velha Baubo, apresentaram restrições de cunho moral, enfatizando apenas o aspecto nefasto do riso, que passou a ser tomado na qualidade de gesto puramente obsceno³⁷. De modo similar, foi para denunciar a indecência das faloforias, dos cultos a Baco e a Dioniso, que os Pais da Igreja vieram a inscrevê-los em seus textos. O riso, portanto, passou a estar indelevelmente associado à falta de pudor, aos cultos idolátricos e ao pecado, o que contribuiu bastante para a desconfiança dos teólogos cristãos no valor e utilidade da irrisão³⁸.

³⁶ Nesse sentido, ver Philippe ARIÈS. "São Paulo e a carne", p. 50-53 e Michel FOUCAULT. "O combate da castidade", p. 25-38. In: Philippe ARIÈS/André BEJIN (Orgs). *Sexualidades ocidentais*. Trad. Lygia A. Watanabe e Thereza C. F. Stummer. SP: Brasiliense, 1986.

³⁷ Maurice OLENDER. *Art. cit.*, p. 13, 16-19.

³⁸ Para a dessacralização dos mitos antigos e sua interpretação segundo as premissas cristãs, cf. Jean-Claude SCHMITT. "Problemas do mito no Ocidente Medieval". Trad. Denise Maria

Nestes novos comportamentos mediadores entre o homem e o Deus cristão, a busca da interiorização far-se-ia pelo controle da palavra e do gesto, pela educação do corpo, negação dos apetites carnis, contenção dos impulsos desordenados, enfim, pelo autocontrole físico e espiritual. A conquista da interioridade implicou na valorização da pobreza, castidade e obediência, e se fez pelo exercício da prece, realizada na solidão e no silêncio. A convicção íntima tendeu a tornar-se o motor das ações pessoais. Ao mesmo tempo, a vigília de si mesmo conduziu a um auto-policiamento e a um combate constante contra as forças desagregadoras do espírito³⁹.

Os polemistas cristãos, em virtude da natureza da crença que professavam, não reconheceram qualquer grau de sacralidade ao riso, que, sendo dessacralizado, ficou reduzido à categoria de gesto puramente profano. Nesta condição, todavia, o mesmo seria revestido de conotações negativas. Signo do caos e da desordem, cederia passo, na escala de valores defendida pelo cristianismo, à sobriedade e continência moral. Por isso, acabou sendo integrado no campo de reflexão relativo ao modo de conduta que os bons cristãos deveriam adotar⁴⁰.

Os papéis atribuídos aos gestos, bem como o significado explícito ou implícito de cada um deles, constituiu objeto de reflexão dos moralistas e pensadores no decurso de toda a Idade Média. Num mundo cuja comunicação far-se-ia basicamente por via oral, e que o domínio da escrita seria controlado por poucos letrados, a compreensão dos códigos de comunicação

Cogo. In: Donald SCHÜLER/Miriam B. GOETTEMES (Orgs.). *Mito: ontem e hoje*. Porto Alegre: EDURGS, 1990, p. 45-46.

³⁹ Michel ROUCHE. "Alta Idade Média ocidental". In: ARIÈS/DUBY (Dir). *História da vida privada*. Tomo I, p. 437-462.

⁴⁰ Tendência ancorada já nas Escrituras, em que o riso, via de regra, costuma ser desaconselhado. Sobre o riso na Bíblia, ver René VOELTZEL. *Le rire du Seigneur: enquêtes et remarques sur la signification théologique et pratique de l'ironie biblique*. Strasbourg: Éditions Oberlin, 1955.

expressos pelos gestos e palavras assumiu extrema relevância. Para os pensadores que os examinaram, no corpo figurariam os secretos movimentos do espírito, escondidos no interior de cada pessoa. Os gestos, costumava-se dizer, eram o “espelho da alma”⁴¹.

Como controlar aqueles gestos considerados excessivos, disciplinando-os ou suprimindo-os, conferindo-lhes novos sentidos, e utilidades mais condizentes com o espírito cristão? No século III, tais indagações preocuparam Clemente de Alexandria, um dos primeiros escritores a apropriar-se de elementos da filosofia greco-romana, convertendo-os em favor dos ideais da nova doutrina. No longo tratado intitulado *Paedagogus*, Cristo é invocado como o grande educador, cujos conselhos e orientações deveriam guiar a todos os fiéis. Fundamentando-se nas Escrituras, mas também em Platão, Aristóteles e Sêneca, Clemente elaborou uma série de preceitos educativos, relacionados tanto com a conduta espiritual quanto com os atos corriqueiros do dia a dia, destinados a formar o homem, segundo o modelo cristão⁴².

Na parte do *Paedagogus* dedicada aos comportamentos desejáveis dos fiéis, Clemente aborda a questão do riso. Para ele, os amantes da derrição não poderiam ser incluídos na comunidade cristã. A bufonaria e as palavras ridículas deveriam ser desprezadas. As palavras, sendo o fruto do pensamento, revelariam a essência do homem. Nesse raciocínio, as palavras baixas, cômicas e risíveis, rebaixariam quem as pronunciasse e quem as escutasse. Para evitá-las, seria preciso cortar pela raiz os seus estímulos. Associando as palavras bufas, e o subsequente riso bufo, ao baixo, Clemente vinculava-os com a baixeza da terra, distanciando-os do ideal elevado e celeste das virtudes cristãs.

⁴¹ Jean-Claude SCHMITT. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris: Gallimard, s/d.

⁴² Alois DEMPFF. *Ética de la Edad Media*. Trad. Jose Pérez Riesco. Madrid: Ed. Gredos, 1958, p. 54.

Segundo Clemente de Alexandria, conquanto o riso não pudesse ser totalmente suprimido do comportamento dos fiéis, era preciso ao menos discipliná-lo. Dentro de certos limites, ele poderia revelar o equilíbrio da alma. Em caso contrário, tornar-se-ia perigoso e indicaria o desregramento espiritual. Reproduzindo parecer similar ao da literatura sapiencial hebraica, para ele o sorriso comedido apontaria o sábio, enquanto a expressão desmesurada deveria ser tomada como *Kichlismos*, o riso das prostitutas, ou *Kanchasmos*, o riso dos proxenetas. Não seria aconselhável rir a todo o momento, nem demoradamente. Era preciso distinguir os momentos e as circunstâncias em que o mesmo poderia se manifestar sem ofender a Deus, sendo desaconselhável rir na presença dos mais velhos, de pessoas a quem se devia respeito, ou de estranhos⁴³.

A posição de Clemente oscilou entre a negação e a incorporação do riso ao ideário cristão. Neste ponto, ele pode ser situado entre a vertente moderada da Patrística, preocupada em conciliar os modelos de conduta defendidos com as formas de sociabilidade aceitas e difundidas entre a elite do mundo romano. Em seguida, todavia, a moderação acabou sendo substituída por posições bem mais extremadas, cujo principal representante veio a ser, no início do século V, o severo Bispo de Constantinopla, São João Crisóstomo. Tendo vivido numa época em que os valores do mundo clássico periclitavam diante da profunda crise social, econômica, política e espiritual, vivenciada nos momentos finais de agonia do Império Romano, este moralista mostrou-se bastante reticente em relação aos costumes dos seus contemporâneos, pregando com entusiasmo a necessidade de contrição e renúncia aos deleites aparentes da vida mundana.

⁴³ CLÉMENT DE ALEXANDRIE. *Le pédagogue*. Éd. et trad. Marguerite Harl (Sources chrétiennes, 70). Paris: Du Cerf, 1960. Livre II, cap. V, p. 99-105.

Nos sermões e homilias de João Crisóstomo, os fundamentos da repulsa em relação ao riso provinham diretamente da leitura dos textos do *Novo Testamento*, e a condenação revestiu-se de grande truculência. Para o pregador, era preciso varrer o riso do comportamento dos leigos e dos integrantes da Igreja. Em uma de suas interpretações dos escritos de São Paulo, extraída da *Epístola aos Hebreus*, o gesto aparece caracterizando condutas desaprovadas. A via para a purificação seria chorar no mundo, para que se pudesse rir na vida eterna⁴⁴.

Com relação a Santo Agostinho, sua posição em relação ao riso parece ter sido mais flexível. Conquanto tenha registrado em suas memórias pessoais - as célebres *Confissões* - os perigos do riso efêmero da vida, sempre apto a distanciar o fiel de Deus⁴⁵, por outro lado, no tratado *De Catechizandis rudibus*, texto destinado à formação dos pregadores, aconselhava aos oradores para que tomassem uma série de precauções na elaboração dos discursos dirigidos aos leigos ou iniciantes, como: evitar que as palavras provocassem aversão, cansaço ou bocejos; empregar palavras simples, de fácil compreensão para os neófitos; transmitir a mensagem cristã com bom humor, valendo-se do riso de modo que a mensagem infundisse paz na alma e despertasse o interesse dos ouvintes⁴⁶.

Outra vertente importante do Cristianismo, também preocupada com o riso e a risibilidade, era constituída pelos solitários cenobitas dos mosteiros, que viriam a exercer extraordinária influência na formação do ascetismo

⁴⁴ SAINT JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur l'Épître aux Hébreux*. Em: *Oeuvres complètes*. Trad. J. Bareille. Paris: Louis Vivès, 1873. Tome XX, p. 284.

⁴⁵ SAN AUGUSTIN. *Confesiones*. Trad. R. P. Fr. Eugenio Ceballos. Buenos Aires: Ed. Poblet, 1941. Libro II, cap. IX, p. 75-76.

⁴⁶ SAINT AUGUSTIN. *De Catechizandis Rudibus*. In: *Oeuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. Tome 11, p. 54-80.

medieval. Podemos observar já no texto da *Instituta Monachorum Sancti Basilii*, isto é, a *Regra de São Basílio*, redigida no ano 365, nas proximidades de Cesaréia, os primeiros argumentos contrários à derrisão, que viriam, nos séculos seguintes, a se afirmar dentro do que se convencionou chamar “paradigma monástico”.

A *Regra de São Basílio*, organizada e desenvolvida na forma de diálogos, desenvolve certas reflexões concernentes ao modo de conter o riso. Para o redator, ser dominado pelo riso imoderado é sinal de intemperança, intranqüilidade e tal atitude denota o relaxamento espiritual. O sorriso sereno, por outro lado, por mostrar a expansão da alma, não é por si mesmo inconveniente. O problema, portanto, estava relacionado ao grau de intensidade das emoções, as quais o fiel deveria ser capaz de controlar. Quanto a questão relacionada à permissão concedida ao mesmo, a resposta é clara e objetiva: “*Como o Senhor condena os que riem agora, é evidente não haver para o fiel tempo algum próprio ao riso, principalmente sendo tão grande a multidão dos que ofendem a Deus, por violação da lei, e morrem no pecado; por todos eles devemos contristar-nos e gemer.*”⁴⁷

O modelo claustral adotado no Ocidente, todavia, teria por base a *Regulam Sancti Benedicti*, redigida em meados do século VI para ser aplicada no mosteiro de Monte Cassino, onde São Bento veio a ser líder espiritual. No decurso dos séculos, o texto da regra acabou sendo adotado por diversos mosteiros, tornando-se a principal referência sobre os princípios orientadores da disciplina espiritual do clero regular⁴⁸. No capítulo VI, denomina-

⁴⁷ SÃO BASÍLIO MAGNO. *As regras monásticas*. Trad. Hildegardis Pasch e Helena Nagem Assad. Petrópolis: Ed. Vozes, 1983, p. 76, l45.

⁴⁸ Para o comentário geral da Regra, Idelfonso HERWEGEN. *Sentido e espírito da Regra de São Bento*. Trad. dos monges do Mosteiro de São Bento. RJ: “Lumen Christi”, 1953, esp. p. 115-146 e *La Règle de Saint Benoit: commentaire historique et critique*. Paris: Du Cerf, 1971.

do *De Taciturnitate*, o escritor exorta seus leitores a exercitarem-se no mais completo isolamento. Como no deserto, no *cenobium* deve o monge continuar a ser um solitário. A palavra, signo da união pela comunicação, deve ser restringida, pois aqueles que habitam uma comunidade monástica separam-se da relação com o mundo. Guardar silêncio com os homens permite que se possa falar interiormente com Deus. A restrição é muito mais categórica quando se trata de palavras capazes de suscitar o riso: "*Os gracejos frívolos e as conversas ociosas e provocadoras de riso, condenamo-las a serem excluídas para sempre de todos os lugares e não permitimos ao discípulo abrir a boca para tais conversas*"⁴⁹

Portanto, na perspectiva monacal ou na dos formuladores da doutrina, o riso costumava ser tomado como fator de indisciplina espiritual. Os moralistas da Alta Idade Média situavam-no entre os males a serem combatidos no comportamento dos leigos, criticando o excesso de alegria e a excessiva despreocupação destes com os deveres espirituais⁵⁰. Um dos maiores adversários da hilaridade, Cesário de Arles, denunciava em seus sermões o divertimento dos fiéis até mesmo durante os ofícios religiosos, repreendendo aos homens, que julgavam cumprir com a obrigação de ir à missa aos domingos quando ficavam na porta dos templos jogando e rindo, e às mulheres tagarelas, que conversavam alegremente até mesmo durante o sermão dominical⁵¹.

⁴⁹ S. P. *BENEDICTI Regula cum commentariis*. Em: J. P. Migne. *Patrologiae Latinae*. Tomus LXVI, col. 350.

⁵⁰ Neste sentido, consultar Jean CHELINI. *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*. Paris: Armand Colin, 1968, p. 150.

⁵¹ CÉSAIRE D'ARLES. *Sermons au peuple*. Éd. Marie-José Delage (Sources Chrétiennes, 175). Paris: Du Cerf/CNRS, 1971. Tome II, p. 472.

No demorado e incessante combate contra o riso, os representantes do Cristianismo excluíram-no das formas aceitas do culto religioso e da liturgia. Não quer dizer, porém, que os traços do riso ritual tenham desaparecido. Pelo contrário, os registros e atas de concílios, crônicas, sermões e penitenciais, dos séculos VI ao X, atestam a continuidade das tradições anteriormente aludidas, concernentes aos rituais agrários, realizados periodicamente por ocasião das *Kalendae Ianuariae* e dos *sacrificia mortuorum*, nas quais os fiéis bebiam, comiam e dançavam demoradamente, mascaravam-se, assumindo temporariamente a feição de animais, ou invertendo a identidade sexual. Cesário de Arles e Máximo de Turim, entre outros escritores, registraram em seus textos os traços desses costumes, condenando-os, satirizando-os, esperando descaracterizá-los⁵².

Que o riso estivesse intimamente associado às práticas idolátricas, em curso ao longo de toda a Alta Idade Média, mas especialmente presentes nas manifestações de religiosidade dos primeiros tempos da cristianização dos povos ditos bárbaros, parece algo fora de dúvida. Nesse sentido, a *Vita Eligii*, de meados do século VII, apresenta-nos um sermão atribuído a São Elói, no qual o santo denuncia com amargor o insucesso dos pregadores no combate contra práticas pagãs enraizadas nos costumes dos leigos:

"Que ninguém, nas calendas de janeiro, faça coisas abomináveis e ridículas, como disfarçar-se de veado ou cervo, manter-se à mesa durante a noite toda, nem se entregue aos excessos do vinho; que ninguém acredite nas adivinhadoras e nem se sente para ouvir seus cantos, porque são obras diabólicas; que ninguém, na

⁵² Cf. E. VACANDARD. "L'idolatrie en gaule au VI et au VII siècle". *Revue des Questions Historiques*, Tome XXI, 1899, p. 434-440; Oronzo GIORDANO. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Trad. Pilar Garcia Mouton/Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1983, p. 97-121.

Festa de São João ou em outras festas dos santos, por ocasião dos solstícios, pratiquem danças ou saltos, carolas e cantos diabólicos; que ninguém invoque o nome dos demônios, como Netuno, Plutão, Diana, Minerva, Geniscus, ou qualquer outra inépcia do mesmo gênero..."⁵³.

Apesar dos altos representantes da Igreja, por meio de reiteradas condenações, ter desejado de todas as formas coibir a prática das danças campestres entre os leigos, associando-as com os resquícios nefastos do paganismo, estas não apenas subsistiram durante toda a Idade Média, mas contaram inclusive com a participação ativa de clérigos de aldeias e de paróquias. No século VIII, numa carta ao papa Zacarias, São Bonifácio reclamava das danças licenciosas, realizadas em janeiro, comemorativas ao Ano Novo, realizadas nas proximidades de igrejas e cemitérios. Tempos depois, na passagem do século X para o XI, Reginon de Prum e Buchard de Worms repetiam as mesmas reclamações, reproduzindo argumentos similares: tais manifestações eram contrárias às normas da castidade e obediência, deixando campo livre para a promiscuidade e a idolatria⁵⁴.

A preocupação dos clérigos, todavia, não decorria apenas do fato de que os leigos se entregassem a tais atividades, mas, que contassem com a participação e o incentivo daqueles que deveriam afastá-los do pecado. De fato, desde o fim da Antiguidade, e até pelo menos o século XVI, as decisões conciliares repetiam que os padres não deveriam se misturar com os divertimentos populares, ocorridos durante jantares ou festas profanas - quando comia-se à vontade e dançava-se exaustivamente -, considerando-as atitu-

⁵³ *Vita Eligii*, liber II, cap. XV. Em: J. P. MIGNE. *Patrologiae Latinae*, Tomus LXXXVII, col 528-529.

⁵⁴ Pierre RICHÉ. "Danses profanes et religieuses dans le haut Moyen Age". Em: *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités* (Mélanges Robert Mandrou). Paris: PUF, 1985, p. 159-167.

des pouco convenientes para homens de Deus. Além disso, a instituição preocupava-se com o fato de que, na massa dos iletrados, toda ocasião era válida para o deleite corporal exteriorizado na dança, sendo as mesmas praticadas nos jantares em honra aos ancestrais mortos, e até mesmo durante as vigílias dos santos. Nestes, como em vários outros pontos das atitudes subsistentes nos meios populares, a ação normativa da Igreja redundou em fracasso.

As festividades apontadas, enraizadas nos costumes das populações, resistiram ao processo de cristianização, sobrevivendo pela via do sincretismo. Neste complexo quadro de apropriações e amálgamas, o próprio Cristianismo incorporou, por vezes, tradições as quais seus promotores desejaram extirpar, e, entre elas, algumas relacionadas com o riso ritual. Segundo antiga tradição, os primeiros cristãos adoravam um asno, e Cristo chegou a ser representado com o aspecto asinino, especialmente no famoso *Grafito do Palatino*, do século II⁵⁵. Nada a estranhar, pois, que determinados rituais, incluídos no rol das tradições festivas do cristianismo, tenham incorporado elementos pertencentes ao paganismo.

É o que pode ser observado, desde pelo menos o século IX, no ritual para-religioso, florescente dentro dos próprios estabelecimentos sagrados, denominado Festa do Asno (*Festum Asinorum*). Esse ofício litúrgico, originalmente, tinha por objetivo comemorar a fuga da Sagrada Família para o Egito. O motivo central desenvolveu-se, porém, em torno da exaltação do

⁵⁵ No século III, Tertuliano elaborou um tratado, em que discutiu tais acusações, movidas pelos inimigos dos cristãos. A respeito da polêmica em torno da "asnotria", ver H. LECLERCQ, "Âne". *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1924. Tome premier-2, col. 2041-2068; Salomon REINACH. "Le culte de l'âne". In: *Cultes, mythes et religions*. Tome I, p. 342-346.

asno, emblema da humildade e da tolice (mas também, como apontamos atrás, da sexualidade). Um animal ornamentado com a mitra e o báculo dos bispos era introduzido nos templos, montado por uma mulher, que representava a Virgem Maria. Os gestos e louvações subsequentes misturavam então os dados da tradição cristã com as práticas costumeiras de cunho pagão, comemoradas nas *Kalendae Ianuarie*⁵⁶.

Ao que parece, pois, o caráter hierofânico do riso teimou em persistir. Um dos últimos traços da crença nas propriedades sagradas da derrisão esteve associado ao *Risus Paschalis*, ritual persistente até pelo menos o século XVI. Tratava-se de uma liturgia cujos termos reproduziam, em sentido paródico, os elementos da missa. Na missa às avessas, realizada por ocasião da Páscoa dentro das próprias igrejas, os fiéis obrigatoriamente deveriam rir. Era, pois, uma missa cômica, destinada ao divertimento dos fiéis; uma cerimônia licenciosa, realizada no dia em que se rememorava a ascensão de Cristo, saído da "mansão dos mortos"; uma liturgia risível em homenagem ao renascimento do "Cordeiro de Deus" para a vida eterna. Um riso ritual, portanto⁵⁷.

⁵⁶ Jacques HEERS. *Festas de loucos e carnavais*. Trad. Carlos Porto. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 105-109. A festa sobreviveu até pelo menos o século XVII, conforme as indicações registradas por L. J. B. BERENGER-FERAUD. *Superstitions et survivances*. Paris: Ernest Leroux, 1896, p. 78-84 e E. CABANÈS. *Moeurs intimes du passé*. Paris: Albin Michel, s/d. Tome III, p. 204 e segs.

⁵⁷ Um dos raros testemunhos concernentes a esta cerimônia, o tratado intitulado *Risus Paschalis*, foi escrito por ocasião da Reforma Protestante, no século XVI, com o objetivo de eliminá-la das tradições do cristianismo. O texto encontra-se publicado em apêndice ao estudo de Salomon REINACH. "Le rire rituel". *Art. cit.*, p. 128-129.

A CRISTIANIZAÇÃO E A TRADIÇÃO CLÁSSICA NA TRANSIÇÃO DA ANTIGÜIDADE PARA A IDADE MÉDIA: O CASO DO REINO SUEVO

*Leila Rodrigues Roedel**

Embora não se constitua como algo inovador qualquer esforço que pretenda, de uma maneira geral, destacar a existência de uma estreita associação entre a Cultura Clássica e o Cristianismo na Idade Média, insistiremos nesse ponto. Tal encaminhamento justifica-se na medida em que pretendemos, particularmente, observar como, concomitantemente à divulgação da mensagem cristã e vinculado a ela, propiciou-se no âmbito de um Reino Bárbaro, o suevo, a recuperação e valorização de aspectos da herança greco-romana.

O Cristianismo no Império Romano, sabemos, não esteve sempre identificado com os valores clássicos. Dos primeiros momentos de expan-

* Professora de História Medieval do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

são da nova fé até a idade de ouro da Patrística houve um longo percurso. Entre os séculos IV e V, a Patrística, apesar das eventuais crises de angústia de alguns dos seus pensadores, como Jerônimo, já superara a hesitação frente à utilização de elementos da tradição Clássica. Buscava-se, dessa forma, não mais a sua negação, especialmente acentuada em autores do século II, como Tertuliano¹, no que se referia à filosofia, mas a incorporação de parte desse precioso conjunto.

Assim, o Cristianismo pôde realizar um trabalho vultuoso enquanto veículo dessa tradição para a posteridade. Observamos, todavia, que esse processo não tem uma continuidade crescentemente ininterrupta e que, obviamente, não significou a adoção em bloco de tudo que a Cultura Clássica representou. Ao contrário, é descontínuo e responde a uma lógica seletiva. A herança greco-romana não enfrentou apenas as crises de consciência dos padres da Igreja para alcançar a Idade Média, precisou também ser relida a partir de uma perspectiva particularmente nova, após o século V.

O fim da idade de ouro da patrística correspondeu ao esvaziamento de um dos maiores estímulos daqueles que produziram no seu interior: a busca da conciliação entre a mensagem cristã e a herança pagã. A ênfase acentuada nos pontos que pretendiam viabilizar um diálogo proveitoso entre o Cristianismo e a tradição Clássica já havia se desvanecido, na medida em que, de certa forma, chegara a um bom termo. As reflexões de caráter filosófico, moral e teológico, evidentemente, não cessaram, porém, as questões que anteriormente provocavam longas e inflamadas polêmicas, já não demandavam tantos esforços. Para os estudiosos ligados à Igreja, a partir de

¹ Cf.: TERTULIANO. *El Apologetico*. Versión y notas Germán Prado. Sevilla: Apostolado Mariano, 1991. (Los Santos Padres, 6).

então, assuntos de outra natureza se apresentavam como mais relevantes, é o momento das invasões e organização dos reinos bárbaros.

As invasões bárbaras e a nova configuração geopolítica do território anteriormente ocupado pelo Império Romano provocaram, portanto, mudanças no comportamento da Igreja, enquanto instituição responsável pela expansão do Cristianismo. Da confortável situação de religião oficial do Império, nos séculos III e IV, usufruindo de ampla colaboração do Estado, o Cristianismo, em sua vertente ortodoxa, passou a conviver mais sistematicamente, a partir dos séculos V e VI, com povos cuja religiosidade alternava-se entre as práticas pagãs e o Arianismo. Coube, pois, à Igreja sob pena de sucumbir, a adaptação aos novos tempos. Considerando que sua sobrevivência relacionava-se intimamente à sua capacidade de penetração nos reinos constituídos, estratégias variadas de atuação foram empreendidas. Apesar da inexistência de um plano geral deliberadamente estabelecido, alguns mecanismos, como a criação de mosteiros nas áreas rurais; a instrumentalização e melhor preparação dos membros da Igreja local; e a aproximação entre eclesiásticos e monarcas, foram adotados com maior ou menor empenho, dependendo, principalmente, das especificidades de cada grupo germano em questão.

Tais circunstâncias propiciaram, assim, um esforço de caráter mais prático do que teórico. Ao observarmos a multiplicidade dos encaminhamentos eleitos nos diferentes reinos, no entanto, verificamos que esta pluralidade não neutralizou a preocupação dos clérigos com o resgate/manutenção da Cultura Clássica. Embora, precisamos sublinhar, a referida preocupação nem sempre tenha resultado de uma opção consciente. Em outras palavras, os eclesiásticos vinculados ao processo de cristianização das populações dos reinos bárbaros não definiram como objetivo funda-

mental às suas ações a atenção para a herança greco-romana. Tal disposição decorria naturalmente da íntima relação já estabelecida entre o Cristianismo e a mencionada herança, fruto particular da elaboração realizada no âmbito da Patrística.

Correspondendo à tendência anteriormente mencionada, a atuação de alguns religiosos se destacou. É este o caso da ação cristianizadora de Martinho, bispo de Braga, junto ao reino suevo que, inserida em um contexto de aliança entre a Igreja e a Monarquia, denuncia, inegavelmente, como veremos, a importância da herança clássica na formação dos quadros da Igreja na Galiza. Tal ação, todavia, sobressai-se, preferencialmente, no projeto desenvolvido por Martinho que, caracterizado por uma síntese dos valores clássicos, cristãos e germânicos, apontava para o disciplinamento dos monarcas deste reino.

Os suevos estabeleceram, a partir do seu assentamento e organização de um reino no noroeste da Península Ibérica, em princípios do século V, até a primeira metade do século seguinte, um relacionamento, senão hostil, ao menos de distanciamento em relação à Igreja, instalada na região desde o século III. Se tal procedimento permitiu uma certa autonomia desta instituição, também lhe proporcionou dificuldades. Apesar do reconhecimento entre os especialistas² de que, durante o período anteriormente men-

² Cf., entre outros: VELOZO, Francisco José. A Lusitania Suévico-Bizantina. *Bracara Augusta*, Braga, v. 2, n. 3/4, p. 241-256, 1950. p. 251-252; TORRES LOPEZ, Manuel. *Las Invasiones y los Reinos Germánicos de España*. In: MENENDEZ PIDAL, R. (dir.) *Historia de España. España Visigoda*. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3. p. 298-299; PRIETO PRIETO, Alfonso. *El Marco Político Religioso de los Concilios Bracarense I y II*. In: *O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975. p. 73-74; THOMPSON, E. A. *The Conversion of the Spanish Suevoi to Catholicism*. In: *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford: Clarendon, 1980. p. 78; MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. O "De Correctione Rusticorum". *Bracara Augusta*, Braga,

cionado, nem todas as atividades eclesiásticas foram interrompidas, a Igreja enfrentou, indubitavelmente, uma série de problemas revelados, por exemplo, no revigoramento das práticas pagãs entre os camponeses; na desqualificação dos clérigos; no afrouxamento da disciplina eclesiástica etc.

Quanto aos suevos, a postura de distanciamento por eles adotada, a princípio, possibilitou a não intromissão da Igreja em questões políticas internas ao reino. Isto redundou, entre outros aspectos, na preservação, por um século e meio, das principais características da mais importante instituição sueva, a monarquia. Esta, portanto, por um longo período possuiu um perfil identificado, sobretudo, com a predominância do critério hereditário na sucessão e com seu caráter militar.

Com o processo de conversão dos suevos ao Cristianismo, na segunda metade do século VI, percebemos uma ampla aproximação entre as autoridades políticas, representantes da monarquia sueva, e autoridades religiosas, membros da alta hierarquia da Igreja na região, com uma clara identificação de interesses entre ambas. No que concerne aos primeiros mencionados, a referida aproximação importava, em particular, por potencialmente apresentar elementos favoráveis à consolidação política do reino, tanto do ponto de vista externo, como do interno. Assim, enquanto a conversão externamente poderia proporcionar uma maior aproximação com os francos e bizantinos e, conseqüentemente, uma maior autonomia em relação aos visigodos, seus inimigos em potencial; internamente poderia favorecer uma maior assimilação entre as populações autóctones e suevas, ou

v. 34, p. 485-561, 1980. p. 499; GARCIA MORENO, Luis A. *Las Invasiones y la Época Visigoda. Reinos y Condados Cristianos*. In: TUÑÓN DE LARA, Manuel. (dir.) *Historia de España. Romanismo y Germanismo. El Despertar de los Pueblos Hispánicos*. Barcelona: Labor, 1981. p. 303.

seja, indicava a possibilidade de construção da unidade política através da unidade religiosa. Logo, constatamos a adoção pelos reis suevos de uma política de favorecimento da instituição eclesiástica o que promoveu a expansão da nova fé entre todos os habitantes do reino, inclusive, junto a membros da própria corte.

Dessa forma, a partir de meados do século VI, observamos mudanças cabais para ambas as instituições, Igreja e Monarquia. À Igreja apresentou-se a possibilidade de investimento na sua reorganização interna, o que estivera intimamente relacionado ao esforço de cristianização empreendido na região. Este conteve variadas nuances, entre as quais: a concepção e realização dos dois concílios bracarenses; um amplo entrosamento entre os membros do episcopado local; a criação de mosteiros e a redação de obras por Martinho de Braga, destinadas aos bispos locais e ao monarca.

Considerando nossas preocupações concernentes à valorização de elementos da herança clássica no processo de cristianização do reino suevo, precisamos ressaltar, em meio aos aspectos anteriormente apontados, dois em particular. Refirimo-nos ao perfil e às preocupações que se relacionaram ao trabalho realizado nos mosteiros fundados por Martinho e o princípio norteador e os pontos realçados na mensagem presente nos escritos que foram dedicados ao rei.

A organização do monacato no reino suevo, com especial atenção à criação de mosteiros, esteve indubitavelmente associada à formação intelectual de Martinho. A sua erudição foi insistentemente salientada pelos seus contemporâneos, Isidoro de Sevilha³, Gregório de Tours⁴ e Venâncio

³ ISIDORO DE SEVILLA. *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodríguez Alonso. León : Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Histórico Diocesano de León, 1975. cap. 91. p. 319 (red. larga).

Fortunato⁵. Este último apontou, inclusive, o conhecimento que o bispo de Braga possuía de algumas obras de Cícero, Platão e Aristóteles, além de autores da Igreja, como Ambrósio e Agostinho. Martinho, nascido no Oriente, antes de chegar à Galiza, esteve em importantes centros de estudos na Palestina, no Egito e na Península Itálica⁶.

Dos mosteiros mencionados, embora não tenhamos condições de precisar quantos exatamente foram fundados, sabemos, através de Isidoro⁷, que Martinho se empenhou verdadeiramente nessa tarefa. Sua ação como promotor da vida monástica permitiu que a Galiza se transformasse, em fins do século VI, na província eclesiástica da Península Hispânica com o maior número de fundações dessa natureza⁸.

⁴ GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Traduite du latin par Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1996. Livre 5, 37. p. 300.

⁵ FORTUNATUS, V. *Opera Omnia*. In: *Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina*. ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1862, v. 88. Lib. 5, 1. p. 180.

⁶ Sobre aspectos diferenciados da atuação martiniana na Galiza e da sua formação intelectual, entre outros, ver: MADDOZ, Jose. *Martin de Braga*. En el XIV Centenario de su advenimiento a la Peninsula (550-1950). *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, n. 25, p. 219-242, 1951; TAVARES, Severiano. O Senequismo de S. Martinho de Dume. *Revista Portuguesa de Filosofia*. v. 6, p. 381-387, 1950; BARBOSA, A. de Miranda. O senequismo medieval e o *corpus martinianum*. *Biblos*, v. 41, p. 181-191, 1965; MORALEJO ALVAREZ, José Luis. Los Helenismos en el Lexico de San Martinho Dumiense. *Compostellanum*, Santiago de Compostela, n. 12, p. 157-167, 1967; FONTÁN, Antonio. *Martin de Braga: Proyección Histórica de su Persona y su obra*. In: *Humanismo Romano*. Barcelona: Planeta, 1974; _____. *Martin de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana*. *Anuario de Estudios Medievales*. Barcelona, v. 9, p. 331-341, 1974/1979; FERREIRO, Alberto. The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. *Studia Monastica*, Barcelona, v. 23, n. 1, p. 11-26, 1981; BODELÓN, Serafin. *Literatura Latina de la Edad Media en España*. Madrid: Akal/Universitaria, 1989. p. 13.

⁷ ISIDORO DE SEVILLA. op. cit., cap. 91. p. 319 (red. larga).

⁸ GONZÁLEZ GARCÍA, Teodoro. La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. (dir.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979. p. 635.

A quantidade de mosteiros fundados por Martinho, contudo, não é o mais relevante na sua ação monástica, mas sim o papel que tais fundações assumiram no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja. Os problemas relacionados à ortodoxia, bem como as dificuldades existentes no seio da Igreja no que se refere à precária formação dos clérigos galegos demandavam solução⁹. Logo, a importância de tais mosteiros consistiu, a princípio, exatamente na ênfase em que neles recebeu tal formação, com considerável valorização dos estudos, assim como no papel que assumiram de núcleos de propagação do Cristianismo.

Dessa forma, os autores¹⁰ que mencionam a fundação do mosteiro de Dume, em geral, apontam o seu papel de centro cultural e religioso. Este

⁹ A preocupação com a formação do clero está explicitada nas atas dos dois concílios braca-rensens. Cf.: *Concilio Visigótico e Hispano-Romanos*. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. *Concilio de Braga I*. XX. p. 75; *Capitula Martini*. XXII. p. 92. Além da menção específica para tal aspecto, há que se considerar ainda a existência de uma inquietação claramente presente entre as autoridades eclesiásticas. Essa inquietação, expressa na palavra "ignorância", faz com que a mesma apareça nas Atas Conciliares cinco vezes. Cf.: *Concilio de Braga I*. p. 66; 70; 71; *Concilio de Braga II*. p. 79. Há ainda uma orientação no sentido de formação dos religiosos em mais duas referências: *Concilio de Braga II*. I. p. 81; *Capitula Martini*. XXII. p. 92-93.

¹⁰ Cf., entre outros: DECARREAUX, Jean. *Les Moines et la Civilisation en Occident*. Paris: Arthaud, 1962. p. 129; PEREZ DE URBEL, Justo. *Las Letras en la España Visigoda*. In: MENENDEZ PIDAL, R. (dir.) *Historia de España. España Visigoda*. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3. p. 448; PINA, A. Ambrósio. A Cultura Greco-Latina nos mosteiros de Dume e de S. Salvador de Montélios em Braga. *Lumen*, Lisboa, n. 31, p. 215-219, 1967. p. 218; DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. *Martin de Braga*. In: *Diccionario de Historia Eclesiastica de España*. ALDEA VAQUERO, Quintin et al. (Dir.) Madrid: Instituto Enrique Florez. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1973. v. 3. p. 1429; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Martin de Braga (Saint)*. In: *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*. Paris: Beauchesne, 1980. v. 10. p. p. 678; PALLARÉS MENDEZ, Carmem. *Edad Media*. In: *Galicia Eterna*. Barcelona: Nauta, 1984. p. 100; RICHÉ, Pierre. *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*. Paris: Picard, 1989. p. 33; GOMES, Manuel Jorge da Silva. S. Mar-

ocupou uma função de escola onde ensinava-se o grego, lia-se os autores clássicos e, sobretudo, buscava-se o aperfeiçoamento da formação doutrinal e ascética. Dume e os demais mosteiros se destacaram pela sua atividade, voltada para a cultura e para a preparação de monges. Sua importância, portanto, para a Igreja na região advém da possibilidade de que estes religiosos, através dos conhecimentos adquiridos, colaborassem no cultivo e divulgação do Cristianismo, participando, assim, do processo de reorganização e fortalecimento desta instituição. Aliás, como já sublinhamos anteriormente, Martinho não atuou objetivando prioritariamente o resgate/manutenção da Cultura Clássica, esse processo ocorreu como um desdobramento da preocupação primordial das autoridades eclesiásticas locais, qual seja, a cristianização.

Quanto à mensagem dirigida ao rei suevo, um árduo trabalho antecedeu a redação do conjunto de escritos no qual estava compreendida. Esta certamente não teria sido concebida em uma conjuntura que desconhecesse a aproximação entre as autoridades políticas e religiosas, só possível após a inauguração do processo de conversão dos suevos e uma ampla ação clerical. À crescente reorganização e ao conseqüente fortalecimento da Igreja Sueva, associou-se uma ativa interferência dos membros desta no

tinho de Dume: a sua ação litúrgico-pastoral. *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário de Dedicção da Sé de Braga*. Braga, 1990. v. 3. p. 157-166. p. 158; OLIVEIRA, Miguel de. *História Eclesiástica de Portugal*. Edição revisada e actualizada por Artur Roque de Almeida. Lisboa: Europa-América, 1994. p. 38; VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 46, p. 329-351, 1994. p. 334; FERREIRO, Alberto. The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. op. cit., p. 18; FONTÁN, Antonio. Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana. op. cit., p. 332.

espaço político. As autoridades religiosas ausentes da corte sueva nos anos que antecederam a conversão do monarca passaram, pois, a desenvolver também nesta esfera um trabalho de cristianização, a influenciar a formação intelectual dos seus membros, a aconselhar e, conseqüentemente, a impor e a ressaltar a importância dos valores e princípios cristãos de maneira crescente.

Dessa forma, embora a Monarquia não tenha experimentado alterações que desprezassem totalmente a importância concedida aos seus dois principais pilares de sustentação, observamos uma tendência ao prestígio de novos elementos em sua composição. Isto é, aos olhos do episcopado local, cada vez mais influente junto à corte, o fato do monarca estar associado a uma família nobre e de possuir qualidades guerreiras não se constituíam como dados suficientes para legitimá-lo como governante de um reino no qual o processo de expansão do Cristianismo visava atingir a todos os habitantes. Seu perfil, segundo a concepção eclesiástica, deveria estar em consonância com essa nova conjuntura. Nesse sentido, reconhecemos, no reino suevo, a formulação, pelas autoridades religiosas galegas, de um modelo de monarca que respondia às preocupações e aos anseios destas autoridades.

Há que se destacar que à formulação de um padrão de monarca ideal vincularam-se simultaneamente duas expectativas. Por um lado a intenção de apresentar o perfil do referido governante e, por outro, um desejo, freqüentemente explícito, de que o rei, a quem se oferecia o conjunto de obras, viesse adequar-se a esse paradigma, tornando-se, desse modo, o governante idealizado. Dessa maneira, a argumentação adotada por Martinho priorizou a abordagem de virtudes e vícios. Tal argumentação se estruturou em torno de pontos básicos que se confundem e se complementam: em

quais circunstâncias tais vícios deveriam ser evitados; em quais momentos tais virtudes poderiam se apresentar e, ainda, quais procedimentos teriam que ser adotados pelo monarca para que se mantivesse em consonância com um comportamento virtuoso.

Em outras palavras, não se apontou apenas o que era ou não virtuoso, mas se forneceu também sugestões para uma conduta considerada ideal. Assim, Martinho não se limitou a demonstrar exemplos de atitudes louváveis, mas procurou igualmente sublinhar um conjunto de aspectos, situações, encaminhamentos que deveriam exigir a prática das virtudes ressaltadas e, além disso, procurou também fornecer indicativos que, uma vez seguidos, garantiriam o comportamento desejado. Seu tom não era, portanto, apenas de advertência, mas era igualmente de aconselhamento, fomentando um padrão de conduta.

Martinho apresentou o referido modelo, em geral, de forma direta, objetiva, sem que isso, contudo, representasse a ausência de sutilezas na formulação em questão. Foi exatamente este encaminhamento que lhe permitiu discorrer amplamente sobre virtudes e vícios como elementos de composição de um padrão de monarca, sem que este paradigma tivesse sido, explicitamente, apresentado a Miro, rei dos suevos, como tal. Alegando, no preâmbulo da *Formula Vitae Honestae*¹¹, que este monarca lhe teria solicitado conselhos, através de cartas, Martinho, em nenhum momento afirmou que estaria oferecendo um conjunto de indicações para o comportamento ideal de um governante cristão. Apesar disso, nas obras que foram oferecidas a Miro, foi o bispo de Braga quem direcionou a ênfase para a busca de uma vida virtuosa. Logo, ao iniciar o enfoque das virtudes, Marti-

¹¹ MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. *Opera Omnia*. Edidit Claude W. Barlow. New Haven: The American Academy in Rome, 1950. 1,1-10.

nho estabeleceu como pressuposto do seu discurso a existência, por parte do monarca, de um interesse específico em obter orientações que lhe permitissem conduzir-se de acordo com um modelo ideal de comportamento.

Neste modelo receberam especial enfoque algumas importantes virtudes destacadas por gregos, como Platão¹² e Aristóteles¹³, e latinos, como Cícero¹⁴ e Sêneca¹⁵, e a idéia, também compartilhada por estes, de que uma conduta adequada resultaria em benefícios. Não esteve ausente, porém, um amplo esforço de cristianização destas virtudes e a introdução da *humildade*, identificada como uma construção tipicamente cristã. Ao monarca ideal e/ou que se pretendia moldar, a partir da argumentação presente nas obras escritas por Martinho e direcionadas a Miro - *Formula Vitae Honestae; Pro Repellenda Jactantia; Item De Superbia e Exhortatio Humilitatis* -¹⁶, indicava-se especialmente a prática da prudência, da magnanimidade, da continência, da justiça e da humildade, e o repúdio à jactância e à soberba.

Logo, um monarca prudente deveria se conduzir de acordo com a razão e se orientar na busca da verdade, da essência, do duradouro e do equilíbrio. Para tal, segundo Martinho, impunha-se como indispensável um exame atento e repetido de tudo a ser deliberado, antes que a última palavra fosse proferida, ou que o juízo final fosse revelado. Evitar-se-iam, dessa maneira, atitudes e conclusões precipitadas baseadas apenas na aparência.

¹² Cf., em particular: PLATO. *Republic*. Translated by Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University; William Heinemann, 1990. 2v. (Loeb Classical Library, 5-6).

¹³ Cf., em particular: ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University, 1994. (Loeb Classical Library, 19).

¹⁴ Cf., em particular: CICERO. *De Officiis*. Translated by Walter Miller. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University, 1990. (Loeb Classical Library, 21).

¹⁵ Cf., em particular: SENECA. *Moral Essays*. Translated by John Basore. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University, 1989. 3v. (Loeb Classical Library, 214; 254; 310).

¹⁶ MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit.

Para o alcance e permanência na magnanimidade, aconselhava-se ao monarca um perfil honroso e generoso. Destacou-se, ainda, por um lado, a apresentação de estímulos ao rei dos suevos para que este buscasse uma vida irrepreensível e, por outro, a idéia subjacente de que tal postura poderia ser percebida pelos seus coetâneos, lembrando-lhe, dessa forma, seu necessário caráter exemplar.

À prática da continência se impunha, principalmente, o entendimento de que o equilíbrio teria que ser conquistado. Apenas a partir da compreensão de que os extremos deveriam ser evitados, elementos como as necessidades físicas; a auto-estima; a paciência; a amabilidade; o perdão; a justiça, entre outros, poderiam adequadamente ser valorizados. Assim, a idéia de continência, presente no modelo de monarca elaborado no Reino Suevo, recomendava, sobretudo, uma conduta moderada e serena.

Quanto ao monarca justo, sugeria-se um comportamento que procurasse favorecer a todos, não prejudicar ou permitir que alguém fosse prejudicado, a partir da certeza de que cabia ao governante a consideração da justiça, como algo associado à prática do Cristianismo e procedente de Deus.

No que se refere à humildade, o monarca deveria, especialmente, admitir as ilimitadas potencialidades do poder Divino e a sua subordinação a Ele. Ao abordar os vícios da jactância e da soberba, sublinhou-se sua natureza contrária à virtude cristã da humildade. Logo, a prática da humildade e o conseqüente reconhecimento do poder Divino, vinculava à manutenção do compromisso do monarca com Deus ao afastamento de tais vícios.

Embora não tenha reservado a mesma atenção dedicada às virtudes anteriormente salientadas, Martinho, tendo em vista o perfil bélico dos suevos, não desconsiderou a necessidade de realizar comentários referentes a

aspectos como a coragem e a lealdade. Consciente da importância assumida entre os suevos de valores associados à guerra, em uma clara menção ao mundo germânico, o Bracarense realçou a importância da coragem e da lealdade como práticas recomendáveis.

Ao ressaltar a coragem, na verdade, seu raciocínio expressou de forma dissimulada a necessidade de que a mesma fosse comedida. Sabemos que a própria natureza da monarquia sueva se pautava no caráter guerreiro do monarca, como uma das suas mais relevantes características. Mais conveniente, portanto, seria formular uma argumentação que, paralelamente ao prestígio conferido a tal valor, tornasse esta virtude e os conseqüentes ímpetos guerreiros do monarca, controlados.

Assim, objetivando neutralizar uma possível desmesurada coragem ou um comportamento demasiadamente impetuoso, a importância do perdão foi enfatizada na argumentação martiniana. Este, ao ser sugerido como uma alternativa mais nobre e eficaz à vingança, identificada por Martinho como um sentimento despertado pela coragem sem medidas, ampliava as possibilidades de que a herança belicosa da tradição germânica, provavelmente existente no monarca, pudesse ser contida. Além disso, oferecia-se ao rei suevo indicativos de uma conduta que o aproximava ainda mais de um modelo de monarca cristão.

Reconhecendo que as relações que se estabeleceram no âmbito dos grupos germânicos estiveram baseadas em vínculos pessoais, os princípios de solidariedade e lealdade também estiveram presentes na formulação martiniana. Assim, particularmente a lealdade, sem que sua essência fosse descaracterizada, aos poucos, fora apresentada como um sentimento de cunho cristão. Esta passou a ser definida e enfocada, sobretudo, como uma prática voltada para Deus. Como cristão exemplar, portanto, caberia ao mo-

narca em uma demonstração de intensa lealdade, atuar, incondicionalmente, como instrumento da vontade divina.

Ao propor um padrão de conduta para o monarca suevo, Martinho o fazia com reconhecida autoridade intelectual e religiosa não só entre os clérigos, mas também junto aos monarcas suevos. Na verdade, o bispo de Braga apresentava-se como um legítimo representante do segmento episcopal local, o que lhe conferia uma marca de porta-voz das autoridades eclesiásticas galegas e um traço que o identificava como canal de ligação entre os dois grupos, nobres e religiosos. Dessa forma, embora as palavras, o estilo, a construção da argumentação, a apresentação da formulação e, até mesmo, alguns dos pontos enfatizados nas referidas obras sejam resultados da atuação pessoal martiniana, a intenção de elaborar um paradigma de monarca, ou seja, a idéia central, deve, impreterivelmente, ser percebida, como expressão de um grupo do qual Martinho fazia parte.

Logo, o conjunto de obras que o bispo de Braga dedicou ao rei Miro se, por um lado, explicita a sua inserção no seio do episcopado galego, como anteriormente salientamos, por outro, desvela sua formação intelectual, seu compromisso com a Cultura Clássica, bem como expressa a inegável originalidade com a qual foi capaz de transferir para a linguagem escrita a idéia de que um monarca ideal poderia ser forjado no reino suevo.

Esta originalidade revela-se especialmente a partir da observação de que munido de sua formação, o Bracarense, nas obras dedicadas ao monarca, deu forma a um conjunto norteador de conduta que expressava, pela primeira vez, em uma elaboração concebida e dedicada a um rei "bárbaro", uma síntese de aspectos da Cultura Clássica, do Cristianismo e do Mundo Germânico.

Assim, se nosso autor, como já lembramos, destacou virtudes caras aos antigos, salientou também a identificação de tais virtudes com princípios cristãos, bem como não deixou à margem elementos valorizados pelos germanos como a noção de coragem e lealdade entre os guerreiros. Logo, embora as três tendências existentes na construção martiniana não se apresentem em igualdade de condições, indiscutivelmente ali estiveram compreendidas.

Tendo assumido o papel de intérprete da palavra Divina, privilegiando no conjunto elaborado a tendência cristã, o bispo de Braga adotou um tom de homem experiente que conhecia as expressões da natureza humana e estava capacitado a discernir, sem hesitar, entre atitudes corretas e inadequadas. Nesse sentido, na identificação e caracterização do paradigma de monarca, concomitantemente ao enfoque das virtudes e dos vícios, foram veiculadas, sobretudo, idéias e pressupostos de cunho claramente cristão, inclusive, já desenvolvidos por autores como São Paulo e Agostinho. Entre eles poderíamos realçar os seguintes: o poder dos governantes tem procedência Divina¹⁷; é dever do governante a regulação da vida terrena a partir da lei eterna¹⁸, ou seja, cabia ao monarca ideal assumir o papel de instrumento da vontade divina; ou ainda, os monarcas deveriam, como homens e como governantes, estar comprometidos com os valores cristãos¹⁹.

¹⁷ Cf.: **A Bíblia de Jerusalém**. 5. imp. São Paulo: Paulinas, 1991. Rm 13, 1-7; I Cor 4, 7; I Cor 8.

¹⁸ Cf.: AGUSTIN. **La Ciudad de Dios**. Edición preparada por FR. Jose Moran. Madrid: BAC, 1958. (Obras de San Agustin, T. XVI-XVII.). V, 24. p. 391-392; _____. **Tratado sobre la suma Trinidad**. Edición preparada por Luis Arias. Madrid: BAC, 1956. (Obras de San Agustin, T. V.). XIII, 4, 9. p. 279.

¹⁹ Cf.: AGUSTIN. **Cartas (2º)**. Edición preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: BAC, 1953. (Obras de San Agustin, T. VIII.). Carta.185, 19. p. 627.

Não há dúvida, portanto, de que o conjunto identificado como uma proposta de modelo de monarca presente nas obras de Martinho dedicadas ao rei suevo jamais poderá se caracterizar pelo ineditismo de cada uma das suas partes. Aliás, é exatamente neste ponto que reside o maior mérito do bispo de Braga. Este não era exatamente um teórico, mas sim um homem prático, que soube selecionar em meio aos seus conhecimentos os elementos que, uma vez adaptados à realidade em que atuava, respondiam a determinadas expectativas. Dessa forma, ao reconhecer a demasiada importância de alguns aspectos que compunham o perfil da Monarquia entre os suevos, não cogitou em nenhum momento na sua total negação. Antes sim, buscou cristianizá-los.

Em suma, se a aliança entre a Monarquia e a Igreja, no noroeste peninsular, tornou possível a existência de um espaço no qual a ação eclesial pôde contribuir para o desenvolvimento de mecanismos de consolidação do reino suevo e reconhecimento e/ou ratificação do caráter legítimo do seu monarca, a referida ação não se configurou incondicionalmente. Logo, vinculado ao processo de reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza, Martinho de Braga, um testemunho da Tradição Clássica e Cristã, como porta-voz do episcopado local, formulou um padrão de monarca que conferia a este parâmetros de comportamento. Na análise desse processo, verificamos a demonstração da política de disciplinamento do rei "bárbaro", adotada pelas autoridades religiosas galegas a partir da consideração de pressupostos cristãos e valores que devidamente resgatados ou transformados puderam ser também identificados com o Cristianismo.

APÊNDICE

Fontes Primárias:

A Bíblia de Jerusalém. 5. imp. São Paulo: Paulinas, 1991.

AGUSTIN. **Cartas (2º).** Edición preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: BAC, 1953. (Obras de San Agustin, T. VIII.).

____. **La Ciudad de Dios.** Edición preparada por FR. Jose Moran. Madrid: BAC, 1958. (Obras de San Agustin, T. XVI-XVII.).

____. **Tratado sobre la suma Trinidad.** Edición preparada por Luis Arias. Madrid: BAC, 1956. (Obras de San Agustin, T. V.).

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics.** Translated by H. Rackham. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University, 1994.

CICERO. **De Officiis.** Translated by Walter Miller. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University, 1990.

Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

FORTUNATUS, V. *Opera Omnia.* In: **Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina.** ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1862, v. 88.

GRÉGOIRE de TOURS. **Histoire des Francs.** Traduite du latin par Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1996. Livre 5, 37. p. 300.

ISIDORO DE SEVILLA. **Historia de los Godos, Vándalos y Suevos.** Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodriguez Alonso. León : Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Histórico Diocesano de León, 1975.

MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. **Opera Omnia.** Edidit Claude W. Barlow. New Haven: The American Academy in Rome, 1950.

- PLATO. **Republic**. Translated by Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University; William Heinemann, 1990. 2v.
- SENECA. **Moral Essays**. Translated by John Basore. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University, 1989. 3v.
- TERTULIANO. **El Apologetico**. Versión y notas Germán Prado. Sevilla: Apostolado Mariano, 1991. (Los Santos Padres, 6).

Fontes Secundárias:

- BARBOSA, A. de Miranda. O senequismo medieval e o *corpus martinianum*. **Biblos**, v. 41, p. 181-191, 1965.
- BODELÓN, Serafín. **Literatura Latina de la Edad Media en España**. Madrid: Akal/Universitária, 1989.
- DECARREAU, Jean. **Les Moines et la Civilisation en Occident**. Paris: Arthaud, 1962.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Martin de Braga (Saint)*. In: **Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mistique Doctrine et Histoire**. Paris: Beauchesne, 1980. v. 10.
- DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. *Martin de Braga*. In: **Diccionario de Historia Eclesiastica de España**. ALDEA VAQUERO, Quintin et al. (Dir.) Madrid: Instituto Enrique Florez. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1973. v. 3.
- FERREIRO, Alberto. The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. **Studia Monastica**, Barcelona, v.23, n.1, p.11-26, 1981.
- FONTÁN, Antonio. *Martín de Braga: Proyección Histórica de su Persona y su obra*. In: **Humanismo Romano**. Barcelona: Planeta, 1974.

- ____. Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana. **Anuario de Estudios Medievales**. Barcelona, v. 9, p. 331-341, 1974/1979.
- GARCIA MORENO, Luis A. *Las Invasiones y la Época Visigoda. Reinos y Condados Cristianos*. In: TUÑÓN DE LARA, Manuel. (dir.) **Historia de España. Romanismo y Germanismo. El Despertar de los Pueblos Hispánicos**. Barcelona: Labor, 1981.
- GOMES, Manuel Jorge da Silva. S. Martinho de Dume: a sua ação litúrgico-pastoral. **Actas do Congresso Internacional do IX Centenário de Dedicção da Sé de Braga**. Braga, 1990. v. 3.
- GONZÁLES GARCÍA, Teodoro. *La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe*. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. (dir.) **Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y Visigoda** (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979.
- MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. O "De Correctione Rusticorum". **Bracara Augusta**, Braga, v. 34, p. 485-561, 1980.
- MADOZ, Jose. Martín de Braga. En el XIV Centenário de su advenimiento a la Península (550-1950). **Estudios Eclesiásticos**, Madrid, n. 25, p. 219-242, 1951.
- MORALEJO ALVAREZ, José Luis. Los Helenismos en el Lexico de San Martinho Dumienne. **Compostellanum**, Santiago de Compostela, n. 12, p. 157-167, 1967.
- OLIVEIRA, Miguel de. **História Eclesiástica de Portugal**. Edição revisada e actualizada por Artur Roque de Almeida. Lisboa: Europa-América, 1994.
- PALLARÉS MENDEZ, Carmem. *Edad Media*. In: **Galicia Eterna**. Barcelona: Nauta, 1984.

- PEREZ DE URBEL, Justo. *Las Letras en la España Visigoda*. In: MENENDEZ PIDAL, R. (dir.) **Historia de España. España Visigoda**. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3
- PINA, A. Ambrósio. A Cultura Greco-Latina nos mosteiros de Dume e de S. Salvador de Montélios em Braga. **Lumen**, Lisboa, n. 31, p. 215-219, 1967.
- PRIETO PRIETO, Alfonso. *El Marco Político Religioso de los Concilios Bracarense I y II*. In: **O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico**. Braga: 1975.
- RICHÉ, Pierre. **Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age**. Paris: Picard, 1989.
- TAVARES, Severiano. O Senequismo de S. Martinho de Dume. **Revista Portuguesa de Filosofia**. v. 6, p. 381-387, 1950.
- THOMPSON, E. A. *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*. In: **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford: Clarendon, 1980.
- TORRES LOPEZ, Manuel. *Las Invasiones y los Reinos Germánicos de España*. In: MENENDEZ PIDAL, R. (dir.) **Historia de España. España Visigoda**. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. **Studia Ephemeridis Augustinianum**, Roma, n. 46, p. 329-351, 1994.
- VELOZO, Francisco José. A Lusitania Suévico-Bizantina. **Bracara Augusta**, Braga, v. 2, n. 3/4, p. 241-256, 1950.

O VOCABULÁRIO DO SER

(Mesa redonda organizada e coordenada pelo Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, professor do Deptº de Filosofia da UNICAMP)

APRESENTAÇÃO

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento¹

No quadro do 3º colóquio do CPA realizou-se a mesa “O vocabulário do ser”, tendo participado da mesma os professores Lucas Angioni, Jamil Ibrahim Iskandar e Francisco Benjamin de Souza Netto. Apresentaram eles, respectivamente, comunicações sobre o vocabulário do ser em Aristóteles, na filosofia árabe e na filosofia de língua latina. Publicamos em seguida os textos da primeira e terceira comunicações e a tradução do capítulo XV do Livros das letras de Al-Farabi, que serviu de base para a segunda comunicação.

¹ Prof. do Deptº de Filosofia-UNICAMP.

O VOCABULÁRIO DO SER EM ARISTÓTELES

*Lucas Angioni**

Meu objetivo consiste em apresentar brevemente, conforme foi-me solicitado pelo presidente desta mesa, alguns dos interesses preponderantes que subjazem à utilização que Aristóteles faz das expressões *ente* (ὄν), *essência* (οὐσία) e *ser* (εἶναι) na construção da malha conceitual de sua filosofia. Nesse horizonte, um bom ponto de partida para a consecução de nossa meta consiste em comparar, ainda que de maneira breve e inevitavelmente simplificadora, o significado que tais termos assumem respectivamente em Platão e em Aristóteles.

Platão:

Em Platão, ou ao menos em alguns de seus diálogos, o particípio *ente* (ὄν) é constantemente utilizado para designar aquilo que permanece idêntico a si mesmo (ἀεὶ ὡσαύτως, ἀεὶ κατὰ ταύτα), aquilo que, não padecendo das alterações do devir, constitui a natureza essencial de algo, pela

* Doutorando em Filosofia - IFCH, UNICAMP.

qual este último é cognoscível. Explícita ou implicitamente, Platão se vale da equivalência entre o particípio *ente* e o nome *essência* (οὐσία), sem dar mostras de se importar muito com esse detalhe terminológico: com ambos esses termos, pois, demarca-se o domínio do *inteligível*, daquilo que constitui uma natureza estável sempre idêntica consigo mesma. O horizonte fundamental que subjaz a essa terminologia platônica consiste na pretendida contraposição entre a *unidade conceitual da forma* (εἶδος), e a esfera evanescente das *misturas sensíveis* (τὰ συγκεχυμένα). *Ente* e *essência*, assim, encontram seu significado mais imediato e fundamental justamente nessa contraposição ao *γινόμενον*, àquilo que admite determinações contrárias e que demarca o domínio do *visível ou sensível*¹. E qualquer sutil diferença de significado que possa haver entre ambos esses termos é, sem dúvida alguma, menos evidente e, sobretudo, menos importante do que essa oposição fundamental de ambos à *instabilidade e contingência do devir*.

No livro VII da *República*, precisamente em 518c, após completar a exposição do célebre mito da caverna, Sócrates, para definir o processo pelo qual se efetua a *paidéia*, a formação do governante filósofo de sua Cidade, se utiliza justamente dessa contraposição entre ὄν e γινόμενον: a *paidéia*, pois, não se configura como uma *implantação da ciência* na alma, mas sim como um *reto direcionamento* da capacidade cognoscitiva da alma, a qual, a partir da observação *daquilo que vem a ser* (ἐκ τοῦ γιγνομένου), deveria passar à contemplação *daquilo que é* (εἰς τὸ ὄν).

Em linhas gerais, e para os restritos objetivos que aqui nos interessam, o significado dessa contraposição é o seguinte: ao passo que ὄν, sem

¹ Alguns exemplos: *Rep.*, 508d 5 (ἀλήθεια ε ὄν), 515d 3, 518c 9 (ὄν, γινόμενον), 523a 3 (οὐσία), 527b 7 (ὄν), 529b 5 (ὄν, ἄόρατον), 533c 1 (ὄν, objeto da ἐπιστήμη); *Teet.*, 172d 9 (ὄν), 185c 9 (οὐσία, τὸ μὴ εἶναι, objeto da ἐπιστήμη), *Sof.*, 250b 6-9 (ὄν, οὐσία).

mais, delimita a esfera daquilo que é *sempre do mesmo modo*, o *γινόμενον* delimita a esfera daquilo que é suscetível de infindáveis nascimentos e perecimentos, aquilo que se manifesta como *não permanecendo idêntico a si mesmo*, mas que *pode se manifestar como contrário*.

Não cabe nos limites desta nossa apresentação esgotar os sentidos dessa contraposição conceitual, mas, não obstante, principalmente em vista do que vamos ressaltar em Aristóteles, podemos dizer que essa oposição entre *ente* e *o que vem a ser*, como traço de demarcação entre, respectivamente, o *mundo inteligível* e o *mundo sensível*, tem por objetivo predominante delimitar uma oposição mais fundamental: a saber, a que se dá entre, por um lado, a *determinação formal separada em si mesma*, em sua unidade conceitual simples, à parte de qualquer outra consideração, e, por outro lado, a *composição ou mistura dessa determinação formal* com, por assim dizer, outras determinações que lhe acompanham num mesmo complexo sensível.

Em 524b, de fato, buscando discriminar as sensações que convidam a alma a um exame ulterior que já se configura como início da *ascensão dialética*, Sócrates afirma que a *visão* (aqui entendida como modelo para a sensação em geral) percebe duas determinações, conceitualmente distintas em si mesmas, como *misturadas* ou mesmo *confundidas*, de modo a levar a alma a um impasse com respeito à determinação precisa do objeto que ela tem diante de si: uma mesma e única coisa, pois, aparece simultaneamente como grande e pequena, como maior e menor, etc. Diante desse impasse propiciado pelas *aparições contraditórias*, a alma convoca o *raciocínio* (*λογισμός*) e a *intelecção* (*νόησις*), a fim de poder discriminar a *unidade separada* de cada uma das determinações que antes ela percebia como *misturadas* num mesmo complexo confuso. Ou seja, o *raciocínio* (*λογισμός*) e a

intelecção (νόησις) permitem à alma perceber como *separadas* aquelas duas determinações antes confundidas num mesmo complexo sensível, isto é, perceber respectivamente cada uma discriminada em si mesma, em sua unidade inteligível, pela qual se manifesta o que cada uma é, à parte das múltiplas composições instáveis que as acompanham na esfera do devir.

Um pouco mais adiante, em 525b, Sócrates afirma que cabe ao filósofo *captar a essência* (οὐσία), emergindo da esfera *do vir a ser*. Podemos entender essa afirmação do seguinte modo: a partir da diversidade confusa apresentada à sensação, cabe ao filósofo buscar a *unidade inteligível da essência*; isto é, não lhe cabe acompanhar o percurso contingente pelo qual uma determinação “x” se mistura e se separa de outras determinações nos inúmeros complexos sensíveis, mas sim lhe cabe apreender definitivamente *o que cada determinação é* em sua identidade consigo mesma, à parte dessas misturas contingentes.

E, de fato, em 533e- 534a, Sócrates afirma claramente: o procedimento cognoscitivo que cabe à apreensão da *essência* é precisamente a *intelecção* (νόησις), ao passo que aquilo que *vem a ser* (γίγνόμενον) pode ser apreendido somente pela *opinião*, isto é, pelo juízo instável que concerne as composições contingentes dos dados que se apresentam à sensação.

Cabe ressaltar, portanto, que, em Platão, ou ao menos nesses mencionados contextos da *República*, *ente* (ὄν) e *essência* (οὐσία) são termos equivalentes, com o mesmo valor conceitual: apesar das diferenças de detalhe que possa haver entre eles, ambos, não obstante, se ocupam preponderantemente em assinalar a *unidade conceitual discriminada* do objeto inteligível, em contraposição ao objeto sensível, o qual, por sua vez, se manifesta como uma *mistura confusa de múltiplas determinações contrárias em contínuo e instável vir a ser*.

Aristóteles:

Quando nos defrontamos com os textos de Aristóteles, percebemos duas diferenças básicas no vocabulário; e, embora o léxico aristotélico esteja longe de apresentar uma univocidade estrita, podemos afirmar com certeza dois pontos:

A. Não há mais nenhuma equivalência entre *ente* (ὄν) e *essência* (), pois, mesmo que se possa apontar uma certa equivalência entre ambos os termos em alguns contextos (como na apresentação do *ente como verdadeiro*, o que, no entanto, ainda é muito discutível), o que prevalece é a afirmação clara e consciente da distinção entre eles;

B. Ambos esses termos tampouco se reservam ao domínio do *inteligível* e da *unidade conceitual*, em contraposição aos objetos "misturados" apreendidos pela sensação, mas podem se referir indiferentemente tanto aos *sensíveis* como aos *inteligíveis*, embora também nisto Aristóteles manifeste claramente suas preferências.

Vejamos isso com detalhe:

A. Em Aristóteles, de maneira geral, *ente* (ὄν), em sua acepção mais imediata e ampla, designa indiscriminada e indiferentemente *tudo o que é*, recobrando tanto o domínio do *inteligível formal* como o domínio das *realidades sensíveis deste mundo*. Por outro lado, sabemos que *ente* (ὄν) se diz em quatro acepções, apresentadas no capítulo 7 do livro Δ (V) e recapituladas no capítulo 2 do livro E (VI) da *Metafísica*: a saber, *ente como acidente*, *ente como verdadeiro*, *ente como potência e ato*, e, enfim, *o ente* que se divide nas *figuras das categorias*. Ora, não podemos, nos limites desta apresentação, oferecer uma análise detalhada desses diversos sentidos: vamos nos ater, assim, somente a esse último, o das categorias, que é o que mais nos convém para tornar manifesta a diferença entre os dois filósofos.

Nessa perspectiva, a constatação mais banal e imediata que devemos fazer consiste na seguinte: no quadro de articulações conceituais apresentado pelas *categorias*, *ente* se apresenta como termo geral ou comum, válido *de certo modo*² indistintamente para qualquer uma das categorias; ao passo que *essência*, por sua vez, surge como *uma das categorias*, como algo, assim, radicalmente distinto do termo geral e comum *ente*.

No entanto, no capítulo 1 do livro Z (VII) da *Metafísica*, há uma frase muito discutida, que parece afirmar uma possível equivalência entre *ente* e *essência*. Cito, numa tradução muito livre: “e inclusive o problema que há muito, como também agora e sempre, foi investigado e causou embaraço, a saber, “que é o ente”, isto equivale a “que é a essência?”” (1028b 2-4).

Houve longas discussões entre os intérpretes a respeito do sentido preciso dessa frase³. No entanto, sem entrar nos meandros dessa discussão, queremos nos ater apenas a um aspecto da mesma: a problemática equivalência entre *ente* e *essência*. E, nessa perspectiva, gostaríamos de assinalar que de modo algum estaria Aristóteles querendo sustentar, com

² Digo *de certo modo* porque, como é sabido, *ente* se diz primordialmente como *essência*, a primeira das categorias, e a única que é separada e independente das demais, ao passo que, das outras categorias, *ente* se diz de um certo modo secundário (cf. *Metaf.*, Z-1, 1028a 13- b 2, Z-4, 1030a 17 ss., etc.). Não obstante, não é esse o problema que gostaríamos de ressaltar nesta comunicação.

³ P. Aubenque insistiu muito nessa frase como testemunho de que Aristóteles jamais teria abandonado a pretensão de reduzir todos os entes à *essência* e, assim deste modo, a pretensão de fundamentar a possibilidade de uma *ciência ontológica* única, articulada segundo os cânones da demonstração analítica (cf. *Le problème de l'être chez Aristote*); já em “*La notion aristotélicienne d'aporie*”, Aubenque se atém a essa frase como pretendido testemunho de uma concepção eminentemente *aporética* de metafísica como *ciência infindavelmente procurada (e nunca encontrada)*. Cf. também as críticas apresentadas por J. Brunschwig em “*Dialectique et Ontologie chez Aristote*”.

essa frase, uma possível redução do *ente* à *essência*; isto é, de modo algum ele estaria adotando a posição platônica anteriormente por nós descrita, na qual ambos esses termos surgiam como conceitos equivalentes. Ora, o objetivo de Aristóteles no referido texto é outro: ele quer apenas assinalar que uma certa tese introduzida por sua doutrina lhe permite reformular e compreender em novas bases toda a investigação filosófica de seus predecessores, e essa tese consiste precisamente na *distinção de vários sentidos para o termo "ente"*, isto é, a elaboração da tábua das categorias, com a *essência a desempenhar nela o papel de centro de convergência e categoria fundamental*, da qual todas as outras dependem e sem a qual nenhuma delas poderia subsistir por si mesma. Ora, é essa tese inovadora alardeada por Aristóteles que lhe permitiria, assim, reduzir a questão "*quê é o ente?*" à questão "*quê é a essência?*".

Isto se torna claro se lembrarmos que Aristóteles, no livro IV da *Metafísica* (na fundamentação do axioma da não-contradição) e no livro I da *Física* (na delimitação dos três princípios básicos do vir a ser e do movimento: *sujeito, privação e forma*), sustenta que, em toda a filosofia que lhe antecede, o problema crucial consistia em encontrar, diante do aglomerado confuso manifesto à sensação, os princípios de *estabilidade* e *identidade* que possibilitassem ao mesmo tempo uma explicação sensata do devir e a apreensão das múltiplas *unidades conceituais* que configuram, respectivamente, cada determinação sensível. Ou seja, os antecessores de Aristóteles estariam a buscar aquilo que, na terminologia platônica, denomina-se indiferentemente *ente* ou *essência*, isto é, aquilo que, sendo sempre do mesmo modo, constitui a unidade inteligível oposta ao fluxo do devir. Ora, com Aristóteles, no entanto, esse *ponto estável* que delimita a unidade inteligível

se desloca preponderantemente para a *essência*⁴, e é por isso que ele pode propor, dentro de seu quadro conceitual e terminológico, a reformulação da questão geral “*quê é o ente?*” para a questão mais precisa “*quê é a essência?*” - não mais, bem entendido, porque *ente* e *essência* sejam para ele conceitos equivalentes, como o eram para Platão, mas sim porque a *essência* é entendida como princípio de *estabilidade e cognoscibilidade de tudo o que é*, e mesmo como *condição necessária*, embora não-suficiente, para a apreensão da *quiddidade* das outras categorias.

Essência, portanto, é *uma das categorias do ente*, o qual, em sua diversidade categorial, jamais pode ser simplesmente reduzido à mesma. Esta última, pois, é aquilo que, sob o vir a ser das determinações contrárias, permanece idêntico a si mesmo, como *unidade formal apreensível em si mesma*, como *substrato independente e autoconsistente em si mesmo*.

Entretanto, essa função da *essência* como ponto de estabilidade e determinação inteligível pareceria nos reconduzir, em certo sentido, à noção platônica acima mencionada: pois a *essência* delimitaria, assim, a forma

⁴ Tal problema se desloca para a οὐσία entendida inicialmente como *quiddidade*, τί ἐστι, conceito ainda comum a todas as categorias, mas, em última instância e fundamentalmente, se desloca para a οὐσία em seu sentido pleno de categoria separada. Não cabe nos limites desse trabalho entrar nos detalhes dessa problemática, mas àqueles que pretendessem que o estabelecimento do princípio da não-contradição repousasse suficientemente na distinção, ainda λογικῶς (cf. *Met.*, Z-4, 1030a 17 ss.), entre *quiddidade* e *acidente*, ou entre *atribuição essencial* e *atribuição accidental*, deveríamos responder que essa distinção constitui apenas o aspecto mais imediato, a figura mais manifesta, por assim dizer, de uma distinção que lhe subjaz como fundamento, que é a distinção entre a categoria da οὐσία e as restantes, as quais exigem como pressuposto e condição necessária o *substrato independente e separado* que consiste naquela primeira categoria. Isso se torna claro quando notamos que, no quadro aristotélico, uma *atribuição essencial* que diz λογικῶς o *que é* uma determinação accidental qualquer pressupõe uma *atribuição accidental*, na qual se afirma que essa mesma determinação accidental *é ou existe em um sujeito*.

inteligível, a *unidade formal* pela qual a coisa é apreendida separadamente em seu conceito, em contraposição às realidades sensíveis confusas e em contínuo devir. Não obstante, e embora seja essa, exatamente, a característica predominante sob a qual é desenvolvido o conceito de *essência* no livro Z (VII) da *Metafísica*, Aristóteles *não reserva este termo, essência, para o domínio do inteligível*. E assim chegamos ao segundo ponto de diferença em relação a Platão:

B. Ora, desfeita a estrita associação entre *ente* e *essência*, que não mais se apresentam como conceitos equivalentes, desfaz-se também a estrita associação entre cada um deles e o domínio *do inteligível e da forma conceitual*. Tanto *ente* (ὄν) como *essência* (οὐσία), mas principalmente *essência* (οὐσία), podem designar em Aristóteles tanto:

- a *unidade conceitual inteligível*.

- mas também alguma *essência sensível deste mundo*; um ente deste mundo, submetido ao fluxo do devir, p.ex., as plantas e os animais que percebemos pelos sentidos, etc⁵.

Analisar a tensão entre esses dois usos do termo *essência* consiste na tarefa mais desafiadora para os intérpretes de Aristóteles, mas, por isso mesmo, é algo que definitivamente não caberia nos limites desta breve comunicação. Gostaríamos apenas de ressaltar um outro ponto relevante para o objetivo que nos ocupa: segundo aquela primeira acepção, pois, *essência* (οὐσία), como *unidade conceitual inteligível*, passa a corresponder, em certos contextos, às noções de *quê é* (τὸ τί ἐστι) e *quê era ser* (τὸ τί ην εἶναι), as quais, de certo modo, se distribuem por todas as categorias do

⁵ Cf., p.ex., *Metafísica*, Z, 7, 1032a 18-19.

ente⁶. E isso, aparentemente, acabaria dificultando um pouco a distinção entre *ente*, termo comum, e *essência*, que designa uma categoria particular, ou ao menos dificultaria a pretensão de que *essência* (οὐσία) designa apenas uma categoria particular.

Ora, não caberia igualmente nos limites de nossos propósitos entrar na análise detalhada da relação entre *essência* e *quê era ser*, que ocupa o capítulo 4 do livro Z (VII) da *Metafísica*. No entanto, gostaríamos de ressaltar o seguinte: em linhas gerais, a *essência* é uma *categoria peculiar* do *ente*, é um dos modos pelos quais se diz o *termo geral "ente"*: e trata-se, nesse sentido, da categoria principal, a saber, a única que subsiste separadamente por si mesma e que, nesse sentido, oferece o pressuposto sem o qual as demais não são concebíveis. Por outro lado, no entanto, *essência*, numa acepção particular, é sinônimo de *quê era ser* ou *quiddidade*, isto é, designa a natureza ou determinação intrínseca pela qual cada ente (qualquer que ele seja) é precisamente o que é: e, nesse sentido, a *essência* por assim dizer *se distribui também nas outras categorias*: pois há, por exemplo, uma *essência da cor branca* (que é uma qualidade), etc., assim como uma *essência* (isto é, uma determinação essencial própria) de qualquer *ente*, qualquer que seja a categoria na qual ele esteja inscrito.

Embora seja raro (ou inexistente), na *Metafísica*, o uso do termo *essência* (οὐσία) nesta acepção geral, como equivalente de *quê é*, distribuído por todas as categorias, encontramos-lo frequentemente nos *Analíticos Posteriores* (93b 26; 96a 34, 96b 12) e nos *Tópicos* (veja-se especialmente VI, 8, 146b 3, onde se fala em *essência do relativo*, οὐσία τοῦ πρὸς τι).

⁶ Cf. *Metafísica*, Z, 4.

Cumpra observar, porém - e este é o ponto que gostaríamos de ressaltar-, que essa ampla distribuição da *essência* por todas as categorias do *ente* de modo algum acarreta uma *re-identificação* entre ambos os termos: todo *ente* tem uma *essência*, no sentido de que possui uma natureza intrínseca, uma determinação decisiva que o faz ser precisamente o que ele é, mas nem por isso, não obstante, é verdadeiro afirmar que todo *ente* é uma *essência*, entendida como categoria primeira. Trata-se de duas acepções distintas do termo. Ora, *ente*, como termo geral que se diz em *múltiplos sentidos que convergem para um centro único* (como *πρὸς ἓν λεγόμενον*), permanece sendo uma noção comum com uma *semântica* plural irredutível à univocidade, isto é, permanece sendo de certo modo distinto de cada um de seus significados particulares e, conseqüentemente, também da categoria particular que é a *essência*; ao passo que, por sua vez, a *essência* sob a acepção de *quê é* ou *quê-era-ser* delimita-se em função de outro aspecto, não mais em função do aspecto por assim dizer *semântico* que governa a distinção dos múltiplos sentidos desse *πρὸς ἓν λεγόμενον* que é o ente, mas sim em função de um aspecto lógico-proposicional (*λογικῶς*) no qual de maneira alguma entra em consideração a *semântica* dos termos, mas tão somente a *relação de identidade e homogeneidade entre o sujeito e o predicado* que a ele se atribui, independentemente da categoria a qual ambos eventualmente pertençam.

É nesse quadro, finalmente, que podemos apreender o significado do infinitivo *ser* (*εἶναι*) em relação aos termos *ente* e *essência*. Em Aristóteles, a função do infinitivo *ser* (*εἶναι*), pois, consiste predominantemente em apontar para a *unidade inteligível, a razão ou determinação essencial, a natureza pela qual uma coisa é precisamente o que ela é em si mesma*. É nesse espírito que temos as expressões *quê era ser* (*τὸ τί ην εἶναι*), como já

vimos, e o uso do *infinitivo + dativo* (τὸ τί ην ειναι); p.ex., o *ser para homem* (τὸ ἀνθρώπῳ ειναι), que designa sempre a *natureza* ou *determinação essencial* da coisa. O significado do infinitivo, portanto, equivale a um dos sentidos básicos da *essência*, a saber, o sentido *lógico-definicional* há pouco descrito⁷, em que *essência* apresenta-se como equivalente de *quiddidade*. Cabe ressaltar: essa acepção do infinitivo visa tão somente assinalar a *identidade* de algo com sua própria *natureza intrínseca*, independentemente da classificação categorial do termo considerado. Tal termo, pois, pode estar indiferentemente em qualquer uma das categorias do ente: pois há *quê era ser*, ainda que em acepção atenuada e meramente nominal, até mesmo para os *compostos* constituídos pela ligação heterogênea entre uma substância e um acidente, tal como, por exemplo, *homem branco*⁸. E é por isso mesmo que Aristóteles pode se valer desse mesmo recurso terminológico para discriminar os múltiplos aspectos ou as múltiplas determinações presentes num *indivíduo concreto* que, não obstante ser numericamente uno, manifesta-se como um complexo de múltiplas características heterogêneas entre si: há um *homem branco e culto*, mas o *ser para homem* é distinto do *ser para branco* e do *ser para culto*, assim como estes são respectivamente distintos entre si⁹.

Por outro lado, não obstante, nada impede que o mesmo infinitivo seja usado com a função de designar algo semelhante àquilo que hoje chama-

⁷ Em certos contextos, pois, assumem essa mesma significação termos tão distintos como οὐσία, τὸ τί ην ειναι, τὸ τινη ειναι, λόγος, εἶδος, μορφή e φύσις. Evidentemente, porém, essa configuração está longe de esgotar a multiplicidade de sentidos de cada um desses termos em particular.

⁸ Cf. a conclusão final de toda a investigação λογικῶς sobre τὸ τί ην ειναι, ao final de *Metafísica*, Z-4.

⁹ Cf. *Física*, I-3, 186a 28-29, I-7, 190b 23-24, *Metafísica*, IV, 1007a 1-4, 1007a 35 ss., etc.

mos de *existência*, isto é, a *ocorrência objetiva de algo* no mundo dado aos sentidos. Nesse contexto, Aristóteles usa em geral o *infinitivo com o acusativo da coisa cuja existência é atestada* (p. ex., o *ser homem*, τὸ ἄνθρωπον εἶναι, = *haver em geral homens*), ou o infinitivo com o advérbio *absolutamente* (ἁπλῶς εἶναι). Dificilmente, no entanto, Aristóteles se refere à "existência" particular de um ou outro indivíduo: não é esse aspecto da existência que preponderantemente, o preocupa como problema filosófico; em geral, nessa função secundária do infinitivo, o que Aristóteles assinala é a *existência efetiva* de uma classe de entes que correspondem a uma única noção comum, a qual, nesse sentido, não é *vazia*. *Ser homem* (ἄνθρωπον εἶναι) significa "*há em geral homens*", isto é, há indivíduos particulares percebidos pelos sentidos, que, preenchendo o campo denotativo do termo "homem", lhe conferem objetividade.

KITĀB AL-HURŪF (O LIVRO DAS LETRAS) TRADUÇÃO DO TEXTO ÁRABE

CAPÍTULO XV - “AL-MAWJŪD”

*Jamil Ibrahim Iskandar**

Na língua corrente dos árabes, o existente¹ (al-mawjūd) é, primeiramente, um nome derivado de “existir” (wujūd) e de “encontrar” (wijdān). É utilizado por eles de maneira absoluta ou de maneira limitada. De maneira absoluta, como quando dizem: “encontrei o objeto perdido” ou “procurei tal

* Professor - PUC/PR.

¹ O texto trata do uso do termo “EXISTENTE” do ponto de vista linguístico bem como do filosófico. O escrito é auto explicativo e pode-se deduzir do mesmo a dificuldade enfrentada pelos primeiros tradutores árabes da filosofia grega. O termo (EXISTENTE), em árabe é “AL-MAWJUD”. Alguns tradutores de língua ocidental o traduzem por “SER”. Isto se constitui num problema, pois, muitas vezes, o que é traduzido por “SER”, deve ser traduzido por ente; ou, então, o termo é traduzido sem uma advertência ao leitor a respeito. Outra coisa que merece menção é o fato de em árabe não existir o termo “SER” tal qual em português. Então, há dificuldade de uso quando se tratar de tradução no âmbito da filosofia, do árabe para o português e a questão exige cuidados peculiares.

até que o encontrei”. De maneira limitada, como quando dizem: “encontrei Zayd² generoso” ou “avaro”. Com o termo “existente” (mawjūd) empregado por eles de maneira absoluta querem significar que a coisa está localizada, que se dispõe da mesma para o que se queira, e que está exposta ao que dela se espera. Quando dizem “encontrei o objeto perdido” e “encontrei o que havia perdido”, querem dizer que sei onde está e que posso dispor do mesmo quando quiser. Querem dizer, também, que a coisa torna-se conhecida.

Quando empregado de maneira limitada, como quando dizem: “encontrei Zayd generoso” ou “avaro”, querem dizer que soube que Zayd é generoso ou avaro, nada mais que isto.

Para expressar estes mesmos significados, às vezes os árabes utilizam em vez destas palavras (as seguintes): “encontrei por casualidade” (saḍaftū) e “encontrei” (laqaytū); e no lugar de “existente” (al-mawjūd) usam “o encontrado por casualidade” (muṣādaf) e “o encontrado” (al-mulqā)³.

Para indicar estes significados nos quais esta palavra se refere em árabe e nas passagens nas quais o comum dos árabes utiliza esta palavra, nas línguas das outras nações emprega-se um vocábulo conhecido em cada uma destas nações, pelo qual se referem a estes mesmos significados. Em persa “Jāfet”, e em Sogdiano, “Vīrd”; com ele se referem ao existir (al-wujūd) e a encontrar (wijdān), enquanto que por “Jafetih” e “Verdū” querem expressar o existente (al-mawjūd). Em cada uma das outras línguas há uma palavra correspondente aos termos persa e Sogdiano, como, por exemplo, em grego, em Siríaco e outras.

² Zayd: é nome próprio utilizado para fazer referência a uma pessoa qualquer.

³ Note-se que no primeiro parágrafo, al-Fārābī mostra como o “existente” é expresso em árabe por meio de termos que têm como sentido original “encontrar”. Cf Gilson, *Le thomisme*, 5. ed., p. 59.

Além disto, nas outras línguas, como o persa, o Siríaco e o Sogdiano, há uma palavra que empregam para designar todas as coisas, sem atribuí-la de maneira exclusiva a uma coisa com exclusão de outra. E a utilizam igualmente para indicar a união da informação (ḥabar) com o objeto do qual se informa; é aquela que une o predicado com o sujeito quando o predicado é um nome ou quando querem que o predicado se una ao sujeito de maneira absoluta sem menção de tempo. Quando querem colocá-lo unido a um tempo determinado, passado ou futuro, empregam o verbo que indica existência: “foi” (kānā); “é” (yakūnū); “será” (sayakunu) ou “é agora” (al-’ān). E quando querem colocá-lo unido a ele sem expressar completamente o tempo, se utilizam desta mesma palavra, em persa, “hast”, em grego “estin”, em Sogdiano “esti”, e nas outras línguas outras palavras no lugar destas. Como dissemos, estas palavras são usadas nos dois casos.

Nestas línguas, todos estes termos não são derivados de algo, mas são exemplos primeiros (miṭlāt ūlla): não têm membros de origem nem flexão. Porém, se querem convertê-los em nomes originais, derivam deles outras palavras em seu lugar e empregam como nomes. Por exemplo, “al-insān” (homem) é um exemplo primeiro na língua árabe e não tem nome original nem flexão, mas se querem convertê-lo em um nome original, dizem “al-insāniyya” (humanidade), derivando-o de “al-insān”. E assim procedem as outras línguas com estas palavras. Por exemplo, em persa, se se quer converter “HAST” em nome original, deve-se dizer “HASTĪ”; esta forma indica os nomes originais das palavras que não têm flexão, como quando se diz: “MARDAM”, homem e “MARDAMĪ”, humanidade.

Desde sua criação, não há em árabe uma palavra que ocupe o lugar do “HAST” persa, nem de “ESTIN” grego, nem o das correspondentes a es-

tas duas palavras nas outras línguas. Sem dúvida, esta palavra é imprescindível e necessária nas ciências teóricas e na arte da lógica. E quando a filosofia chegou aos árabes e os filósofos de língua árabe e os que expressam em árabe suas idéias filosóficas e lógicas tiveram necessidade (dela); não encontraram na língua árabe desde sua criação alguma palavra que pudera traduzir os casos nos quais são empregados "ESTIN" em grego e "HAST" em persa, e colocá-la no lugar destas palavras nos casos em que elas são empregadas na outras nações.

Alguns acreditam que deve se utilizar a palavra "HUWA" no lugar do persa "HAST" e do grego "ESTIN". Certamente é empregada em árabe metonimicamente, como quando dizem "HUWA YAF'AL" (ele faz) e "HUWA FĀ'ALA" (ele fez). E, às vezes, empregam (HUWA) em árabe em alguns casos em que as outras línguas utilizam esta palavra citada; quando dizemos "HĀDĪ HUWA ZAYD" (este é Zayd), aí "HUWA" está longe de que a empreguem metonimicamente. E o mesmo ocorre em "HĀDĪ HUWA DĀLIKA ALLADĪ RA'AYTUHU" (este é aquele que vi), "HĀDĪ HUWA ALMUTAKALLIM YAWM KADĀ WA-KADĀ" (este é aquele que falou tal dia), "ZAYD HUWA 'ĀDIL" (Zayd é justo), e outros casos semelhantes.

No lugar de "HAST", persa, em árabe tem-se empregado "HUWĀ" em todos os casos em que o persa utiliza o termo "HAST". Deste, propuseram o nome original "al-HUWĪYYA". Em árabe, esta forma é a do nome original (maṣḍar) de todo termo que é exemplo primeiro e que não tem flexão, como "al-isanīyya" (humanidade), que deriva de "AL-INSĀN" (homem); "AL-ḤIMARĪYYA", asinidade, de "AL-HIMĀR" (burro, asno) e "AL-RUJULĪYYA", varonilidade, de AL-RAJUL (varão).

Outros crêem que em vez de "HUWA", deve se empregar como equivalente destas palavras o termo "al-mawjūd", que é uma palavra derivada e

que tem flexões. Em vez de “al-HUWĪYYA” estabeleceram o termo “al-wujūd” (existência) e utilizaram os verbos que procedem dele como verbos que indicam existência (WUJUDĪYYA), isto é, como cópula nas proposições cujos predicados são nomes, em vez de “kāna” (foi), “yakūnu” (é) e “sayakūnu” (será). Empregaram o termo “al-mawjūd” (o existente) nos dois casos para indicar todas as coisas e para unir copulativamente o nome predicado com o sujeito, onde não se pretender expressar tempo na preposição. Estes dois casos são aqueles nos quais se empregam “HAST” em persa e “ESTIN” em grego. Em árabe utilizam al-wujūd (a existência) onde em persa empregam HASTĪ, e usam “wūjida” (existiu), “yūjadu” (existe) e “sayūjadu” (existirá) em vez de “kāna”, “yakūnu” e “sayakūnu”.

A palavra “al-mawjūd” (o existente) foi estabelecida desde sua origem em árabe como derivada. Todo derivado supõe, por sua estrutura para significar um sujeito que não está explícito e, neste sujeito, o sentido do nome original do qual derivou. Por isto, o termo “al-mawjūd” chegou a supor em toda coisa um sentido em um sujeito que não está explícito — e esse sentido é o designado pelo termo “al-wujūd” (a existência) —, ao ponto de que foi suposta existência (wujūdan) num sujeito que não está explícito e compreendem-se a existência como um acidente em um sujeito. Também foi suposto nele uma ação que procede de um homem, tendo em vista que este seria um dos significados aos que o vulgo aplicava esta palavra — e para designá-los foi estabelecida desde o princípio —. Eram significados que procediam do homem para outra coisa, para outro homem ou para outra coisa distinta, como quando dizemos: “encontrei o objeto perdido”; “busquei tal coisa” ou “a encontrei”; “encontrei Zayd generoso ou avaro”, todos estes casos designam significados que procedem de um homem para outra coisa⁴.

⁴ Isto significa que atribuem ao termo um sentido transitivo.

Deves saber que se este termo é utilizado nas ciências teóricas em árabe onde “HAST” é utilizado em persa, não se deve supor que o seja com o sentido da derivação nem como ação de um homem para outra coisa, mas que é empregado como termo cuja forma é a de um derivado, mas sem designar o mesmo que designa o derivado. Seu significado é o de um exemplo primeiro sem aludir originariamente a um sujeito nem a um paciente que recebe a ação de um agente. Em árabe é empregado designando o mesmo que “HAST” designa em persa e “ESTIN” em grego. E emprega-se do mesmo modo que quando dizemos “ŠAY” (coisa). A palavra “ŠAY”, se é exemplo primeiro, não se entende como sujeito nem tampouco como ação que procede de um homem para outra coisa, mas só se compreende como incluindo o que designa o derivado e o exemplo primeiro, a ação que procede de um homem para outra coisa ou a que não procede.

O termo “al-wujūd” (a existência) emprega-se como nome original, mas deve precaver-se de supor que seu significado seja a ação que procede de um homem para outra coisa — que é o que este nome designava entre a gente árabe quando foi estabelecido pela primeira vez — mas, emprega-se do mesmo modo que quando dizemos em árabe “al-jumūd” (a solidez) e outros termos semelhantes, cuja estrutura é como a de “al-wujūd” em árabe, aqueles que não designam a ação procedente de um homem para outro.

Como este termo enquanto é árabe e enquanto sua estrutura é essa, chegou a ser muito enganoso, alguns evitaram seu emprego, utilizando em seu lugar “HUWA” e usando “al-huwiyya” no lugar de “al-wujūd”. No entanto, como o termo “HUWA” não é nome nem verbo em árabe, pelo qual não se pode formar dele um nome original em absoluto, e como para expressar estas noções nas ciências teóricas, é necessário um nome, e como é necessário que se possa fazer a partir dele tal como (se faz) de “RĀJUL”;

“RUJŪLIYYA”, e de “INSĀN”, “INSĀNIYYA”, alguns o evitaram, utilizando “al-mawjūd” em vez de “HUWA” e “al-wujūd” em vez de “AL-HUWIYYA”.

Quanto a mim, a minha opinião é que o homem pode utilizar qualquer um dos dois que queira. Entretanto, se se emprega o termo “HUWA”, deve-se empregá-lo enquanto nome; não como partícula; — “AL-HUWIYYA”, o nome original formado com terminação final, é corrente, embora não seja empregado — “HUWA”, é apto para ser construído em todos os casos com uma só terminação, da mesma maneira que muitos nomes árabes que são para serem construídos com uma só terminação final. Quanto ao nome original que procede dele, “AL-HUWIYYA”, deve ser utilizado como nome completo e deve se empregar nele a terminação primeira e todas as terminações finais.

Se o termo empregado é “al-mawjūd”, usa-se como exemplo primeiro, embora sua forma seja uma forma derivada. Não se deve entender por ele o que supõem aqueles derivados que são como ele, nem o que este termo dá a entender quando é utilizado naqueles casos em que os árabes o empregam e de acordo com sua primeira imposição, não como sujeito nem como um significado num sujeito, nem como ação procedente de um homem para outro, mas de maneira geral e como foi estabelecido. Deve-se usá-lo transportado destes significados, isento daqueles que se entendem aqui, tal qual usamos “coisa”⁵.

Enumeraremos agora os sentidos deste termo quando é empregado nas ciências teóricas, de acordo com a maneira que mencionamos como deve ser empregado.

⁵ Até aqui al-Fārābī faz uma abordagem do vocábulo do “existente” apenas do ponto de vista lingüístico. No parágrafo seguinte inicia uma abordagem do ponto de vista filosófico.

O “existente” (al-mawjūd) é um termo homônimo: predica-se de todas as categorias⁶: elas são as que se predicam de “a coisa à qual se alude”, ele predica-se de “toda coisa à qual se alude”, esteja ou não em um sujeito; é melhor dizer que é o nome de cada um dos gêneros supremos, mas sem que designe sua essência (DĀTIHĪ). Predica-se também de tudo que está sob cada um deles enquanto é o nome de seu gênero supremo. Predica-se de todas suas espécies univocamente — como, por exemplo, o termo “‘AYN”⁷ é um nome de muitas espécies e predica-se delas homonimamente —. Predica-se também de tudo que está sob cada espécie univocamente enquanto é o nome em primeiro lugar dessa espécie, e de tudo o que está sob essa espécie enquanto se predica deles univocamente. Pode se dizer que o nome predica-se homonimamente de uma maneira geral da totalidade dos gêneros; depois, é o nome de cada um deles que está sob ele, predicando-se dele de maneira particular; daqui seguir-se-ia, então, um certo absurdo. Por isto, preferimos o primeiro, mas que seja sempre de uma maneira relativa. Pode predicar-se de toda proposição na qual o que é compreendido esteja fora da alma idêntico a como é compreendido, e, em geral, de tudo o que é representado e imaginado na alma e de tudo o que é entendido que esteja fora da alma e seja idêntico a como é na alma. Isto é o que significa “que é verdadeiro”, porque o verdadeiro e o existente são sinônimos⁸.

Da coisa pode também predicar-se “que é existente” e com isto quer-se significar que ela possui uma certa quiddidade fora da alma, tanto se é representada na alma ou não.

⁶ Aqui temos o primeiro sentido de “al-mawjūd”, ou seja, o ente dito das categorias.

⁷ Esta palavra pode significar “fonte”, “essência” e “olho”.

⁸ Note-se que aqui al-Fārābī afirma a identidade entre o “ser” e a “verdade”.

A quididade (MĀHĪYYA) e a essência (DĀT) podem ser divisíveis ou indivisíveis. Aquilo cuja quididade é divisível, é aquilo que se diz que sua quididade é tríplice: a primeira, sua totalidade não é detalhada (MULLĀḤAṢA); a segunda, a totalidade detalhada por cujas partes se dá sua constituição; a terceira, cada uma das partes da totalidade separadamente. A totalidade é o que designa seu nome; o detalhado por suas partes é o que designa sua definição; cada uma de suas partes é o gênero e a diferença específica separadamente, ou a matéria e a forma separadamente.

Pois, cada uma destas três (designações) chama-se quididade e essência.

Em suma, chama-se quididade só aquilo que pertence à coisa e com o qual pode responder-se à pergunta “que é esta coisa”; ou em resposta à pergunta por meio de qualquer outro signo (‘ALĀMA), que não é nem sua essência nem sua quididade solicitadas pela partícula “que” (MĀ). Pode responder-se por seu gênero, pode responder-se por sua diferença específica ou por sua matéria ou por sua forma, ou pode responder-se por sua definição. Cada uma destas “respostas” é sua quididade dividida, pois, divide-se em partes. Se a quididade de cada uma das partes pode dividir-se, também divide-se em partes, até que se divide em partes não divisíveis, e então a quididade de cada uma delas será indivisível.

Portanto, o ser (al-mawjūd), (o existente) diz-se segundo três sentidos: de todas as categorias; do que se diz verdadeiro, e do que possui uma certa quididade fora da alma, seja representado ou não o seja⁹.

No que é divisível, de maneira que tem uma totalidade e o detalhado desta totalidade, o existente (al-mawjūd) e a existência (al-wujūd), são dife-

⁹ Aqui tem-se uma conclusão de al-Fārābī.

rentes. O existente é a totalidade — que é a própria essência da quididade — e a existência é a quididade detalhada dessa coisa, ou uma das partes da totalidade, seja seu gênero ou sua diferença específica. E, tendo em vista que sua diferença específica é o mais próprio dela, merece ser sua existência que lhe é própria. A existência do verdadeiro é uma certa relação dos inteligíveis com o que está fora da alma. A existência do que é definível por um dos gêneros superiores é seu gênero; está incluído no significado da existência que é quididade ou uma parte da quididade, pois seu gênero é uma parte de sua quididade e é uma certa quididade nele. Por isto só é assim naquilo cuja quididade é divisível.

Quanto a tudo aquilo cuja quididade é indivisível, ou é um existente que não existe, ou o significado de sua existência e o “que é” são uma e a mesma coisa: que seja existência e que seja existente são um e o mesmo significado. No existente que se predica de cada um dos gêneros supremos, a existência e o existente são um e o mesmo significado. E o mesmo que não está em um sujeito e não é sujeito de algo de modo algum, tem sempre uma quididade simples, pois, sua existência e seu existente são uma e a mesma coisa.

Está claro que cada uma das categorias que se predica da “coisa à qual se faz alusão” (al-mušār ilayh), possui uma certa quididade fora da alma antes que seja entendida como divisível ou indivisível. Sem dúvida, são verdadeiras (somente) depois de serem entendidas, pois, quando são entendidas e representadas, então, são os inteligíveis do que está fora da alma. Une-se nelas o existente sob estes dois últimos aspectos. Então, os significados do existente reduzem-se a dois: o verdadeiro e o que tem uma certa quididade fora da alma¹⁰.

¹⁰ Isto é uma referência ao ente veritativo e ao ente entitativo.

Está claro também que todo o verdadeiro possui uma certa quiddidade fora da alma. O que possui uma certa quiddidade fora da alma é mais geral do que o verdadeiro, porque o que possui uma certa quiddidade fora da alma só é verdadeiro quando é representado na alma. Antes de ser representado, possui uma certa quiddidade fora da alma, porém não se considera verdadeiro, pois o sentido de “verdadeiro” é que o representado é, fora da alma, idêntico a como é representado. A verdade só se realiza no representado por sua relação ao que está fora da alma. E o mesmo sucede com a falsidade nele. O verdadeiro, enquanto verdadeiro, só é em relação ao que possui uma certa essência fora da alma.

O que possui uma certa quiddidade de maneira absoluta sem condição alguma é mais geral que o que possui uma certa quiddidade fora da alma. Pois, certamente a coisa pode possuir uma quiddidade representada sozinha e não ser idêntica fora da alma, ou da qual procedem coisas inteligidas, representadas e imaginadas que não sejam verdadeiras, como quando dizemos “o diâmetro coincide com o lado” ou como quando dizemos “o vazio”. Certamente o vazio tem uma certa quiddidade, pois do vazio podemos perguntar “o que é” e a respeito dele responder-se-á o que convenha responder à pergunta “o que é o vazio”. Isto será um enunciado que explicará seu nome. O que explica o nome é uma certa quiddidade e não está fora da alma¹¹.

Convém saber quais são as coisas que têm quiddidades fora da alma. São: os inteligíveis, aquilo que se diz deles e aquilo de onde adquiriram suas quiddidades: é sua matéria. Mas isto, quando dizemos de algo “que existe” e “que é”, há que perguntar a quem disse, a qual dos dois sentidos alude.

¹¹ Note-se que aqui al-Fārābī expõe a diferença entre a quiddidade do ente mental e a quiddidade do ente real.

Quer dizer que o que se entende por isto é verdadeiro, ou quer dizer que tem uma certa quiddidade fora da alma de alguma maneira?

O que tem uma certa quiddidade fora da alma, embora seja geral, diz-se por anterioridade e posterioridade segundo uma ordem. Pois, sucede que o que possui a quiddidade mais perfeita e para obter uma quiddidade não necessita das demais, enquanto que as outras têm necessidade desta categoria para obter uma quiddidade e serem entendidas, é a que merece mais que as outras o existente e que dela se diga que é. Depois, o que nesta categoria necessita, para obter uma quiddidade, uma diferença específica ou um gênero, é de uma quiddidade mais imperfeita que o que nesta categoria é causa de que se obtenha uma quiddidade; e o que nesta mesma categoria é causa de que por isto outra coisa dela mesma obtenha uma quiddidade, é de uma quiddidade mais perfeita e é mais digna de que se lhe chame existente. Continua-se subindo assim nesta categoria até o mais perfeito e à quiddidade mais perfeita, até que se chega nela ao que é de quiddidade mais perfeita e até que não se encontre nesta categoria uma coisa que seja mais perfeita, seja uma ou mais de uma. Este um e estas coisas são mais dignos que as outras que se diga deles “que são”.

Ocorre que, fora de todas estas categorias, uma coisa é a causa de que o que é mais anterior nesta categoria obtenha uma quiddidade; esta (coisa) será a causa da quiddidade do restante que há nesta categoria. E o que há nesta categoria é a causa da quiddidade das outras categorias.

Os existentes nos quais por “existente” (MAWJŪD) se quer dizer “o que tem quiddidade fora da alma”, estão ordenados segundo estes graus.

O existente, no sentido de “o que tem uma certa quiddidade fora da alma”, é o existente em potência ou existente em ato. O existente em ato é de duas classes: o que não pode não ser em ato, nem em um só momento

em absoluto — pois, está sempre em ato — e o que não estava em ato, mas agora está em ato e antes de estar em ato era ser em potência.

Quando dizemos “existente em potência”, queremos dizer que está preparado e disposto para realizar-se em ato. Entre as coisas que estão preparadas e dispostas para realizar-se em ato, há, por uma parte, o que está somente preparado e disposto para realizar-se em ato, sem que sua preparação e disposição para isto seja uma disposição para não realizar-se em ato ou para realizar-se em ato e não realizar-se em ato, porém, sua disposição é uma disposição preparada para o ato sozinho, e há, por outra parte, o que está preparado e disposto para realizar-se em ato ou para não realizar-se. O existente em potência se divide neste dois.

Não há diferença entre dizer “potência” ou “possibilidade” (AL-QŪWWA AW AL-IMKĀN). Entre o que existe em potência há o que por sua potência e possibilidade está preparado para realizar-se somente em ato, e há o que está preparado para realizar-se em ato e para não realizar-se; está preparado para os dois opostos.

O que está preparado em si só para realizar-se em ato, é de duas classes: o que está exposto a obstáculos externos, e o que não tem obstáculos em absoluto. Destes dois, o que não tem obstáculo externo em absoluto inevitavelmente se realizará em ato. Por exemplo, a combustão do esparto pelo fogo que o alcança; no fogo só está a potência de queimar e não está preparado para queimar ou não queimar, mas, como está exposto a obstáculos que impedem a combustão, algumas vezes queima e outras vezes não queima. Entretanto, no eclipse da Lua, a potência que a dispõe para eclipsar-se é aquela pela que está preparada para eclipsar-se quando se encontra no nodo pois não está exposta a nenhum obstáculo do exterior; por

isto, quando está em frente ao sol num dos nodos, se eclipsa inevitavelmente.

Estas coisas foram expostas no terceiro capítulo do *Peri Hermeneias*¹².

As pessoas não chamam de “existente” só ao que é “existente em potência”, mas eles o chamam “não-existente”, enquanto o expressam com o termo “existente” (al-mawjūd).

O termo “existente” aplicam-no àquilo cuja qüididade em ato é verdadeira, não chamam porém “existente” àquilo que tendo qüididade verdadeira, está ainda em potência. Este é o sentido prévio para eles do termo “existente”.

Quando falam das espécies do que, em geral, se diz que existe, utilizam para expressá-lo, quando está ainda em potência, o mesmo termo com o que o expressam quando está em ato. É como, por exemplo, “o que golpeia”, “o que mata”, “o que é golpeado”, “o que é construído” e “o que é morto”, pois eles dizem: “Fulano é golpeado” (MAḌRŪB) ou morto (MAQTŪL) — sem dúvida alguma, inclusive antes de que haja sido golpeado; se está disposto para ser golpeado no futuro. E também dizem: “as árvores que existem na Índia são vistas”, querendo dizer com isto que estão expostas à vista. E também dizem: “o homem morto” ou “Zayd morto”, querendo dizer com isto que está exposto à morte, e isto antes que haja sido morto.

Para expressar as coisas particulares que às vezes estão em potência e outras em ato, utilizam termos idênticos. Estabelecem o termo que designa o que ainda está em potência como termo idêntico ao que designa o que já se realizou em ato.

¹² Provavelmente al-Fārābī está se referindo a seu estudo sobre o possível e o necessário. No entanto, isto encontra-se no quarto capítulo do comentário à obra de Aristóteles e não no terceiro capítulo.

No que se refere ao termo “existente” que se predica em geral de tudo isto, os filósofos seguem o mesmo exemplo que para as coisas particulares daquilo do que se disse “existente”, enquanto chamam ao que ainda está em potência com o mesmo nome do que está em ato. O chamam “existente” nos dois momentos de uma vez, e distinguem entre ambos pela condição “em potência” e “em ato” que lhe acrescentam, pois dizem: “existente em potência” e “existente em ato”. Pode também dizer-se: “que existe não em potência” e “que não existe em potência”. Compete a você expressá-lo com qualquer das duas expressões que queira. E o mesmo sucede para o que existe em ato¹³; se quiseres podes dizer “existe não em ato” ou “não existe em ato”.

“Não-existente” (ĠAYR AL-MAWJŪD) e “o que não é existente” (MĀ LAYSA BI-MAWJŪD) dizem-se do contrário do que é existente; é aquilo cuja quiddidade não está fora da alma: emprega-se para o que não tem quiddidade alguma de nenhum modo nem fora da alma nem na alma, e para o que tem uma quiddidade representada na alma, embora não exista fora da alma: é o falso. Do falso não se pode dizer que é “não-existente”, porque a negação daquilo que tem quiddidade fora da alma a expressamos assim: “não tem quiddidade fora da alma”. Isto inclui o que só tem quiddidade na alma, sem que exista fora da alma, e o que não tem quiddidade nem fora da alma nem na alma. “Não-existente” designa esta negação, como nossa expressão “não justo” não se aplica àquele em que pode e não pode haver justiça.

O que não é verdadeiro é mais geral que o falso. Pois o que não tem quiddidade em absoluto não é verdadeiro nem falso — porque não tem nome nem palavra que o designe em absoluto — nem é gênero, nem diferença

¹³ No texto de al-Fārābī, está “bil-qūwwa”, isto é, “em potência”. Entretanto o contexto do parágrafo exige “bil-fi’l”, isto é, em ato.

específica, nem é representável, nem imaginável, nem se coloca alguma questão sobre ele. Quanto ao que não é verdadeiro — é o falso — ou é inteligível, ou representável ou imaginável e tem quiddidade. Com efeito, o falso tem uma certa quiddidade e tem nome e dele pode perguntar-se: “o que é?” e responder-se-á: “é um lugar no qual não há corpo algum” e “pode haver nele algum corpo”, ou outras respostas semelhantes a estas duas a respeito do vazio e do que se lhe parece. Isto e o que se lhe parece são falsos e são “não-existente”. Certamente estes são compostos de coisas que têm, cada uma delas por si só, uma quiddidade verdadeira.

Do que tem uma quiddidade fora da alma não se diz que “é verdadeiro” enquanto não está representado. Portanto, é “não-existente” em dois sentidos diferentes. O que nega, o “não”, não significa “existe” a não ser por equivocidade do nome. Isto é algo que sucede quando há duas coisas que têm em comum um só nome e o verdadeiro é a negação de uma certa coisa numa das duas e a afirmação na outra; por exemplo: “o órgão pelo qual é um “AYN” (olho) e não é um “AYN” (fonte) e outros casos semelhantes.

Todavia, do verdadeiro não se diz “que existe”, mais (do) que por causa de sua relação ao que tem quiddidade fora da alma. Portanto, é em relação ao outro sentido do que se diz existente. Este sentido é o mais antigo do qual se diz existente. Se alguém diz a respeito disto que “é não-existente”, quer dizer que é “não verdadeiro”, isto é, que ainda não está representado, não deve ser negado, pois não é impossível.

O que à primeira vista a alma percebe quando dizemos “não-existente” é o que não tem quiddidade em absoluto e de nenhum modo. Por isso, porque (o não-existente) não tem quiddidade em absoluto nem de nenhum modo e porque a gente conhecer, é sentir, então para eles o que não é sentido pertence à definição do que não é. E por isso também, porque

para eles o mais imperceptível dos corpos, como o pó, o ar e outras coisas semelhantes, pertencem à definição do que para eles é “não-existente”; chegam a dizer do que foi percebido ou foi aniquilado que “é pó” e “se converteu em pó” ou “ar”. Por isto chamam “ar” também ao enunciado falso, tendo em vista que de seu sentido se disse que é “não-existente”.

Disto resulta claro que eles falam também do falso como “não-existente”, embora isto não seria muito admitido em sua língua, tendo em vista que expressam o falso da mesma maneira que expressam o que não tem quiddidade em absoluto, pois dizem: “é ar”, tal como dizem daquilo cuja quiddidade foi aniquilada que “se converteu” em ar¹⁴.

Tendo em vista que os mais antigos procediam em filosofia segundo o que se compreendia das palavras à primeira vista, tendo em vista que nossa expressão “não-existente” é compreendida à primeira vista como o que não tem em absoluto quiddidade; tendo em vista que o que desta maneira é “não-existente” não pode converter-se em existente nem proceder dele um existente em ato; tendo em vista que viram que o que se percebe pelos sentidos são coisas que se realizam e se atualizam; que o que se realiza se apresenta à alma como procedendo do “não-existenter”; que o que primeiro se apresenta à alma como “não-existente” é o que não tem quiddidade em absoluto, então resultou necessariamente para ele um absurdo, porque necessariamente segue-se que um existente procede de um não-existente.

Alguns deles acreditam que o não-existente existe. Porém, outros pensavam que disto segue-se também e necessariamente um absurdo. Tendo em vista que o que resulta agora é um existente que procede do existente, antes de proceder dele deveria haver existido, eliminavam a gera-

¹⁴ Deve se observar que para al-Fārābī, só em linguagem vulgar as duas maneiras de dizer “não-existente” se identificam.

ção e a corrupção. Afirmavam que todas as coisas nunca deixaram de existir e que nelas não há nada que se realize ou que se aniquile. Consideraram vã que uma coisa mude de qualquer maneira de mudança e sustentaram que não há que proceder segundo o que aparece aos sentidos. Isto é como o que disse Melisso. Mas esta idéia compreende mal a nossa expressão “não-existe”, pois ele disse: tudo o que é outro que o existente, é não-existente, e o que é não-existente não é nada. Na verdade, julgou-se o que não existente como não sendo nada, porque compreendeu o que não existente como o que não tem quiddidade em absoluto.

Tendo em vista que os físicos antigos¹⁵ não percebiam tampouco a diferença entre o existente em potência e o existente em ato, como foi claro para os metafísicos¹⁶, consideravam absurdo dizer de uma só e mesma coisa “que existe” e “que não existe”, porque eles só compreendiam o existente como o que tem quiddidade somente em ato — e isto é o primeiro que se apresenta às almas — e o não-existente como o que não tem quiddidade em absoluto — e isto também é o primeiro que se apresenta às almas.

Muitos Lógicos (al-MANṬIḤIYYŪN) acreditavam que todo existente que começa e que se realiza em ato exista já em ato antes de seu existir. Alguns afirmavam que estava disperso e logo se agrupou. Outros sustentavam que estava agrupado e mesclado, e, logo umas partes de outras se separavam e distinguiram. Outros diziam que procedia do não-existente absoluto sob todos os aspectos. Posteriormente, começaram a inventá-las (engendrar) para ver em que sentido procedia do não-existente absoluto sem ter quiddidade em absoluto.

¹⁵ É uma referência aos filósofos pré-socráticos.

¹⁶ A palavra usada é “Ilahiyyūn”. Literalmente deveria ser traduzida por “Teólogos”. Entretanto, aqui foi usada com o sentido de “metafísicos” tal como Avicena usa “metafísica” para “Ilhahiyyāt”, isto é teologia (filosófico).

O “existente por si” divide-se segundo as maneira de dizer “por si”. Entre estas estão: 1) aquilo cuja quiddidade não necessita de outras categorias nem precisa delas para constituir-se , realizar-se ou ser entendido: é aquilo que indica o que não está em um sujeito, e logo aquilo que dá a conhecer o que é isto que indica; seu oposto é o que está em um sujeito.

2) Aquilo cuja quiddidade não necessita para constituir-se, de relação com outra coisa sob uma certa maneira: é aquilo que não tem causa em absoluto para que sua quiddidade se realize, seu oposto é o existente que tem uma certa causa.

Quanto ao existente por si, oposto ao existente por acidente, não é aquele que é descrito como existente de maneira absoluta e mais geral. Pois, não há coisa alguma cuja quiddidade exista por acidente, mas diz-se assim só quando se comparam alguns existentes com outros e quando se põe em relação uns com outros — seja qual for a relação e a conexão — como, por exemplo, que um ou cada um deles existia pelo outro, a partir dele, dele, com ele, ou se relaciona com ele com qualquer outro tipo de relação, qualquer que seja esta.

Pois, se a quiddidade de um dos dois ou de cada um deles é ter essa relação com o outro, então, se dirá de cada um deles que “está relacionado com o outro por si”. Por exemplo, se a quiddidade de uma certa coisa consiste em que seja descrita por um certo atributo que está nela, dir-se-á deste atributo que “é atributo por si dessa coisa” e dessa coisa se dirá que “é descrita por si por esse atributo”. Assim também, se a quiddidade de uma coisa consiste em ser atribuída a um sujeito, dir-se-á dela que “é atribuída por si a este sujeito, e deste sujeito se dirá que “é aquilo do que se predica por si este atributo”. E assim também, se a quiddidade de uma certa coisa neces-

sita sempre ou na maioria dos casos que seja descrita por outra coisa, dela se dirá que "Ihe é atribuída por si". Igualmente, se uma coisa existe ou deve sua constituição a outra coisa, é causa dela. Se sua quididade consiste em proceder dela, ou se a quididade do que é causa consiste em que dela proceda aquela coisa, dir-se-á que "Ihe pertence por si". Se não é assim, nem está na quididade de um deles, dir-se-á que "pertence por acidente a essa coisa ou que está nela, ou que existe por ela, ou dela ou com ela ou a partir dela".

O oposto do existente que se diz em relação a outro, é o "não-existente" que se diz em relação a outro. Assim, dizemos: "Zayd não é "Amr"¹⁷", "o muro não é um homem" e "a cama não é por natureza, senão por arte", queremos dizer com isto que a quididade da cama não se adquire por natureza. O mesmo sucede com os demais: queremos dizer que a essência¹⁸ de "Zayd" não é quididade de "Amr".

O existente (AL-MAWJŪD) pode também empregar-se em outros casos distintos dos que mencionamos. Emprega-se como cópula do predicado com o sujeito nas proposições afirmativas. Este termo e seu significado unem o atributo com o sujeito e por ele resulta a afirmação de uma coisa a respeito de outra.

Esta composição pode resultar da mescla de alguns existentes com outros: o "existente" indica a afirmação e o "não-existente" indica a negação. Quando dizemos "ZAYD é justo" (Zayd mawjūd 'ādilan), (o existente) não indica que a quididade de um dos dois seja por si ou por acidente, nem que a quididade de um dos dois ou de ambos, exterior à alma, seja descrita pelo justo.

¹⁷ "AMR": nome próprio utilizado para fazer referência a uma pessoa qualquer.

¹⁸ Se fôssemos traduzir literalmente seria "o que é" (mā-hūwa), a quididade.

Esta composição pode fazer-se em resposta ao que não tem agora (neste instante) quiddidade fora da alma, sendo então verdadeiro nosso enunciado “Homero é poeta”. E é verdadeiro, porque o que o “existente” designa aqui não é o existente cujos significados foram definidos anteriormente, mas que é um termo no qual um sujeito contém uma relação a um predicado ou um predicado a um sujeito; em suma, duas coisas foram compostas com esta composição. Nesta palavra podem estar (contidas) suas quiddidades, mas cada uma tem, com relação à outra, somente esta relação. Este termo tem em sua potência duas quiddidades de dois casos que se correspondem com a outra segundo esta relação. Suas duas quiddidades não são aquelas das que se diz que estão fora da alma, mas suas duas quiddidades são assim enquanto se correspondem segundo esta relação a partir da qual o composto é uma proposição afirmativa.

Este termo pode empregar-se no que é falso, no que é verdadeiro e no que não sabemos se é verdadeiro ou falso. Pois, somente contém suas quiddidades de maneira absoluta enquanto estão na alma, tanto se estão fora da alma ou não. Ademais, não contém duas coisas em si mesmas, mas contém somente (a relação de) um sujeito a um predicado ou (de) um predicado a um sujeito. Pois é indiferente (na série) A-B começar desde o sujeito para o predicado ou desde o predicado para o sujeito, pois se diz “A é B” ou “B é A”. E “não-existente” indica a negação de um predicado relativo a um sujeito, ou um sujeito do qual se nega um certo predicado. Nenhum outro sentido distinto deste, tem o existente aqui.

Por isto, quando alguns pensaram que por “existente” se quer dizer aqui o que tem quiddidade fora da alma, estimaram que nossa expressão “Zayd é justo” (ZAYD YŪJADŪ ‘ĀDILAN) implica necessariamente que Zayd

existe fora da alma. O mesmo acreditaram com relação à negação; quando dizemos “ZAYD NÃO É JUSTO”, pensam que (significa) a eliminação da quiddidade de Zayd enquanto é justo. A afirmação, ao contrário, era para eles o reconhecimento da quiddidade de Zayd enquanto é justo. Por esta razão essa afirmação não será verdadeira de Zayd quando este já está morto e desapareceu.

Outros acreditaram que não é verdadeiro dizer “o homem é branco”, pois, não é próprio da quiddidade do homem ser branco.

Outros pensaram inclusive que nosso enunciado “o homem é um animal” é falso; porque o animal pode ser um burro ou um cachorro e acreditaram que nossa frase “o homem é um animal” significa que a quiddidade do homem é o animal que contém o burro e o cachorro; a quiddidade do homem seria então ser um burro ou um cachorro; ou, como animal é também parte da definição de burro, a quiddidade do homem seria uma certa asinidade (HIMARĪYYA). Dizem que, ao contrário, o verdadeiro é dizer “o homem é homem” e “o justo é justo”. Não sabem que aqui o existente somente se emprega por homonímia, que nele estão incluídas em potência somente duas quiddidades enquanto elas são representadas como tendo a relação do predicado ao sujeito e do sujeito ao predicado somente e nada mais, e que não implica a relação de uma quiddidade fora da alma a outra quiddidade fora da alma, mas a relação na alma de um de seus dois termos ao sujeito, sendo o outro o predicado; nem tampouco implica que a quiddidade de um deles deva ser descrita por esse predicado, mas que implica somente o que dizemos: uma certa relação pela qual um dos dois termos se converte em atributo (ḥabar) e o outro em um sujeito do qual se atribui algo (muḥbar ‘anhū), nada mais.

A composição formada por dois casos, dos quais um se une a outro, é a proposição; nela se dá a verdade e a falsidade. Uma são afirmativas e outras são negativas. Cada uma delas significa o existente que as une em potência somente, e tais são as proposições cujos predicados são verbos; ou significa o existente que as une em ato, e tais são aquelas cujos predicados são nomes (‘ASMĀ’).

(As proposições) dividem-se segundo as divisões do existente absoluto. Em umas se dá a afirmação deste existente em ato sempre, em outras, a negação deste existente sempre, e em outras, este existente em ato em um certo momento, mas antes estava em potência. Daquela (proposição) que está em potência, enquanto permanece em potência, se diz que é “uma proposição possível” (QADĪYYA MUMKINA); se se realiza em ato, dela se dirá que é “uma proposição relativa à existência” (QADĪYYA WUJUDĪYA). Daquela na qual se dá a afirmação deste existente sempre, se dirá que é uma “proposição afirmativa necessária”. (QADĪYYA MŪJIBA ḌARURĪYYA); daquela na qual se dá a negação deste existente sempre, se dirá que é “negativa necessária” (SĀLIBA ḌARURĪYYA). O restante o expusemos no livro *Peri Hermeneias* e no livro *Do Silogismo*.

Há alguma (proposição) que é “verdadeira necessariamente”; alguma que é “falsa necessariamente” que é o absurdo; alguma que é “falsa no que se refere à existência¹⁹”, que é o falso não absurdo, e alguma que é “verdadeira no que se refere à existência”. Há o que existe “por acidente” e o que existe “por si”, e o que existe “primeiro” e o que existe “segundo”. O resto encontra-se no livro *Da demonstração*.

Estes são os sentidos do existente em filosofia.

¹⁹ al-Fārābī usou “WUJUDĪ”, que literalmente traduz-se por “existencial”.

A LINGUAGEM DO SER NA TRADIÇÃO CRISTÃ

*Francisco Benjamin de Souza Netto**

O infinitivo do verbo ser, esse em latim, ειναι, tem lugar de destaque na linguagem e na tradição cristã desde o segundo século. O marco inicial de uma pesquisa pode ser o *Diálogo com Trifon*, do samaritano Justino. Neste, após assinalar que a filosofia é o estudo do ente, ao longo de toda a primeira parte, na qual o autor discute com o seu interlocutor, um rabino, se cabe à filosofia o estudo de Deus, este último é dito como o que é sempre o mesmo, bem como a totalidade dos entes é pensada a partir dele, enquanto dele deriva o seu ser¹. Falta ainda uma pesquisa sobre o uso paralelo da palavra "ente". No latim, ela não existe até pouco antes de Boécio, mas, mesmo em grego esta simples falta denota não gozar ela da freqüência que ostentou nas obras de Platão e Aristóteles. Ao contrário, a palavra *essentia* e

* Professor do Deptº de Filosofia do IFCH/UNICAMP.

¹ *Diálogo con Trifón* 3, [4], Madrid: BAC, 116, 1954, p. 306. Na seqüência, imediatamente, Deus é dito o que é, isto é, se porta ou tem sempre do mesmo modo e é causa de ser, ειναι, para todos os outros.

seu correspondente grego, ουσία, tem um lugar privilegiado, um pouco por toda parte, notadamente a partir da controvérsia trinitária e, mesmo depois de Éfeso e Calcedônia, juntamente com natureza e pessoa, permanece até a Idade Média e até nossos dias. Uma outra palavra tem lugar também neste vocabulário, a palavra “substância”, de origem estritamente latina, mas usada como correspondente e tradução do grego ουσία. Enfim, a palavra “princípio”, decisiva nas páginas de abertura do livro do Gênesis e do IV Evangelho, sempre presente, é objeto de refinada especulação desde especialmente Orígenes. Já, salvo exceções pouco significativas, a palavra “acidente” e o original grego que pretende traduzir, deve esperar a Idade Média para um uso mais técnico, já preparado, contudo, em autores que, como Agostinho e Boécio, conhecem e citam o *Tratado das Categorias*.

No que concerne ao uso da palavra “ente”, há que se assinalar o fato de, na linguagem helenística na qual os cristãos entraram em contato com a filosofia, haver ela, em grande parte, cedido lugar à locução, consideração ou ciência das coisas humanas e divinas, *rerum diuinarum humanarumque scientia*. É assim que, no epílogo da antigüidade tardia, Agostinho a denomina². Em verdade, isto importa uma certa desconsideração do ente e, com este, inevitavelmente do ser, mas há que se convir que, em meio cristão, a preocupação com este é resgatada, notadamente entre os autores mais especulativos, no âmbito da teologia da criação, que ditava a necessidade de uma rigorosa precisão conceitual, notadamente com o “não-ser”, em especial quando era ela enunciada como a produção de algo a partir do “não-ser”. Era então necessário esclarecer não ser este algo, isto é, certo ente, a fazer as vezes de alguma matéria, em especial porque, então, haveria algo

² Cf. *Contra Academicos*, I, vi, 16, 14-15, *Corpus Christianorum XXIX*, 12, Brepols, Turnholt, 1970.

independente da ação de Deus. Todo o pensamento cristão se orienta para esta posição, mas sua forma mais precisa, a eliminar tal risco e apresentar-se acessível ao simples fiel, é formulada primeiro por Basílio de Cesaréia nos sermões sobre o hexaêmeron³. É também no debate deste tema e problema que, notadamente nos escritos sobre o livro do Gênese, Agostinho dá ensejo a uma exposição mais completa do que poderíamos chamar de a sua ontologia, mesmo se considerarmos estar esta já presente em escritos anteriores e ser invocada amiúde durante todo o debate com os maniqueus, quando fica estabelecido que tudo o que é, enquanto é e porque é, participa do ser e, por isso, é sempre em si mesmo bom⁴. São dois os extremos opostos da como que escala em que se divide tudo o que é; em um deles, o superior, deparamos com aquele que é necessariamente, nele próprio e por ele próprio e que, portanto, a este título, é o único de que o ser ou, mais precisamente, ser pode ser dito sem restrição e é dito em sentido próprio, Deus, e, no outro, com a matéria prima que, no ato da criação, é anterior à matéria formada, mas de uma anterioridade apenas de ordem, sendo criada ao menos sob a forma dos elementos. Entre os dois extremos, situa-se o universo da criatura, hierarquizado segundo a perfeição consoante a qual participa do ser divino, seja em estado acabado, seja sob a forma das *rationes seminales*.

Assimilado a partir de uma influência helenística comprovada, mas também perante o desafio de passagens bíblicas como Êxodo 3, 14, todo este vocabulário teve sua incorporação complicada por duas controvérsias de natureza necessariamente metafísica, a trinitária e a cristológica. Trata-se

³ Homélies sur l'Hexaemeron, *Sources Chrétiennes* 26, Paris: Ed. Du Cerf, 1959.

de um complicado afrontamento que não pode ser expresso em poucas palavras mas que, como, de resto, já o referimos parcialmente, afeta as palavras pessoa, essência e natureza, entre os gregos *υποστασις*, *ουσια*, *φυσις*, e depara, entre os latinos, com a palavra "substância" como um complicador de discutível aplicação a Deus. É só lentamente que a palavra *προσωπου* se impõe entre os gregos, dado o caráter de sua origem, mas é *υποστασις* que há de conferir-lhe o significado e soar de modo a não dar ensejo a dúvidas, designando o subjacente ativo no qual termina toda predicação e toda determinação ou sobredeterminação. No que concerne à trindade, designa ela aquilo que é distinto relativamente aos outros dois igualmente distintos na identidade de uma mesma e só essência. No Cristo, designa o que é uno e subsiste nas duas essências ou naturezas distintas. Em latim, será a palavra *persona* que há de a representar, mas é significativo que o maior dos especulativos latinos, Agostinho, sempre a conceba e explique como relação e nos termos precisados pelos gregos, ainda que indo além destes. Já a palavra "substância", em latim *substantia*, que, na linguagem do direito e da economia, teve por correspondente o grego *ουσία*, adquiriu uso corrente em filosofia e teologia, mas teve a sua aptidão para traduzir o seu correspondente posta em dúvida mais uma vez por Agostinho. Incomoda-o em especial ser ela mais apta para verter hipótese. Eis, de modo geral, como, ao longo da patrística, pode-se detectar como um vocabulário de interesse da filosofia é transmitido. Importa assinalar não haver monografias suficientes para se empreender um trabalho de conjunto, as presentes informações refletindo o conhecimento de amostragem restrita de autores.

⁴ Cf., em especial, *De Genesi ad Litteram*, L. XII, Bibliothèque Augustinienne, 48, Desclée de Brouwer, 1972, passim.

A passagem à Idade Média, desde Eriúgena, sem esquecer, para os latinos, a contribuição de Boécio, decisiva no caso, não é melhor conhecida. A impressão inicial é de certa margem de perda. Parece, até a introdução de Aristóteles, trabalha-se pouco com *ens*, embora *essentia* seja conservada por força de seu lugar na teologia, o mesmo ocorrendo com *persona*, *substantia* e, sempre, *esse*. Certamente, mesmo quando não é de todo preciso e conciso em sua linguagem, Anselmo, após Eriúgena, cuja linguagem é muito especial, desenvolve um pensamento que, de bom grado, podemos chamar de metafísico. Já este lado do pensamento de Abelardo está por estudar e Alberto é, no mínimo, um conhecedor meticuloso, dentro dos padrões da época, do vocabulário aristotélico. Mas, até o século XIII, é em Tomás de Aquino que vamos deparar com o cultivo mais acabado do legado aristotélico. Nele, "ente", "essência" e/ou "substância", "acidente", "pessoa", bem como as divisões do ente, "ato" e "potência", os "transcendentais", as "categorias", tudo aparece e se torna preciso de forma para alguns preocupante⁵. Clássica no pensamento tomista é a distinção entre "essência" e "ser", visto como o ato por excelência e como puramente ato, somente em Deus sendo a essência idêntica ao ser assim compreendido⁶. Tudo isto fez-se sem minimizar a importância do conceito de pessoa, no ápice da escala dos entes enquanto participantes do ser, fato tanto mais significativo quanto a doutrina trinitária dele se vale, o que faz da pessoa, na esfera das criaturas, o que mais se aproxima de Deus. Tal metafísica tem a ver também com

⁵ Citemos aqui, além dos Comentários à Física e à Metafísica de Aristóteles, Ed. Marietti, *As Summae de Teologia e Contra Gentes*, em que tais conceitos são decisivos para toda articulação do pensamento, aquela nas edições leonina e piana e esta na leonina manualis.

⁶ Ver, *O Ente e a Essência*, edição bilingüe (texto latino da leonina), tradução Carlos Arthur R. do Nascimento, Petrópolis: Ed. Vozes, 1995, caps. IV, p. 52-55; V, p. 60-64.

a solução da questão dos universais. É importante notar a cautela com que ele utiliza certas palavras, já então de uso corrente, mas problemáticas quanto a seu preciso significado, como *existentia* e *existere*. Vale-se ele também dos indeterminados, bem como de *quiddidade*, muitas vezes decalcando o grego e vertendo *quod quid erat esse*, natureza, forma, matéria e *res*, princípio, causa e efeito.

Eis como, em esboço, podemos apresentar o *status quaestionis* do vocabulário cristão correspondente ao utilizado pelos gregos no que concerne ao "ente" e à "essência", bem como ao uso variado que, entre estes, teve o infinitivo ser, εἶναι. Tal esboço não comporta uma apresentação do debate e do *quid pro quo* linguístico que opôs alexandrinos e antioquinos entre a controvérsia ariana e a difícil resolução da questão cristológica, quando a demanda de uma posição ortodoxa entre monofisitas e nestorianos, se de algum modo a alcançou, não deixou também de concorrer para o pleno acabamento destes dois extremos, precisamente o que pretendia evitar. Seja como for, quer se considerem os grandes especulativos, como Orígenes, Gregório de Nissa e Agostinho, quer os representantes de certo fideísmo anti-intelectual, bem como a grande e variada massa dos que não podem ser classificados de um lado e de outro, não há como acusar o cristianismo nem de responsável pelo olvido do ser nem de fator deste. Assim fosse, tanto a concepção de Deus quanto a da criação seriam doutrinas inconsistentes. O que é expresso em Agostinho e Tomás de Aquino perpassa, em verdade, toda a proclamação doutrinária cristã, dos símbolos e da catequese à teologia especulativa ou acadêmica: os entes são, certamente, mas não são o ser em si e por si, sendo deste participantes.

CONCEPÇÕES DE PODER NO MUNDO ANTIGO

*(Mesa redonda organizada e coordenada pelo Prof. Dr. Pedro Paulo
A. Funari, professor do Deptº de História da UNICAMP)*

APRESENTAÇÃO

*Pedro Paulo Abreu Funari*¹

A mesa-redonda foi organizada tendo em vista reunir reflexões de duas pesquisadoras estudiosas do mundo greco-romano, a partir de duas perspectivas específicas: a cultura material e a tradição textual. A Prof^a. Florenzano desenvolveu considerações sobre o conceito de valor no mundo grego utilizando-se de uma categoria documental particular, as moedas, cujo estudo pela Numismática tem produzido inovadoras propostas interpretativas, nos últimos anos. A estudiosa do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo tem-se dedicado à análise da epistemologia do conhecimento do mundo antigo a partir das moedas e seu texto representa uma contribuição original sobre o tema. A tradição textual, por sua parte, foi explorada pela Prof^a Maria Luíza Corassin, do Departamento de História da Universidade de São Paulo, como construção discursiva que elaborou uma idealização do príncipe, parte de uma ideologia de longa tradição no mundo

¹ Prof. Dept^o História-UNICAMP, diretor-adjunto do CPA.

antigo, mas cujos contornos históricos bem precisos foram esmiuçados de forma criativa pela palestrante. No conjunto, ambas contribuições ressaltam a importância de estudos de casos, bem documentados, para o avanço do conhecimento do pensamento antigo, objeto de investigação, também, de arqueólogos e historiadores, preocupados com a compreensão da Antigüidade Clássica.

MOEDA E CONCEPÇÃO DE VALOR NA PÓLIS GREGA

Maria Beatriz Borba Florenzano*

O objetivo desta palestra é o de tentar encaminhar respostas a uma pergunta comumente formulada e em geral mal respondida. Porque foi a cidade-estado, a pólis grega, a criadora e difusora da fabricação e do uso de moedas? Porque coube, na História da Antigüidade, à cidade-estado grega o papel de criadora e difusora da cunhagem, da fabricação de moedas? Porque dispenderam os gregos energia e realizaram gastos materiais para fabricar estes pequenos objetos metálicos com impressões gravadas em ambos os lados?

Esta questão sempre preocupou os especialistas, tanto numismatas quanto historiadores. É uma pergunta óbvia, mas sempre na moda, justamente porque as respostas nunca são satisfatórias.

Como a moeda existe até os dias de hoje - não sabemos ainda por quanto tempo mais - com o mesmo formato de dois mil e seiscentos anos atrás, ou seja, pequena, redonda, metálica e com impressões, é, com efeito,

* Professora - Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo - USP.

muito fácil transpor os mecanismos monetários de hoje para a Antiguidade e enxergar naquela época uma economia monetária desenvolvida, um comércio ágil, graças à atuação da moeda.

De fato, a história da moeda metálica é comumente abordada a partir da história do dinheiro. O aparecimento das primeiras moedas cunhadas, na Ásia Menor no final do século VII a.C., é usualmente interpretado como uma etapa a mais do processo de desenvolvimento do dinheiro; etapa decorrente de um avanço da organização comercial e de uma mercantilização acentuada da economia. A moeda aparece assim como uma consequência praticamente natural de um processo que havia tido início vários milênios antes, no âmbito das civilizações Médio-Orientais do Egito e da Mesopotâmia. Invenção que vinha solucionar a dificuldade imposta pela ampliação da rede comercial e que viria facilitar o intercâmbio de mercadorias.

Assim, a invenção e a adoção da moeda aparecem como um degrau em um processo uniforme, contínuo, progressivo de desenvolvimento das relações comerciais em direção à maior complexidade. É como se o dinheiro tivesse uma história completamente independente em relação às diferentes formações sociais que o usaram, que dele fizeram uso.

Essa visão, que é a visão do senso comum, presente em qualquer manual de História antiga, e que perdura em obras recentes de síntese (veja-se Osborne, *Greece in the making*, 1996 e Howgego, *Ancient History from Coins*, 1995), já a encontramos em Aristóteles. Vejamos o que diz o estagirita a respeito do aparecimento da moeda:

“Na comunidade primitiva, ou seja a família, não havia lugar para o comércio, que só aparece quando as comunidades se tornam mais numerosas. Os membros da comunidade primitiva costumavam partilhar os produtos que tinham; ao contrário, um agrupamento dividido em diversas famílias tinha acesso também a numerosos produtos pertencentes aos

seus vizinhos, de acordo com as necessidades que o forçavam a partilhar por meio de trocas, como muitas tribos bárbaras ainda fazem; tais tribos, aliás não vão além da permuta de alguns produtos por outros, por exemplo entregando vinho em troca de grãos, e fazendo o mesmo com vários produtos semelhantes. (...) (Da permuta deste tipo) porém, originou-se a arte de comerciar; com efeito, essas comunidades, depois de suprir-se mais e mais de produtos vindos de fora, obtendo aqueles de que eram carentes e fornecendo aqueles que lhes sobravam, tinham necessariamente de instituir o uso do dinheiro, porquanto as coisas naturalmente necessárias à vida muitas vezes não são fáceis de conduzir; conseqüentemente os homens, para efeito de permutas, pactuaram dar e receber certas substâncias que fossem por si mesmas produtos úteis e fáceis de conduzir nas circunstâncias normais da vida definidas de início apenas por seu tamanho e peso, mas finalmente marcadas com um símbolo, de modo a dispensar os usuários da obrigação de pesá-las, pois o símbolo indicava o seu valor." (Aristóteles, Política, III, 1257 a).

Assim, para Aristóteles, os homens primeiro trocaram produto contra produto, depois escolheram uma mercadoria preferencial para fazer as vezes de instrumento de troca e, finalmente, esta mercadoria - que era o metal - foi marcada com uma impressão e assumiu um valor simbólico. É esta a moeda cunhada.

Para o arqueólogo que trabalha diretamente com este tipo de documento, com centenas e com milhares de moedinhas deixadas pelos antigos, fica muito difícil entender a natureza destes objetos, sua atuação na sociedade grega, se o quadro interpretativo a ser utilizado for este, proposto por Aristóteles. Com efeito, este modelo aponta para uma função puramente comercial das moedas, induzindo-nos a vê-las como indicadores seguros de um determinado grau de desenvolvimento da atividade comercial.

A realidade com a qual se depara o especialista é bastante diversa. Como explicar, por exemplo, que as moedas de uma cidade como Egina, ao

sul da Ática, conhecida por inúmeras fontes escritas, como uma potência comercial de primeira grandeza, citada por Heródoto (II, 178) como uma das doze cidades participantes da fundação de Náucratis no norte da África, são encontradas apenas em Egina e não em nenhuma outra parte do Mediterrâneo? Como explicar que as moedas de Corinto, cidade que comprovadamente desenvolveu intensamente o comércio, também sejam encontradas, de acordo com os dados da Arqueologia, exclusivamente nas redondezas da cidade?

Com efeito, a análise da circulação das moedas gregas de época arcaica e clássica aponta para um padrão rígido de distribuição: as moedas parecem circular apenas em áreas fechadas, na própria cidade de fabricação ou no máximo nas cidades vizinhas. Os estudos da distribuição de bens, por exemplo a cerâmica, através dos quais os arqueólogos identificam as rotas de circulação comercial, não demonstram correspondência com a distribuição de moedas.

Por outro lado, os estudos numismáticos mostram como o ritmo da produção de moedas era completamente irregular na Antiguidade: cunhavam-se moedas durante dois ou três anos e depois durante cinquenta, sessenta não se produzia nada. Como entender este fato? Não havia, então, necessidade de um suprimento regular de moedas para sustentar o comércio? Este, sem dúvida, não parava...

O confronto entre o que conhecemos da moeda hoje, o que nos dizem as fontes escritas e o que nos apresentam as fontes arqueológicas, acaba por deixar o estudioso perplexo.

Finalmente, então, para que serviam estas moedas? Porque começaram as pólis a bater moedas, uma vez que não existe uma correspondência com o desenvolvimento do comércio ?

Aqueles que enfrentaram este problema em toda a sua complexidade, procuraram partir da identificação das várias maneiras como os gregos empregavam estes pedacinhos de metal.

Léon Lacroix, já a partir dos anos sessenta deste século, analisando as imagens monetárias das colônias gregas da Itália do Sul e da Sicília, percebeu como a emissão de moedas estava impregnada de uma necessidade de afirmação política, vinculada à questão de se marcar a autonomia das colônias em relação às respectivas metrópoles gregas.

Edouard Will, grande historiador da Antigüidade grega, através da análise de fontes escritas - especialmente Aristóteles - e também de fontes materiais, enxergou na cunhagem de moedas uma maneira de operacionalizar a igualdade social. A moeda, por suas dimensões - entenda-se aqui divisibilidade - e por sua mobilidade, abria o caminho para uma maior racionalidade e eficácia da distribuição da riqueza. Neste sentido, facilitava o intercâmbio entre pessoas diferentes do ponto de vista da riqueza, promovia a agilização da distribuição das liturgias nas cidades-estado, permitia o pagamento do 'misthos' (o salário para quem participava de funções públicas). Tornava-se, assim, um instrumento importante da igualdade social e da participação do poder político, ou seja, da democracia.

Outros ainda, associaram a cunhagem de moedas à necessidade de suprir os gastos públicos das pólis (Martin, 1996.). Ou seja, a moeda teria sido um instrumento financeiro criado e difundido de sorte a agilizar a realização de obras públicas, a edificação de prédios para abrigar os diferentes Conselhos/Comissões, a pavimentação de ruas, a construção de portos, de estradas, de frotas, e assim por diante. A fora isto, era também preciso manter todos estes bens e ainda adquirir escravos públicos para os diversos tipos de serviços que o funcionamento das pólis exigia, além de pagar

eventualmente serviços de soldados mercenários. Nesta interpretação, a moeda viria também promover uma enorme facilidade na hora da cobrança dos impostos que o estado recolhia, além de permitir ao Estado uma margem de manipulação entre o valor intrínseco e o valor facial das peças de moedas.

Apesar do enorme avanço alcançado, o debate em torno das razões que provocaram a introdução da moeda na pólis grega persiste. Hoje, a discussão circula em torno das seguintes questões: 1. É a moeda um instrumento da política financeira da cidade-estado grega, ou é um instrumento de orgulho público - uma marca de autonomia política - para as cidades que as emitem? 2. Em que medida tem a moeda um papel importante no funcionamento geral da economia antiga? 3. Em que medida ela atua apenas em uma esfera financeira?

Ora, no estágio atual do nosso conhecimento, os estudos minuciosos feitos pelos numismatas a respeito da circulação monetária, dos sistemas de pesos de moedas, das imagens monetárias, da qualidade dos metais empregados para as emissões monetárias, infelizmente, por si só não nos permitem responder com segurança a estas perguntas.

É necessário inserir este documento no contexto amplo da sociedade antiga. Deve-se considerar o caráter da economia antiga, os aspectos mágicos e religiosos que faziam parte da vida cotidiana dos antigos, a organização do poder político. E, sobretudo, é preciso entender o funcionamento social nos vários períodos compreendidos na época que hoje denominamos Antigüidade. Se a moeda era batida em época helenística e romana basicamente para o pagamento de soldados, o mesmo pode não ser verdadeiro para a pólis grega de época arcaica e clássica. Se em época romana a propaganda política pessoal do Imperador vinha embutida nas imagens mone-

tárias, o mesmo não é verdade para a cidade-estado democrática e nem mesmo para as pólis das tiranias.

É preciso construir um modelo interpretativo que dê conta destas diferenças de períodos. Enxergar a moeda em geral na Antigüidade é diluir aquilo que este documento pode realmente nos informar sobre o funcionamento destas sociedades.

Do meu ponto de vista, para se começar a entender a moeda grega, é indispensável partir de alguma definição de moeda. De preferência não a nossa, tão afastada no tempo, da realidade grega.

Retomemos, por exemplo, o próprio Aristóteles. Este, no século IV a.C. enxergava na moeda - como já mencionamos - um instrumento facilitador das trocas entre os homens e também - pelo menos em um nível ideal - um instrumento promotor da igualdade social na medida em que permitia a equiparação dos trabalhos executados pelos diferentes profissionais (*Ética a Nicômaco*, V). Para Aristóteles, a moeda era um objeto através do qual o homem podia concretizar o valor que atribuía ao trabalho e às coisas produzidas pelo trabalho humano. Aristóteles também via na moeda um instrumento da ganância do homem, já que permitia que este acumulasse riquezas indefinidamente, independentemente das necessidades naturais.

Poderíamos aplicar esta mesma definição de Aristóteles à moeda grega da época arcaica, do momento em que a moeda no século VII foi criada e introduzida na Grécia? Serviria esta definição para a moeda da cidade-estado clássica, do século V a.C.?

No meu entender não, porque, como disse anteriormente, a história da moeda não paira acima da história da sociedade e a sociedade grega no arcaísmo e no período clássico é muito diferente da sociedade grega do século IV, de depois da guerra do Peloponeso, às vésperas da invasão macedônica.

A introdução da moeda na Grécia significou uma alteração considerável no sistema de valor do arcaísmo grego. É um instrumento que atua na esfera do econômico, mas de um econômico que não é desvinculado da esfera social, política e religiosa. Ao contrário, a multiplicidade de usos - políticos, financeiros, religiosos/mágicos - identificada pelos especialistas na moeda, oferece sustentação para uma visão de uma sociedade grega na qual os aspectos econômicos, políticos e religiosos aparecem sobrepostos. Desta forma, a moeda adquire um significado importante como suporte de uma nova maneira de pensar o mundo, o poder, a vida em sociedade, maneira de pensar que se constitui na época da formação da cidade-estado grega.

Mas, em termos de concepção do valor, qual é esta alteração que registramos? Para entendê-la, nada melhor do que deixar os antigos falarem: tomemos, por exemplo, uma passagem famosa da *Ilíada*. Ainda que perdurem os debates em torno da data da composição das obras de Homero, é tácito que os episódios ali descritos pertencem a uma realidade que antecedeu à constituição da pólis.

A passagem que quero citar está no livro VI, 232-236: o contexto é um combate entre dois guerreiros inimigos, Gláuco e Diomedes que, em meio à luta, descobrem que seus avós estavam ligados por relações de amizade e hospitalidade. Eneu, avô de Diomedes, havia hospedado em sua casa Belerofonte, avô de Glauco. Na ocasião, "trocaram-se magníficos dons de hospitalidade, Eneu lhe deu um cinturão brilhante de púrpura e Belerofonte de sua parte deu-lhe uma taça de ouro com duas alças." Esta constatação leva os dois jovens a suspender o combate, e nos diz Homero: "(...) desceram de seus carros, deram-se as mãos e juraram-se fidelidade. Foi então que Zeus, filho de Crono, tolheu a Gláuco os sentidos! Porque ele trocou com o filho de Tideu, Diomedes, as suas armas, ouro contra bronze, cem bois contra nove!"

O que vemos aqui? As armas possuem um valor para os dois guerreiros que é um valor concreto, que independe do fato de umas serem de ouro e outras de bronze, intrinsecamente menos valiosas, pelo menos aos olhos de Homero. O valor concreto dos objetos depende do "pedigree" que esses objetos possuem, depende do fato deles pertencerem a dois guerreiros que estavam ligados entre si por um relacionamento de hospitalidade antigo, que vinha já desde seus avós e que mesmo uma situação de guerra, onde lutam em campos contrários, não pode dissolver. É um relacionamento que foi estruturado no decorrer de muitos anos e os dois se trocam as armas em atendimento a uma regra antiga de fidelidade. Os objetos envolvidos então adquirem valor a partir desta ótica, pelo fato de pertencerem a dois guerreiros que estão ligados por uma relação de amizade entre famílias. Esta relação obriga os envolvidos a oferecerem presentes e a recebê-los. Funciona no modelo da instituição, denominada por Marcel Mauss nos anos vinte, do 'dom e do contra dom'. Não são atos gerados por vontades individuais. São atos socialmente exigidos.

É preciso notar que, no Mediterrâneo da Idade do Bronze e especialmente na Grécia, a instituição do dom e do contra dom tinha como alvo especialmente os objetos metálicos, de ouro, prata e bronze. São objetos que, além de possuir um valor alto por serem feitos de materiais indicadores de prestígio social, são muitas vezes objetos de uso ritual, religioso que até podem possuir um "passado lendário", i.e., terem sido utilizados em algum momento por um herói ou por um deus, ou mesmo terem sido fabricado por uma divindade. Além disso, a própria manufatura de objetos metálicos implicava em etapas consideradas pelo antigo grego como mágicas, uma vez que a fundição de metais transforma, através do calor do fogo, uma matéria prima completamente bruta em formas inusitadas.

No episódio narrado por Homero, percebe-se claramente a contraposição entre duas concepções de valores diferentes. Com efeito, o poeta relata como Gláuco deveria ter sido cegado por Zeus por ter efetuado uma troca tão desigual de armas com valores tão diferentes: cem e nove bois. Na verdade, na relação arcaica, do dom e do contra dom, este valor não tem qualquer interesse, não importa. A avaliação feita através de bois tem já a ver com uma nova concepção de valor que é o valor abstrato dos objetos, das coisas, dos serviços em geral. Este é um dos primeiros registros de uma concepção de valor a partir da qual os objetos são equiparados através de um denominador comum, que é, nesse caso, o boi.

Quando Homero escreve, a moeda ainda não existe. Ela foi criada apenas no final do século VII a.C., portanto uns duzentos ou trezentos anos depois da composição dos poemas homéricos (dependendo de quando admitamos que eles tenham sido escritos). Mas é a moeda - este pequeno objeto circular com impressões em ambos os lados - que vai permitir que esta noção de valor abstrato acabe por se impor à sociedade grega. É a moeda que incorpora este tipo de valor e que vai participar ativamente na transformação das relações sociais, tornando-as muito mais impessoais e universais.

O valor abstrato representado pela moeda é um instrumento da pólis grega, porque atende à necessidade de um racionalismo que se impõe cada vez mais e acaba por promover a universalização das relações sociais e o abandono das relações tradicionais. Que é, no fundo, o que Aristóteles há de criticar tanto no século IV a.C. e o que Sófocles anuncia um século antes na *Antígona*. Nos versos 296-300, Creonte diz, ao referir-se ao suborno aceito pelos guardas: "O dinheiro, ah, maldita espécie, desgraça dos homens! Ele arruina as cidades, expulsa os homens de seus lares, é mestre

em corromper; perverte as consciências, ensinando-lhes ardis criminosos e iniciando-as em todo tipo de impiedade”.

Esta mudança na concepção de valor, entretanto, não é operada da noite para o dia. Na *Ilíada*, registramos a presença de duas concepções diferentes de valor em um momento que antecede a criação da moeda. E, a moeda, quando nasce e quando se difunde pelas diferentes cidades-estado gregas, vem carregada ainda dessa noção arcaica de valor concreto. Basta notar a multiplicidade de funções a que se presta, como os numismatas gostam tanto de assinalar: funções políticas, sociais e também econômicas ou financeiras. Basta lembrar que dentre tantos materiais de que poderia ser fabricada, foi logo o metal, tão mágico, que foi o escolhido. Basta notar que durante todo o período arcaico e clássico as imagens escolhidas para figurar nos aversos e nos reversos de moedas foram sempre imagens de cunho religioso ou mágico: divindades, atributos divinos, heróis, monstros, e assim por diante. Basta lembrar o papel desempenhado pelos santuários e templos, tanto como verdadeiros bancos de depósitos e créditos quanto como emissores de moedas próprias. Basta lembrar como as moedas falsas não eram derretidas, mas sim obliteradas e dedicadas em templos específicos. Durante toda a época arcaica e clássica, a moeda atua, portanto, em duas direções: incorpora uma noção de valor nova, revolucionária que tem a ver com a formação da cidade-estado e com o racionalismo que se desenvolve no pensamento grego nesse momento, uma noção de valor abstrato. Ao mesmo tempo, conserva e cultiva uma concepção de valor mais arcaica, de valor concreto. Resulta daí sua natureza ambígua e multifacetada que tanto confunde os especialistas.

Se a moeda é um elemento inovador na pólis e se a sua presença indica uma alteração na maneira de avaliar coisas e serviços, ela, no entanto,

não é um indicador de uma economia monetarizada como querem muitos enxergar na Antigüidade. A própria natureza da economia antiga, que era uma economia cujos aspectos principais não se apresentam de maneira autônoma, mas sim engastados nas outras esferas da sociedade, não permitia que a moeda assumisse uma função puramente econômica, comercial ou financeira.

A relação da moeda com a natureza da economia grega é uma das chaves para a compreensão do caráter desse objeto que, à primeira vista, parece tão óbvio, mas que é cheio de incógnitas. De toda forma, este é um outro capítulo, tema para uma outra palestra.

Referências Bibliográficas

HOWGEGO, C. **Ancient History from Coins**, Routledge, 1995.

LACROIX, L. **Monnaie et Colonisation dans l'Occident Grec**. Bruxelas, 1966.

MARTIN, T. Why did the Greek polis originally need coins? *Historia*, 1996. p.259-283.

MAUSS, M. Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-24). In: **Sociologie et Anthropologie**, Paris, PUF, 1968.

OSBORNE, R. **Greece in the making. 1200-479 B.C.** Routledge, 1996.

WILL, Ed. De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie. **Revue Historique**, 1954.

A IDEALIZAÇÃO DO PRÍNCIPE NA IDEOLOGIA ARISTOCRÁTICA DE ROMA

*Maria Luiza Corassin**

As relações da aristocracia romana com o imperador podem ser analisadas através de fontes literárias nas quais é construído o retrato idealizado do Príncipe. No artigo de Georges Duby "História social e ideologia das sociedades", publicado na obra coletiva organizada por Jacques Le Goff e Pierre Nora¹, encontramos que:

Entre as fontes documentais mais acessíveis e nas quais o ensinamento encontra-se mais claro, figuram evidentemente todos os escritos de propaganda, os tratados de boa conduta, os discursos edificantes, os manifestos, panfletos, sermões, elogios, epitáfios, as biografias de heróis exemplares, em suma, todas as expressões verbais que um meio social dá às virtudes que reverencia e aos vícios que reprova, e que lhe servem para defender e propagar a ética onde se apóia sua boa consciência (Duby, p. 136).

* Professora - Departamento de História - FFLCH - USP.

¹ LE GOFF, J., NORA, P. *História: novos problemas*. 2ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. p.130-145.

Panegíricos e biografias podem ser incluídos, portanto, nesta categoria de documentos. Para a elaboração deste trabalho selecionamos três obras, de diferentes épocas que, pelo seu caráter, apresentam valor informativo para o conhecimento da ideologia da aristocracia dentro da sociedade romana. Foram escolhidos: o *Panegírico de Trajano*², escrito por Plínio, o Jovem, em 100 d.C.; a *Vida de Apolônio de Tiana*³ de Filóstrato, do século III, e a coletânea de biografias imperiais conhecida pelo título de *História Augusta*⁴, composta no século IV.

Após caracterizar brevemente cada obra, analisaremos o conteúdo com o objetivo de compor as linhas gerais do retrato do Príncipe ideal, segundo estes autores de épocas diversas do período imperial em Roma. As três obras apresentam em comum o fato de serem oriundas de autores ligados às classes dirigentes e expressam os interesses e as esperanças destas. Portanto, a ideologia está presente nestes textos, nos quais o objetivo não é dar um retrato "verdadeiro" ou "histórico" da personagem, mas persuadir o outro. A biografia do filósofo *theios aner* e a do governante ideal, assim como um panegírico dirigido ao príncipe, são fortemente permeadas por um discurso ideológico, na medida em que se definem como uma construção imaginária, que fornece um *corpus* de normas coerentes para orientar a prática⁵.

² PLINE LE JEUNE. *Lettres (livre X). Panégyrique de Trajan*. Trad. de M. Durry. Paris: Les Belles Lettres, 1947. t.4.

³ PHILOSTRATUS. *The life of Apollonius of Tyana*. Trad. de F.C. Conybeare. London, Heinemann; Massachusetts, Harvard University Press, 1960. v. 1. PHILOSTRATE. *Vie d'Apollonios de Tyane*. In: *Roman Grecs & Latins*. Textes présentés, traduits et annotés par P. Grimal. Paris: Gallimard, 1963.

⁴ SCRIPTORES, *Historiae Augustae*. Trad. D. Magie. London, Heinemann; Massachusetts, Harvard University Press, 1979-1982. 3vols. *Histoire Auguste*. Trad. par A. Chastagnol. Paris: Éditions Robert Laffont, 1994.

⁵ CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 3ed. São Paulo: Moderna, 1982. p. 21.

Plínio, o Jovem, autor da primeira destas obras, iniciou sua carreira pública sob Domiciano. Somente com o advento de Trajano ele chegaria ao consulado, a mais alta magistratura do *cursus honorum*. Nomeado cônsul, Plínio, ao assumir as funções a 1º de setembro de 100, pronunciou um discurso oficialmente denominado *gratiarum actio*. O longo texto de agradecimento ao imperador Trajano foi reescrito e posteriormente publicado pelo autor, sendo hoje conhecido como o *Panegírico de Trajano*.

A obra de Plínio, descendente de família da ordem eqüestre, integrado ao Senado, é fundamental para a compreensão das idéias e sentimentos das camadas superiores da sociedade em relação ao governo, esclarecendo os motivos que levaram ao entendimento político entre o imperador e as ordens senatorial e eqüestre. Plínio expressa com eloqüência o programa senatorial, definindo a política de "conciliação" e "equilíbrio" que os imperadores deveriam seguir.

Na época dos Antoninos, a prosperidade e a paz interna permitiram que se atenuasse o conflito entre o poder imperial e os grandes proprietários aristocráticos. Esta oposição fora a responsável pelas perseguições, processos capitais e confisco de bens a que os senadores foram submetidos sob o governo de imperadores anteriores, tais como Nero e Domiciano. A nova aristocracia, por suas características de origem e por sua base econômica, inclinava-se a aceitar a ideologia de uma monarquia "humanística", tal como vinha sendo elaborada pelas escolas filosóficas, principalmente pelo estoicismo, cuja doutrina influenciou no processo de consolidação da instituição monárquica.

O novo imperador, Trajano, nascido na Espanha, era oriundo da aristocracia romano-provincial, mais aberto aos problemas de um império dentro do qual a Itália não dispunha mais da preponderância econômica. Sua posi-

ção encontrava-se mais próxima das camadas urbanas abastadas, às quais Plínio pertencia, do que a velha aristocracia da época júlio-claudiana.

Elaborando um paralelo entre Trajano e Domiciano, Plínio constrói o modelo do príncipe ideal, salientando as naturezas opostas do *princeps* e do *dominus* representados respectivamente pelos dois imperadores (Pan. 45,3).

Embora, em sua correspondência, Plínio use habitualmente o termo *dominus* ao se dirigir a Trajano, no Panegírico este tratamento é reservado para os imperadores despóticos em geral e para Domiciano em particular (Pan. 2,2; 53,6; 88,1). O caráter humano e liberal do *princeps* é exaltado em antítese ao despotismo. Domiciano é qualificado como *spoliator et carnifex* (Pan. 90,5), "o mais ávido dos ladrões" (Pan. 94,3), cujas vítimas são os ricos membros da aristocracia. O imperador deve ser um "pai e benfeitor", um cidadão ao qual os demais se submetem da mesma forma como o fazem às leis (Pan. 2,3; 6,3; 21,4; 24,4).

A transmissão do poder imperial é baseada no princípio da escolha do melhor, através do processo de adoção pelo príncipe reinante, em lugar da transferência hereditária (Pan. 5,1; 7,4-7; 94,1). O tema de Trajano como "*optimus*" é longamente desenvolvido. Escolhido entre todos os cidadãos e não no restrito âmbito de uma única família, o fundamento do poder reside no consenso dos governados. Nerva não decidiu sozinho ao escolher Trajano como seu sucessor, mas escolheu de acordo com a aprovação do senado e do povo: "*ad hoc audiebas senatus populiue consensum*" (Pan.10,2).

O poder não é arbítrio, mas dever; o império é um fardo (Pan. 5,6), assumido por um indivíduo dotado das necessárias virtudes. A modéstia, a clemência, a generosidade e, principalmente, a moderação constituem os traços distintivos desse homem superior que é o príncipe. (Pan. 4,3; 10,3; 21,1; 23,4; 54,5). Considerando-se um colega dos senadores, trata-os sem-

pre com cortesia (Pan. 23,1; 47,4-5; 79,6-7). Seu mérito é considerar-se "um dos nossos": *quod unum ille se ex nobis putat* (Pan. 2,4); *unus ex nobis* (Pan. 63,2).

O príncipe destaca-se entre todos pela grande capacidade de trabalho, pelas longas horas dedicadas ao serviço do Estado. Embora não deva ao exército sua ascensão ao poder, é general competente, restaurador da disciplina militar (Pan. 9,2; 18).

O imperador não é divino, mas governa por assentimento dos deuses (Pan. 10,4; 52,1; 68,1; 1,3; 5,2), chegando ao poder pela *providentia deorum*: *Principem tamen nostrum liqueret divinitus constitutum* (Pan. 1,4), "será evidente que o nosso príncipe nos foi destinado pela vontade divina".

Na época em que Plínio redigiu o Panegírico, o senado contenta-se com os privilégios que lhe foram permitidos conservar, reconhecendo com gratidão as atenções concedidas pelo imperador. Os senadores consideram um retorno à "idade de ouro", pois o imperador manifesta em todas as ocasiões o seu respeito pelo senado e pela autoridade dos magistrados. A *nobilitas* é incentivada a participar da vida pública (Pan. 58,3; 69,4-5; 71,7; 77,4; 93,1).

Sublinha-se o juramento de Trajano em submeter-se às leis: *quod primum audio, nunc primum disco, non est princeps super leges sed leges super principem* (Pan. 65,1), "ouço pela primeira vez que o príncipe não está acima das leis, mas que as leis estão acima do príncipe".

O retorno à liberdade, a partilha do poder entre o príncipe e o senado (Pan. 58,3; 66,2; 78,3), é completado pela segurança garantida pelo imperador. Os homens de fortuna não temem mais os delatores e os processos que se concluíam pela pena capital e o confisco dos bens. A vida e as propriedades ameaçadas pela tirania sob Domiciano não correm risco sob o governo do príncipe (Pan. 27,2; 27,4; 28,1; 34-36; 42,1; 44,5; 50,6-7; 55,5; 80,1-2).

Trata-se de uma época feliz para as classes elevadas, para os ricos, celebrada pelos escritores oriundos destas classes, com liberdade de expressão assegurada por um soberano tolerante.

A segunda obra estudada remonta ao período severiano. Filóstrato, o autor da *Vida de Apolônio de Tiana*, após seus anos de formação em Atenas e anos de estudo com o sofista Antípatro, passou a pertencer ao círculo da imperatriz Júlia Domna, mulher de Septímio Severo. Desde o início do século III, ele se reuniu às celebridades que acompanhavam a imperatriz, viajando no seu séquito. Desta forma encontrava-se na corte imperial, próximo ao poder central; por outro lado, pela sua origem, participava do governo local, inserido no círculo dirigente da vida municipal, tendo possivelmente ocupado cargo público em Atenas⁶. O resultado mais significativo da experiência de Filóstrato na *entourage* de Júlia Domna consiste na elaboração desta biografia do filósofo Apolônio, cuja data de composição e publicação é tradicionalmente colocada nos anos de 217-219. O próprio autor nos informa que o trabalho foi comissionado pela mulher do imperador, movida por interesses filosóficos e religiosos. Trata-se de uma biografia de tipo peculiar, centrada numa personagem curiosa, Apolônio, não só filósofo, mas também "homem santo", pitagórico, mago e taumaturgo.

É incontestável que existiu um filósofo pitagórico chamado Apolônio no século I, nascido em Tiana, na Capadócia (Dião Cássio, LXXVII,18). A *Vida de Apolônio*, no entanto, não constitui um mero relato da figura histórica do biografado. Apesar do grande número de documentos que Filóstrato enumera, seu livro não é propriamente História. Está repleto de descrições

⁶ MAZZA, M. L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno "speculum principis" del III secolo d.C. In: BROWN, P. et alii. *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio* (I-IV secolo). Giappichelli. p. 98.

fantasiosas e discursos fabricados inteiramente pelo autor. A época em que foi escrita a *Vida de Apolônio* abundava em relatos com poucas preocupações históricas, que deviam servir unicamente para ilustrar uma idéia. Filóstrato dispunha de uma rica coleção de tradições por ele recolhidas, e da capacidade de embelezá-las com o objetivo de glorificar Apolônio, o "homem santo", notável pela sabedoria e virtude. Por meio de uma narrativa fantasiosa das maravilhas operadas pelo "sábio ideal", Filóstrato traça o perfil do "homem divino", superior aos homens comuns. O Apolônio segundo Filóstrato é um personagem histórico que foi idealizado de tal forma que se tornou antes uma criação do sofista, na qual estão personificados os ideais religiosos e morais de pensadores reunidos na corte dos Severos⁷.

Há um plano filosófico e religioso, mas há também um plano político que interessa ao historiador do pensamento político clássico, que busca determinar as etapas da idealização da figura do monarca⁸ (Mazza, p. 101). O autor formula concepções que, na realidade, estão ligadas aos problemas de sua época, abordando uma questão que permanecia atual no período severiano: a das qualidades inerentes ao monarca ideal. Ela se colocava mais agudamente num momento em que ocorriam modificações significativas na estrutura institucional do Principado.

A elite intelectual das oligarquias municipais do Oriente helenístico abandonara qualquer ilusão de sobrevivência do regime republicano-aristocrático. Desaparecera a pretensão de um governo diárquico, partilhado pelo imperador com a aristocracia senatorial-eqüestre. Septímio Severo escolheu apoiar-se no exército e nos provinciais, tornando mais centralizada a máquina do governo, começando a pressionar os grupos que detinham a

⁷RÉVILLE, J. *La religion à Rome sous les Sévères*. Paris: 1886. p. 210-227.

⁸ Cf. MAZZA, *op.cit.*, p.101.

riqueza. Levando em consideração as forças que o haviam sustentado, modificou profundamente o sistema dos Antoninos. Proclamado pelo exército panônico, oriundo de uma província africana (era de Léptis), casado com uma oriental de cultura siríaca, Severo tinha poucas ligações com o senado e com a tradição itálica. Não era o primeiro provincial a chegar ao poder, mas os tempos eram outros: será um imperador militar e adotou a solução dinástica para a sucessão, associando os dois filhos ao poder. Após o abandono do sistema da "adoção do melhor", a idéia da sucessão hereditária encontrava apoio fora do círculo restrito de Roma.

A necessidade de explicitar as características do poder imperial e delimitar seu alcance retorna mais uma vez. No relato de Filóstrato fica subentendido este raciocínio quando é apresentado o relacionamento do filósofo com um imperador. No livro V, caps 28-38, encontra-se a exposição do fundamento da teoria monárquica, quando é descrito um encontro de Apolônio com Vespasiano, em Alexandria. Nestes capítulos, Filóstrato dá uma idéia geral da natureza do príncipe na resposta de Apolônio ao pedido que Vespasiano lhe dirige: "Eu seguirei o que disseres, pois creio que tudo o que provém de ti é divino; então, ensina-me qual deve ser a conduta de um bom rei". Apolônio responde que a realeza é o que há de mais elevado entre os homens e não pode ser ensinada, mas ele dirá aquilo que em sua opinião deve ser feito (V, 36). A reflexão política de Filóstrato e de seu círculo é delineada neste diálogo fictício, relato de um encontro de autenticidade histórica duvidosa.

A forma de governo não é questionada. O problema refere-se somente ao comportamento a ser seguido pelo homem que assumiu o poder. Analisando o diálogo, verificamos que o comportamento do bom *basileus* deve seguir alguns parâmetros estabelecidos por Apolônio em forma de conselhos:

A idealização do Príncipe na ideologia aristocrática de Roma

- O bom rei não deve considerar como riqueza os tesouros acumulados, nem o dinheiro proveniente das contribuições dos homens que gemem sob o peso dos impostos, pois este é um ouro "negro", de mau quilate, proveniente das lágrimas. A riqueza dos reis será melhor empregada se for para auxiliar os necessitados e para assegurar aos ricos a propriedade de suas fortunas;

- Sentir temor pelo poder absoluto e, portanto, usá-lo com moderação;

- Procurar eliminar o espírito de oposição e inspirar temor aos que cogitam uma revolução, não pela punição, mas pela certeza de que serão punidos. Não seguir a máxima de Aristóteles, que é injusta, a de ceifar as espigas mais altas, que sobressaem das demais;

- Submeter-se às leis;

- Venerar os deuses mais ainda do que no passado, pois, como governante, recebeu muitos privilégios, e muito deve solicitar aos deuses no desempenho de suas funções;

- No concernente ao seu corpo, agir como simples cidadão, renunciando aos dados, à embriaguez e ao amor;

- Exercer a autoridade sobre os filhos, pois será responsabilizado pelas faltas destes. Poderá até ameaçá-los com a perda do poder, a fim de que não considerem o trono como uma mera herança, mas uma recompensa pelas boas qualidades;

- Conter paulatinamente os prazeres instalados em Roma, fazendo cessá-los aos poucos, pois é difícil converter o povo à moderação;

- Reprimir o luxo e a insolência dos libertos e escravos, acostumando-os à humildade;

- Providenciar para que os governadores provinciais sejam indicados pelo mérito e selecionados entre aqueles que tenham relação com as províncias que irão governar. Assim, enviar para administrar populações de língua grega, homens que conheçam o grego; isto evitaria que os governadores fossem manipulados por seus assessores, e que os homens que participavam das deliberações nos tribunais traficassem seus julgamentos;

- Dedicar-se aos negócios de Estado para não ser julgado indolente por seus súditos.

O conteúdo do pensamento político de Filóstrato é bastante modesto, embora expressivo. Conselhos quase ingênuos, oriundos geralmente de uma tradição bastante difundida, que insistia mais sobre a moderação no comportamento do príncipe e em suas qualidades morais do que em sua capacidade de atuação política. No fundo, o objetivo a ser alcançado é a conservação dos privilégios da elite dominante local. As oligarquias municipais procuravam garantir uma certa autonomia dentro da estrutura do império; isto não impedia que fossem favoráveis à existência de um poder central forte. Demonstram preferência por uma monarquia hereditária (V,28;35), que garanta continuidade e segurança ao império. Havia sempre o perigo de uma monarquia hereditária tender ao absolutismo. Daí Filóstrato defender a legitimidade da rebelião contra o soberano, caso seu governo degenera em tirania. As oligarquias municipais desejavam um monarca enérgico, respeitador de seus direitos, mas repeliam os abusos do "tirano"⁹.

Quanto à terceira obra, a *História Augusta* constitui-se num conjunto de biografias aparentemente atribuíveis a seis diferentes autores contemporâneos de Diocleciano e Constantino. Em 1889, Herman Dessau afirmou

⁹ Cf. MAZZA. *op.cit.*, p.109-110.

que era uma falsificação, escrita por um único autor, em fins do século IV. A partir de então discutiu-se intensamente a data da composição, a identidade dos autores, o motivo da "falsificação". Um só autor, por motivos ainda não esclarecidos, teria apresentado as biografias sob seis pseudônimos. A maioria dos pesquisadores atualmente admite esta hipótese e a maior parte das conclusões de Dessau, atribuindo à obra datas que variam dentro do período de 392 a 423.

A *História Augusta* contém as vidas de imperadores, pretendentes ao trono e co-regentes, desde a ascensão de Adriano, em 117, até a morte de Numeriano e Carino, em 284-285. Esta obra apresenta grande interesse, pois descreve com detalhes os atributos daqueles que considera "bons" ou "maus" príncipes. Nela se expressa a tradição senatorial de julgar os imperadores como bons ou maus, conforme favorecessem ou não os interesses dos meios senatoriais. Esses juízos de valor não se concentram numa parte específica da obra, mas surgem dispersos ao longo do texto¹⁰, a propósito de vários imperadores, a título de exemplos, através de comparações e digressões nas quais o autor manifesta sua opinião (ou antes, a do seu meio social).

Augusto, Vespasiano, Nerva e Trajano são considerados dignos de louvor. Severo Alexandre, ao qual é dedicada a mais longa biografia de toda a *História Augusta*, recebe um verdadeiro panegírico, totalmente desproporcionado em relação à real importância histórica de seu apagado governo. Tácito e Probo são outros dois imperadores, cujas biografias, contribuem para compor a imagem do soberano ideal. Estes são os "imperadores senatoriais" por excelência, sobretudo Severo Alexandre.

¹⁰ BÉRANGER, J. L'idéologie impériale dans l'Histoire Auguste. *Bonner Historia Augusta Colloquium*. Bonn: Habelt, 1976. p. 39.

A *História Augusta* provém de um meio social bem definido: a aristocracia senatorial pagã da cidade de Roma, da qual expressa o pensamento. Em fins do século IV, a ordem senatorial era de composição heterogênea, reunindo elementos de origem social, racial e geográfica diversa. No senado da Urbs, o contraste era evidente: os aristocratas romanos de sangue mais nobre e de famílias de maior antigüidade formavam um núcleo que se pretendia remontar à *nobilitas* dos tempos da República. Faziam questão de diferenciar-se dos *clarissimi* de ascensão social recente, com carreira ligada à burocracia ou ao exército. O Estado romano, nesta fase tardia do Império, não alterou a condição de privilégio econômico dos membros desta aristocracia de sangue, a classe social mais alta da parte ocidental do mundo romano. Pelo contrário, a concentração da propriedade fundiária beneficiou-os ainda mais, aumentando sua riqueza em níveis inusitados. O senado, como órgão de governo, perdera há muito suas prerrogativas e, se esta camada mantinha o prestígio social, os privilégios econômicos e as altas magistraturas honoríficas, o poder político efetivo lhe escapara. Este grupo de senadores latifundiários opunha-se ao Estado centralizador, autocrático, mantenedor de uma burocracia, de uma corte e de um exército altamente onerosos. A opinião desta aristocracia se manifesta na *História Augusta* por um conjunto de idéias e opiniões sobre as qualidades do príncipe ideal. Nunca se cogita em suprimir o regime monárquico; para a salvação de Roma, é necessário instalar no poder o melhor titular.

Numa época conturbada por sérios problemas, o autor é incapaz de uma visão mais ampla: vê na restauração do poder do senado uma solução para os males do império. Não se trata evidentemente de advogar o retorno à República. Encaram com simpatia um regime no qual o senado, reintegrado em suas antigas prerrogativas, seria encarregado da escolha do prínci-

pe¹¹. A escolha de Severo Alexandre é considerada prova de que o senado sabe escolher com sabedoria os governantes (H.A. Alex. Sev. 10,7). O reinado do imperador Tácito é encarado como o retorno à prática da escolha senatorial do príncipe.

A obra retoma alguns estereótipos, como o de que o imperador é predestinado ao poder, dirigido pelos deuses, favorecido pela fatalidade e pela Fortuna. Daí a importância dos presságios e horóscopos que abundam nas biografias. Mas o pretendente ao império deve distinguir-se pelo mérito. Também deve demonstrar suas qualidades pessoais, que o habilitem a assumir a direção dos negócios públicos. As tradicionais virtudes imperiais reconhecidas desde Augusto são ressaltadas, pois são elas que impedem o príncipe de cometer os excessos próprios do *tyrannus*. A clemência é especialmente louvada.

É patente a aversão pela sucessão hereditária, retornando aos ideais do *optimus princeps* antoniniano. As críticas se concentram sobre os menores de idade que chegam ao trono em virtude da hereditariedade do poder, os *principes pueri*¹², ignorantes dos assuntos públicos e instrumentos passivos de maus conselheiros, especialmente dos eunucos. Na *vita Alexandri Severi* o biógrafo critica também o estilo de vida luxuosa, classificado como sendo do gênero de "corte oriental", que a centralização do século IV introduzira em Roma.

No campo econômico, as sugestões são claras: contenção das despesas públicas e alívio da carga tributária. Há oposição contra as despesas representadas pela manutenção da corte, pagamento dos soldados e funci-

¹¹ H.A., Maximino, 15,6-9; Maximo e Balbino, 17,2 são passagens onde se encontra a defesa de um regime senatorial.

¹² Na *Vida de Tácito*, 6, há um verdadeiro manifesto da ideologia senatorial em favor do sistema de adoção do *optimus* pelo príncipe reinante contra a prática da transmissão hereditária e os *principes pueri*.

onários, sendo apresentadas sugestões para limitá-las. A excessiva prodigalidade dos maus príncipes, a má administração, a tolerância da corrupção de funcionários são também criticadas.

Nas três obras é possível encontrar aspectos em que afloram os problemas contemporâneos da época em que cada uma foi composta; mas, além destes, a camada dominante foi capaz de elaborar um pensamento coerente sobre o poder imperial. Abstendo-se de uma crítica ao regime em si, é apresentada uma série de "preceitos de bom governo", os quais, significativamente, coincidem com a defesa de privilégios e interesses do grupo social dominante, diante de um poder imperial cada vez mais autocrático.

Espelhos do príncipe constituirão um gênero literário desenvolvido nos meios eclesiásticos da Europa medieval, com a função de ensinar aos soberanos que um rei deveria, na condução da monarquia, possuir determinadas virtudes e afastar-se dos vícios. Este ensinamento era feito por meio de exemplos retirados não somente da moral cristã, mas também da tradição greco-romana. Procurei mostrar que, na Antigüidade clássica, já há um discurso político centrado na conduta do Príncipe; embora enfatizando valores morais válidos para a conduta de homens de Estado, este discurso vai mais além de meros catálogos de virtudes e vícios. A imagem do Príncipe ideal em Roma pode ser bem delineada a partir, não da obra de historiadores, mas de outros gêneros, como a biografia e panegíricos, nas quais os grupos dominantes da época construíram uma representação do seu pensamento político.

COMUNICAÇÕES INDIVIDUAIS

APRESENTAÇÃO

Hector Benoit¹

Seguem-se aqui treze comunicações individuais de pesquisadores que se inscreveram no III Colóquio do CPA e que, após haverem sido selecionados entre outros inscritos, apresentaram os seus trabalhos naquele evento. A relativa variedade e amplitude de conteúdo destas comunicações foi propiciada pela própria temática do nosso colóquio que privilegiava a Antigüidade Clássica como *posteridade*. Desta maneira, consideramos, nestas condições específicas, pertinente e justificada a admissão de trabalhos a respeito de Freud, Nietzsche e outros autores que, só indiretamente, vincularam seu pensamento com elementos da civilização greco-romana.

A maioria dos pesquisadores, que aqui publicam seus trabalhos, cursam programas de mestrado ou doutorado nas áreas de Filosofia, História ou Letras Clássicas. Ressalto, no entanto, que também alguns trabalhos de graduandos foram selecionados. Neste último caso, lembro as excelentes

¹Diretor do CPA, professor do Deptº de Filosofia, IFCH/UNICAMP.

Hector Benoit

comunicações de Júlio César Magalhães de Oliveira e de Renata Senna Garraffoni, ambos alunos de graduação no curso de História da UNICAMP e membros do CPA.

Esperamos que já por ocasião do próximo colóquio do CPA, a ser realizado em outubro próximo, possamos receber um maior número de participantes de igual qualidade, continuando a cumprir assim o papel de ampliar, divulgar e fortalecer os estudos clássicos nas universidades brasileiras.

UM ESTUDO SOBRE O CIDADÃO E A CIDADANIA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Aparecido Gomes Leal *

Trabalharemos, nesta exposição, especificamente com o diálogo *A República*¹. Trataremos de expor alguns elementos da nossa pesquisa de mestrado que trata da cidade e dos cidadãos no referido diálogo de Platão.

A cidade platônica talvez só exista como um ideal, como está posto no final do diálogo, porém, esta cidade construída em *lógos*, tem como ponto de partida uma discussão em torno da justiça e, nesta discussão, procura-se também investigar a possibilidade de, efetivamente, esta cidade justa existir, bem como o cidadão justo.

Porém, a *pólis* real existente então na Grécia era constituída por uma multiplicidade de gêneros: o homem, a mulher, o escravo, o rico, o pobre etc., a esta multiplicidade se contrapõe a cidade platônica, que é construída voltada para a unidade. A idéia de Bem aparece aqui sintetizando esta finali-

* Mestrando em Filosofia, IFCH, UNICAMP.

¹ PLATÃO, *A República*. Trad. M.H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

dade una. O que conta na *pólis* da *República* é o Bem supremo, que abrange todos os indivíduos, suas diferenças, suas atividades e suas necessidades. Sacrifica-se o múltiplo em prol desta unidade. Para esta unidade convergem todos os esforços dos cidadãos. Contudo, percebemos que na *República* há uma preocupação constante com o cidadão, isto é, com o homem individual e como ele se localiza no espaço geográfico, que é a sua cidade. Nessa direção escreve Koyré: "O que preocupa Platão não é o Estado, mas o homem, não é a Cidade como tal, mas a Cidade justa, quer dizer, uma Cidade na qual um homem justo - um Sócrates - possa viver sem medo de ser condenado ao exílio ou à morte".²

É exatamente sobre este homem individual que dirigimos agora a nossa reflexão. A noção de indivíduo, aliás, está sempre presente neste diálogo de Platão. Como observou Rachel Gazolla:

"A noção de indivíduo subjaz nessa reflexão, não o indivíduo com todos os atributos que lhe damos modernamente, mas como interioridade indivisível, unidade cuja existência é imprescindível para o fundamento da *politéia* justa, e todos os argumentos iniciais da *República* sobre a melhor forma de convivência humana, partem de uma visão mais ampla da formação das "raças" de alma e suas especificidades, para uma visão delas no todo, abordando, posteriormente, a determinação de cada um nesse todo, já então como cidadão, e suas atividades possíveis. O esclarecimento das atividades das *dynámeis* da alma do homem, o conhecimento que cada um tem dessas potências e de seus modos de ação, permitem a definição da cidade justa."³

Mas aqui cabe perguntar: como o homem individual faria para adequar-se à cidade justa, construída neste diálogo? Como faria para ter co-

² KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Presença, 1963, p. 88.

³ ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão: o cosmos, o homem e a cidade*. Petrópolis-RJ.: Vozes, 1993, p. 92.

nhecimento de si mesmo e de suas qualidades? Como poderia desenvolver-se no interior de tal *pólis*? Conforme Platão, tratava-se de agir segundo a *phýsis* de cada um. O indivíduo estaria tão envolvido com sua cidade, tão preocupado em que ela fosse a melhor cidade, que buscaria ocupar o lugar que lhe cabe nesta *pólis*, segundo a sua natureza e suas aptidões, mantendo a sua individualidade, quer dizer, as diferenças pertinentes a cada um.⁴ Isto quer dizer que teria que haver uma união de todos os indivíduos, harmonicamente, visando, em primeira instância, o bem coletivo. Isto seria a "justa medida", em nome da qual é necessário que realmente o cidadão se perceba fazendo parte integrante de sua *pólis*, colaborando com os objetivos primeiros, principalmente com o bem comum, o bem da sua cidade, fazendo aquilo que a sua natureza específica lhe permite. O cidadão procuraria então, ser justo para que sua cidade fosse justa. Mas, qual a vantagem de ser justo? Quais as vantagens da justiça? Esta é a preocupação de Glauco, questionando Sócrates: "Ó Sócrates, queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos, de verdade, de que de toda maneira é melhor ser justo do que injusto?"(grifo nosso), ao que Sócrates reponde que sim⁵.

⁴ Finley diz que "(...) a norma (em Atenas) era a desigualdade e não a igualdade, diante da lei". (...) "Em termos gerais, um grego tinha a sua liberdade severamente restringida pela lei em qualquer atividade que implicasse a introdução de novos membros dentro do fechado círculo do corpo de cidadãos. Isto significava, em particular, uma rígida restrição no campo das leis que regiam o casamento e as relações de família. O Estado determinava a legitimidade do casamento, não só legislando sobre as formalidade necessárias, mas também especificando as categorias de homens e mulheres que podiam ou não contrair matrimônio, e desse modo ia muito além dos tabus do incesto. A lei de Péricles, de 451 ou 450 a.C., proibindo o casamento entre cidadãos e não cidadãos, é apenas o exemplo mais famoso. Os violadores talvez não fossem punidos pessoalmente, mas seus filhos pagavam o alto preço de serem declarados bastardos, *nothoi*, sendo por isso excluídos da lista de cidadãos e tendo seus direitos de herança reduzidos. Tais incapacidades, tais limitações da liberdade do cidadão eram aceitas sem reclamações." (...)

(Cf. FINLEY, M.I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 90 e 92).

⁵ *República*, 357b.

Segundo a opinião corrente, o homem só seria justo, só agiria segundo a lei quando o medo de punição o incomodasse. Ora, então, é o medo da punição que faz o homem praticar atos justos? Afinal, a questão é: qual a vantagem da justiça? Qual a vantagem de se praticar atos justos? Glauco diz: "Não é fácil passar despercebido quem é mau."⁶ Isto quer dizer que o mal se sobressai em relação ao bem. Como um indivíduo poderia agir desta maneira e ainda procurar o Bem?

Mais adiante, exatamente nessa direção, Sócrates provoca a discussão, perguntando: "Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?"⁷ Para responder a esta questão seria preciso tratar da cidade justa e de seus habitantes. E é neste momento que Sócrates convida: "Fundemos em imaginação uma cidade."⁸ A partir daí o diálogo se encaminha para a construção desta cidade, em *lógos*, para que depois se possa ver a geração da justiça e da injustiça tanto na cidade como no indivíduo.

A cidade construída por ele surge das necessidades: o homem não se basta a si mesmo. Diz Sócrates: "Uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa."⁹ Recorramos à descrição de Sócrates: "Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A esta associação pusemos o nome de cidade. Não é assim?"¹⁰ A cidade é assim, resultado da união de indivíduos que carecem

⁶ *República*, 365 c.

⁷ *República*, 368 e.

⁸ *República*, 369 c.

⁹ *República*, 369 b.

¹⁰ *República*, 369 c. Conforme Benveniste: "Em grego, *pólis* mostra ainda em data histórica o sentido de 'fortaleza, cidadela', como nota Tucídides: 'a *akrópolis* ('cidadela') ainda é chamada até agora de *pólis* pelos atenienses' (II, 15). Tal era o sentido pré-histórico da palavra segundo

uns dos outros para, juntos, formarem um grupo maior e mais forte, atendendo às suas necessidade individuais.

Mas, fundada a cidade, como entender a significação histórica de cidade, *pólis* ou "comunidade de cidadãos", para os gregos da época clássica? É fundamental ressaltar as diferenças históricas que nos separam dos gregos quanto à compreensão da relação entre o indivíduo e o que modernamente chamamos de "Estado". Lembremos da descrição que Castoriadis faz da comunidade de cidadãos na *pólis* grega:

"A comunidade de cidadãos - o *demós* - proclama que é absolutamente soberana (*autonomos, autodíkos, autotélés*, autolegislativa, autojudiciária, autogovernante, nos termos de Tucídides). Também afirma a igualdade política (repartição igualitária e do poder) de todos os homens livres."(...) "A *pólis* grega não é um 'Estado' no sentido moderno. O próprio termo 'Estado' não existe na Grécia antiga (caracteristicamente, os gregos modernos tiveram que inventar uma palavra, e eles utilizaram o antigo *kratos*, que significa pura força). *Politeia* (por exemplo, no título do livro de Platão)" (...) "Significa tanto a instituição/constituição política, quanto o modo como as pessoas se ocupam dos negócios comuns." (...) "A idéia de um 'Estado', como uma instituição distinta e separada do corpo dos cidadãos, teria sido ininteligível para um grego. Obviamente, a comunidade política existe num nível que não é idêntico à realidade concreta, 'empírica', de milhares de pessoas reunidas num determinado lugar e num determinado dia. A comunidade política dos atenienses, *pólis*, tem uma existência própria; por exemplo, os tratados são honrados independentemente de sua idade, aceita-se a responsabilidade por atos passados, etc. Mas a distinção não é entre um 'Estado' e uma 'popula-

seus correspondentes véd. pur 'cidadela' e lit. *pilis* 'burgo, castelo forte'. Trata-se, pois, de um velho termo indo-europeu, que adquiriu em grego - e somente em grego - o sentido de 'cidade enquanto conjunto de cidadãos' e depois 'Estado'. (O *vocabulário das instituições indo-européias*. Vol. 1. Campinas: Ed. Unicamp, 1995, p. 361).

ção'; é entre o contínuo corpo coletivo dos perenes e impessoais atenienses, e aqueles que vivem e respiram." ¹¹

Mas quem regularia as normas e verificaria a sua aplicabilidade? Seria apenas um cidadão, um único homem ou um grupo deles? Dentre os iguais, que aplicariam as normas e fariam o controle destas sobre os cidadãos, seriam eles também iguais entre si? Mais uma vez recorreremos ao que diz Castoriadis:

(...) "Para os gregos, este 'quem' é: o corpo dos cidadãos livres, adultos e masculinos (significando em princípio, nascidos de cidadãos, apesar da naturalização ser conhecida e praticada). Obviamente, a exclusão das mulheres, estrangeiros e escravos da cidadania é uma limitação que nós não aceitamos. Esta limitação nunca foi na prática levantada na Grécia antiga (ao nível das idéias, as coisas se complicam, mas não discutirei este aspecto aqui). (...) Igualdade dos cidadãos é obviamente igualdade em respeito à lei (*isonomia*), porém essencialmente muito mais do que isso. Não é a concessão de 'direitos' passivos de igualdade - mas *participação* ativa e geral nos negócios públicos. Esta participação não é deixada ao acaso, mas ativamente promovida, tanto através de regras formais, quanto por intermédio de um *ethos* geral da *pólis*. De acordo com a lei ateniense, um cidadão que não tomasse partido enquanto a cidade estivesse em luta civil tornava-se *atimos* - privado de direitos políticos." ¹²

Como se vê, os indivíduos, na própria *República*, devem ser considerados no interior dessa especificidade histórica da *pólis* grega. Se os indivíduos necessitam de muitas coisas particulares, como já foi dito anteriormente, necessitam também das relações que estabelecem na conformação

¹¹ CASTORIADIS, Cornelius. "A polis grega e a criação da democracia". *Filosofia Política* 3. Porto Alegre: UFRGS; Campinas: UNICAMP, 1986. As citações acima se encontram nas p. 70, 73 e 74.

¹² *Idem*, p. 70-71. Vale ressaltar quanto à lei ateniense, que Castoriadis segue o que diz Aristóteles na *Constituição dos atenienses*, VIII, 5.

de sua cidadania, na divisão dos afazeres, cada qual segundo sua natureza e aptidão, porém, o que todos têm em comum é a *philia* em torno da cidade¹³. Todos são importantes quando se trata do bem da cidade, ou melhor, da preservação do Bem maior, do Bem desta cidade ideal. Por isso mesmo, é a defesa da cidade um dos alvos para onde os olhos do filósofo se voltam com mais ênfase. Também a partir desta perspectiva histórica compreende-se todo o regime de vida proposto para os guardiães .

Regime totalitário? Certamente. No entanto, se nos libertarmos dos nossos padrões do individualismo moderno e pensarmos tudo isso a partir da cidade grega, compreendemos um pouco a absoluta soberania da cidade sobre os cidadãos que é exigida na *República*. Nessa direção escreve corretamente Flacelière:

"A cidade antiga é um fim em si mesmo, um absoluto que não deixa a nenhum dos seus membros grande liberdade e que absorve as atividade de todos. Neste sentido é totalitária. Para Esparta é mais evidente. Para Atenas, os aspectos liberais do caráter ateniense podem dissimular esta realidade profunda, que apesar de tudo existe. A liberdade de pensamento e de expressão, nomeadamente no que diz respeito aos deuses, é nula: os processos de impiedade e a morte de Sócrates, são provas disso, e foi precisamente a democracia restaurada em 403, após o regime oligárquico dos Trinta, que fez beber a cicuta a Sócrates."¹⁴

¹³ "(...) Sócrates expõe aos interlocutores, no livro III, a primeira história a ser contada para os cidadãos dessa *politéia* estruturada em *lógos*, cujo intuito é o de bem educá-los, fazendo-os crer, por ela, que são unidos desde o nascimento, por laços de irmandade ou de amizade (*philia*). Essa crença mentirosa (e sabemos que para a modernidade o 'estado de natureza' fez esse papel e não se pretendeu uma mentira apesar de sê-lo) faz com que eles possam julgar-se de certo modo semelhantes, pois nascidos de uma mesma mãe e modelados por um mesmo demiurgo, mesmo que esse nascimento igualador possa vir a diferenciá-los no modo de formação(...)". (Cf. ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão: o cosmos, o homem e a cidade*. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1993, p. 88,89.).

¹⁴ FLACELIÈRE, Robert. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, citado por António Freire, A pólis ideal segundo Platão, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XXIV, Faculdade de Filosofia de Braga, Portugal, 1968, p. 392.

Conhecem-se bastante as críticas ferozes à *pólis* da *República*. No entanto, este totalitarismo não era tão afastado da *pólis* real. Lembramos ainda que a vida individual, na cidade imaginária de *A República*, era limitada para todos, independentemente de pertencer a esta ou aquela classe. Na Atenas democrática, vivia-se um período de profunda mudança e, sem dúvida, durante os séculos V e IV, ocorria uma aceleração do desenvolvimento do indivíduo. Nesse sentido, a *República* aparece como uma reação à época de Platão, como diz Popper, tecendo a seguinte consideração:

"Admito também que ele [Platão] estava certo, em limitada extensão, na análise sociológica em que se baseou esta promessa de felicidade. Para fixar mais precisamente o ponto: acredito que Platão, com profunda visão sociológica, verificou que seus contemporâneos sofriam sob severa tensão, e que essa tensão era devida à revolução social que começara com o surgimento da democracia e do individualismo. Teve ele êxito em descobrir as principais causas de sua infelicidade profundamente arraigada - a mudança social e a dissensão social - e fez o máximo para combatê-las. Não há razão para duvidar de que um dos seus mais poderosos motivos era a reconquista da felicidade para os cidadãos."¹⁵

Realmente, podemos, inclusive, afirmar que a felicidade particular, aquela que cada um tem direito, não está excluída desta *pólis* ideal, porém, em primeiro lugar está o bem da cidade, o bem de todos. Existe um objetivo maior que é o coletivo em detrimento do individual. O ideal do Bem comanda esta *pólis* e, por sua vez, o cidadão tem por objetivo o "bem viver" para todos os cidadãos e não só para si. Diz Sócrates "(...) ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte

¹⁵ POPPER, Sir. Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*, vol. II. São Paulo: Edusp, 1987, p. 186.

um pequeno número [de homens], para os levar a este Estado, mas a cidade inteira (...)"¹⁶

No entanto, ao final do livro X, a cidade sonhada mostra-se como quase impossível. Sócrates porém, diz que não importa que este mundo não venha a existir, bastaria o cidadão ser justo, utilizando para si a justa medida e trazendo a cidade dentro dele mesmo, como modelo e objetivo. Mas esta cidade, perguntamos ainda, seria ela pensada pelo próprio filósofo como possível? Como esta questão da realização da cidade atinge diretamente o problema do indivíduo e da *pólis* ?

Esta cidade talvez não exista em parte alguma da terra, diz Sócrates, mas acrescenta: "(...) talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento." ¹⁷Será isto o bastante para o sábio? Ou melhor, o filósofo deverá se contentar apenas com o exercício em *lógos*? Deverá abandonar-se o sábio a uma vida meramente individual? Mas isto não seria recolocar toda a discussão da prioridade entre o indivíduo ou a cidade? Conformar-se com o bem privado não seria renunciar à procura superior do Bem? O fracasso político, em certo sentido, não conduz também ao fracasso conceitual? Quanto a esta discussão, podemos lembrar o que afirma Hector Benoit:

"Como se pode perceber ao final do livro IX do diálogo *A República*, a própria realização da cidade permanece indeterminada. Se, por um lado, em termos da teoria do conhecimento somente se chegara ao 'filho do Bem', ou seja, somente à representação sen-

¹⁶ Cf. *República*, 420 c.

¹⁷ *República*, 592 b.

sível do Bem, o sol, e não ao próprio Bem em si e por si, por outro lado, na instância da prática política, melancolicamente (grifo nosso) o filósofo se contentará com a cidade realizada somente em sua alma, ou seja, realizada em teoria e não em termos da prática efetiva." (...) "Como se vê, assim como o Bem permanecera inatingível e remoto em sua magnífica transcendência, também a cidade projetada permanecerá distante, presente de maneira efetiva só na alma do sábio e na realidade sempre duvidosa da teoria não confirmada pela prática. A sonhada unidade entre o poder político e a filosofia, condição para a realização efetiva da cidade, permanecerá dependendo de um remoto e impossível acaso trazido pelos deuses."¹⁸

José Cavalcante acrescenta nova luz a este mesmo tema, correspondendo à crítica que se faz sobre o fato de que tal cidade seria inviável. O que ele diz parece aquietar ou pelo menos amenizar as dúvidas acerca deste exercício imaginário, que para muitos é apenas um exercício e nada mais:

"A conversa socrática na *República* põe, em causa, o vir-a-ser da cidade, o seu realizar-se. As duas fórmulas não anunciam, metaforicamente ou categoricamente, um relato desse realizar-se (e muito menos um plano de cidade a ser executado). Elas simplesmente iniciam em conversa o processo do vir-a-ser, de modo a que também em conversa ele resulte na cidade justa do livro IV e continue no livro seguinte, com a pergunta sobre a possibilidade de que tal vir-a-ser venha a ser."¹⁹

Seja como for, se ainda lemos Platão e a sua *República*, é também um pouco porque ainda esperamos que um dia a distância entre o indivíduo e a cidade realize o seu vir-a-ser e, vindo a ser, encontremos a cidade justa.

¹⁸ BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996, pp. 81 e 82.

¹⁹ SOUZA, José Cavalcante de. A cidade platônica. *Folhetim*, Folha de São Paulo, 04.03.1988.

DIALÉTICA E RETÓRICA EM PLATÃO

*Zoraída M. Lopes Feitosa**

Tratando-se da dialética platônica, dois itens são fundamentais a ressaltar: (i) a relação da dialética com a retórica que se efetiva pela condição rememorativa (*Anamnese*) de um conhecimento já existente no próprio sujeito, sendo que a atividade de rememoração que faz parte e que opera a dialética será explicitada em algumas passagens ratificando todo o compromisso que tem a dialética para com a busca da verdade; (ii) como um filósofo de sua amplitude, Platão sofreu críticas contundentes tanto de seus contemporâneos quanto da posteridade. Algumas delas serão explicitadas pela ótica de Nietzsche no que se refere à dialética platônica.

Todo o processo dialético platônico é necessariamente dialógico, ou seja, dá-se num diálogo entre o mesmo e o outro. A dialética não pode ser praticada sem esse quadro, é necessário uma inter-relação do sujeito ao seu objeto (que também é sujeito) para que ambos possam intimamente e

* Mestranda em Filosofia, IFCH, UNICAMP - Professora Universidade Federal do Piauí

intuitivamente (percepção do objeto, da forma) fazer um trabalho de rememoração de um conhecimento que já existe no próprio sujeito (*anamnese*), desse modo, a alma participa ativamente nesse percurso, ela faz a mediação entre o sensível e o mundo das idéias; é a alma que percebe de forma direta e pela intuição o inteligível e que propicia o movimento de ascensão e descensão do método dialético. Por que a alma tem esse papel ativo no processo do conhecimento? Porque a alma é a parte divina do homem, só ela possui características que podem conduzi-lo a ter acesso a conceitos tais como: inteligibilidade, imutabilidade, imortalidade etc., em última instância, à verdade; enquanto o corpo possui as características contrárias às citadas, isso significa que a alma é que faz a atividade da memória, por isso ela possui essa intimidade com as idéias, daí seu papel de intermédio entre o sensível e o inteligível. A passagem é exemplificada em alguns diálogos, no *Fédon* podemos perceber a discussão entre Sócrates e Cebete: (...) “ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma se parece; e o contrário: ao corpo humano, mortal e ininteligível, multiforme, dissolúvel jamais igual a si mesmo”(…)¹. No *Ménon*, há uma discussão entre Sócrates, Ménon e o escravo a respeito de grandezas matemáticas, onde Sócrates interroga o escravo fazendo com que ele rememore intuitivamente o conhecimento que já existe nele mesmo².

¹ PLATÃO, *Fédon*, 80 b - cf. Diálogos Platão v. III - IV. Ed. UFPA, 1989.

² PLATÃO, *Ménon*, 84 b (...) “Ménon, notas agora onde este moço está já a andar, no caminho da reminiscência? Pensa bem que, da primeira vez, ele não sabia qual era a linha do quadrado de 8 pés, assim como ainda agora não sabe. No entanto, ele julgava, nesse momento que conhecia essa mesma linha. Respondia com afoiteza como se soubesse (...) agora, já pensa encontrá-las” (...). Cf. Ménon, edições Colibri.

Segundo Montes, Platão trabalha com a tese de que, antes de qualquer questão relativa ao conhecimento, subjaz a teoria da recordação que serve para explicar qualquer tipo de conhecimento, seja matemático, seja o das formas essenciais. "As conseqüências imediatas de tal teoria são duas: todo conhecer reduz-se a um reconhecer e o sujeito cognoscente não parte de dados empíricos sem que possua uma ciência pré-adquirida. A segunda, serve para construir sobre ela uma prova da imortalidade da alma".³

Na *República*, Platão trabalha com imagens analógicas, em algumas partes do diálogo. Em 508 a-d, por exemplo, aparece a imagem do sol representando a idéia do Bem, que por sua vez, irá iluminar, emitir luz e tornar visível as idéias. A verdade é como a luz, ela clareia o objeto a ser conhecido e faz com que a alma perceba, intua e propicie a escalada ascendente das idéias verdadeiras até o Bem, ou efetuando a operação contrária, de descenso, do Bem ao mundo fenomênico. "Quando a alma se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente, porém quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões"(...)⁴.

A analogia imagética em Platão é muito rica em detalhes, o sol, por exemplo, é uma imagem grandiosa dentro do processo dialético, com ele, é possível visualizar muito mais fácil e até poeticamente a idéia do Bem, pois ao emitir luz possibilita ao sujeito cognoscente enxergar as cores (objetos da visão) que são também os objetos do conhecimento (idéias). Toda a rememoração do sujeito cognoscente, (até transformar-se em método dialético) requer operações simples, tais como a utilização dos sentidos, em-

³ MONTES, N. J. *La dialectica platonica: su desarrollo en relacion com la teoria de las Formas*. Instituto de Filosofia, Facultad de Humanidades de Venezuela, 1962, p. 48.

⁴ PLATON, *République*, 508 d - Cf. Livres IV e VII, Les Belles Lettres.

bora a dialética seja um procedimento eminentemente na instância de idéias. Mas, há nos sentidos uma valorização maior em relação à visão, pois são os olhos que captam a luz e permitem que seja visto o que é visível. Os olhos são a fonte primeira pela qual se pode processar a via do conhecimento do ser através do método dialético. No *Timeu* é mostrado o olho como sendo o mais importante dos sentidos, é ele que percebe como as cores (objetos da visão) podem ser conhecidas, porque possui uma espécie de fogo que quando encontra o “fogo” exterior (luz do sol) processa-se o fenômeno de percepção das coisas do mundo que enviadas para a alma, como idéias, devem ser purificadas pela dialética. “Assim que a luz do dia envolver essa corrente da visão o semelhante encontra o semelhante, funde-se com ele num todo e forma-se, segundo o eixo do olhar, um só corpo homogêneo (...). Forma-se assim um conjunto que tem propriedades uniformes em todas as suas partes graças à sua semelhança. E se este conjunto vier a tocar algum objeto, ou se for tocado, transmite estes movimentos através de todo o corpo até a alma” (...)⁵.

A dialética é explicitada em 532 a, na *República*, quando Platão mostra a ascensão e descensão do método e nesse processo de escalada que faz a alma, diz que “apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de a imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros e, finalmente para o próprio sol. E de maneira contrária, sem se servir dos sentidos e só pela razão alcança a essência de cada coisa (...) chega aos limites do inteligível, tal como se chega ao do visível”⁶.

⁵ PLATÃO, *Timeu*, 45 a-d - Cf. *Timeu e Crítias ou a Atlântida*, ed. Hemus.

⁶ PLATÃO, *República*, 532 a.

“Διαλέγεσται inicia a sua história em Platão com o significado de ‘entreter-se em colóquio’, ‘discutir’, perguntar e responder, etc.”⁷ embora Sichirollo diga que isso ainda carece de complementos, pois são conceitos vagos que precisam ser preenchidos dentro de um contexto específico. Segundo Sichirollo, o “colóquio”, por exemplo, “processa-se de preferência entre duas pessoas, mas não necessariamente, porque no debate participam freqüentemente numerosos interlocutores”⁸. Na verdade, essas palavras podem tanto servir à retórica quanto à dialética, podem tanto ser utilizadas em discursos longos quanto em discursos breves, podem tanto enganar quanto servir seriamente “para ajudar o adversário, mostrar-lhe os erros”. O *Teeteto* ilustra bem essa passagem: (...) “a falta de lealdade consiste em entabular o diálogo sem fazer a necessária distinção entre o que é discussão propriamente dita e investigação dialética. No primeiro caso o disputador diverte-se com o adversário e procura lográ-lo o mais possível; no outro, o dialético procede com seriedade e esforça-se por levantar o adversário, como mostrar-lhe apenas os erros em que ele incorra”(…).⁹

Platão explicita intensamente nos diálogos o papel da dialética em tomar posse do conceito essencial “de cada coisa”, em forma de pergunta e respostas, isso delimita bem a diferença entre retórica e dialética: “dialético é aquele que apreende a essência de cada coisa. E aquele que não a possui quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa”.¹⁰ Platão preocupa-se em deixar bem diferenciado que retórica e dialética são bem distintas.

⁷ SICHIROLLO, Lívio. *Dialética*. Lisboa: Presença, p. 42.

⁸ *Idem*.

⁹ PLATÃO, *Teeteto*, 164 d-e. - Cf. *Diálogos*, Ed. UFPA.

¹⁰ PLATÃO, *República*, 534 b.

Mas seria mesmo? Não seria a dialética uma espécie de retórica? A princípio, a dialética não pode ser vista como uma mera diversão erística como era comum no seio de sua própria cultura. Na *República*, em 539 b, há uma referência aos jovens que "provam" da dialética e podem se tornar orgulhosos quando a utilizam como brinquedo somente para contradizer. Dialética é uma fase superior, não é algo que se brinca "como cachorrinhos, em derriçar e dilacerar a toda hora com argumentos quem estiver perto deles"¹¹. Quando dialética e erística se misturam ocorre um outro perigo, mostrado também na *República*: como a retórica relativiza qualquer temática discutida, é possível que os homens transformem-se em injustos e anárquicos, pois passam a não ter mais valores rígidos e em decorrência disso, perdem o respeito pelas leis e tradições. O diálogo não deve ser tomado como veneno, mas como antídoto (φάρμακον) para proporcionar um bem-estar aos homens. Por isso dialética e retórica não se confundem, ou ao menos não devem se confundir. Dialética está em consonância estreita a se integrar à idéia do Bem, enquanto que a retórica, ao contrário, não tem compromisso com a idéia de justiça, de bem ou outros valores que são necessários para a formação do bom cidadão, e, quem a pratica de forma abusiva "ainda não se elevou ao verdadeiro conhecimento"¹².

No universo platônico, a dialética tem um papel fundamental, há um projeto para que o *lógos* transforme-se numa *práxis* histórica tanto na dimensão política quanto na dimensão artística, ética etc. No entanto, essa *práxis* só pode ser realmente efetivada no seio de indivíduos que tenham um compromisso com o saber, é preciso que haja um entendimento inter-

¹¹ *Idem*, 539 b.

¹² JAEGER, *Paidéia*. A formação do homem grego. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.631.

subjetivo, que um reconheça no outro, mesmo nas diferenças, que existe uma comunidade, uma identidade, essa identidade dá-se de forma específica quando há uma comunicação do “eu” com o outro, o “eu” que fala para si mesmo num diálogo interior e que se expressa ao “exterior” quando encontra o interior do outro, essa é a alteridade que necessita o diá-lógos para se transformar em dialética que é um mostrar-se, um desvelamento das relações.

Como pudemos observar, essa perspectiva da busca dialética como busca incessante do Princípio Supremo que é o Bem, parece uma alternativa destinada aos homens de bem, o que é muito raro, pois o que se observa concretamente é o império da injustiça ou a justiça agindo contingencialmente, ou seja, agindo de acordo com as necessidades de cada um; historicamente é essa a situação na *pólis*. Essa justiça contingencial condenou o homem mais justo da terra: Sócrates (o personagem paradigmático de Platão). “Assim, Platão conduz Sócrates àquela história que lhe é própria, uma história que só por abstração cabe dentro das efemérides da dialética, porque ela é, na realidade, de fato a história das cidades, da ação dos homens.”¹³

No entanto, a dialética platônica serviu de inspiração a filósofos modernos tais como Nietzsche que não poupou esforço em fazer críticas ao método. Nietzsche critica, ironizando Platão a despeito do grande propósito da dialética: buscar a verdade. No primeiro momento, ao referir-se ao método, Nietzsche o descreve como sendo a via para que se conheça o ser, mostrando que para Platão o objetivo último do filósofo é o domínio dos conceitos que só pode ser alcançado com a dialética. Ao obter o domínio, o filósofo pode ter acesso ao conhecimento verdadeiro, tomando para si a tarefa de transmiti-lo aos outros¹⁴.

¹³ SICHIROLLO, *Op.cit.*, p.56.

¹⁴ NIETZSCHE, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*; La dialectique comme voie de la connaissance de l'être, § 10, p. 42.

O problema, segundo Nietzsche, é a consequência negativa que a postura de Platão acarretou à posteridade, o ocidente sofreu um processo de decadência ao assimilar a pretensa supremacia do saber, da Ciência, em detrimento de outras dimensões da vida, como a arte, por exemplo, pois, se o filósofo tem uma tarefa, esta consiste “em que seja a expressão de tendências vitais mais profundas. E a expressão das mesmas, para ser eficaz deve ser de caráter estético”.¹⁵

Nietzsche descreve Platão como um filósofo realizado intimamente porque encontrou a verdade, por outro lado, insatisfeito por ser incompreendido pelos homens, especialmente os mais comuns. Utilizando o mito da caverna para ilustrar sua descrição, afirma que Platão é o próprio filósofo da caverna, aquele que contemplou as verdades e tenta infundi-las aos outros; é normal que no mínimo seja considerado um ser estranho, por isso, tornou-se um extremista político ao travar uma luta desenfreada com as concepções políticas de seu tempo, tentando mostrar que tudo estava errado, que era necessário os homens tornarem-se virtuosos para que pudesse reinar a justiça. Com esse objetivo, Platão tornou-se um obstinado radical, pois crera ter encontrado a verdade. Para Nietzsche, os homens que têm esse tipo de crença, mostram-se perigosos, fanáticos e tirânicos, tudo o que eles querem é julgar e reinar, mais especificamente no caso de Platão é o Saber, “a Ciência que deve reinar”¹⁶.

Se a modernidade é decadente pelo desequilíbrio das forças vitais, dentre elas, Apolo e Dionísio, Nietzsche propõe a volta do equilíbrio, negan-

¹⁵ PINTO, P. R. M. Nietzsche, a filosofia e a retórica. *Kriterion*, nº 89 (jan-jul), UFMG, 1994. p.50.

¹⁶ NIETZSCHE, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, § 11, p.43 ... “ele reforça o ideal e firma as reflexões: a ciência deve reinar, aquele que sabe, que está mais próximos dos deuses deve ser legislador e fundador do Estado”.

do a própria negação da vida, ou seja, negando a prevalência do saber em detrimento da arte trágica, afirmar a arte é o exemplo maior da reconciliação entre Apolo e Dionísio. “Se a força científica reprimiu a força artística dionisíaca, isto é, se a arte, e com ela a vida, foi desvalorizada pela metafísica socrática, é preciso revalorizar a arte - que cria uma superabundância de forças, que é o grande estimulante da vida, uma embriaguez de vida - para obrigar o saber a um retorno à vida”.¹⁷

A influência de Sócrates foi fundamental para compor o quadro desastroso à busca desenfreada pela verdade. Sócrates compõe, demonstra dialeticamente a aparência do saber, mostra um desprezo pelo mundo sensível, o mundo fenomênico, o das aparências, devido, talvez, a própria imediatez que subjaz esse mundo, ou, quem sabe, pela condição humana, plena de paixões. O fato é que Sócrates desenvolveu um ódio ao mundo sensível e passou esse ódio a Platão¹⁸. Este, na realidade, (é o que expõe Nietzsche numa atitude de remissão para com Platão) foi uma vítima de Sócrates, afinal, foi Sócrates quem tirou Platão da poesia para incutir-lhe um mundo pleno de razão - virtude - felicidade¹⁹.

Não seria Sócrates com sua dialética, uma força vingativa? É o que Nietzsche pergunta no *Crepúsculo dos Ídolos* — Afinal “tudo nele era exagerado, bufão, caricaturesco, tudo, ademais pleno de segundas intenções, de subterrâneos”²⁰. É claro que Sócrates é vingativo, ressentido, divulgador de forças negativas, pelo menos é o que pensa Nietzsche a seu respeito, po-

¹⁷ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1985, p. 46.

¹⁸ NIETZSCHE, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, § 6, P. 41 – “O desprezo e o ódio de Sócrates para com a realidade efetiva, era acima de tudo, um combate contra a realidade (...) ele transmite esse ódio do sensível a Platão”.

¹⁹ *Idem*, CI, § 4, Ed. Hemus.

²⁰ *Ibidem*, CI, §1-7.

rém, sutilmente percebe-se em Nietzsche uma “certa” admiração tanto a Sócrates quanto a Platão, afinal, ambos são figuras imortais que a posteridade transformou em símbolos na História Ocidental, mais que isso, Sócrates foi um grande sedutor e Platão um revolucionário que se engajou à dialética racionalista, mas que nunca deixou de ser poeta.

EROS PLATÔNICO E PSICANÁLISE

Georgina C. O. Faneco Maniakas*

No começo era o amor, diria Lacan na abertura de seu Seminário 8 em relação à experiência inaugural da Psicanálise.

Breuer, o co-autor com Freud dos *Estudos sobre a histeria* e o primeiro a citar *Eros* nos textos psicanalíticos, como todos sabem, havia se apaixonado por sua paciente, Anna O. Vítima do que Jones¹ chamou de uma contratransferência acentuada, e sem saber o que fazer da situação, o Dr. Breuer decide bater em retirada e, numa saída tipicamente burguesa, como observa Lacan², viaja com a esposa para Veneza, de onde esta volta grávida.

É Freud, portanto, quem assume o caso Anna O. e, com ele, o desafio de enfrentar o pequeno deus, a respeito de quem Breuer, curiosamente, havia escrito em relação às histéricas:

* Doutoranda em Filosofia, IFCH, UNICAMP - Professora da Universidade Federal de São Carlos.

¹ Ernest Jones, biógrafo de Freud.

² LACAN, J. *O Seminário; livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

A garota vislumbra em Eros o temível poder que governa e decide seu destino, e [isso] lhe provoca angústia. Tanto maior é, pois, a inclinação a não vê-lo e a reprimir o angustiante fora da consciência.³

É como o demoníaco, pressentido por Breuer, que *Eros* faz sua entrada nos textos analíticos, sendo pensado, desde o início, como "algo" que se impõe apesar do "não querer saber" dos homens.

É na libido, reconhecida posteriormente como a energia de *Eros*, que Freud reconhece, ainda no *Manuscrito N*, de 1897, o principal motivo tanto para a formação de sintomas quanto para a formação de sonhos, sendo através dela que, em 1921, Freud estabelece a correspondência entre a concepção psicanalítica do amor e Eros, afirmando que (...) o Eros do filósofo Platão corresponde totalmente à força amorosa (*Liebeskraft*), à libido da psicanálise⁴.

Longe de entender a sexualidade como a simples união genital entre os sexos, Freud encontra no Eros do diálogo *Banquete* uma noção muito próxima de sua própria concepção. Em suas palavras:

o que a Psicanálise chamava sexualidade de modo algum coincidia com o esforço para a união dos sexos ou com a produção de sensações prazerosas nos genitais, senão, muito mais, com o Eros do *Banquete*, de Platão ...⁵

³ FREUD, S. Estudos sobre a Histeria. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 255.

⁴ FREUD, S. Psicologia das Massas e Análise do Eu. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 87.

⁵ FREUD, S. As Resistências contra a Psicanálise. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p.231.

Entre os discursos do citado diálogo, é no discurso de Diotima que encontramos a maior correspondência com a noção de Eros presente em Freud.

Assim como na proposição desenvolvida por Sócrates em relação ao discurso de Agatão, em 201b, na qual "o amor é carente daquilo que ama, não tem aquilo de que é carente", em Freud é em sua relação com a falta, na busca do objeto perdido, que o desejo se constitui. Como um movimento que investe libidinalmente o objeto, é o desejo que impulsiona o indivíduo em direção ao outro, mais precisamente, em direção do objeto do qual se viu, inicialmente, privado.

O nascimento do desejo remonta, portanto, à situação primitiva de desamparo humano (explicitada no *Projeto* de 1895), já que, ao depender de um outro para realizar a ação que lhe assegura a vida e lhe permite suprimir o excesso de estimulação endógena provocado pela não satisfação da necessidade, o sujeito associa a imagem mnêmica de uma determinada percepção (a amamentação, por exemplo) ao traço deixado na memória pela excitação produzida pela necessidade. Segue-se um estado de bem-estar que Freud denomina vivência de satisfação.

Com o reaparecimento da necessidade, uma moção psíquica será suscitada por associação e tentará investir novamente a imagem mnêmica daquela percepção, a fim de reproduzir a mesma percepção, restabelecendo, com isso, o estado de satisfação primitiva. Assim surge o desejo, sendo a reparação da percepção ligada à satisfação da necessidade, a realização de desejo. Somente através da percepção da não-satisfação da necessidade é que o sujeito aprenderá a não tomar a alucinação do objeto de desejo pela percepção do mesmo.

No entanto, exatamente por não ser redutível à necessidade, é que o desejo aponta para um movimento essencialmente psíquico, que possibilita que, independentemente da presença real do objeto, ele possa ser alucinado.

Podemos dizer, portanto, que mesmo onde há uma falta o investimento de desejo pressupõe a presentificação alucinatória do objeto de satisfação, o que levaria Freud a postular, já no *Projeto* de 1895, a tese de que os sonhos realizam desejos.

Se, por um lado, o desejo se extingue no prazer da descarga excitatória, por outro, o inconsciente vive a atualidade da exigência de satisfação de um desejo que, inscrito na ordem do *sexual* e recalcado em sua origem infantil, ressurgem *alucinatoriamente* a cada noite, sob a égide do *princípio do prazer*.

Nesse momento o vínculo entre desejo e Eros explicita-se, pois como encontramos no diálogo *Banquete*, em 203e, (...) nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece, ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai.

No entanto, é com a segunda teoria pulsional⁶ que o Eros do diálogo de Platão ocupa definitivamente seu lugar na teoria psicanalítica.

Em *Além do Princípio do Prazer* (1920), o Eros dos poetas e filósofos, aquele que mantém a coesão de tudo o que vive mediante a síntese de toda substância viva, constitui-se no pólo oposto à potência silenciosa e cega que

⁶ O termo *pulsão* designa um processo dinâmico que, tendo sua fonte numa excitação corporal impele o organismo para um alvo com o objetivo de suprimir o estado de tensão através de uma descarga excitatória. Enquanto em sua primeira teoria pulsional, Freud contrapunha pulsões sexuais a pulsões de autoconservação ou do ego, em sua segunda teoria pulsional ele contrapõe Eros (que abarca tanto as pulsões sexuais quanto as de auto-conservação) à pulsão de morte.

tem como meta a desagregação, a dissolução dos nexos e a condução do ser vivo ao estado inorgânico.

É como inquietude, como o perturbador da paz, que encontramos *Eros* em *O Eu e o Isso* (1923), já que, na inevitável marcha da vida para a morte ou para o nível de excitação zero, são as exigências de *Eros*, das pulsões sexuais⁷, as que, como necessidades pulsionais, detêm a queda do nível e introduzem novas tensões⁸. Segundo Monzani,

Quando, enfim, a potência da morte é reconhecida explicitamente, quando enfim essa imantação radical é desvelada, essa atração irresistível para o vazio, para a não-excitação absoluta, é nomeada, nesse instante um outro pólo adquirirá uma força inusitada: a vida. A junção das pulsões sexuais e das pulsões de autoconservação - *Eros* - vai adquirir a propriedade inquietante de ser perturbadora da ordem gélida do inorgânico. Essas "tensões" são a condição do vital desde o seu aparecimento e são exatamente elas que a pulsão de morte visa anular (...).⁹

⁷ Segundo Monzani (1989), com a introdução dessa segunda teoria pulsional, a sexualidade não é somente a pulsão que deseja satisfação através de um objeto, mas passa a acoplar as funções de *Eros*, tentando, talvez, reproduzir aquilo que miticamente expressa o discurso de Aristófanes: a aspiração a uma união original e perdida. Segundo Laplanche (1988), o mito de Aristófanes é utilizado por Freud como explicação auxiliar, ilustrativa, para o que o próprio autor se declara incapaz de demonstrar: como as pulsões de vida podem obedecer ao que define a fórmula geral de toda pulsão, a saber, o seu caráter conservador. Nesse sentido, a pulsão de morte designaria o que há de mais fundamental na própria noção de pulsão: o retorno ao estado anterior, ou seja, o retorno ao repouso absoluto do estado inorgânico.

⁸ FREUD, S. *O Eu e o Isso*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 47.

⁹ MONZANI, Luis Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989, p. 129.

Encontramos sua correspondência no discurso de Diotima, *Banquete*, 207a/b:

Que pensas, ó Sócrates, ser o motivo desse amor e desse desejo? Porventura não percebes como é estranho o comportamento de todos os animais quando desejam gerar, tanto dos que andam quanto dos que voam, adoecendo todos em sua disposição amorosa, primeiro no que concerne à união de um com o outro, depois no que diz respeito à criação do que nasceu? E como em vista disso estão prontos para lutar os mais fracos contra os mais fortes, e mesmo morrer, não só se torturando pela fome a fim de alimentá-los como tudo o mais fazendo?

É, portanto, *Eros*, que representa o desejo de imortalidade de toda a natureza mortal. Nas palavras de Diotima em 207d: "a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal." E isto só se torna possível na medida em que o desejo de *Eros* se realiza na geração de um novo ser que ficará no lugar do velho.

Desse modo, continua Diotima em 208 b, que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar, o que parte e envelhece, um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse meio, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade, no corpo como em tudo mais.

Nessa medida é que Freud escreveria, no capítulo II do Esquema de Psicanálise, em relação à sua última teoria das pulsões: Após longa vacilação e oscilação temos resolvido aceitar somente duas pulsões básicas: *Eros* e pulsão de destruição. A meta da primeira [de *Eros*] é produzir unidades cada vez maiores e, assim, conservá-las, ou seja, uma ligação (*Bindung*); a

meta da outra é, ao contrário, dissolver nexos e, assim, destruir as coisas do mundo ¹⁰.

Ultrapassando o individual, portanto, *Eros* exterioriza-se na própria constituição da civilização, na medida em que é através da ligação que os indivíduos isolados são reunidos em famílias, tribos, povos; enfim, em um grande todo representado pela humanidade.

Como lembra Monzani, a obra suprema de *Eros*, a cultura ou civilização, é toda ela o resultado dessa incessante atividade de ligação, vinculação através da qual *Eros* cria e mantém unidades novas, essas organizações estruturadas que ultrapassam os indivíduos ¹¹.

Contrariando esse objetivo de *Eros*, está a pulsão de destruição ¹², que, como uma disposição autônoma e originária do indivíduo, tem como fim a desagregação dos nexos, representando, para a cultura, seu obstáculo mais poderoso.

É na *Bindung*¹³, tarefa primordial de ligar as excitações em registros diversos, que encontramos a meta final de *Eros*.

Na instância do aparelho psíquico, a repetição de sonhos traumáticos nos dá exemplo de sua atuação. Tais sonhos, que implicam o cancelamento

¹⁰ FREUD, S. Esquema de Psicanálise. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 146.

¹¹ MONZANI, Luis Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989, p. 230.

¹² É na discussão com Einstein, sobre a guerra, que Freud distingue pulsão de morte de pulsão de destruição: a primeira se dirigiria exclusivamente para o próprio organismo, que quer morrer à sua maneira, enquanto a segunda se dirigiria para o exterior, constituindo-se em obstáculo ao processo civilizatório.

¹³ A *Bindung*, ou ligação, expressa uma mutação na função última atribuída à sexualidade: designada sob o nome de *Eros*, ela não é mais entendida tão somente como uma força eminentemente perturbadora, mas como princípio de coesão.

da operação do princípio do prazer, pressupõem uma tarefa muito mais básica do que realizar desejos: a de obter domínio sobre a situação traumática através da ligação das representações. A cena traumática seria reproduzida regularmente no sonho até que as quantidades invasoras sejam ligadas, tornando neutra a invasão pulsional.

Como observa Monzani:

(...) a vida psíquica só será possível se um mínimo de tensão (a energia ligada) for mantida e sem o que tudo escoará para o nada da excitação. Retroativamente, agora, pode-se ler a exigência expressa na atividade da *Bindung* como a obra de *Eros* ¹⁴.

Cabe a *Eros*, portanto, a tarefa de religar as representações, mantendo, dessa maneira, a coesão do próprio sujeito que, desfocado do que supõe ser ele mesmo, só pode ser pensado, pela Psicanálise, além do próprio eu.

Se, nas palavras de Diotima em 202e/203a, a *Eros* "cabe interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses, sendo através dele que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo", na medida em que tanto os sonhos quanto os sintomas necessitam de uma tradução para se tornarem inteligíveis, é que *Eros* encontra, no mundo contemporâneo, o lugar de intermediário entre o saber e o não-saber, revelado pela razão psicanalítica: o saber que não se sabe dos sonhos, dos atos falhos, dos delírios e dos sintomas.

¹⁴ MONZANI, *Op.cit.*, p. 230.

O *ETHOS* NA MÚSICA GREGA

Najat Nasser^{*}

Na antiga Grécia a música era uma atividade vinculada a todas as manifestações sociais, culturais, e religiosas. Dentre todas as artes, era a mais relevante. Para os gregos a música era tão importante e universal como o próprio idioma. Como forma de expressão, tinha o poder de influenciar e modificar a natureza moral do homem e do estado. Seu grau de importância pode ser comparado aos princípios da ética e da política, como declara Damon: "Não se pode alterar os modos musicais sem alterar ao mesmo tempo as leis fundamentais do Estado"¹.

A música constitui um dos principais interesses na organização política do estado grego. Como em outras instâncias, suas regras deveriam ser observadas pelo estado, e por essa razão não caberia deixá-las a critério dos artistas. Por isso, a formação musical era um requisito básico na educação de qualquer cidadão livre, pois caberia a ela direcionar a conduta moral,

^{*} Professora do Departamento de Música, Instituto de Artes, UNICAMP.

¹ *República*, 424. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

social e política de cada indivíduo, para cumprir adequadamente seu papel junto ao estado. A música deveria exaltar as boas qualidades no indivíduo e ao mesmo tempo suscitar o significado de ordem, dignidade, capacidade de decisões rápidas, além do equilíbrio, simplicidade e temperança.

As questões relativas aos princípios éticos e estéticos da música são tratadas por Platão, principalmente na *República* e nas *Leis*. Na concepção de Platão, a música expressa as relações intrínsecas existentes entre as progressões musicais e os movimentos da alma. A função da música, acima de tudo, era buscar o equilíbrio da alma, assim como produzir um conjunto harmônico de conhecimentos. Para os gregos, os conceitos de concordância e proporção constituíam a base de todas as manifestações, éticas, estéticas e intelectuais, e a música por si só agregava todos esses princípios. As formas de expressão rítmicas, melódicas e poéticas, eram determinadas por normas que pudessem conduzir o indivíduo à essência desses princípios. A educação musical poderia estruturar o indivíduo e o estado, e sua prática representava a condição suficiente para determinar as normas da conduta moral. Neste contexto, a palavra *nómos* (νόμος) era utilizada pelos gregos no seu sentido duplo: poderia designar melodias tradicionais, e leis morais, sociais e políticas do estado.

Os gregos acreditavam que existia uma correlação entre sons musicais e processos naturais capazes de influenciar a conduta humana. O elo que transforma essa força em música era determinada por pequenos grupos melódicos que serviam como unidades estruturais para compor melodias mais extensas. Esses grupos eram denominados pelos gregos de *nómos*, plural *nómoi*, e representavam toda a força dinâmica da música. Esse princípio tem sua origem, e grande significação, na música das culturas orientais, mas é somente na Grécia que atinge seu desenvolvimento máximo

com a *doutrina do ethos*. Na perspectiva musical, a *doutrina do ethos* expressa a ordenação, diferenciação e o equilíbrio dos componentes rítmicos, melódicos e poéticos. A sincronicidade de todos esses elementos constituía um fator determinante na influência da música sobre o caráter humano. Essa concepção revela o porque a música era considerada como um atributo fundamental no sistema político e educacional do estado. De acordo com a doutrina do *ethos*, a música tem o poder de agir e modificar categoricamente os estados de espírito nos indivíduos. Pode induzir à ação; fortalecer ou de modo contrário enfraquecer o equilíbrio mental; ou ainda gerar um estado de inconsciência, onde a força de vontade fica totalmente ausente nos indivíduos.

A definição de Herman Abert, aponta as relações existentes entre o conceito de *ethos* e seus efeitos:

"A idéia do *ethos* se fundamenta no postulado de que entre os movimentos da música e os movimentos psíquicos da homem existam relações íntimas que possibilitam à música um influxo determinado sobre o caráter humano. Prova disso é que os gregos atribuíam uma importância especial às inflexões de nossas faculdades volitivas; importava apenas despertar estados de ânimos passivos".²

De acordo com os filósofos, os efeitos da música sobre o comportamento humano podem ocorrer de quatro maneiras distintas: primeiro, pode induzir à ação, *ethos praktikón*; segundo, pode manifestar a força, o ânimo, *ethikón*; terceiro, pode provocar a fraqueza no equilíbrio moral, *ethos malakón*, ou *threnôdes*, que segundo Platão resulta dos cantos trenódicos baseados nas harmonias plangentes como lídia mista e a lídia tensa³; e quarto,

² SALAZAR, A. *La Música en la Cultura Grega*. México, El Colégio de México, 1954, pp. 325-6.

³ *República*, 398.

pode induzir temporariamente, à ausência das faculdades volitivas produzindo um estado de inconsciência, *ethos enthousiastikón*. Esse *ethos* está associado aos ritos dionísiaos propício para induzir ao êxtase e o delírio⁴.

A *doutrina do ethos* constitui o paradigma da *República* de Platão, reflete o espírito da *pólis* clássica ideal - a cidade preserva a unidade moral, social e política - no seu sentido mais profundo e preciso. Na *República*, a música seqüencia a construção moral do caráter e da conduta, no homem e no estado. As qualidades místico-religiosa e ritualística da música são aqui substituídas e centradas nas qualidades morais. Em consonância com esses princípios, as composições musicais deveriam ser melodicamente e rítmicamente regidas por um conjunto de regras e normas preestabelecidas. Essa concepção pode representar uma atitude arbitrária contra a liberdade da criação artística, mas isso é mera aparência, pois o objetivo maior era que se mantivessem vivas as tradições do passado. Na *República*, o espírito dos deuses e heróis homéricos são exaltados, com a finalidade de impedir a manifestação de novas tendências musicais que emergiam com a doutrina hedonista. A liberdade dos grandes heróis, a liberdade sem limites que transcende as fronteiras do tempo e do espaço, devem ser preservadas, e não podem ser supridas por liberdades circunstanciais e transitórias.

Na *República*, Platão considera a música e a ginástica como os elementos essenciais na educação. A ginástica não vem antes da música, mas deve precedê-la e a música é quem deve predominar, porque é o aperfeiçoamento da alma que enobrece e aperfeiçoa o corpo.

"Também aqui é necessário que comece desde a infância, que seja feita com grande cuidado e se prolongue durante a vida intei-

⁴ SALAZAR, *Op.cit.*, p. 326.

O Ethos na música grega

ra (...). Não creio que o corpo bem constituído possa melhorar a alma com suas excelências corporais, mas, pelo contrário, é a alma boa que, mercê de suas virtudes, aperfeiçoa o corpo na medida em que isso for possível (...) a alma convenientemente educada se encarregará do corpo".⁵

A prática isolada da ginástica nutre nos indivíduos a brutalidade e dureza, e a da música induz à mansidão e letargia do espírito. A verdadeira harmonia da alma, na mais justa proporção, resulta entre a combinação equilibrada da música e da ginástica. Para manter a tradição, Platão sugere que a boa música seja uma arte cultivada e aperfeiçoada por todos os cidadãos. A educação musical era uma prerrogativa da cultura grega.

Na Arcádia, o estado regulamentava que todos os indivíduos, até a idade de trinta anos, deveriam ser submetidos à educação musical. Em Atenas, Esparta e Tebas, todos os cidadãos livres deveriam aprender a tocar aulos e participar das atividades corais. A prática do canto coral era prescrita em ordem cronológica, onde os eventos históricos e os grandes feitos eram contados através do canto. Iniciava-se pelos hinos mais antigos de louvor e glorificação aos deuses e heróis, e concluía-se com as novas tendências musicais praticadas na época. Na *República*, o conjunto de músicas passa por uma seleção, e permanecem aquelas que possam melhor contribuir para a formação da conduta moral do cidadão.

Na cultura grega, os dois instrumentos mais utilizados e apreciados eram a cítara e o aulos. A cítara, um instrumento de cordas, possuía um som suave, enquanto que o aulos, um instrumento de sopro com palheta, possuía um som estridente e penetrante. Segundo Plutarco, Apolo não era somente o inventor da música, mas também o inventor das músicas para

⁵ *República*, 410.

cítara e aulos⁶. Os gregos acreditavam que esses instrumentos, em função de suas características timbrísticas, fossem dotados de qualidades éticas. Da mesma maneira, cada um dos modos possuía seu próprio *ethos*; alguns exaltavam as qualidades nobres, enquanto que outros induziam à violência e degradação moral. Supõe-se, que essas qualidades podem estar relacionadas à sua procedência uma vez que a eles era atribuído o mesmo nome das tribos nacionais. É possível que as diferentes qualidades éticas refletissem a índole e o caráter de cada uma.

A doutrina do *ethos*, na Grécia, foi desenvolvida a partir de pequenos grupos ou fórmulas melódicas denominadas de *nómos*. Essas fórmulas existem, tradicionalmente, em quase todas as músicas orientais, mas com diferentes denominações. Na música grega, os núcleos nômicos eram utilizados como unidades básicas nas formações melódicas mais extensas. Na antigüidade, essas fórmulas constituíam o princípio dinâmico de toda música. Os *nomoi* eram naturalmente dotados de uma natureza expressiva, pelo fato de ocorrerem em uma determinada região da voz. No início, eram essencialmente vocais, e mais tarde passaram a ser utilizados nas composições instrumentais, como a cítara, lira e aulos. Musicalmente, essas fórmulas melódicas geravam padrões dentro das melodias, e é por isso que a palavra *nomos* significa *lei*. Neste contexto, as fórmulas nômicas constituíam as melodias e ao mesmo tempo revelavam seu valor expressivo. A elaboração de todos esses conceitos veio somente mais tarde com a doutrina do *ethos*, onde a força expressiva das melodias eram implicitamente veiculadas.

De acordo com a tradição, as composições nômicas eram caracterizadas, pelo grau de tensão da voz ou do instrumento que as realizava. Cada

⁶ PLUTARCO, *Morália*, vol. XIV. Cambridge: Harvard Univ. Press: LOEB, 1970. (1135 f).

uma das fórmulas possuía uma altura característica, e a altura ressaltava a qualidade do timbre. Neste contexto altura e timbre eram intrinsecamente associados. Essa relação é claramente descrita por Plutarco:

"desde os tempos mais remotos não se permitia que os músicos, assim como hoje, modulassem de uma harmonia ou de um ritmo para outro, pois cada *nomos* tinha sua altura apropriada, e esta deveria ser observada. Esta é na verdade a razão do *nomos*: eles a chamam de *nomoi* porque era proibido violar a altura própria que prevalecia em cada".⁷

A necessidade de evitar qualquer tipo e mudança nos *nomoi* está estreitamente vinculada às suas qualidades expressivas, ao seu *ethos*. Nas composições musicais as fórmulas nômicas eram dotadas de diferentes funções: existiam as iniciais e as conclusivas; as de caráter conjuntivo e disjuntivo. Cabia ao compositor ordená-las dentro de uma determinada seqüência, por diferentes arranjos e combinações. O aspecto criativo resultava na ornamentação e modulação das melodias, o que só foi possível posteriormente. Como afirma Plutarco, não se permitiam modulações rítmicas ou melódicas, para que as características originais de cada *nomos* fossem preservadas. Para os gregos, as melodias nômicas, com uma qualidade própria, eram imediatamente reconhecíveis quando o *nomos* permeava a melodia. Os *nomoi* foram inicialmente identificados pela sua procedência nacional, e em seguida pela sua função, ritualística e religiosa. Mais tarde, quando os tetracordes foram estendidos em formações escalísticas e os modos sistematizados, os *nomoi* passaram a constituir então um estilo de composição, ou seja, as composições nômicas.

⁷ PLUTARCO, *Op.cit.*, 1133, 6 b.

Como realidade sonora, os *nomoi* eram realizados no âmbito intervalar de uma quarta justa (4J), tetracorde básico na música grega⁸. As notas externas que constituem esse intervalo permaneciam fixas. No âmbito da quarta justa, intercalavam-se intervalos intermediários como por exemplo, quartos de tom, semitom, tom⁹. O arranjo desses intervalos dentro do tetracorde constituiria os gêneros diatônico, cromático e enarmônico¹⁰. Na sua origem o *nomo* vocal era caracterizado por intervalos microtônicos (quartos de tom). Na música instrumental, o instrumento mais utilizado pelos Frígios era o aulos; capaz de produzir, além das consonâncias fundamentais de quarta, quinta e oitava justas, sons intermediários com uma variedade de entonações. Já os instrumentos utilizados pelos Dóricos eram preferencialmente a cítara e a lira. As cítaras e liras mais antigas tinham de três a quatro cordas, e de acordo com sua afinação reproduziam somente as consonâncias fundamentais, e provavelmente a parte vocal produzia as sonoridades intermediárias. Como as fórmulas nômicas procediam de diferentes regiões, era natural que cada uma retivesse um núcleo nômico característicos. Essa característica e seu valor expressivo eram essencialmente determinados pela organização dos intervalos dentro do tetracorde fundamental. Assim, os

⁸ Na teoria da música grega o tetracorde representa uma estrutura fundamental. Um tetracorde é formado por duas notas separadas por um intervalo de quarta justa. O intervalo de quarta justa contém dois tons e um semitom.

⁹ De acordo com a divisão dos intervalos musicais, o quarto de tom (microtom) é considerado a menor das subdivisões intervalares. Próximo a ele vem o semitom, ou $\frac{1}{2}$ tom, em seguida vem um tom, que é formado de dois semitons.

¹⁰ Na música grega, o intervalo básico era o de quarta justa. No âmbito desse intervalo poderiam ser formados três gêneros: o diatônico, o cromático e o enarmônico. O gênero diatônico era formado pela relação intervalar $[1/2-1-1]$ tons correspondendo às notas [E-F-G-A]. O gênero cromático era formado pela relação intervalar $[1/2-1/2-1\frac{1}{2}]$ tons correspondendo às notas [E-F-F[#]-A]. O gênero enarmônico era formado pela relação intervalar $[\frac{1}{4}-\frac{1}{4}-2]$ tons correspondendo às notas [E-E^b-F-A]. Cada uma das harmonias poderiam ser reproduzidas nesses três gêneros.

núcleos nômicos eram inseridos no âmbito intervalar de uma quarta justa, e seu sentido expressivo estaria necessariamente subordinado à localização dos intervalos microtônicos em relação aos demais intervalos. Na realidade, a cada estrutura tetracordal correspondia um tipo de afinação nos instrumentos. A cítara, por exemplo, possuía uma afinação ou tensão (*tonos*) peculiar para o *nomos* dórico, outra para o *nomos* frígio, lídio etc. Pode-se afirmar que cada modo era caracterizado por um grau de tensão (*tonos*), único e indissociável. Essas afinações deveriam ser preservadas para que o *ethos* de cada uma fosse imediatamente reconhecível.

A *doutrina do ethos* é uma ampliação do poder nômico implícito nas estruturas musicais. *Ethos* significa os *nomoi* inseridos nas estruturas musicais. Essa concepção conduz diretamente ao *ethos* das *harmoniai*¹¹, ou seja, o *ethos* dos modos. Se o poder nômico encontrava-se implicitamente expresso nessas estruturas, é natural que a organização dos tetracordes na formação dos modos retenha o mesmo princípio. Assim, cada um dos modos era dotado de um *ethos* e sua identificação era feita em função da distribuição dos intervalos dentro dos tetracordes. Por essa razão, as formações modais guardavam entre si *ethos* inteiramente distintos.

Pode-se perguntar: o que caracterizava o *ethos*? Quais as relações entre o *ethos* e as formações modais? Não existe uma resposta concreta, uma vez que o *ethos* é imaterial, mas existem evidências indicando o que supostamente poderia caracterizar essas relações. A primeira é atribuída à tensão da voz, seu *tonos*, e a afinação do instrumento que executava as melodias. A segunda é essencialmente empírica, resultava do poder expressivo propriamente dito, de sua tradição. Além das formações tetracor-

¹¹ A palavra *harmoniai* corresponde a modos. E a palavra *harmonia* no contexto da música grega também se refere a modos. No texto essas duas palavras serão utilizadas correntemente.

dais, a *doutrina do ethos* está ainda relacionada às qualidades timbrísticas dos instrumentos. O *ethos* atribuído à cítara é diferente do *ethos* produzido pelo aulos. Mas esta noção está estreitamente vinculada aos tipos de composições, que tradicionalmente eram associadas aos instrumentos.

A cítara era o meio ideal para expressar principalmente o *ethos* dos hinos litúrgicos, dedicados à Apolo. A música instrumental da cítara, veicula um caráter ético viril, grave e majestoso, que de acordo com a tradição grega, foi o instrumento escolhido por Platão para permanecer na *República*, tal como se diz em 399: "Só restam, pois, a lira e a cítara como instrumentos úteis na cidade (...) não há nada de extraordinário, em preferir Apolo e os instrumentos apolíneos". Associada ao *ethos* da cítara está a harmonia dórica, a verdadeiramente helênica. A harmonia dórica é austera, firme, capaz de manter o espírito firme diante de qualquer desafio, como comenta Platão:

"(...)uma que seja capaz de imitar devidamente a voz e os acentos de um herói na hora do perigo e da austera resolução, ou quando sofre um revés, um ferimento, a morte ou qualquer infortúnio semelhante, e em tais crises enfrenta os golpes da sorte a pé firme e com ânimo indomável".¹²

Já o valor expressivo da harmonia frígia poderia preservar o caráter moral e também ser utilizada no canto de louvor aos deuses como comenta Plutarco: Olympus empregava o modo frígio em suas melodias para honrar a Mãe dos Deuses e também em outros tipos de composição¹³. Para Platão a harmonia frígia representava o equilíbrio, a temperança. Esta harmonia é a mais adequada para as composições na cítara quando utilizada para acompanhar a poesia épica e a lírica, principalmente lírica apolínea.

¹² *República*, 399.

¹³ PLUTARCO, *Op.cit.*, 1137 d.

O Ethos na música grega

"E outra para usar no tempo de paz, quando, em plena liberdade de agir e sem sentir pressão da necessidade, procura convencer a outrem de alguma coisa com preces se é um deus ou com advertência e admoestações se se trata de um homem; ou quando pelo contrário, exprime sua disposição de ceder às súplicas, lições de persuasões de um outro, e tendo logrado pela sua conduta prudente, aquilo que tinha em mira, não se envaidece, mas em todos os momentos age com moderação e se mostra satisfeito com sua sorte".¹⁴

O aulos é o instrumento associado aos cultos dionisiacos, utilizado nas composições ditirambicas para acompanhar os coros dramáticos e as elegias. O ditirambo representava, para os gregos, uma das mais importantes realizações na poesia coral. A harmonia própria das composições para o aulos é a frígia, e seu caráter é entusiasta e agitado.

A harmonia lídia, como Platão descreve na *República*, era plangente, favorecia as situações trágicas, e era a adequada para expressar os trenos e lamentos, que segundo Plutarco, foi rejeitada por Platão por possuir uma afinação aguda. Foi inicialmente utilizada para compor dirges¹⁵. Seu *ethos* era triste, e poderia induzir a embriaguez, a moleza e a preguiça. Portanto, era totalmente inadequada para ser utilizada no estado grego.

"A lídia e a lídia tensa (...) devem ser suprimidas (...) porque não são apropriadas para mulheres de mediana condição, quanto mais para homens (...). Tampouco há coisas que seja menos apropriada para os guardiões que a embriaguez, a moleza, e a preguiça (...) e teriam elas alguma utilidade para um público de guerreiros?"¹⁶

¹⁴ *República*, 399.

¹⁵ PLUTARCO, *Op.cit.*, 1136 c.

¹⁶ *República*, 398.

Para os gregos, a harmonia mixolídia é de caráter emocional própria para tragédias. Foi Sappho, quem usou essa harmonia em suas composições pela primeira vez, e os escritores de tragédias passaram a utilizá-lo em seguida. O *ethos* atribuído a essa harmonia era de caráter patético e doloroso, apropriado para as composições trenódicas corais, isto porque, ela resulta pela combinação do tetracorde dórico que expressa grandiosidade e dignidade, com o tetracorde hipolídio que é de caráter emocional¹⁷.

A formação de cada uma das harmonias dependia fundamentalmente das relações tetracordais, assim como de suas respectivas relações intervalares. São essas relações com suas funções específicas (*dynamis*) que caracterizavam as estruturas. Como cada um dos tetracordes tinha uma procedência nacional, era natural que as relações fossem ajustadas para que pudessem constituir uma unidade. Assim, a construção das harmonias derivadas (hipodórica, hipolídia, hipofrígia)¹⁸, era concebida por dois tetracordes, um original e o outro derivado. No entanto, para que a unidade fosse estabelecida a união dos dois tetracordes era feita por conjunção, isto é, ocorria uma elisão entre a nota final do tetracorde inicial e a primeira nota do tetracorde subsequente. Para que a relação da oitava fosse completa a primeira nota do tetracorde anterior era repetida no final do segundo tetracorde. O significado da palavra *harmonia* surge precisamente em função desse ajuste das partes. As harmonias mais antigas, como por exemplo, a Dórica, Frígia, preservavam o seu *ethos* original, enquanto que o das derivadas foi modificado. A razão disso é que o significado ético encontrava-se estreitamente vinculado ao grau de tensão, a sua própria afinação. Como as harmonias de prefixo *hipo* localizavam-se em uma região mais aguda, é

¹⁷ PLUTARCO, *Op.cit.*, 1136 d.

¹⁸ O prefixo *hipo* significa quase.

natural que seu *ethos*, em relação às originais fosse modificado, pelo fato de seu *tonos* apresentar maior tensão.

Na teoria da música grega, a base do sistema modal era denominado de Sistema Perfeito Maior. O Sistema Perfeito Maior era formado por tetracordes dispostos em seqüência cuja extensão compreendia três oitavas. Os modos Mixolídio, Lídio, Frígio, Dórico, Hipolídio, Hipofrígio, e o Hipodórico correspondiam respectivamente aos segmentos do Sistema Perfeito Maior, e cada um apresentava a extensão de uma oitava. Foram denominados de espécies da oitava. Como foi dito anteriormente, cada uma das harmonias possuía características únicas, seu próprio *ethos*, de acordo com sua formação tetracordal, e pela sua localização em um determinado segmento da oitava, como mostra a ilustração abaixo:



Sistema Perfeito Maior e as Espécies de Oitava

A oitava central do Sistema Perfeito Maior [e' - e]¹⁹ era denominada de oitava dórica, e considerada a mais importante. Devido ao seu grau de importância e a sua localização privilegiada uma nova prática passa a ser estabelecida. Se uma composição vocal, por exemplo, estivesse originalmente na harmonia hipodórica, a tendência era transpor essa harmonia para uma

¹⁹ As letras C, D, E, F, G, A, B, correspondem respectivamente às notas dó, ré, mi, fá, sol, lá e si.

região que se adequasse ao registro vocal do cantor, uma afinação (*tonos*) que fosse mais confortável. Assim a composição conservava a sua relação intervalar original, sua harmonia, mas não sua afinação (*tonos*). Por afinidade, a harmonia hipodórica era transposta para a oitava dórica, pelo fato de ambas terem um tetracorde comum. Essa prática, posteriormente passou a ser denominada de harmonia hipodórica transposta.

As transposições dos *modos* ou *harmoniai* resultaram em uma teoria complexa, que foi sistematizada por Aristoxenus (ca.330 a.C). Essa teoria foi denominada *tonoi* (τονοι), que significa tonalidades. A consequência mais imediata, é que os graus de tensão, a tessitura, tradicionalmente associados às *harmoniai* perdem suas características originais, isto é, perdem seu valor expressivo, seu *ethos*. Com isso, todas as harmonias poderiam ser reproduzidas, ou transpostas para a oitava dórica. Como vimos anteriormente, o *ethos* das harmonias era essencialmente vinculado ao grau de tensão da afinação (*tonos*). A técnica de transposição conserva a relação intervalar original, mas a dissocia de seu *tonos*. Assim, ocorre uma transformação em relação ao *ethos* original resultante dessa dissociação. O *ethos* de uma harmonia localizada no registro agudo não pode ser mantido se ela é transposta para uma região mais grave. Essas modificações ocorreram em uma época posterior à Platão e Aristóteles, e por isso, muitos comentaristas não puderam compreender as argumentações de Platão e Aristóteles, em relação aos *ethos* das harmonias, uma vez que haviam sido modificadas²⁰.

²⁰ Observação final: a doutrina do *ethos* compreende ainda os ritmos que, por uma questão de tempo, não serão abordadas nessa exposição, ficando talvez para uma próxima oportunidade.

O DISCURSO SOCRÁTICO EM KIERKEGAARD

*Deborah Vogelsanger**

A leitura apresentada aqui, de “*O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*”¹, faz parte de um estudo sobre a ironia presente no discurso socrático, trabalho que tem levado a vários caminhos interessantes e a muitas possibilidades de desenvolvimento do tema. Desta maneira, com o tema em aberto, é que farei desta oportunidade um momento de agregação de idéias e informações para a reflexão sobre o discurso socrático.

A pergunta da qual parte Kierkegaard, embora não exatamente no início de sua dissertação é a seguinte: “Esgotou Sócrates, absolutamente o conceito de ironia, ou há outras formas de aparição do fenômeno que devem ser levadas em consideração antes de podermos dizer que o conceito está suficientemente compreendido?”²

* Graduanda em Filosofia, IFCH, UNICAMP.

¹ KIERKEGAARD, S. A.; *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Vals. Editora Vozes, 1992.

² A tese de Kierkegaard está estruturada em duas partes: a primeira relativa a Sócrates e sua ironia; nela, o autor justifica sua escolha pelos diálogos platônicos para o estudo da ironia. Em

Não faz parte das determinações iniciais deste artigo discutir as motivações que impulsionaram Kierkegaard em direção a esta pergunta³, nem o que ele fez com a resposta; o foco de interesse, no momento, diz respeito ao tratamento que ele dá ao discurso socrático em busca da resposta.

A primeira coisa que Kierkegaard faz é, após justificar a escolha dos diálogos platônicos⁴ com as quais trabalhará, em busca de expressões da ironia no discurso de Sócrates - *Apologia de Sócrates, Banquete, Fédon* e Livro I, da *República* -, comentar alguns trechos de cada diálogo, procurando extrair deles as idéias que levarão à resposta para a pergunta que ele se propôs como objetivo.

uma segunda parte, a partir da página 211 da obra já citada (nota 1), o percurso segue o romantismo passando por Ficht, Friedrich Schelegel, Tieck e Solger, além de levemente por Ast. É na segunda parte que Kierkegaard tornará claro o objetivo com a tese, formulando a pergunta transcrita.

³ A ironia trabalha com o mal-entendido, com a dualidade entre conceito e fenômeno; Sócrates encarna a pergunta sem resposta, e será a partir desta manifestação da idéia de ironia, fixada na pergunta sem resposta, que produz o vazio e que Sócrates reproduz em sua vida, que serão avaliadas as formas modernas, ou pós-ficheanas da ironia, pois para Kierkegaard, a ironia de um artista que pretenda destruir e construir mundos terá de ser avaliada a partir do conceito que foi dado por Sócrates.

⁴ A preferência é dada a Platão após Kierkegaard ter avaliado as contribuições dadas por Xenofonte e Aristófanes, à figura de Sócrates. Em Xenofonte, a imediatez: "*Finalmente, no que tange à ironia, aí não encontramos jamais qualquer vestígio no Sócrates de Xenofonte. No seu lugar aparece a sofística.*"(pág. 35). O irônico que aparece em Xenofonte é, antes de tudo, um meio disciplinar como é claro nas *Memoráveis*, livro III e VI; Em Aristófanes, a imagem mais perto do real: "*No que tange à relação de Aristófanes com Xenofonte e Platão, encontram-se em Aristófanes elementos destas duas concepções. O misterioso nada, que propriamente constitui a "pointe" na vida de Sócrates, Platão procurou preenchê-lo dando-lhe a idéia, e Xenofonte com as prolixidades do útil. Aristófanes, portanto, conseguiu captar este nada, não como uma liberdade irônica, na qual Sócrates o gozava, mas sim de tal modo que ele constantemente mostra a vacuidade aí.*" (pág. 124); Em Platão, a expressão poética: "*Pois onde se deveria encontrar alívio senão na tranqüilidade infinita com a qual, na calma da noite a idéia sem ruído, mas com poderosa e solene suavidade se desenvolve no ritmo do diálogo, onde cada passo é refletido.*"(pág. 36).

Neste contexto, o discurso socrático, então, aparece como um exemplo do que Kierkegaard chamará de “Método” em Platão e que consiste na construção de um diálogo dicotômico que possui um elemento dialético e um elemento mítico, com a função de simplificar as diversas combinações da vida, reduzindo-as a uma forma cada vez mais abstrata. O diálogo se inicia pela periferia, falando de coisas comuns da vida quotidiana e, pouco a pouco, fecha o cerco nos assuntos importantes para a construção dos argumentos que desenvolverão o tema proposto.

Por ser diálogo, desenvolve-se em uma alternância entre pergunta e resposta, a arte de conversar, a qual se opõe, segundo Platão, ao falar simplesmente. Falar evidencia uma expressão desligada de sua relação com alguma idéia, como manifestação de um ato egoísta da oratória do bem dizer. A arte de conversar, por sua vez, manifesta um ato concêntrico de perguntas e respostas onde a pergunta, tanto pode revelar uma relação do indivíduo que pergunta com o objeto da questão, como também, com outro indivíduo que da conversa participa.

No primeiro caso, o da pergunta estar representando a relação do indivíduo que profere a pergunta, com o objeto da questão, o esforço é feito para liberar o fenômeno de toda e qualquer relação finita que possa existir com o sujeito, criando um relacionamento mais receptivo para com o objeto. Esta relação com o perguntar está expressa, segundo Kierkegaard em uma das afirmações mais características de Sócrates: “eu não sei nada”.

Na hipótese da pergunta demonstrar uma relação entre indivíduos, o objeto da conversa é tido como uma divergência a ser ajustada entre quem pergunta e quem responde e, o desenvolvimento do pensamento se, dará neste alternar de “opiniões”.

A intenção com que se pergunta, porém, pode ser dupla:

(a) Pergunta-se com a intenção de obter uma resposta que contenha a satisfação que se busca, de maneira que, quanto mais se pergunta, tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significado; (b) Pergunta-se também, não no interesse da resposta mas, para através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente do objeto da conversa, o que deixará um vazio em seu lugar.

A primeira intenção pela qual se pergunta pressupõe uma plenitude da resposta, configurando um método especulativo de busca destas respostas. No segundo caso, a vacuidade provocada caracterizará o método irônico de diálogo, segundo Kierkegaard. Porém, o ponto central para Sócrates parecia ser o perguntar como uma relação abstrata entre o subjetivo e o objetivo, uma vez que ele iniciava por afirmar que nada sabia para concluir, se posso dizer assim, que os homens, em geral, nada sabiam.

Parece ser, contudo, que a possibilidade irônica exista mais em função do esquema Dialética *versus* Mito que povoa os diálogos⁵. O mito⁶, em seu caráter de livre criação do expositor estará sob seu domínio e, esta possibilidade de manipulação da conversa será de grande importância para a construção da ironia⁷. Porém, pode-se confundir o mítico com o poético nos diálogos platônicos, se a abordagem do mítico for a de uma base teológica para a especulação platônica, ou como afirma Kierkegaard, perceber-se o

⁵ "Nos primeiros diálogos, o mítico entra em cena em oposição ao dialético, na medida que o dialético silencia e o mítico se faz ouvir (ou melhor, ver), nos últimos diálogos, ao contrário, o mítico está numa relação mais cordial com o dialético, isto é, Platão se assenhorou dele, quer dizer, o mítico se torna figurado.(p. 88)

⁶ O mítico é expresso por Kierkegaard como "o estado de exílio da idéia, sua exterioridade, i.é., sua temporalidade e espacialidade imediatamente como tal."

⁷ *Op. cit.*, p. 42.

mito como "uma imagem sensível da concepção grega da relação entre a divindade e o homem, na qual existe, sem dúvida uma relação recíproca."⁸

De uma maneira mais objetiva, pode-se considerar que o poético tem consciência de si mesmo como um ideal e esta será a sua realidade, enquanto o mito, se tomado pela realidade não é propriamente um mito, apenas tornando-se mito à partir do instante em que ele toca uma consciência reflexiva. Se ele possui um conteúdo especulativo e se aplica à fantasia, pode-se dizer que aparece uma exposição mítica. Ao menos é isto que nos diz Kierkegaard.

Existem alguns fatores que deixam o discurso socrático preso, por assim dizer, neste método platônico; um deles é o fato de Platão não ter atingido, para Kierkegaard, o movimento do pensamento especulativo em algum momento, o que justifica a permanência do mítico, ou do figurativo em meio à exposição da idéia. Um outro fator, em Platão, digamos, limitante é que, no perguntar e responder como um movimento dialético, falta o momento de síntese, de unidade, uma vez que cada resposta contém a possibilidade de uma nova pergunta, o que deixa os diálogos sem um resultado, em aberto portanto. É possível porém, argumentar, quanto a esta passagem que, deixar o resultado em aberto apenas representa o objetivo de Sócrates

⁸ Para manter o domínio sobre o mito (o que pode ser criado), é necessário que o expositor construa sua criação de um modo minimamente sustentável. Esta possibilidade mínima se dá através da dialética e, como um produto da tensão do relacionamento dialética/mito, aparece a ironia que, em uma dupla função, é mantida positivamente por ela. Para Kierkegaard: "O dialético desembaraça o terreno de tudo o que lhe é estranho e se esforça então por escalar até a idéia, e como não tem sucesso, a fantasia reage. Cansada do trabalho dialético, a fantasia se deixa sonhar, e daí surge o mítico. Durante este sonho, a idéia flutua, transitando velozmente numa sucessão infinita, ou estaciona e se expande infinitamente presente no espaço. Deste modo, o mítico é o entusiasmo da fantasia ao serviço da especulação (...)." (...) "É assim que se passam as coisas com as exposições míticas nos diálogos construtivos. Primeiramente o mítico é assimilado ao dialético, não mais está em conflito com este, não mais se fecha em si mesmo de maneira sectária; ele alterna com o dialético, e deste modo, tanto a dialética quanto o mítico são elevados a uma ordem de coisas superior." (p. 89).

de não concretizar o abstrato mas, através do concreto imediato, fazer com que o abstrato apareça.

Na verdade, é possível dizer que, ao manter o discurso na dicotomia dialética/mito de modo a permitir que o pensamento se apresente em toda a sua objetividade, e a argumentação obtenha um fator estilístico através da ironia, falta uma unidade entre a concepção sucessiva e intuição que somente a trilogia dialética pode dar. O diálogo não seria inconcluso, então por uma questão de estilo, mas por uma questão de técnica.

A utilização do mito possibilita a manipulação irônica do conteúdo, uma vez que o mito é uma livre criação do expositor da idéia, como já foi dito antes. Esta manipulação do conteúdo através do mito faz com que o discurso que se apresenta tenha poderes para acabar com tudo, ao mesmo tempo que possa construir tudo. Se o conteúdo é posto pela ironia na conversa, é porque ela possui a autoridade para aboli-lo, ou dirigir a conversa ao seu modo e de maneira consciente, pelo simples fato de que a ironia nada estabelece mais possui uma liberdade negativa que mantém o sujeito livre, flutuante.

Porém, a figura de linguagem irônica supera-se imediatamente quando o orador pressupõe que os ouvintes o compreendem e, deste modo, através de uma negação do fenômeno imediato, a essência acaba por se identificar com o fenômeno. Podemos imaginar que foi isto que fez com que Sócrates se calasse diante de Parmênides?

Mesmo assim, fechada em sua dicotomia, a ironia socrática se mostra como uma negatividade infinita absoluta: é negatividade por apenas negar; é infinita pois não nega este ou aquele fenômeno e é absoluta pois aquilo por força do que ela nega é algo mais alto que, contudo, não é⁹.

⁹ Para Kierkegaard, há a necessidade de duas formas de aparição do conceito de ironia, pela condicional da ironia como determinação da subjetividade: a primeira forma é aquela em que a

Se é possível dizer de outro modo, que usemos das palavras de Kierkegaard:

"(...) a dialética socrática, fundada essencialmente sobre o princípio de que não se podia, sobre a mesma coisa, enunciar predicados contraditórios, com tanto vigor cômico pretende não apenas ter validade no mundo do pensamento, mas quer ter uma autoridade capaz mesmo de negar a realidade efetiva."¹⁰

Desta maneira, Kierkegaard responde a questão proposta ao mesmo tempo em que encontra as limitações do método platônico desenvolvido na dialética socrática que se arredonda na ironia. A vantagem que ele intenta ver no esquema irônico moderno é ser capaz de ultrapassar a dicotomia do mito/dialética e introduzir o que chamará de tricotomia dialética, ou a possibilidade da reflexão da reflexão. Os comentários posteriores, referentes aos autores pós fichteanos, apesar de interessantes, não serão vistos no momento pela direção que foi tomada no início da comunicação. Porém, uma exceção será feita: o comentário, ligeiro, feito por Kierkegaard à aparição da ironia em Hegel. Ligeiro, pois se refere a um pequeno trecho das *Lições sobre História da Filosofia*, onde Hegel se refere à ironia como "(...) senão um modo de comportar-se especial de pessoa a pessoa, é uma forma subjetiva da dialética unicamente, tanto que a verdadeira dialética discorre sempre sobre os fundamentos da coisa mesma."¹¹

subjetividade pela primeira vez fez valer seu direito na história universal, com Sócrates; uma segunda forma diz que deve existir uma segunda potência da subjetividade, uma subjetividade da subjetividade que corresponda a reflexão da reflexão, para que o limite da ironia nesta primeira forma socrática possa ser ultrapassado.

¹⁰ *Op. Cit.* Pág. 195, nota 8.

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Sämtliche Werke; Glockner, F. Fromman. Verlag, 1965, p. 52.

A primeira impressão, de que Kierkegaard pretende diminuir a participação de Hegel nesta questão, deve ser superada e, mesmo à sua revelia, chamar Hegel a roda.

Uma primeira diferença entre os modos de discutir a ironia, a de Kierkegaard e a de Hegel, está em como eles se referem ao método de diálogo: para Kierkegaard, o método é platônico, mas desenvolvido neste mito real chamado Sócrates; em Hegel o método é socrático. O entusiasmo também é reduzido em Hegel, que se contenta em analisar a maiêutica do método. A ironia acaba aparecendo. O motivo para tanta frieza está na página 51 da edição citada:

“(...) os diálogos compostos no mesmo estilo por autores modernos resultam necessariamente pesados e aborrecidos, precisamente porque não há necessidade interna que justifique esta forma literária.(...) o conteúdo principal destes diálogos consiste, com efeito, em reconhecer o bem como o absoluto, principalmente em relação aos atos humanos.”

Preferência de estilo e limitação de conteúdo, portanto. No entanto, o desenvolvimento que Hegel dá a sua análise da ironia possui alguns pontos em comum com Kierkegaard, mesmo que apresentados de outra maneira. Para Hegel, o método socrático se apresenta em dois níveis. Primeiramente, ele se apresenta com dois pontos bem visíveis: se, por um lado, Sócrates desenvolve o assunto de maneira geral, partindo do caso concreto até chegar ao conceito imanente à consciência, por outro lado, desestrutura as determinações gerais fixas para a representação do pensamento incorporadas diretamente à consciência. Porém, olhando para estes dois pontos de maneira mais insistente, poder-se-á ver que, como características específicas dele, há a intenção de infundir, nos homens, desconfiança com respeito as

premissas das quais partem, lançando-os a buscar o que há para ser dentro deles. Como maneira de forçar os outros a expor suas concepções, Sócrates finge ignorá-las e formula perguntas, como se sua intenção fosse ouvi-los, no entanto, procura revelá-los. Em comum com Kierkegaard, Hegel aqui explica o “não sei nada” ao qual aquele se refere como uma manifestação importante do caráter irônico do discurso de Sócrates.

Uma dupla face aparece, então, na ironia. Uma, de aparência de falsidade, insinua a crença de que Sócrates nada sabe de fato. Aparece a ironia; outra, com um fator de verdade, enquanto movimento que tende a fazer concretas as representações puramente abstratas e as impulsionam em direção ao seu desenvolvimento, fazendo com que o conceito se revele à consciência. A ironia socrática, desta forma, como dialética, faz valer o que se dá diretamente como suposto, mas somente para que se desenvolva, partindo da desintegração interior.

Outro ponto de contato entre Kierkegaard e Hegel, diz respeito as limitações da dialética socrática e com ela, da ironia neste contexto; para ele a ironia moderna tem um caráter diferente, menos limitado. A ironia concreta, como chama Hegel a ironia socrática, é mais um recurso de conversação a qual se recorre para animá-la, porém, sem usar da hipocrisia que tenta enganar a idéia. Em contrapartida, para a ironia moderna, Hegel nomeia uma ironia trágica, que se opõe às reflexões subjetivas da moralidade.

Parece simples aceitar certa tranqüilidade de Hegel para com este assunto, se considerar-se que, para ele, o procedimento socrático não demonstra nada de inusitado, senão ser o mesmo procedimento pelo qual se forma, em todo o homem, a consciência do geral: é a formação da consciência de si mesmo ou o processo de desenvolvimento da razão.

O ponto de encontro mais importante entre os dois, para o presente trabalho, é o fato de Hegel reconhecer que a proposta de Sócrates é a de que seus parceiros de conversa, ao expor seus princípios, lhe dêem motivo para ir desenvolvendo, à luz da própria tese levantadas por ele, da tese contrária como conseqüência ou conclusão à qual se pode chegar, partindo da própria consciência, mas sem pronunciar-se diretamente contra a tese levantada. É possível que se desenvolva a conclusão contrária, partindo-se de um caso concreto. Como esta conclusão contrária está sendo considerada como um princípio firme, ela obriga os palestrantes a reconhecer que incorreram em contradição.

Tanto Kierkegaard quanto Hegel mostram que, na verdade, a ironia expressa a utilização do "Princípio da Não-Contradição", formulado por Aristóteles na *Metafísica*, livro quarto. Resolve-se o problema imaginando que o esquema da dialética socrática é simplesmente lógico? O próprio Hegel deixa claro que não, ao afirmar que o procedimento socrático é o mesmo procedimento de formação da consciência de si mesmo, o processo de desenvolvimento da razão, como foi dito acima, portanto, não puramente lógico. A diferença está em ser considerada a análise do conceito como ele se oferece na consciência natural, de um modo espontâneo, sem a necessidade de recorrer ao pensamento, apenas eliminando o concreto e, nele, descobrir o que contém de geral.

O estudo que foi proposto para a ironia pretende perceber o quanto Aristóteles se envolveu com esta questão, apesar de, à primeira vista, ser possível perguntar se toda a fundamentação do discurso possível não se completou nos *Analíticos* e nos *Tópicos*.

ALGUMAS NOTAS SOBRE A ARTE DE DECIFRAR OS FRAGMENTOS ANTIGOS NO SÉCULO XVIII

*Maria Valderez de Colletes Negreiros**

"Os livros antigos são para os autores;
os novos, para os leitores."
Montesquieu, *Pensées*, 703 (850)¹

A historiografia antiga recebe no século XVIII enfoques diversos pela escolha das fontes e os significados que as leituras irão adquirir nesse período. Ler, identifica-se com uma prática manifestada nos 'hábitos de leitura' que correspondem às várias formas de manusear os documentos. Esses hábitos contribuem para uma certa flexibilidade de interpretação dos leitores que criam os símbolos, as imagens e modelos. O prazer estético e literário

* Professora do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia, FCL/UNESP, Araraquara.

¹ MONTESQUIEU, "Pensées", 703 in *Pensées, Le Spicilège*, Introduction, Chronologie, Notes, Bibliographie et Index par Louis Desgraves, Paris: Éditions Robert Laffont, 1991, (Collection Bouquins). Mencionamos, entre parênteses, o número correspondente das *Pensées*, in *Oeuvres Complètes*, textes établis par Roger Callois, Paris, Gallimard, T.I, 1949, (Bibliothèque de la Pléiade). (850).

de decifrar fragmentos antigos advêm do desejo, da busca de imitação desses textos, mas a leitura acidental e imaginária afasta as fontes e os documentos.

Ao ler, os pensadores recriam o texto e, ao escrever, dão-lhes novos significados, expressos em forma de literatura e de filosofia da história. O discurso sobre a Antigüidade, inserido na tradição humanista, coloca antagonismos interpretativos que se apresentam sem unidade preestabelecida para serem escritos como notas, fragmentos e sentenças variados. O humanista revela "seu élan apaixonado em direção aos antigos, e termina por assimilá-los aos contemporâneos. A ficção torna-se de um encantamento tal, que o escritor se dirige a eles como se o ladeassem, tanto mais que sua língua é cada vez mais ressuscitada, purificada, arrancada da sombra e da poeira dos claustros", pela "tentação de se considerar o latim uma língua viva". O conhecimento do latim faculta ao escritor essa flexibilidade e, sendo praticada, contribui para dar expressão "aos versos e às sentenças que ele recebe emprestado dos autores"².

O exercício elegante e refinado do latim requer "uma arte exigente" que ao mesmo tempo decifra, rescreve, pensa e inventa pela linguagem a representação da Antigüidade. O que faz do humanista um artista da escrita e da leitura, é sua capacidade de traduzir e praticar o latim e de "escrever, copiar, fixar as palavras" que compõem os diversos fragmentos. As sentenças, os versos representam ou citações, ou exemplos que "são forjados" diretamente como recursos para "pontuar o discurso", que o escritor deseja pincelar, realçando "as qualidades de um personagem que teve um papel

² ROSSO, C. "Montesquieu et la transhumance latine" In *Transhumance Culturelles - Mélanges*, Pise: Editrice Libreria Goliarca, 1985, (Histoire et Critique des Idées, 3), p.64 e 76.

histórico ou mítico, o caráter de uma nação ou de um grupo de pessoas”. Essa maneira de expressar-se pelo uso do latim encontra-se a “meio caminho entre a epígrafe e a ilustração”.³

A leitura dos textos antigos tem certos procedimentos de retórica que contribuem para decifrar os fragmentos e interpretá-los. Os retóricos dessa época suprimem os princípios da antiga arte de persuadir para sublinhar alguns aspectos: a) ensinar as regras do “bem dizer” e principalmente do “bem escrever” que mostram as múltiplas figuras de linguagem; b) estabelecer um conjunto de regras para persuadir e comunicar, pressupondo para isso uma “técnica”; c) e, finalmente, dar sentido a uma “prática social” em que a palavra irá exercer um domínio público pela arte da conversação e se manifestar como instrumento de sedução.

As diferentes temáticas que compõem os textos do Século das Luzes, nos fazem repensar o estudo que a leitura do pensamento antigo sugere aos filósofos. As várias fontes, documentos, obras antigas, monumentos arqueológicos, personagens históricos representam o material para ser interpretado. Para Chavelier du Jancourt, Diderot, Voltaire, Montesquieu, entre outros, a Antigüidade deveria transformar-se no cenário privilegiado e hipotético.

A necessidade de recorrer à Arqueologia como um dos aspectos interessantes e complementares ao conhecimento não se apresentava para vários autores. Os vestígios arqueológicos e seu entendimento eram considerados pouco relevantes. Lendo e analisando dois artigos escritos na *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts et Des Métiers par une Société des Gens des Lettres: Herculanum*⁴, por Chavelier du Jan-

³ *Idem, ibidem*, p. 66.

⁴ Cf. HANO, Michel, “L’Encyclopédie et L’Archeologie au XVIII Siècle: L’Article ‘Herculanum’ ” in *L’Antiquité Gréco-Romaine vue par le Siècle des Lumières*, Tours, Centre De Recherches A.

court e *Antiquário*⁵ percebem-se aspectos ambíguos e paradoxais na expressão do pensamento dos autores mencionados: o primeiro deseja recu-

Piganiol de l' Université de Tours, 1987, (Collection Caesarodunum XXII bis). O autor examina o artigo *Herculanum* procurando compreender "com qual espírito os Enciclopedistas consideravam os vestígios da Antigüidade. (...) A origem e o desenvolvimento das escavações de Herculano foram relatadas freqüentemente pelos viajantes do Século XVIII" que ficaram surpresos com a "descoberta das pinturas. (...) Os autores da *Enciclopédia* interrogam-se também sobre a natureza dessa pintura, (...) mas a descoberta de Herculano vai permitir considerar mais de perto as técnicas utilizadas pelos pintores antigos. (...) As questões que se colocam, revelam seus cuidados de observação e sua curiosidade. (...) Jancourt nos convida a repensar nosso estudo, nossa visão da pintura antiga e sublinha como é indispensável não se limitar as opiniões dos antigos. (...) Jancourt reflete bem esta vontade dos filósofos do Século XVIII de se apoiar sobre o exame atento da realidade ao mesmo tempo que "demonstra" sua desconfiança com relação aos conhecimentos meramente livrescos. Essa necessidade de reunir o estudo filológico aos textos antigos e o estudo arqueológico dos documentos, que aparece no texto de Jancourt, confirma-se até em nossos dias. (...) O papel da *Enciclopédia* está em nos fazer conhecer os primeiros passos da pesquisa de campo arqueológica para um público maior". No artigo *Herculanum* está presente também "uma análise metódica de Jancourt. (...) Podemos constatar que os autores da *Enciclopédia*, fazendo conhecer e colocando em valor as realidades, renovam o estudo da Antigüidade que até então repousava quase que exclusivamente sobre a leitura dos textos antigos". p.229 a 240.

⁵ Cf. MASCOLI-VALLET, L., "L'Encyclopédie et la découverte des antiquités d'Italie Méridionale" in *Écletisme et cohérences des Lumières - Mélanges offerts à Jean Ehard*, Paris: Librairie Nizet, 1992. Mascoli-Vallet, nesse ensaio, escreve que o "artigo *Antiquário* opõe de certa maneira duas categorias de antiquários: aqueles de ontem, que se encontrariam nas grandes cidades gregas ou da Itália, 'personagens distintos cuja função era mostrar as antigüidades da cidade aos estrangeiros e aqueles de hoje, 'as pessoas que se ocupam da pesquisa e do estudo dos monumentos da Antigüidade como as antigas medalhas, os livros, as estátuas, as esculturas, as inscrições'. No artigo, não há traço algum de menosprezo direto de nossos enciclopedistas para com seus compatriotas antiquários; em contrapartida, um artigo como esse consagrado à erudição está pleno de ironia com relação a esta ocupação que obscura o espírito pela obsessão do detalhe. No *Discurso Preliminar*, D'Alembert diz claramente que o erudito não passa de uma memória inquieta pelo concreto dos objetos e dos textos, dos quais não se pode esperar nem sagacidade e nem atrativo. (...) Diderot que conserva a opinião de D'Alembert no ataque contra os 'antiquários', mostra uma grande familiaridade com a antigüidade grego-romana, (...) não compreende visivelmente o porquê desse interesse pelas anti-

perar os objetos antigos como fonte de investigação; e o segundo comenta a querela entre os filósofos e os antiquários que ocasionou debates e polêmicas, exacerbados com o aparecimento da *Enciclopédia*.

As possibilidades de interpretação em torno da figura de Bruto: como personagem histórico e mítico, desencadeou uma das análises de Diderot e de Voltaire. Bruto representou o fim da monarquia e o início da República romana. A figura de um desvio é o legado dos retratos contrastantes que o caracterizam em um discurso ideológico-político: como mandante da morte de Tarquínio, rei de Roma, aquele que mata Cesar para restaurar a liberdade da República romana ou como o tiranicida. A leituras das fontes tratam de qual Bruto? As controvérsias demonstram tanto um Bruto, simbolizado pelo sentido republicano no qual convergem a referência metafórica da liberdade e da tirania, quanto um personagem revestido de uma alusão anacrônica à história filosófica.

Essas imagens estão presentes no *Texte Brutus* no Século XVIII, em que Goulemot⁶ comenta o aspecto “descontínuo” que caracteriza a “escritura”, e a interpretação literária dada ao personagem histórico Bruto por Diderot e Voltaire. As diferenças de análises desses *autores*, segundo a idéia que Montesquieu exprime nas *Pensées*, elucidam a maneira livre de conceber as obras antigas como também a leitura do retrato do personagem histórico ou do mito de Bruto. Nem como “objeto próprio de conhecimento” e nem como um “saber constituído da história romana”. O discurso sobre a repre-

güidades, por esses cacos e pedaços de bronze, de vidro, de mármore, que apenas podem ser distrações fúteis para os homens que só se interessam pelas pequenas coisas”. p.237.

⁶ GOULEMOT, J.M., “Éléments pour l’analyse du Texte Brutus au XVIIIe. Siècle” in *Influence de la Grèce et de Rome sur l’Occident Moderne*, Paris: Société D’Édition, 1977. Citações esparsas do ensaio, páginas 201, 208, 211 e 212.

sentação desse personagem permanece distante no passado e sua leitura presente identifica-se como tal.

Diderot apresenta Bruto em sua obra como reedição de uma teatralização. Essa maneira teatral de tratar o texto encontra-se na obra *Entretiens sur les Fils Naturels*; em uma carta a Sophie Volant em 1729 e em outros textos. O estilo literário descreve o personagem com “a nostalgia de um herói trágico de uma outra idade, estranho a esse tempo”, acrescentando indagações filosóficas que o confundem com um projeto político. Bruto é representado como figura externa, “inquietante” mas que não leva Diderot a escrevê-lo como “tragédia”. Rejeitando o passado porque o drama não mais se inscreve nos moldes estéticos e retóricos da época, deve-se presumir que Diderot inventa” o perfil do personagem no modelo do “drama burguês”.

Voltaire lê os antigos tendo como base a fonte romana, mas, ao dar sua versão, escreve na forma de *tragédias romanas*. As tragédias a *Morte de Cesar* e *Bruto* tratam de um outro Bruto modelado pelo passado e representado no palco. O herói clássico e literário criado por Voltaire, inscreve-se na tradição da tragédia clássica francesa cujo modelo primordial é Corneille. As duas tragédias romanas mostram o imenso conflito de Bruto entre seu amor pela República e sua afeição por César. Nesse conflito, o personagem, no papel de herói, faz calar a natureza de seus sentimentos em proveito de seu ideal, exercendo sobre si mesmo um domínio e submetendo-se a uma “dura vitória”. Bruto, o herói, enaltece o valor do dever e da humanidade em nome da liberdade, não dando assim uma representação política as suas atitudes. O “despolitizar do vencedor da liberdade romana” cria, segundo Goulemot⁷, “o mito de Bruto filho de Cesar” dentro do quadro da tragédia clássica.

⁷ *idem, ibidem*, p.212.

Esse herói que Voltaire coloca em cena nas duas tragédias, diferencia-se da imagem traçada por Corneille. Este descreve a figura do herói a partir dos caracteres absolutos de suas ações, assegurando desse modo o fundamento de sua escolha. Voltaire, refletindo a histórica romana no cenário do pensamento filosófico do Século XVIII, critica essa leitura tradicional dada pela tragédia clássica. O ato heróico aparece “abalado” pela imagem que retrata do personagem Bruto, que, em nome de um dever duvidoso, desmascara-se pelas ambigüidades relativas das aparências. Voltaire “enfraquece a estátua do herói” trazendo para o palco “seus dilaceramentos”, suas inquietações e suas fraquezas que o “fazem chorar e tremer”⁸ O autor analisa na idéia de trágico a liberdade e a tirania, e espelha de forma literária, política e filosófica, um período histórico em que os acontecimentos do passado voltam-se para o presente.

Tácito representou no Século XVIII uma das fontes da cultura clássica antiga. A leitura de suas obras testemunham contrapontos de interesses para os pensadores favorecidos por essa cultura. Consideram o “historiador presente de forma latente”⁹, porque o estudo que se apresenta sobre suas idéias, reflete o descontínuo das interpretações. Rousseau tentou “traduzir” uma das obras “como exercício de retórica” mas pareceu não ter compreendido o aspecto político e literário do pensamento de Tácito.

Voltaire, por sua vez, o vê como aquele que está distante de ser o historiador que se deveria levar a “sério”, procurando realçar as contradições

⁸ Cf. MAZOUER, Charles, “Les Tragédies Romaines de Voltaire” in *Dix-Huitième Siècle*, número 18, (1986), p.367-368.

⁹ VOLPILHAC-AUGER, C., “Tacite et Montesquieu: approches d'une étude sur l'influence de Tacite au XVIIIe. Siècle” in *Annales Latini montium arvenorum, Bulletin du groupe d'études latines de l'Université de Clermont*, número 10, 1983, p.23 e 31.

internas de suas narrações. O filósofo expressa as suas “reservas quanto a imparcialidade” de Tácito e pela forma como narra a “realidade dos fatos” que se sucederam no Império Romano. Coloca em questão, ao fazer essa crítica, o papel da seriedade como condição para se ler a historiografia antiga. Tácito “propõe aos fatos uma ‘leitura’ orientada¹⁰” quando adota uma atitude sobre as intrigas da corte e sobre o mundo externo, mas dá a narrativa um lugar secundário.

Tácito terá uma leitura diferente de Montesquieu, que renova as reflexões sobre sua obra. Um outro procedimento analítico decorre dessa postura, que combina o domínio da escrita com a narrativa dos fatos. Em razão disto, Tácito foi uma das fontes de interesse de Montesquieu, contribuindo com um modelo estético que, na sua abrangência, faz prevalecer o literário sobre a história. Ser leitor dessa literatura, representa ter um estilo e uma arte da escrita. La Harpe nos diz que Montesquieu “[...] pareceu ter mesmo tomado por modelo, na maneira de escrever, Tácito, que foi como ele grande pensador e grande pintor”¹¹. A Antiguidade será analisada, tendo em vista esse procedimento estilístico que tem, na maneira de narrar os acontecimentos, um estilo epigramático de retratá-los. Referindo-se a grandeza de Roma, escreve Montesquieu: “Observem, eu vos peço, a conduta dos Romanos. Após a derrota de Antíoco, tornaram-se senhores da África, da Ásia e da Grécia, sem quase possuírem cidade próprias. Embora aparentemente só conquistassem para dar, continuavam sendo os senhores, tanto que ao fazer a guerra a qualquer príncipe, eles o oprimiam, por assim dizer, como o

¹⁰ MARTIN, R., “Voltaire Lecteur de Tacite” in *L’Antiquité Gréco-Romaine vue par le Siècle des Lumières*, Tours: Centre de Recherches A. Piganiol de l’Université de Tours, 1987, (Collection Caesarodunum XXII bis), p.346 e 340.

¹¹ DE LA HARPE, J.-F., *Cicéron et Montesquieu*, Paris: H. Gautier, 1894, p.170.

peso de todo o universo"¹². As sentenças não se limitam a rescrever um estilo escrito, servem igualmente, de suporte à interpretação de uma análise política. A linguagem dessa escrita representa uma retórica em que o latim e a arte de escrita de Tácito oferecem-lhe o instrumento.

Ler não é comentar nem traduzir, mas entender que o estilo pressupõe um conhecimento suficiente do latim. Montesquieu, dominando o latim, prefere ler no original ao invés das traduções. Apresenta aos seus leitores, uma obra histórica de reflexão filosófica, política e literária. Nas suas idéias estão contidos tanto um procedimento de análise, quanto as intenções do autor na maneira de tratar as obras antigas. Nas *Considérations sur les causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence* percebemos a originalidade por não privilegiar um dado período, além de ser uma obra prima de filosofia da história e de literatura.

Montesquieu alia o modo de pensar com o estilo da escrita, criando uma forma estética e literária. Lê a historiografia de modo mais livre para poder relacionar melhor as idéias que deseja desenvolver. É através da dispersão temática e comparativa e não pela leitura das fontes, que Montesquieu acabou escrevendo uma filosofia da história. Um estilo que compreende uma prática e busca o efeito como "expressividade", em uma redação breve e "concisa". O domínio da escrita, através da composição dos traços, relaciona-se a um jogo de diferenças, revelando a tendência espontânea do pensamento. O escritor deve conduzir o leitor através da forma de composição que visa a diversidade das coisas e sua complexidade.

¹² MONTESQUIEU, "Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence" in *Oeuvres Complètes*, textes établis par Roger Callois, Paris: Gallimard, T.II, 1949, Cap. VI., (Bibliothèque de la Pléiade), p.107.

As obras antigas oferecem aos *autores* um efeito na formulação das idéias, recriando pelos “hábitos de leitura”, o poder de evocar as palavras pelo domínio de uma linguagem que cria a imagem e a visão das coisas. As *Pensées*, em epígrafe, refletem a distância existente entre a obra original e sua tradução. Dessa distância percebe-se o jogo persuasivo das palavras que envolvem a relação autor-leitor, que abstrai do antigo o novo para refazer o texto. Os pensadores compartilham essa ambivalência na sua maneira livre de pensar as obras antigas. E o novo irá corresponder as incertezas, as rupturas e as diferenças analíticas. Repensar as diferentes temáticas que norteiam as discussões atuais, será evocar para a posteridade, o estudo que a leitura sugere quase de forma *permanente* do pensamento antigo.

UMA REFLEXÃO SOBRE A *PHILÍA* EM ARISTÓTELES

João Silva Lima *

Pretendemos, nesta breve comunicação, apresentar alguns pontos para uma reflexão sobre a *philía* (“amizade”) em Aristóteles, tendo como referência principal a *Ética a Nicômaco*¹. De início, convém destacar rapidamente três aspectos. Primeiro, quanto à pertinência do tema, afirmar que a noção de *philía* está presente na história do pensamento antigo, expressa pelos poetas, trágicos, historiadores, sofistas, oradores e filósofos, enquanto dimensão da convivência humana, tanto nas pequenas comunidades quanto

* Mestrando em Filosofia, IFCH, UNICAMP - Professor da Universidade Federal do Acre.

¹ Uma reflexão mais abrangente sobre esse tema constitui o objeto de nossa Dissertação de Mestrado, a ser defendida em dezembro de 1997, que tem por objetivo principal discutir “o problema da *philía* em Aristóteles”, a partir da leitura da *Ética a Nicômaco* (VIII e IX). Dividimos esse trabalho em duas partes: a primeira, que serve de suporte à segunda, é um “esboço histórico da noção de *philía* no pensamento antigo” - de Homero a Aristóteles. A segunda, que é a parte central do trabalho, constitui, por assim dizer, uma reflexão sobre “o problema da *philía* em Aristóteles”. Essa parte é composta por três capítulos: (1) O tema da *philía* na estrutura temática da Ética aristotélica; (2) O problema da *philía* na *Ética a Nicômaco* e (3) Dimensão política da *philía*.

na *pólis* e o que permeia, fundamentalmente, toda essa “história da noção de *philia* entre os gregos” é, de um lado, a concepção segundo a qual “o amigo é o maior dos bens” e “a amizade verdadeira uma espécie de felicidade” e, por outro, a ênfase numa estreita vinculação da “*philia* à *aretê*”, enquanto “mediação necessária à vida na *pólis*”; segundo, quanto ao lugar que ocupa na filosofia de Aristóteles, dizer que, apesar das referências em outras obras², o tema da *philia* integra a reflexão aristotélica sobre “o bem para o homem”, tanto na *Ética a Eudemo* (livro VII) quanto na *Ética a Nicômaco* (livros VIII e IX) e, por fim, mencionar a existência de vários estudos consagrados à “*philia* em Aristóteles”, dentre os quais citamos *L'amitié chez Aristote* (Aubenque), *PHILÍA, la notion de l'amitié dans la philosophie antique* (Fraisse) e *O amigo e o benfeitor: reflexões sobre a philia em Aristóteles* (Giannotti)³.

Dito isto, passamos a considerar alguns elementos para uma reflexão sobre a “*philia*” em Aristóteles⁴. Dividimos essa exposição em três momen-

² Ver BONITZ, *Índex*, p.818-819.

³ Sobre essa questão, os interessados poderão consultar uma lista de textos, entre livros, teses e artigos, específicos sobre esse tema, que colocamos à disposição através do CPA.

⁴ Antes, porém, um alerta quanto ao termo *φιλία*, tradicionalmente traduzido por “amizade”. Segundo Chantraine, *φιλ-ία* corresponde à noção abstrata derivada do termo *φίλος*, adjetivo que comporta a idéia de afeição e de amizade, tanto no sentido passivo quanto ativo, mas que também exprime, enquanto substantivo, não uma relação sentimental, mas a pertença a um grupo social. (v. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1204-1206). O termo *philia* designa, de uma parte, a ligação humana que provém da escolha, do acaso, do interesse ou da simpatia; corresponde às noções de altruísmo ou de sociabilidade e, ainda, tem o sentido restrito de amizade. De outra parte, designa uma virtude ou algo que participa das virtudes. De qualquer modo, a *philia* consiste numa espécie de relação com o outro, quer enquanto uma afeição estrita e individual, quer enquanto uma ligação estreita entre concidadãos de uma mesma *pólis*. No seguimento de uma tradição já bem firmada, tomaremos *φιλία* no sentido de “amizade”, cuja dimensão essencial constitui propriamente o tema de nossa dissertação de Mestrado, que serve de base para essa exposição.

tos. Primeiramente, tentaremos apresentar uma síntese da estrutura temática da *Ética a Nicômaco*, no sentido de situar a questão; depois, teceremos um breve comentário sobre os fundamentos desta problemática e, por último, tentaremos refletir sobre a dimensão da *philía* na *Ética* em Aristóteles.

1. Na *Ética a Nicômaco*, obra composta por dez livros, a questão central é a reflexão sobre o bem para o homem, aceito por muitos como sendo a “felicidade” (εὐδαιμονία), fim ao qual tendem todas as nossas ações. Assim como a *Ética a Eudemo*, a *Ética a Nicômaco* é constituída por cinco partes fundamentais. A primeira, que inclui os doze primeiros capítulos do livro I, é uma espécie de introdução esquemática à questão da “felicidade” (εὐδαιμονία), que é um bem essencialmente humano, por ser uma atividade da alma segundo a “virtude” (ἀρετή)⁵.

A segunda parte é uma análise sobre a “felicidade” a partir da “virtude” (das virtudes), visto que a “felicidade” é algo que se vincula, em certo sentido, à noção de “virtude”. Essa é a parte maior de toda a investigação de Aristóteles, composta em dois momentos: um, que se estende do livro I, capítulo 13 ao livro V e outro, composto por todo o livro VI. No primeiro, se discute as “virtudes éticas”, que são, por assim dizer, uma espécie de me-

⁵ Assim como o termo φιλία, ἀρετή e εὐδαιμονία expressam, para os Gregos, muito mais que “virtude” e “felicidade”, respectivamente. A palavra ἀρετή significa literalmente “excelência”: é o que permite a potência natural operar de uma maneira excelente, perfeita, atuando todas as potencialidades. Segundo Jaeger, os gregos concebiam *areté* como uma força, uma capacidade, um valor objetivo naquele que qualificava, algo que lhe é próprio, que constitui sua perfeição (v. *Paidéia*, p. 19). Semanticamente, εὐδαιμονία significa algo assim como “estar sob os auspícios de um gênio bom”. Aristóteles, contudo, reduz esse conteúdo semântico originário ao considerá-lo numa dimensão antropológica: εὐδαιμονία equivale a “viver bem” e isto significa viver uma vida feliz e virtuosa. E nisto reside o fato de Aristóteles acentuar que a εὐδαιμονία (felicidade) é uma atividade do homem e não algo extra humano, que resulta da “boa sorte” (εὐτυχής), por isso mesmo, ela tem um sentido moral, por ser uma atividade humana perfeita, vinculada às noções de ἀρετή e de ἔργον.

diania ou “justo-meio” entre o excesso e a falta, cujo gênero não é nem as paixões, nem as faculdades, mas uma “disposição de caráter”, ou melhor, “uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”.⁶ A virtude é, de acordo com Aristóteles, um “meio-termo” entre dois vícios, um por excesso e outro por falta. Integram estas virtudes, entre outras, a “coragem”, a “temperança”, a “liberalidade”, a “amizade”, a “magnificência”, a “magnanimidade”, a “calma”, enfim. Encerrando essa parte de sua análise sobre as “virtudes éticas”, Aristóteles dedica todo o livro V ao estudo da “justiça”, que é a virtude ética por excelência. Feito isso, ele passa a discutir as “virtudes intelectuais”, aquelas que integram a parte da alma que pensa e raciocina por si mesma, pois detêm a força do “lógos”. Segundo Aristóteles, essas “virtudes” que comandam a alma são: τέχνη (conhecimento orientado para a produção); φρόνησις (disposição orientada para a ação); ἐπιστήμη (conhecimento das causas e dos princípios); νοῦς (razão intuitiva que apreende os pressupostos indemonstráveis da ciência) e, finalmente, σοφία (que tem por objeto determinadas causas e determinados princípios). Essas disposições do intelecto são divididas em dois grupos: um, que diz respeito ao “entendimento teórico ou especulativo sobre as coisas que são necessárias”, é composto pelo νοῦς, a ἐπιστήμη e a σοφία e outro, que trata do que é contingente e diz respeito ao “entendimento prático ou diretivo”, é composto pela τέχνη e a φρόνησις (e seus complementos). Contudo, em cada um destes grupos, há uma virtude peculiar por excelência: a φρόνησις, em relação ao que é eminentemente humano e é objeto de deliberação; a σοφία, maior de todas as virtudes intelectuais, em relação “às coisas que são as

⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1106 b 36 - 1107 a 3.

mais elevadas por natureza”. Destas duas virtudes, Aristóteles segue analisando a primeira - φρόνησις - e deixa a análise sobre a σοφία, atividade própria da vida teórica, para o último livro, que trata da “felicidade” revelada pela contemplação.

A terceira parte começa pela discussão sobre a “continência” e a “incontinência” (VII, 1 - 10), que não são uma virtude, mas uma disposição mista. Em seguida, vem o estudo do “prazer” e da “dor” (VII, 11 - 14), posto que a maioria das pessoas pensa que a felicidade envolve prazer. Esse tema é retomado no livro X, capítulos 1 ao 5, nos quais Aristóteles parece muito mais dedicado a expor e, na maior parte das vezes, criticar as opiniões a respeito do prazer, do que mesmo apresentar posição própria a tal respeito, pelo menos não de forma explícita, como na maior parte da *Ética a Nicômaco*.

A quarta parte, que compreende os livros VIII e IX, é uma reflexão sobre a *philía* (amizade), visto que, segundo Aristóteles, ela é uma virtude ou algo que participa das virtudes, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Mas, ao afirmar que a *philía* é uma “virtude” ou “algo com a virtude”, Aristóteles tem em vista, desde logo, a extensão do conceito de *philía* e a diversidade de formas que ela ocupa. Isso significa que, de certa forma, a *philía* é uma “virtude ética”, uma espécie de justo meio entre a complacência ou a lisonja e o humor sombrio, mas que, em sua forma suprema - *philía dos virtuosos* -, ela é mais que uma simples virtude ética, é o coroamento de todas as “virtudes”. Paradoxalmente, quase todos os comentadores, ao estabelecerem o plano da *Ética a Nicômaco*, colocam esse tema como “apêndice”, talvez por conceberem a noção da *philía* restrita à questão das “virtudes” e perfeitamente dispensável à compreensão da totalidade da *Ética*⁷.

⁷ É dessa forma que o tema da *philía* aparece no plano da *Ética a Nicômaco* apresentado tanto por Gauthier e Jolif, *L'Éthique a Nicomaque* quanto por Tricot, *Éthique a Nicomaque*. Diante

A quinta e última parte da reflexão aristotélica sobre o “bem para o homem”, identificado como sendo uma atividade da alma conforme a virtude, é consagrada à análise da “felicidade revelada pela vida teórica”, que, de certa forma, ordena todas as outras, sendo, portanto, fim da natureza humana. Este é o tema específico do livro X, capítulo 6 - 9, cujo início, estabelecido a partir do capítulo 6, é expresso claramente nos seguintes termos: “Agora que terminamos de falar das virtudes, das formas de amizades e das variedades de prazer, resta discutir em linhas gerais a natureza da felicidade, visto afirmarmos que ela é o fim da natureza humana⁸.”

Essa afirmação parece indicar a preocupação de Aristóteles em discutir a questão da felicidade, extrapolando os limites da ação prática, posto que a “vida contemplativa” (teoria) é a atividade melhor, a mais contínua, a mais aprazível, a mais auto-suficiente e parece ser a única que é amada por si mesma, pois nada decorre além da contemplação. Logo, a mais perfeita felicidade é uma atividade contemplativa, uma vez que de todas as atividades a contemplação parece ser a mais divina e a mais digna de ser admirada, assim, a felicidade é alguma forma de contemplação. Esta parece

dessa questão, sustentamos, como adiante o veremos, a posição de que o tema da *philia* ocupa lugar central na estrutura da Ética em Aristóteles.

⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, X, 6, 1176 a 30 e ss. Antes, porém, Aristóteles faz um breve resumo dos principais pontos de sua reflexão. Primeiro, que a felicidade não é uma disposição, mas uma atividade; segundo, que ela é uma atividade necessária e desejada por si mesma e não com vista em outra coisa; terceiro, que, dentre estas atividades, a felicidade é uma ação virtuosa buscada por ela própria. A partir dessas considerações, a conclusão (já conhecida) de que “a felicidade é atividade conforme a virtude” (...) e se são várias, “será razoável que ela esteja em concordância com a mais alta virtude” (X, 7, 1177 a 12 - 15) é retomada aqui como princípio da discussão sobre a natureza da felicidade, desta vez ao nível da “vida intelectual”, superior à vida ativa.

ser a atividade do filósofo, de todos os homens o mais caro aos deuses, presumivelmente, o mais feliz dos homens.

Todavia, apesar desta atividade ser a mais elevada dentre as atividades humanas e, desse modo, ser a mais perfeita forma de felicidade, Aristóteles encerra a *Ética a Nicômaco* (X, capítulo 10) exatamente por uma espécie de retomada da atividade essencialmente política, vinculada à prática e à experiência, precisamente, no que concerne à legislação e às constituições, como uma forma de completar da melhor maneira possível a sua filosofia das coisas humanas. Nesta parte, segundo a opinião de muitos estudiosos, Aristóteles estaria antecipando o "plano de estudo da *Política*", a ciência prática por excelência. A conclusão da *Ética* é, por assim dizer, uma espécie de introdução à *Política*, cujo fim será o bem humano, principalmente o bem para a πόλις, posto que é na e pela πόλις que o homem atinge perfeitamente sua humanidade.

2. Assim sendo, passamos ao nosso segundo ponto - um breve comentário sobre os fundamentos do problema da *philía* em Aristóteles. Como vimos, na estrutura temática da *Ética a Nicômaco*, a *philía* (φιλία) segue o estudo das "virtudes" (ἀρεταὶ), por ela ser uma virtude ou algo que participa das virtudes. Isso significa que, de certa forma, a *philía* integra o estudo sobre a "felicidade" (εὐδαιμονία), que é o fim (τέλος) de toda atividade humana⁹. Por aí, podemos vê uma estreita relação entre a φιλία, as ἀρεταὶ e a

⁹ A "felicidade" supõe uma vida fundada sobre a "decisão refletida" (προαίρεσις), por isso mesmo, ela é um fim especificamente humano, visto que é obra da parte essencialmente humana - a alma racional (razão). Todavia, não se trata de uma vida exterior à razão, tal como a produção técnica. A felicidade não é ἔργον, mas ἐνέργεια, ou seja, ela é plena atividade da razão, parte mais excelente que há no homem (νοῦς). Portanto, a felicidade é a excelência (ἀρετή) da razão, que, por sua auto-suficiência (αὐτάρκεια), ordena o conjunto de toda atividade humana, ou melhor, a felicidade é "princípio" e "causa" do agir humano. E como todo

εὐδαιμονία, fundamentos essenciais da atividade humana em vista do “bem viver”, cuja realização plena se dá na πόλις, comunidade política por excelência que reúne as “condições” necessárias e imprescindíveis à plena atualização do homem. Fora da πόλις, seguramente, não há “espaço” propriamente para o homem, mas tão somente para seres “bestiais” ou “divinos”, e estes, sem dúvida, prescindem da φιλία, das ἀρεταὶ e da εὐδαιμονία, por serem “apolíticos”. Só o “vivente” que tem “λόγος” carece da vida na πόλις, fundada não apenas em função do mero “viver”, mas, acima de tudo, do “bem viver” (vida feliz e virtuosa), que tem na φιλία o alicerce fundamental. Desse modo, se diz que ela é sumamente necessária à vida, posto que “sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens”. Todavia, além de ser uma “coisa necessária” (ἀναγκαῖόν), enquanto fim em vista do qual se busca atingir algo determinado, a *philía* é uma “coisa bela” (καλόν), na medida em que se funda a partir do que é próprio àqueles que são virtuosos. Nesse sentido, podemos sustentar que, se, por um lado, a *philía* exerce uma função estritamente necessária à vida e nisto reside o fato de que os Antigos sempre a reservaram um importante papel na descrição e no estabelecimento das regras da moral, por outro lado, ela é a possibilidade da realização de ações belas e virtuosas, em busca do bem não só para o indivíduo, mas também para a *pólis*, comunidade política cuja finalidade é o bem supremo. De qualquer modo, podemos dizer que a *philía* é uma atividade essencialmente humana que visa, acima de tudo, o “bem para nós”: *pólis* e *philía* são depositárias da plena humanidade do homem, ou, pelo menos, o que mais aproxima o homem

princípio, ela não é procurada por um outro fim exterior, mas por ela própria. (Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 12, 1101 b 37, seguido dos comentários de Gomez-Muller, *Chemins d'Aristote*. Paris: Éditions du Félin, 1991, p. 101-103; 114-119).

de sua plenitude. Isso nos faz pensar ou ao menos levantar a tese de uma possível “dimensão política da *philía* em Aristóteles”.¹⁰

3. Diante do exposto, visto que a totalidade da *Ética* não pode ser compreendida sem o estudo da *philía*, uma vez que esta não pode ser compreendida como algo à parte, mas integrante daquela, dado que a “felicidade”, enquanto bem propriamente humano, implica necessariamente uma atividade realizada em perfeita *koinonía* na *πόλις* e, tanto mais perfeita será se realizada entre verdadeiros amigos, finalizamos, tecendo a seguinte consideração: a *philía* deve ocupar, no plano geral da *Ética* Aristotélica, exatamente um lugar que evidencie sua natureza específica - uma espécie de “coroamento” das virtudes e, por esta razão, uma forma de “mediação” necessária à felicidade do vivente da *πόλις*.

Assim sendo, o tema da *philía* não deve aparecer como “apêndice” ou como algo à parte, mas, compondo o estudo das virtudes, deve ser enfatizado como “intermediário” nesse processo evolutivo da “felicidade”, enquanto bem para o homem prático, à “felicidade, enquanto bem essencialmente da contemplação. Desta maneira, teríamos a mesma organização até o livro V, consagrado à justiça, virtude ética por excelência; em seguida, teríamos a discussão sobre as “virtudes dianoéticas”, que ocupa todo o livro VI. A partir daí, teríamos uma alteração: o livro VII seria constituído pela discussão sobre a “continência e incontinência” e o “prazer” (que não seria mais desmembrado em duas partes); depois, fechando este ciclo intermediário, teríamos a discussão sobre a “amizade” (VIII e IX). Por fim, o livro X, que passaria a ser composto apenas pelos capítulos 6 - 10, do próprio livro X, cujo objeto

¹⁰ Esse ponto constitui o tema do terceiro capítulo (segunda parte) de nossa dissertação, onde tentamos refletir sobre a natureza da relação entre a *philía*, a *pólis* e questão da *cidadania*.

central é a análise sobre a natureza da felicidade, visto ser ela o fim da atividade humana.

Por aí, poderíamos justificar a tese segundo a qual a *philia* é uma espécie de “mediação” necessária entre a “vida política”, disposta conforme a “*phrônesis*” e “vida contemplativa”, disposta conforme a “*philosophia*” e, desta forma, afirmar que a *philia* constitui um fundamento essencial à “felicidade” humana, principalmente na *pólis*. Assim, podemos pensar que a noção aristotélica da *philia* comporta duas grandes dimensões, com finalidades próprias: uma, enquanto parte integrante das “virtudes morais”, tem por finalidade a perfeição da vida prática, em última instância, a vida humana em vista do “bem viver na *pólis*” e a outra, enquanto “acabamento” ou “aperfeiçoamento” das virtudes (morais e intelectuais), tem por fim a perfeição da vida teórica, vida contemplativa do filósofo, onde reside, segundo Aristóteles, a verdadeira felicidade. Nesses termos, a *philia* constitui um “bem” tanto para a vida prática quanto para a vida teórica, uma vez que, na presença ou na companhia de amigos, é muito mais fácil atingir a finalidade da ação e da contemplação. Nesse sentido, os amigos são os maiores bens que se possa desejar, tanto o político quanto o filósofo. Razão pela qual se diz, de Homero a Aristóteles, que a verdadeira amizade é um bem a ser cultivado e a inimizade um mal a ser combatido, visto que, de acordo com o próprio Aristóteles, a amizade é uma virtude ou algo que não se realiza sem a virtude e, além de necessária, é um bem propriamente humano. Dessa forma, devemos considerar a *philia* não só como uma “condição” importante para a vida em comunidade, mas fundamentalmente como uma espécie de “mediação” necessária à perfeição da obra humana, cuja finalidade essencial é a busca do “bem viver” na *pólis*, principalmente naquela onde há boa educação, leis justas e cidadãos virtuosos.

ESBOÇOS DE UMA TEORIA DA HISTÓRIA NA OBRA DE PLATÃO

Gérson Pereira Filho *

O objetivo desta breve comunicação é relatar o projeto de minha pesquisa de mestrado, a respeito da História em Platão. É nossa intenção verificar até que ponto questões conceituais que giram em torno da filosofia dos “Diálogos”, tais como o Ser/Não-Ser, o devir, Idéia, Sensível, Inteligível, Realidade/Aparência (Simulacro); as teorias cosmológicas e os projetos das cidades (“República” e “Leis”), por exemplo, apontam para uma leitura também histórica, decorrente de uma “filosofia prática” ou da “práxis histórica”, em que Platão esteve envolvido ele mesmo. É decorrente desta vivência que se esboça também uma teoria da História, enquanto pensar racional, aliado à Filosofia, para se construir uma trajetória lógica do ser-homem no mundo, sujeito individual e coletivo, ser temporal, espacial, histórico; ser que se faz a si próprio e que participa do fazer do mundo; devir que se movimenta; não-ser que se transforma e projeta-se no tempo.

* Mestrando em Filosofia, IFCH, UNICAMP - Professor na PUC/Minas Gerais.

Não se pretende uma análise textual da obra de Platão pensando encontrar ali um pensamento sistematicamente elaborado sobre a História, o Tempo, o Ser Histórico. Isto talvez nem seja possível, pois seria procurar em Platão um discurso claro, retilíneo, doutrinário que parece não haver. A própria estrutura textual dos diálogos dificulta uma análise doutrinária, quando é quase impossível se saber quando ou se é Platão quem fala ou seus personagens. Além disto, há a dificuldade em se interligar os vários “*Diálogos*”, escritos em épocas diferentes e abordando temáticas diferentes.

Provavelmente não seja também possível uma interpretação aprofundada de como Platão percebia a História para sobre ela teorizar. Por isto, as investigações propostas limitam-se a “recortar” nas várias obras aqueles indícios de uma teorização da História, a partir dos elementos que caracterizam o próprio pensar histórico, numa leitura das conversas entre os personagens e nas referências nem sempre explícitas das ações e conceituações históricas.

A partir desta busca no conjunto da obra platônica, pretende-se estabelecer um encadeamento teórico onde as formulações dos vários textos possam se encontrar, relacionarem-se entre si e complementarem-se, apresentando elementos para a construção de uma teoria da História. Cabe alertar que não se quer também encontrar na obra de Platão os mesmos elementos que marcam as obras tipicamente históricas como em Heródoto, Tucídides e outros historiadores da Grécia antiga.

Para se estabelecer esta dialética dos “*Diálogos*” é necessário detectar como uma filosofia aparentemente ideal se confunde com uma prática histórica. Conforme nota Benoit, ao analisar a “*dialética platônica*” frente à “*dialética hegeliana*”, os diálogos platônicos se movimentam entre si, fazendo a negatividade se tornar afirmativa, fazendo o devir se expressar a partir

do próprio movimento textual e dialógico, obrigando que a “*dialética especulativa*” seja buscada, em Platão, no intercâmbio entre suas obras e não isoladamente, já que “o especulativo, o esotérico, está exatamente expresso no movimento entre os próprios Diálogos, sobretudo na polaridade dialética” (...).¹

Por isto, qualquer investigação conceitual em Platão, deve “ter em conta a própria temporalidade dramática dos Diálogos, a importância dos personagens sensíveis que afinal concretamente dialogam, tecem os Diálogos e conseqüentemente a própria temporalidade conceitual.”²

Buscamos esta historicidade dos textos platônicos, através da ação dramática de seus personagens e das conceituações apresentadas, numa relação direta com a percepção da realidade grega, apontando para uma objetividade temporal a partir da noção de devir, uma noção de Ser como Ser do devir, e de um Não-Ser que se torna histórico.

Diante dos objetivos propostos, não há outro método de investigação que não seja a leitura integral e cuidadosa de toda a obra platônica, para que haja a possibilidade deste entrelaçamento textual e conceitual, fugindo à tentação de dar um caráter doutrinário, sistêmico e global ao pensamento platônico.

Inversamente, deve ser uma leitura através dos “cortes”, das “rupturas” apresentadas pelos textos e, a partir destes, se reconstruir um significado e uma interpretação que interligue fragmentos, e perceba a construção dramática das ações e conceitos.

¹ BENOIT, A. H. R. “A dialética hegeliana como superação da dialética platônica.” *IDÉIAS*. Campinas, Unicamp, 1(1):81-110, jan/jun. 1994. p.100.

² *Idem, ibidem.*

Em termos metodológicos, seria uma leitura que foge das totalizações, da linearidade, para se fundamentar nas rupturas, nos cortes que um dado discurso apresenta, para se projetar numa unidade não aparente, escondida na materialidade discursiva. É perceber o descontínuo do texto, e não seus elementos visivelmente contínuos. Trata-se de restabelecer as relações não visíveis, porém existentes entre os fragmentos. Assim, o que se espera encontrar nesta leitura dos “*Diálogos*” e “*Cartas*”, são rastros objetivos existentes na interioridade dos textos, mas que nos remetem, na dinâmica do devir, a uma compreensão de historicidade que está posta pelo próprio autor dos “*Diálogos*” e “*Cartas*”.

O historiador Vidal-Naquet observa em um de seus textos, que apesar de várias imprecisões cronológicas ou mesmo factuais na obra de Platão, seu pensamento “não pode tratar-se de uma doutrina intemporal”, pois o filósofo do século IV a.C. “é testemunha das transformações, da crise(...)”³ Isto faz a obra de Platão aparecer inserida sem dúvida alguma no contexto histórico. E, a partir desta inserção histórica, o conjunto de sua obra revela alternativas e projetos políticos, éticos e sociais para uma ação transformadora, especialmente diante do fracasso da democracia grega. Revela ainda questões teóricas que permitem reflexões em torno de um pensamento sobre a própria História enquanto resultado das ações humanas no tempo.

François Châtelet é outro autor que encontra um pensamento histórico na obra de Platão. Argumenta que, desde o V sec. a.C., pelo menos, já se faz presente a consciência histórica na prática da cidadania grega. Platão, cidadão histórico, teria escrito com preocupação histórica, ainda que

³ VIDAL-NAQUET, Pierre. Platão, a história e os historiadores. *Filosofia Política 1*. Porto Alegre: L&PM, 1984, pp. 97 e 114.

transparecendo um idealismo utópico, sobretudo quando lemos a “*República*”. Na verdade, mesmo nesta obra tão identificada com uma utopia e, paradoxalmente, utopia totalitária, encontramos ali toda uma construção entre passado e presente, onde, “pela mediação do político a filosofia se transforma em filosofia da história”.⁴

Buscando esta historicidade conceitual nos “*Diálogos*”, apontamos alguns exemplos. A leitura idealista do “*Timeu*” nos coloca frente a uma interpretação puramente mítica da origem e evolução do mundo e da realidade. Porém, numa reflexão mais cuidadosa, quantos elementos não podemos extrair em torno da concepção de temporalidade e do processo de mudança de modo concreto.

No “*Teeteto*”, quando nos afastamos das costumeiras leituras voltadas apenas para a “Teoria do Conhecimento”, que reforçam o idealismo do ‘mundo das idéias’ distinto do ‘mundo das aparências’, podemos observar que as falas socráticas no caso podem ganhar um outro sentido que conduzem para o devir histórico. Ou seja, porque não podemos ver no “*Teeteto*” o movimento dos seres (ou formas) num processo de transformação e construção da realidade, a partir de uma consciência desta possibilidade; ou ao menos a formação desta consciência, por uma percepção primeira como se traduz, através dos sentidos “*aistésis*”, mas caminhando para uma busca do inteligível sobre este processo do devir histórico?

Não é esta consciência histórica que parece estar revelada na passagem do “*Teeteto*” que diz: “(...) aquilo que, anteriormente não existia, não

⁴ CHÂTELET, F. *El nacimiento de la historia*. Vol.1. Madrid: Siglo XXI de España editores, 1985, p.189.

existe posteriormente, se não tiver sido ou estiver a devir (...)” (γενεσθαι και γιγνεσθαι)?⁵

A cidade justa da “*República*”, por exemplo, mais do que um projeto utópico e idealista a ser realizado, pode ser interpretada também como uma crítica a partir de uma realidade historicamente existente, como uma advertência da decadência dos modelos que até então haviam servido de base para a organização política e social dos gregos.

Nas “*Leis*” a questão da decadência é retomada e analisada também mediante um método comparativo e histórico, a partir das formas de governo dos persas, dos cretenses, dos lacedemônios, dos atenienses. Além disto, faz-se, especialmente no Livro III, toda uma investigação sobre as origens, num sentido bem próximo do que a história, enquanto ciência, desenvolveu posteriormente. E o futuro histórico a ser construído fica em aberto nesta última obra de Platão, quando o personagem ateniense pergunta: “Ora, bem, como diremos que ficará a futura cidade?”⁶ É a percepção de um devir histórico que se aproxima da realidade possível pela ação transformadora do homem.

Esta dimensão de historicidade, que se manifesta nos textos de Platão, passa despercebida mesmo na leitura daqueles trechos mais conhecidos, como a “*Alegoria da Caverna*” . Esta passagem está repleta de indícios da ação humana e do seu processo, da descoberta de si e do outro como sujeitos ativos da história. No entanto, alguns autores aqui e ali apontam esta dimensão histórica. Assim, a “*Alegoria da Caverna*” é, por exemplo para Hannah Arendt, esta possibilidade histórica do “ver-se di-

⁵ PLATON. *Théétete*, 155b. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres.

⁶ PLATON. *Lois*, 704a. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres

ante de si". Esta visão de si próprio é o primeiro passo para a ação histórica consciente.⁷

Um "Diálogo" como o "Parmênides", esgotado quase sempre no universo abstrato da metafísica, se mostra, desde o preâmbulo, cercado da historicidade conceitual e contextualizada. A temporalidade histórica dos personagens é fundamental para o desenvolvimento da obra; a questão da memória histórica é o pano de fundo na transmissão dos pensamentos construídos pelos dialogantes; e, sobretudo no decorrer do diálogo, as questões em torno do Um e do Ser, conduzem para uma reflexão de temporalidade enquanto movimento do devir, enquanto transição histórica.

Este mesmo caráter é também revelado pelo famoso aforismo de Protágoras de que "o homem é a medida de todas as coisas". Tomada unicamente como uma afirmação da subjetividade do conhecimento pelo sensível individual (*Teeteto* - 152a e *Protágoras* - 357b), esta frase ganha outra conotação quando entendida, conforme já observara Theodoro Gomperz⁸, que Protágoras pretendia dizer que o homem está em oposição aos demais seres da natureza e que este homem, enquanto "gênero humano" e não enquanto indivíduo subjetivo, é que possui a "medida" do conhecimento das coisas e de seu existir, a partir da consciência de ser um sujeito pensante. Tratar-se-ia naquele aforismo de já captar a consciência do homem enquanto a consciência de um ser histórico, um ser capaz de agir por si mesmo, transformar a natureza e a sociedade. Como se sabe, por outro lado,

⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 64.

⁸ Comentário à interpretação de Protágoras por Theodoro Gomperz (*Les Penseurs de La Grèce - 1948*), na obra de Eugène dupréel (*Les Sophistes, Protágoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. 2ª ed. Neuchatel: Edition Du Griffon, 1980, p.15).

esta temática está sempre presente nos *Diálogos* nas célebres discussões a respeito do que é *katá nómon* ou *katá physin*.

Portanto, a hipótese principal do nosso projeto de mestrado é de que a obra de Platão pode contribuir para uma reflexão sobre a teoria do devir histórico, ao contrário, conseqüentemente, do que afirma a interpretação dominante, na qual o pensamento de Platão é identificado como exclusivamente no campo ontológico.

O PENSAMENTO DE ALASDAIR MACINTYRE E A TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA

*Carlos Alberto Albertuni**

Nesta breve comunicação apresentarei os pressupostos da pesquisa moral segundo Alasdair Macintyre¹, que representa uma posição contextualista dentro da discussão moral, amparada, por sua vez, no conceito de 'racionalidade das tradições'; sendo que Macintyre faz parte de um movimento crítico das morais iluministas chamado 'comunitarismo'.

Macintyre, em seu livro intitulado *After Virtue*², publicado em 1981, propôs uma reformulação da Ética das Virtudes a partir da tradição aristotélica como uma alternativa às formulações da pesquisa moral do ponto de

* Mestrando em Filosofia na PUC - Campinas. Apoio CAPES.

¹Terei por base a obra de Macintyre publicada em 1988: *Whose justice? Which Rationality?* (Trad. port. Marcelo P. Marques: *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo, Loyola, Col. Filosofia, 1991).

²MACINTYRE, A. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame. Indiana, 1981.

vista individualista liberal, já que esta, nas suas diversas nuances, ainda carece de uma defensabilidade mais consistente.

Macintyre observa, como ponto de partida de sua crítica à pesquisa moral de caráter iluminista, que se nos perguntarmos o que a justiça ou a racionalidade prática exige de nós, logo apresentar-se-ão várias respostas conflitantes. Por exemplo, "ser racional na prática, um grupo afirma, é agir baseado em cálculos de custos e benefícios, para si mesmo, de todos os cursos de ação possíveis e suas consequências. Ser racional na prática, afirma um grupo contrário, é agir sob restrições tais que qualquer pessoa racional, capaz de uma imparcialidade que não concede nenhum privilégio particular aos interesses próprios, concordaria que devem ser impostos. Ser racional na prática, diz um terceiro grupo, é agir de maneira a alcançar o último e verdadeiro bem dos seres humanos."³ Assim, a aspiração central do Iluminismo, isto é, a pretensão de uma racionalidade, que exige a adesão de todos os seres racionais a certos princípios independentes de qualquer tradição ou particularismo, parece cada vez mais distante. Por outro lado, essas posições conflitantes a respeito da justiça e da racionalidade prática atestam que pensamos e julgamos a partir das tradições que formam e informam a nossa cultura e que, portanto, a retórica do consenso acaba por escamotear os desacordos em relação aos princípios fundamentais.

Desta forma, Macintyre propõe em seu livro *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*, uma concepção de racionalidade para a pesquisa moral que esclareça mais adequadamente os conflitos das várias formulações morais em competição, isto é, um conceito de racionalidade que nos ajude a compreender as visões conflitantes de justiça e de racionalidade prática que se

³MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* p. 12.

revelam nas nossas avaliações morais, bem como na pesquisa moral da filosofia acadêmica.

Segundo essa concepção, o Iluminismo nos privou de uma formulação da pesquisa moral vinculada a uma Tradição social e intelectual. Porém, mesmo aqueles que defendem um debate neutro a respeito das questões morais, portanto abstraído de todas as particularidades sociais, já aderiram a uma concepção de racionalidade e de justiça, que é aquela construída pela sociedade liberal. Sendo assim, é necessário introduzirmos o conceito da 'racionalidade das tradições' como recurso teórico indispensável para a discussão dos assuntos referentes à justiça e à pesquisa moral. Portanto, conclui Macintyre, "o legado do Iluminismo é a provisão de um ideal de justificação racional que se mostrou impossível atingir"⁴, isso confirma-se pelas divergências continuadas e crescentes dentro da pesquisa moral acadêmica herdeira das filosofias do Iluminismo.

Explicitando o conceito de uma pesquisa racional incorporada numa Tradição social e intelectual, Macintyre tece quatro considerações importantes:

Primeira - "O conceito de justificação racional que melhor se conforma ao tipo de pesquisa é essencialmente histórico. Justificar é narrar como o argumento chegou ao ponto em que está."⁵ Sendo assim, os primeiros princípios são justificados pela capacidade dos herdeiros de uma Tradição particular em formular uma estrutura teórica superior a todas as tentativas anteriores;

⁴*Ibid.*, p.17.

⁵*Ibid.*, p.19.

Segunda - As formulações das pesquisas morais devem ser entendidas a partir de um contexto histórico. "Isto quer dizer que reivindicações são feitas em nome de doutrinas cuja formulação é determinada temporalmente e que o conceito de atemporalidade é um conceito com uma história, um conceito que, em certos tipos de contexto, não é de forma alguma o mesmo conceito que em outros."⁶ Desta forma, há uma diversidade de concepções de racionalidade e de justiça;

Terceira - A caracterização da diversidade das tradições com seus modelos de justificação racional explicitará melhor os fundamentos dos pontos de vista divergentes, onde se terá uma explicação melhor que aquelas propostas pelo Iluminismo;

Quarta - O conceito de pesquisa racional inserida na tradição deve ser esclarecido através da exemplificação histórica das várias visões de justiça e de racionalidade prática.

Partindo dessas considerações, Macintyre exemplifica três tradições de pesquisa a respeito da 'racionalidade prática' e da 'justiça': a tradição aristotélica, a tradição agostiniana e a tradição da filosofia moral escocesa. Na exposição do desenvolvimento histórico dessas três tradições, revela-se que "uma tradição de pesquisa é mais do que um movimento coerente de pensamento. Ela é um movimento, ao longo do qual, seus adeptos tornam-se conscientes dele e de sua direção e, de modo autoconsciente, tentam participar de seus debates e dar prosseguimento às suas pesquisas."⁷ Sendo assim, uma tradição é mais consistente à medida que seus integrantes forem inventivos no encontro conflitivo com outras tradições, mostrando-se

⁶*Ibid.*, p.20.

⁷*Ibid.*, p.351.

capazes de reconhecer seus limites conceituais e tendo sensibilidade para captar os recursos necessários para as devidas transformações.

Por outro lado, a narrativa das tradições evidenciou que as várias tentativas de construir uma moralidade livre de qualquer tradição, seja apelando para a universabilidade dos juízos, ou para a utilidade, ou ainda para as intuições comuns, carecem de uma defesa incontestável; e que o projeto de fundar uma ordem social onde os indivíduos possam emancipar-se da tradição é um projeto da sociedade moderna liberal e individualista. Portanto, o liberalismo acabou por constituir-se em mais uma tradição de pesquisa, “pois, no curso dessa história, o liberalismo, que começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada, contra o que se considerava a tirania da tradição, foi transformado em tradição cujas continuidades são parcialmente definidas pela interminabilidade do debate de tais princípios. Essa interminabilidade que, do ponto de vista do liberalismo nascente, era um grave erro a ser remediado o mais rápido possível, tornou-se, pelo menos aos olhos de alguns liberais, um tipo de virtude”.⁸ Sobretudo, a teoria liberal é mais uma tradição social e intelectual que reivindica a adesão universal. Isso não quer dizer que não exista uma base neutra, a partir da qual se possa solucionar os conflitos entre as tradições. Porém, esse é um problema interno que o liberalismo terá que solucionar pelos seus próprios padrões de racionalidade. Sendo que seu fracasso corrobora a tese da ‘racionalidade das tradições’.

Enfim, a racionalidade de uma tradição revela-se consistente enquanto é capaz de oferecer respostas e justificações no enfrentamento de questões emergentes das novas situações. “Em cada estágio, crenças e

⁸ *Ibid.*, p.361.

juízos serão justificados, tendo como referência as crenças e juízos do estágio anterior, e à medida que uma tradição se constitui como uma forma bem-sucedida de pesquisa, as reivindicações de verdade, nessa tradição, serão sempre, de um modo especificável, menos vulneráveis ao questionamento e à objeção dialéticos do que suas predecessoras".⁹

Macintyre, herdeiro da tradição aristotélico-tomista, conclui que a sua tradição, no encontro com outras tradições, mostrou capacidade de superação e expansão a partir de seus próprios recursos, confirmando assim a racionalidade da mesma. Resta, então, às tradições rivais, já que não tem um padrão de argumentação independente da tradição, escrever suas próprias histórias. Portanto, "as reivindicações rivais da verdade de tradições conflitantes de pesquisa dependem, para serem justificadas, da adequação e do poder explicativo das histórias que os recursos de cada uma delas permitem a seus adeptos escrever."¹⁰

⁹*Ibid.*, p.386.

¹⁰*Ibid.*, p.431.

UMA FONTE NO DESERTO

*Júlio César Magalhães de Oliveira**

“... Acaso poderemos nós fazer jorrar água deste rochedo?” Moisés levantou a mão; com seu bastão, bateu no rochedo duas vezes. A água jorrou em abundância, e a comunidade pôde beber, como também seus rebanhos.

(*Números XX, 10-11*)

Os textos de autores cristãos, como os sermões de João Crisóstomo ou o epistolário de S. Jerônimo, são fontes indispensáveis para o estudo da sociedade na Antigüidade Tardia. Mas talvez pareça estranho e mesmo paradoxal utilizar textos religiosos para um tal fim. De que maneira é possível a uma fonte como essas nos conduzir aos pobres? O que nos pode informar das relações sociais? Como nos apresenta a cultura popular (em seu diálogo/oposição à cultura erudita)?

O paradoxo, contudo, é apenas aparente. Na verdade, uma abordagem das atitudes, valores e representações populares quase que necessariamente

* Graduando em História, IFCH, UNICAMP.

deverá ser uma abordagem indireta. Pois as maiorias sem uma linguagem articulada deixam pouco registro de seus pensamentos¹, e as formas de comportamento (apresentações) populares nem sempre nos são dadas por elas mesmas. Mas os textos aos quais temos acesso efetivamente podem nos fornecer evidências da cultura do povo. Muitas vezes, as novas conclusões são o fruto não da descoberta de novos tipos de fonte, mas de uma nova forma de utilização das velhas fontes². É possível, e é preciso, ler um texto também às avessas, exposto “a uma luz satânica”³. Passando do “plano da expressão” ao “plano do conteúdo”, nessa leitura “infernai” o historiador pode encontrar evidências que o autor transmite involuntariamente (e que jamais desejaria viessem à luz)⁴.

Os textos documentados na interseção entre a cultura popular e a cultura dos homens educados apresentam não só numerosos elementos de uma visão de mundo e tradições populares, como também nos revelam as interações entre os dois pólos. Este é o caso do sermão, talvez o mais importante canal de comunicação entre o clero e as massas e, ao mesmo tempo, de influência recíproca⁵.

As possibilidades que este tipo de fonte oferece, creio poder demonstrar partindo da análise de um caso exemplar: o sermão 87 de Agostinho⁶.

Um primeiro nível de análise é considerar o texto enquanto construção complexa e propor, portanto, uma investigação sobre as intenções, os objetivos do autor frente ao seu público.

¹ E.P. Thompson. *Formação da Classe Operária Inglesa*, vol. 1. São Paulo : Paz e Terra, 1997, p.57.

² P. Burke. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995, p.103.

³ Thompson, op. cit., p. 60.

⁴ A. I. Gurevich. *Medieval Popular Culture: problems of belief and perception*. Cambridge: Cambridge University Press & Maison des Sciences de L'Homme, 1992, p. xix.; Thompson, *Miseria de la Teoría*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 50.

⁵ Gurevich, op. cit., pp. xviii, 2 e 5.

⁶ *Obras de San Agustín*, tomo VII: Sermones. Madrid: Ed. Católica, 1950. (BAC)

Uma fonte no deserto

Um sermão é um texto para ser pregado oralmente numa igreja⁷, e como tal faz parte da literatura oral. Mas pode subsistir por escrito, como um modelo preparado pelo pregador, como reconstituição da homilia ou como anotações tomadas no momento da pregação. Não devemos tomar tal tipo de texto como um registro fiel das apresentações⁸. Mas os sermões de Agostinho se aproximam, mesmo que em limitada medida, da sua forma oral, uma vez que, na maior parte, foram copiados taquigraficamente por estenógrafos (*notarii*)⁹. Faltam os gestos do pregador, faltam as expressões faciais do público e, certamente, são textos que passaram por uma revisão de Agostinho. Contudo, subsistem as hesitações do orador e os vestígios das reações da assembléia.

O público que assiste à pregação de Agostinho é muito variado. No Império Cristão, o culto continua a ter o caráter de uma celebração de mistérios e a parte essencial da missa, o sacrifício eucarístico, ainda é uma reunião de iniciados (os "eleitos" ou "competentes")¹⁰. Mas até esse momento, a assistência é composta de fiéis, catecúmenos, conversos sem convicção e penitentes, e mesmo donatistas, maniqueus ou pagãos. A nave da basílica abriga, por vezes simultaneamente, camponeses, artesãos, pescadores, comerciantes e marinheiros juntos de poderosos senhores de terras com sua gente e escravos.

O sermão 87 deixa transparecer um público-alvo específico, composto de trabalhadores do campo. Daí a simplicidade da linguagem e dos

⁷ Abundam porém exemplos em contrário, como sermões pregados em praça pública. Isso já foi notado para a Idade Moderna (Burke), mas é também recorrente na Antigüidade tardia. Apenas trato aqui do caso típico.

⁸ Burke, op. cit., p.93.

⁹ Possídio, *Vita*, c.7; cf. H.-I. Marrou. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro : Agir, 1957, p.42.

¹⁰ Cf. H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive*. Paris : Éd. du Seuil, 1985, p. 99.

argumentos de Agostinho e o uso de um “vocabulário rural” que atenta para as realidades vividas pela audiência. O sermão é pregado no final do outono¹¹, e o Bispo faz notar a consonância das leituras com o tempo da vindima¹². A cidade de Hipona estava situada em uma planície de maravilhosa fertilidade, onde o dourado dos trigais e o verde-negro das oliveiras não eram os únicos encantos. As vinhas no vale do Seybouse eram cuidadosamente mantidas¹³. Como a colheita do trigo, a vindima é um acontecimento importante para uma população rural e que enche os campos de trabalhadores sazonais.

Mas dizer que a audiência de Agostinho é constituída por trabalhadores rurais pouco nos esclarece acerca da condição social desses homens. É necessário descobrir evidências. E o próprio Bispo as revela:

Disse o Senhor no Evangelho: *Eu sou a videira, vós sois os sarmentos e meu Pai é o agricultor [agricola].* Quê faz um agricultor? Pergunto a vós, que sois agricultores [agricolae]; quê faz um agricultor? Penso que cultiva o seu campo. Logo, se Deus Pai é um agricultor, tem um campo, e cultiva o seu campo e dele espera o seu fruto.¹⁴

As palavras podem nos dar uma falsa impressão de clareza. *Agricola* é um composto do substantivo *ager* = campo (genitivo: *agri*) e do verbo *colo* (na forma *-cola*, dos compostos). Este verbo¹⁵ provém da raiz indo-européia

¹¹ Plínio, *Hist. Naturalis*, XVIII, §319 e Varrão, *Rerum Rusticarum*, I, 34 datavam a época da vindima entre o equinócio do outono (24 de setembro) e o começo do inverno, com o ocaso matinal das Plêiades, em 11 de novembro. Note-se que, para os romanos, os solstícios e equinócios não marcavam o começo de uma estação, mas exatamente a sua metade.

¹² *De sancto Evangelio praesenti tempori consonantem similitudinem audistis de his qui operantur in uinea.* (87, 1.)

¹³ P. Brown, *Augustine of Hippo: a Biography*. Berkley & Los Angeles : UC Press, 1984, pp.191-2.

¹⁴ *Dominus dicit in Evangelio: Ego sum uitis, uos estis sarmenta, Pater meus est agricola. Quid facit agricola? Interrogo uos, qui agricolae estis; quid facit agricola? Puto quia agrum colit. Si ergo Pater Deus agricola est, habet agrum, et colit agrum suum et expectat inde fructum.* (87, 2.)

¹⁵ Ernout-Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1967, verbete *colo*, p.132.

**kwelo* = “mover-se em” ou “encontrar-se habitualmente em”, que, no latim, se especializou com o sentido de “habitar” e “cultivar”. Os dois sentidos são atestados desde a época mais antiga e aparecem de forma conexas para uma população rural: cultivar significa trabalhar o pedaço de chão habitado. Daí, *agricola* veio a significar o indivíduo que trabalha o seu campo. Embora uma lei de Constantino em 308 tivesse designado trabalhadores assalariados empregados nas sementeiras e colheitas por *agricolae*¹⁶, o termo não parece ter sido aplicado (e aplicável) ao grande proprietário ausenteista¹⁷.

Agostinho refere-se ao pequeno proprietário rural, ao homem que *habet agrum, et colit agrum suum* (87,2). Ao recordar a parábola da vinha plantada por Deus (Mt 21, 33-41), o Bispo descreve o dono da vinha como um “*cultor agri sui, et plantator et locator vineae suae*”. Estes não são termos usados pelo texto latino do Evangelho de Mateus, e nem mesmo nas outras versões de Marcos e Lucas. *Cultor*, como o verbo de que é derivado, significa simultaneamente o habitante e o cultivador. O texto da *Vulgata* apresenta um *pater familias* que plantou uma vinha, construiu-lhe fossos e torre, e a alugou a alguns colonos. Mas não é explicitado que esse homem tenha cultivado os vinhedos *por suas próprias mãos*, que é o sentido dado por Agostinho ao falar em um “plantador” (*plantator*) e “cultivador do seu campo” (*cultor agri sui*).

Mas se Agostinho adapta esta parábola ao seu público (ou a parte dele), parece-me que o mesmo ocorre com a história dos ‘Operários da vinha’ (Mt 20, 1-16). Num tempo de colheita das uvas, nada mais coerente que uma parábola que tem por personagens trabalhadores assalariados

¹⁶ *Cod. Theod.* XI, 16, 4.

¹⁷ Quando fala aos grandes proprietários (*domini*), Agostinho trata-os pelos termos de sua dignidade, como acontece no sermão 113: *tu ualidior et potentior[...]*. Para as várias acepções de *agricola*, *colo* e *cultor*, cf. *Oxford Latin Dictionary*.

contratados para o serviço da vindima. Esta é uma época em que os campos têm necessidade da mão-de-obra de trabalhadores sazonais. Como os circunceliões, que Charles Saumagne¹⁸ identificou com agudeza como sendo grupos rurais de homens livres e migrantes, despossuídos de terras e que, sob a autoridade de um *conductor*, alugam seus serviços para a sementeira, a vindima ou a colheita das oliveiras nas propriedades rurais.

A presença desses *operarii* na audiência é não somente provável como natural. E parece-me indubitável que Agostinho os tinha em mente quando propôs a leitura deste evangelho. A Igreja no final do século IV ainda está fortemente organizada em torno do bispo. É a ele que cabe presidir a celebração litúrgica, administrar os sacramentos e, sobretudo, exercer o ministério da Palavra. Se as famílias litúrgicas começam a tomar forma e a ver seus ritos se estabilizarem nas diversas regiões do Império, a escolha das leituras é ainda uma escolha de cada bispo. Agostinho, em especial, nunca perde de vista a composição da sua assembléia: “É segundo a diversidade de minha impressão que meu discurso começa, avança ou se encerra”¹⁹.

Assim, a leitura de duas parábolas sobre vinhas e vindima, que têm por personagens um *cultor agri sui* e diversos *operarii*, parece ser uma escolha do bispo não somente em função do tema que ele quer desenvolver, como também pela proximidade que o texto tem com as realidades vividas

¹⁸ Ch. Saumagne. 'Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circonciliions d'Afrique', *Annales d'hist. écon. et sociale*, 6, 1934. Mais recentemente, contudo, têm sido identificados outros grupos entre os circunceliões, como escravos fugitivos, ascetas e pequenos proprietários.

¹⁹ *De catechizandis rudibus*, XV, 23: ... é uma coisa muito diferente que haja poucos ouvintes ou muitos, que eles sejam instruídos, ou ignorantes, ou compostos das duas categorias, que eles sejam cidadãos ou camponeses ou compreendam ao mesmo tempo uns e outros ou se o povo é uma mistura de homens de toda classe. É inevitável que eles façam impressão uns de uma maneira, outros de uma outra, sobre o orador prestes a tomar a palavra, inevitável que o discurso pronunciado leve, por assim dizer, a marca das impressões de seu autor e segundo a mesma diversidade impressione diversamente os ouvintes, porque estes, por sua própria presença, se impressionam mutuamente uns aos outros.

pelos seus ouvintes. Eu poderia até mesmo dizer que essa proximidade de situações é o próprio veículo de transmissão das suas idéias.

De fato, Agostinho tem um propósito, mais ou menos claro, ao discorrer sobre os operários chamados a trabalhar na vinha do Senhor. O dono da vinha saiu para contratar trabalhadores na primeira hora do dia, na terceira, sexta, nona e por fim na décima primeira hora. No final da tarde, todos recebem o mesmo denário de pagamento. Como interpretar esta parábola? Uma primeira explicação de Agostinho compara as horas às épocas em que os justos foram chamados por Deus: na primeira hora, Abel, Noé...; na terceira hora, Abraão, Isaac, Jacó; na sexta hora, Moisés, Aarão...; na nona, os profetas; na décima primeira, enfim, os cristãos. E todos recebem igualmente a vida eterna (87, 5 e 6). Mas a parábola é também aplicável à vida individual no tempo presente: as horas são as diversas idades da vida de um homem, da infância à decrepitude (7). Se Deus nos cultiva para nos tornar melhores (2), o homem não deve tardar a atender o seu chamado (8). Dois erros matam a alma: a desesperação dos frenéticos e a temeridade dos letárgicos. Os primeiros são cristãos, mas de má vida, que tendo pecado não esperam a salvação e, portanto, entregam-se ao vício. Os últimos, são os que adiam a sua conversão (o batismo) para o fim da vida (10). Mas Agostinho insiste em que o homem não deve desesperar do perdão: tendo voltado para Deus, seus pecados serão esquecidos. Por outro lado, ninguém adie a conversão, mesmo que isso desagrade aos poderosos (12), porque se foi prometida a vida eterna mesmo para os que se convertem na velhice, não lhes é assegurado viver até essa idade (11). É preciso deixar que Cristo, médico da humanidade, nos cure, não nos revolvendo furiosamente contra ele nem fugindo dele como letárgicos (14).

O que fica claro nesta seqüência argumentativa é a insistência de Agostinho na conversão. E isso me parece evidenciar uma oposição entre o

bispo e sua assembléia acerca de concepções sobre o batismo. Nesse segundo nível da análise cabe-nos perguntar qual é a realidade que o pregador pretende mudar.

Duas são as atitudes “populares” evidenciadas na leitura deste sermão. O adiamento do batismo para o final da vida e o desespero dos batizados quando pecam. Ora, as duas reações parecem-me as faces de uma mesma moeda. Significam uma valorização em larga medida deste sacramento do batismo, visto como purificador de todo pecado e garante da salvação. Mas também como viático único, que uma vez recebido jamais poderá ser reiterado. Qualquer mácula daí por diante será indelével, pois o batismo deve tornar o cristão um santo, o “eleito”. Eis porque nesse final do século IV e começos do V o batismo dos adultos continua sendo o caso mais generalizado.²⁰ Tal concepção da congregação de Hipona está ainda bastante próxima das antigas idéias da Igreja cristã do século III, quando os batizados eram já considerados “salvos”. Mas Agostinho não vê do mesmo modo.

Os cristãos de Hipona vinham ser batizados cantando o salmo “*Como uma corça anela pelas torrentes d’água, minh’alma anela por ti, meu Deus*”²¹. E esperavam assim exaltar os poderes purificadores das águas batismais. Agostinho, em vez disso, exorta-os a ansiar por algo mais fundamental:

... entende-se corretamente que esta voz é a daqueles que, sendo ainda catecúmenos, correm à graça do santo batismo. Daqui que se cante solenemente este salmo no ato, para que assim anelem pela fonte da remissão dos pecados do mesmo modo que *deseja a corça o manancial das águas*. Que isto aconteça, e entenda-se veraz e habitualmente pela Igreja. Sem dúvida, irmãos, parece-me que no batismo dos fiéis ainda não fica

²⁰ Cf. Marrou, *L’Église...*, pp. 99-100; e A. Piganiol, *L’Empire Chrétien* (Histoire romaine, IV, 2). Paris, 1947, p.372.

²¹ *Ps.* 41(hebr. 42). O texto de Agostinho apresenta *cervus*, não ‘corça’. Sigo o texto da *Tradução Ecumênica da Bíblia*, S. Paulo, Loyola, 1996.

Uma fonte no deserto

saciado tal desejo, pois se conhecem de onde hão peregrinado e para onde se encaminham, eles se inflamarão mais ardentemente.²²

Também no sermão 87, Agostinho insiste que o batismo *não é* o garante da salvação. A única garantia é a *graça de Deus*. A função do sacramento é congregar a todos numa mesma comunidade, num mesmo corpo, numa mesma Igreja, onde o Senhor opera a cura: “Hoje mesmo a Igreja, por ser una, fala [...] as línguas de todas as nações. A que língua, com efeito não chegou a religião cristã? Que fronteiras não tocou? *Já não há quem se subtraia ao seu calor*. E ainda se demora a vir quem está na décima primeira hora!” Certamente não “se encontra este desejo em todos os que entram na Igreja”, mas é apenas neste Corpo que o homem pode encontrar a Deus: “todos os que saborearam a suavidade do Senhor[...] creiam [...] que esta é a voz de toda unidade cristã: *Como deseja a corça as torrentes d’água, assim minh’alma te deseja, meu Deus*.”²³ Por isso, quando um cristão batizado peca e se arrepende e se converte à fé, “Jesus Cristo, nosso Deus [...]perdoa-lhe o passado e, canceladas todas as suas dívidas, abre-lhe nova conta.”²⁴ Para Agostinho, se o batismo lava os antigos pecados, não assegura, porém a salvação, pois “enquanto vivemos no corpo, peregrinamos para Deus, e o corpo corruptível agrava à alma, e a morada terrena deprime o espírito que pensa em muitas coisas”. Mesmo quando consegue isolar-se do mundo e encontrar o sabor de Deus no seu interior, o cristão “ainda é homem, ainda geme neste mundo, ainda leva a frágil carne, ainda periga entre os tropeços deste século”²⁵.

²² *In. Ps.41, 1.* ; cf. Brown, *Augustine...*, p. 246.

²³ *In. Ps. 41, 1.*

²⁴ *Sermo 87, 10.*

²⁵ *In .Ps.,41, 10.*

Não é preciso insistir: duas são as concepções confrontadas. Uma visão “popular” valorizando o poder purificador do batismo, e outra, a do bispo, enfatizando o papel da graça sobre os cristãos que, mesmo batizados, não deixam de ser corruptíveis. Mas embora Agostinho procure alterar as concepções tradicionais de sua congregação, ele nunca nega as linhas gerais dessas crenças²⁶. No comentário ao salmo 41, como vimos, o bispo não recusa uma associação do canto à procissão dos catecúmenos, mas apenas lança luzes mais intensas sobre algumas palavras que em outras, mais sobre “a sede do Deus vivo” do que sobre as “torrentes d’água”²⁷.

Certamente também, o bispo terá uma visão da sociedade distinta daquela das classes populares. Em uma passagem deste sermão Agostinho nos dá uma representação da sociedade terrena tal como ele a compreende:

Assim o Senhor, para nossa saúde, para que não fizessemos caso da amizade dos poderosos, não quis, em princípio, eleger senadores, mas pescadores. Grande misericórdia a do artífice! Pois ele sabia que se tivesse escolhido um senador, o senador teria dito: “Foi eleita a minha dignidade”. Se por primeiro tivesse eleito ao rico, o rico teria dito: “É minha fortuna a eleita”. Se tivesse eleito ao imperador, ele diria: “Foi eleito o meu poder”. Se tivesse escolhido o orador, o orador diria: “Foi eleita a minha eloquência”. Se escolhesse o filósofo, o filósofo teria dito: “A minha sabedoria foi eleita”. Por hora, disse [o Senhor], deixemos estes soberbos: estão muito tumefactos. [...] Dá-me, primeiro, este pescador. Vem tu, pobre, segue-me; nada tens, nada sabes, segue-me. Homem simples e ignorante das coisas, pobre, segue-me. Não há em ti nada que espante, mas muito a encher. A fonte abundante, jarro vazio. E deixou suas redes o pescador e o pecador recebeu a graça, e

²⁶ Brown, *Augustine*..., p. 244. P. Burke (op. cit., p.86) lembra que ‘As mentes das pessoas comuns não são como uma folha de papel em branco, mas estão abastecidas de idéias e imagens; as novas idéias, se forem incompatíveis com as antigas serão rejeitadas.’ Melhor talvez seja dizer: serão compreendidas de uma forma diferente e adaptadas às suas visões de mundo. Parece-me que Agostinho compreendia que uma imposição pura e simples de suas idéias seria inviável.

²⁷ Ps. 41(42), 2-3.

Uma fonte no deserto

veio a ser orador divino. [...] E agora, quando se lêem as palavras dos pescadores, dobram suas cervizes os oradores. [...]

Uma sociedade dividida em dois grupos. De um lado, o senador, o rico, o imperador, o orador e o filósofo, portadores das qualidades que fazem a "gente de bem": *Dignitas*, *Opulentia*, *Potestas*, *Eloquentia* e *Sapientia*. De outro lado, o resto, os *pauperes*, o homem que nada tem, nada sabe. Esta é a representação que o bispo faz da estrutura social e que não corresponde necessariamente à realidade. A audiência de Agostinho, como vimos, não é homogênea, incluindo pequenos proprietários de terras e trabalhadores rurais assalariados. Não é possível dizer que todos os grupos deste "estrato inferior" se vissem da mesma forma. O próspero dono de uma pequena quinta na fértil região de Hipona certamente não se compararia ao mendigo sob os pórticos da Basílica, nem mesmo ao *colonus* preso a um grande domínio.

Essa é uma imagem que as elites faziam de si mesmas e da sociedade, e é também a visão do Estado (e da legislação). Pois o que podia unir num mesmo grupo o corpo senatorial e a intelectualidade, os altos cargos militares e a oficialidade inferior, o pessoal administrativo e a hierarquia eclesiástica, não era a riqueza ou o poder. Nem mesmo os interesses e o modo de vida, quase sempre divergentes. O que unia situações sociais tão díspares eram os privilégios fiscais e penais.²⁸ O que contrapunha definitivamente um *honestior* a um *humilior*, num processo penal, por exemplo, era o fato de a tortura só ser aplicada a este último.

Mas Agostinho apresenta os valores que dividem a sociedade para negá-los, para eliminar as diferenças. Não é a revolução social que é prega-

²⁸ Cf. G. Alföldy, *A história social de Roma*. Lisboa, Presença, 1989, p. 213.

da. Mas é a constituição de uma sociedade erigida sobre outros fundamentos. Essa nova comunidade é a própria Igreja, na qual o que importa não é a divisão entre ricos e pobres, mas entre “soberbos” e “humildes”. Dentro das basílicas desse período (séc. IV-V), as linhas divisórias mais importantes são aquelas que o “pecado” traça: os não iniciados (os catecúmenos), os fiéis batizados e (isolados no fundo da igreja) os penitentes.

A comunidade cristã deve permanecer unida pela solidariedade, expressa no decorrer das cerimônias na basílica do bispo²⁹, e igualar pescadores e oradores pela *graça*. Com efeito, todos os que estão prestes a receber a “instrução divina” que acompanha a conversão são considerados *rudes*, independentemente da sua condição social/econômica/intelectual. Pois a entrada para a comunidade cristã implica um processo de educação: a admissão ao catecumenato e ao batismo é acompanhada de uma formação doutrinal mais ou menos densa.

O sermão é parte dessa educação. Intervenção na realidade, o texto pretende ser também instaurador de novas relações. Ao tentar alterá-la, o sermão nos revela essa mesma realidade.

Como vimos, este tipo de fonte pôde nos revelar ricas evidências das relações sociais, da imagística popular e da oposição/interação entre a cultura do povo e a cultura dos homens educados.

Não é motivo de espanto que um texto pareça tão árido e dele jorre tão abundante torrente. Um documento nada pode revelar por si mesmo. É preciso perguntar-lhe para que ele responda. E para tirar o doce do que era forte e fazer brotar água desse rochedo não é necessária a intervenção de um milagre.

²⁹ P. Brown, 'Antigüidade Tardia', in: *História da Vida Privada*, vol. 1. S. Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.265.

BANDIDOS E SALTEADORES: CONCEPÇÕES DA ELITE ROMANA SOBRE A TRANSGRESSÃO SOCIAL *

Renata Senna Garraffoni**

A idéia da realização desta pesquisa surgiu após a participação de alguns cursos relacionados à História Antiga. Tendo interesse em prosseguir os estudos na área, procurei o professor Funari¹ e, por meio de sua orientação informal, foi elaborado um projeto de pesquisa, aprovado pelo CNPq-PIBIC em junho de 1995 e renovado por mais um ano, no qual se pretendia estudar as obras literárias de Apuleio e Petrônio, na sua língua original, isto é, em latim, visando compreender as concepções que estes autores, pertencentes à elite, possuíam do banditismo e da transgressão social e que passavam aos romanos em seus romances. Este trabalho de cerca de dois anos e meio e, atualmente financiado pela FAPESP, resultou em uma monografia de final de curso e, diante desta oportunidade, pretendemos apresentar alguns aspectos metodológicos e teóricos que são discutidos nesta pesquisa.

* Este trabalho faz parte de uma pesquisa financiada pelo PIBIC/CNPq.

** Graduada em História, IFCH, UNICAMP.

¹ Este trabalho de iniciação científica, elaborado durante a graduação, foi orientado pelo prof. Dr. Pedro Paulo Funari - IFCH, UNICAMP.

Inicialmente seria interessante destacar que a escolha deste tema de pesquisa está relacionada ao nosso cotidiano: o banditismo e a transgressão social estão sempre presentes no dia a dia das pessoas, pois atualmente é muito freqüente encontrarmos relatos de vítimas destes fenômenos seja através da imprensa ou dos noticiários de televisão; casos são narrados na literatura, no cinema e até mesmo por parentes ou amigos das pessoas envolvidas. No entanto, este assunto, tão comentado nos dias de hoje, não é algo específico de nosso mundo contemporâneo: ao longo da história encontram-se inúmeras fontes que mencionam a sua existência.

Apesar da relativa facilidade em se encontrar tais relatos, é necessário ressaltar que suas concepções se modificam de um período para o outro e, por isso, quando lemos um documento que se refira a tais temas é fundamental que se faça de maneira cuidadosa, considerando sempre suas entrelinhas. Este procedimento coloca o banditismo e a transgressão social como fenômenos históricos, específicos em cada período.

Além da historicidade, um outro aspecto deve ser mencionado: a possibilidade de analisá-los como fenômenos sociais. Tendo isto em vista, Eric Hobsbawm, já em fins da década de 60, escreve *Bandidos*², obra na qual discute o que ele denomina de banditismo social. O bandido social seria um tipo especial de transgressor que a opinião pública em geral não considera criminoso. Através de estudos de representações literárias na China, Peru, Sicília, Ucrânia, Indonésia, Brasil, entre outros lugares, o autor traça o perfil deste fenômeno e o considera como sendo universal e que, segundo suas próprias palavras, "ocorre sempre que as sociedades se baseiam na agricultura (inclusive as economias pastoris), e mobiliza principalmente campo-

² HOBBSAWM, E.J., *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1976.

neses e trabalhadores sem terras, governados, oprimidos e explorados - por senhores, burgos, governos, advogados, ou até mesmo bancos."³

Desta forma, Hobsbawm interpreta personagens como Robin Hood, Lampião e seus semelhantes em outras regiões do mundo, como sendo capazes de se organizar em grupos e, mesmo com a presença de criminosos comuns, transformavam o banditismo em um núcleo de rebelião política já que lutam para viver em um mundo mais justo. O tema principal de seu livro seria, portanto, a análise deste bandido social, procurando sempre mostrá-lo como um tipo especial de protesto e rebelião camponesa.

Mesmo que esta posição de Hobsbawm, de ver no bandido uma espécie de rebelde, tenha sido criticada e revista, esta sua obra não deixa de ser importante por dois aspectos: em primeiro lugar, ela abre novos horizontes para a pesquisa historiográfica abordando um assunto, até então, pouco discutido, isto é, a presença de transgressores e bandidos nas sociedades e, em segundo lugar, nos mostra a infinidade de fontes que podem ser utilizadas para nos aproximarmos deste mundo, presente em lugares distantes tanto no tempo como no espaço.

Desta forma, pensando na complexidade do tema e na sua historicidade, nosso estudo acerca do banditismo e transgressão social foi restringido à Antigüidade Clássica, mais especificamente na época do Império Romano, ou seja, os séculos I e II d.C. É bem verdade que pouco se sabe a respeito deste aspecto do mundo romano, pois durante muito tempo a historiografia clássica estudou temas que estavam diretamente relacionados à elite e a maioria destes trabalhos acabavam por reforçar pontos de vistas conservadores que eram aceitos pelo público em geral. Raramente, encon-

³ *Idem*, *ibidem*, p.13.

travam-se pesquisadores que se dispusessem a discutir questões ligadas à população pobre e, quando isto ocorria, as interpretações apresentadas eram sempre desfavoráveis: criou-se uma visão do povo que acabou por se tornar dominante, onde este era considerado uma massa amorfa, sem vontade própria e parasita do Estado, já que seria tratado a "pão e circo".

Assim como o estudo da pobreza estava inserido em um contexto que acabava por relegá-la a um segundo plano, o banditismo e a transgressão social também eram raramente mencionados e, quando isto ocorria, acabavam sendo tratados como mera curiosidade ou como uma grave ameaça às camadas dominantes⁴. Tendo isto em vista, neste trabalho, pretendemos estudar o banditismo e a transgressão social através de um diferente enfoque, isto é, considerando que nas últimas décadas os estudos interdisciplinares tem se difundido entre os classicistas, e que a utilização de novos vieses de interpretações como os estudos da língua e literatura latina, Antropologia, Arqueologia e História da Arte vem propiciando ao historiador um contato com uma diversificada e ampla documentação, temos a possibilidade, portanto, de investigar temas pouco discutidos e de nos aproximarmos do mundo antigo com um novo olhar.⁵

Dentro desta nova perspectiva historiográfica, nosso objetivo neste trabalho não se resume a saber o que era ou não oficialmente tratado como

⁴ As obras consultadas são de caráter geral e rapidamente mencionam o banditismo. Cf.: Grimal, P., *A vida em Roma na Antigüidade*. Portugal: Publicações Europa América, 1981. Veyne, P., "O império romano", in: *História da vida privada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, vol.1, pp.19-223.

⁵ Dentro desta nova perspectiva de trabalho, há historiadores que investigam temas pouco estudados como a vida das mulheres romanas, a pobreza, o amor, a concepção de tempo e loucura. Cf.: Faversoni, F., "A pobreza no *Satyricon* de Petrónio", dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, S.P., 1995.; Funari, P.P.A., *Antigüidade Clássica*; a história e a cultura a partir dos documentos. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.; Toohey, P., "Trimalchio's constipation: periodizing madness, eros and time" in: *Inventing ancient culture, historicism, periodization and the ancient world*, Editado por Routledge, Londres e N.Y., 1997.

transgressão, mas sim entendê-la como conceito presente entre as concepções dos romanos. Neste sentido, como pretendemos trabalhar a transgressão no campo das idéias, seria necessária uma documentação abrangente e, por isso, selecionamos duas obras literárias como fontes deste estudo.

A utilização de obras literárias como documentos na pesquisa histórica tem se difundido muito ultimamente em vários campos da historiografia pois, por meio delas, é possível não só realizar uma aproximação às mentalidades como também aos costumes da sociedade estudada. Considerando a obra literária como invenção, como ficção, para que seus contemporâneos a entendam é necessário que ela represente, de alguma forma, situações reais criando, assim, personagens típicos. Uma leitura atenta de um romance pode nos fornecer dados importantes para esclarecer alguns aspectos da sociedade em questão.

No caso da Antigüidade Clássica, esta estratégia de pesquisa é muito importante, pois traz novas opções de aproximação das relações sociais, políticas e econômicas vigentes no mundo romano uma vez que a documentação sobre este período é escassa. Desta forma, o *Satyricon* de Petronio e *As Metamorfoses* de Apuleio, apesar de serem textos literários e de ficção, foram tratados, neste estudo, como testemunho histórico, pois se Petronio e Apuleio mencionam o banditismo e a transgressão social em seus romances, é possível concluir que esta tensão social era uma situação real, presente na sociedade romana. Como estes autores possuíam uma visão de mundo específica e vinculada à elite romana, ao estudá-las temos que estar atentos aos juízos de valor empregados pelos autores quando descrevem a sociedade romana. Neste sentido, sempre que recorrermos a estes documentos, devemos estar conscientes de que conheceremos uma realidade a partir dos olhares de membros de uma elite e, mesmo que ambos utilizem

estratégias narrativas diferentes, suas obras possuem objetivos que, na maioria das vezes, criticam os fenômenos ameaçadores do *status quo* vigente. Considerando, portanto, estas particularidades do documento, a análise das fontes procura investigar não só algumas concepções destes membros da elite romana sobre a transgressão social, como também alguns hábitos do cotidiano de pessoas pobres, expressos nas entrelinhas destes romances.

Para que estes objetivos pudessem ser atingidos, optamos por iniciar a análise a partir das ações dos personagens principais: Lúcio das *Metamorfoses*, Encópio e Ascylo do *Satyricon*. Este procedimento foi adotado pelo fato que estes personagens são representantes de camadas sociais diferentes, Lúcio é descrito como um cidadão de posses e Ascylo e Encópio são aventureiros pobres que vivem sem destino ou regras.

A análise das ações de Lúcio, paralelamente, às da dama de Éfeso, propiciaram uma reflexão sobre como os autores representavam a transgressão entre os ricos e, no caso dos protagonistas do *Satyricon*, ao serem comparados aos bandidos presentes nas *Metamorfoses*, constatamos a construção de dois tipos de bandidos diferentes: mesmo que ambos sejam pobres, uns são aventureiros e outros marginais que se organizam em grupos. Os primeiros praticam contravenções ocasionais e não vivem exclusivamente do roubo, enquanto que os segundos são bandidos por excelência, pois vivem à margem da lei e utilizam da força para atingir seus objetivos e manter o bando unido.

Considerando a existência de personagens transgressores de diferentes camadas sociais, é possível afirmar que os autores apresentam este fenômeno como algo presente em todas os níveis sociais, no entanto, as infrações cometidas e as punições recebidas são elaboradas de formas diferentes, o que reforça a diferença de *status* na sociedade.

A COMPREENSÃO DA MODERNIDADE A PARTIR DO EXAME DAS TRANSFORMAÇÕES OPERADAS NA DISTINÇÃO ARISTOTÉLICA ENTRE TEORIA, PRAXIS E POIESIS: HANNAH ARENDT E JÜRGEN HABERMAS

Adriano Correia Silva^{*}

Tanto Hannah Arendt como Jürgen Habermas compreendem as transformações que se dão na “era moderna” tendo como referência a distinção de Aristóteles entre teoria e praxis. Para tanto, recorrem ao exame do modo como historicamente se dá a relação e a composição hierárquica entre vida ativa e vida contemplativa, por um lado, e ao processo que conduz ao advento do conceito de social, desconhecido pelos gregos, em relação ao público e o privado. O objetivo desta comunicação é apresentar e interligar as análises de Arendt e Habermas.

Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos: a) ciências teoréticas (a metafísica, a física, incluída a psicologia, e a matemática), as

^{*} Mestrando em Filosofia, UNICAMP/PUCC. Apoio CAPES.

que buscam o saber por si mesmo, b) ciências práticas (a ética e a política), que buscam o saber como meio para atingir a perfeição moral e c) ciências poiéticas ou produtivas (as várias artes, as técnicas), que buscam o saber em nome do desenvolvimento de uma habilidade do fazer, em nome da produção de determinados objetos úteis ou belos¹. Elas se encontram dispostas em uma hierarquia, cujo posto mais alto é ocupado pelas ciências teóricas e, dentre elas, mais especificamente ainda pela metafísica, ou filosofia primeira, que representa a tentativa do pensamento humano de alcançar uma realidade meta-empírica. Admite que haja tanto uma "capacidade raciocinada de produzir" quanto uma "capacidade raciocinada de agir", não redutíveis uma à outra (pois o agir é distinto do produzir) e que pertencem à classe do variável. A arte, por exemplo, é uma questão de produzir e não de agir, pois possui uma finalidade diferente de si mesma². A ação, pelo contrário, é o seu próprio fim.

O que define a modernidade no pensamento de H. Arendt é o duplo movimento de alienação do mundo e de identificação do agir com o fazer. A alienação foi promovida pelos eventos que determinaram o caráter da era moderna – a descoberta da América e a exploração de toda a Terra, a Reforma Protestante, desencadeadora do duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social, e a invenção do telescópio, expressão instrumental de uma ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo³ – e pela nova forma de pensar da filosofia moderna, iniciada com o advento da dúvida cartesiana, substituindo a certeza antes fornecida pelos modelos metafísicos estáveis pela fornecida pela introspecção.

¹ Cf. *Metafísica*, 1025b-1026b e 1064a-1064b5.

² *Ética a Nicômaco*, 1140a 1-23.

³ Cf. ARENDT, H. *A Condição Humana (CH)*, 7a ed., RJ: Forense Universitária, 1995, p. 260.

Tanto a descoberta do Novo Mundo como, principalmente, a invenção do telescópio, promoveram um encurtamento das distâncias, um apeque-namento da Terra e até do universo, embora este domínio dos limites natu-rais por meio da observação tenha implicado efetivamente um distancia-mento de tudo aquilo que rodeia o homem, cuja conseqüência maior é a de promover uma alienação do seu ambiente imediato e terreno. A Reforma, embora inteiramente distinta dos outros eventos citados, promoveu uma ali-enação em direção a um mundo interior, abrindo espaço para a compreen-são do sentido do mundo e do ego a partir de uma referência interna⁴.

Enquanto na filosofia e no pensamento de Aristóteles e de Platão o espanto (*thaumazein*) diante de tudo que é como é ocupavam uma posição central para a filosofia conceitual, na filosofia e no pensamento modernos, a partir de Descartes, a posição central é ocupada pelas manifestações e ra-mificações da dúvida. A conseqüente falência da percepção dos sentidos e do próprio senso comum são expressão de que a derrocada das certezas implicou também o desmoronar das convicções. O que se perdeu na era moderna foi a certeza que antes havia no depoimento dos sentidos da razão no que se refere à verdade, à realidade ou à fé. Assim,

"onde antes a verdade residira no tipo de *theoria* que, desde os gregos, si-gnificara a contemplação do observador que se preocupa com a realidade aberta diante de si e a recebe, a questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser uma prova 'prática' – ou funciona ou não. O que era teoria virou hipótese e o sucesso da hipótese virou verdade".⁵

⁴ Cf. CH, p. 263.

⁵ Cf. CH, p. 291.

A certeza só é garantida pelo fato de que é inteiramente produzida no interior da mente do sujeito. Em Descartes a relação entre certeza e introspecção pode ser expressa no fato de que a partir da mera certeza lógica de que ao duvidar de algo o homem conhece o processo de dúvida que se passa em sua consciência ele acreditou poder concluir que os processos que se passam no interior da mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser investigados na introspecção⁶.

A teoria cartesiana é concebida por H. Arendt como uma das consequências da falência do senso comum, na acepção expressa na política grega. Se antes ele era o sentido por meio do qual cada um ajustava suas sensações estritamente privadas a um mundo comum, passou a ser uma faculdade interior sem nenhuma relação com o mundo, comum simplesmente por estar presente em todos. O senso comum, com a era moderna, passa a ser o "jogo da mente consigo mesma", que só ocorre quando a mente se fecha para a realidade e "sente" somente a si própria. No entanto, não foi a razão, assegura H. Arendt, mas um instrumento o que mudou a concepção física do mundo; não foi a contemplação, a observação ou a especulação, mas a entrada em cena do homo faber, "da atividade de fazer e fabricar"⁷.

A expressão vida ativa, por oposição à vida contemplativa, designa três atividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho e a ação. O labor tem a ver com a satisfação das necessidades vitais biológicas, o trabalho corresponde ao mundo artificial de coisas relativamente duráveis criados pelo homem e a ação corresponde à pluralidade da condição humana, ao

⁶ Cf. CH, pp. 292 e 295.

⁷ Cf. CH, p. 286-7.

fato de há os homens e não o Homem, e nesse sentido é a condição de toda a vida política⁸. Destas três atividades a efetivamente política é a ação, pois é a única que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação da matéria.

No emprego aristotélico da expressão *bios politikos*, se enfatizava, dentre a esfera dos assuntos humanos, a ação. Nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um modo de vida autenticamente humano⁹. No entanto, a vida ativa também, de um modo geral, tinha seu significado derivado da vida contemplativa. Com os filósofos, em oposição ao modo de vida da polis, se difundiu a concepção de que o único modo de vida realmente livre era o traduzido na contemplação, o *bios theoretikos*, expressa na idéia de que toda atividade, por mais nobre que fosse, tinha em vista a quietude. Hannah Arendt se coloca em oposição não à distinção destes modos de vida, mas à ordem hierárquica que tradicionalmente a acompanha.

A inversão de posições entre a contemplação e a ação talvez tenha sido a mais grave conseqüência espiritual das descobertas da era moderna, descrita no deslocamento da fé do homem somente para o conhecimento produzido pelo engenho de suas próprias mãos. Se confiava no fazer e se desconfiava do contemplar ou observar, de modo que "para que tivesse certeza, o homem tinha que verificar e, para conhecer, tinha que agir"¹⁰. A verdade científica, que não precisa mais ser eterna, separa-se da filosófica. A rigor a contemplação, no seu sentido original de contemplar a verdade, perdeu todo e qualquer sentido. A inversão se dá entre o pensar e o fazer,

⁸ Ver CH, p. 15.

⁹ Cf. CH, p. 21.

¹⁰ Cf. CH, p. 303.

onde o pensar, que já foi servo da contemplação da verdade do Ser e servo da contemplação da verdade divina, passa a ser servo da ação¹¹, entendida como fabricação.

As atividades do fazer e fabricar, prerrogativas do *homo faber*, foram as primeiras na esfera da ação a ocupar a posição antes cabida à contemplação. O que certamente explica o alçar da fabricação a tal posição é sua intrínseca relação com a experimentação, pela qual o homem se coloca na condição de poder ele mesmo fazer os objetos naturais, o que o dava condições de conhecer a natureza. Esta tornou-se os processos que engendra, pois do ponto de vista do *homo faber* o “como” é mais importante que o “para que” ou o “o que”, o meio é mais importante que o fim¹². O rompimento com a contemplação se deu com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação e não com a promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo. Em lugar do Ser encontramos o conceito de processo, o conhecimento não se volta para a essência das coisas, mas para o como elas funcionam¹³.

Quanto à ação, no seu sentido de imprevisibilidade e indeterminação, com relação à qual não há *episteme*, mas *phronesis*, perde todo o seu sentido. A modernidade teme tudo que escapa do seu controle e desse modo a ação é identificada com a fabricação. Isto se torna evidente quando acentuamos que a partir do início da modernidade encontramos entre suas principais características as atitudes típicas do *homo faber*:

¹¹ Ver CH, p. 305.

¹² Cf. CH, p. 308-10.

¹³ Cf. CH, p. 309-10.314.

"a 'instrumentalização' do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como 'um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos'(H. Bergson); o equacionamento da inteligência com a engenhosidade...; e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação".¹⁴

O estudo das investigações de H. Arendt é que fez J. Habermas, segundo seu próprio testemunho¹⁵, voltar sua atenção para a fundamental significação da distinção aristotélica entre *techne* e *praxis*. Uma explicação sistemática e teoricamente adequada da relação da teoria com a prática, capaz de fazer frente à hegemonia do cientificismo em todas as frentes tem sido uma preocupação constante da obra de Habermas¹⁶. A partir da constatação do fenômeno denominado "cientificação da política", do qual trataremos aqui, ele se dedica à constituição de um conceito de racionalidade comunicativa, intrinsecamente vinculado à ação, que simultaneamente efetive um vínculo entre teoria e prática sem referenciar-se a modelos de fundamentação transcendentais-metafísicos.

A progressiva transformação da teoria clássica da política em filosofia social é parte elementar da definição do que seja a modernidade. Enquanto a política antiga era concebida como a doutrina da vida boa, como uma con-

¹⁴ CH, p. 318.

¹⁵ Cf. "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social". In: *Teoría y Praxis* (TP), Madrid: Tecnos, 1990, p. 50, n. 4.

¹⁶ Cf. a introdução a TP e também T. McCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 19.

tinuação da moralidade, na modernidade, principalmente a partir de Kant, a moralidade é distinta da legalidade e a política é distinta de ambas; enquanto na concepção dos gregos antigos a filosofia só se referia à praxis, sendo totalmente distinta da *techne*, com Hobbes a política consiste na aplicação da técnica da organização correta do Estado tal como formulada pela filosofia social; enquanto a excelência da sabedoria política consistia numa compreensão sábia do contexto, em *phronesis*, uma vez que com relação à praxis mutável, por carecer tanto da permanência ontológica como da necessidade lógica, não se podia pretender episteme nem se manter simplesmente na doxa, com Hobbes se torna princípio político a idéia de que só conhecemos o que podemos produzir¹⁷.

A filosofia social cientificamente fundada não admite pensar uma conduta que não possa ser reduzida à calculabilidade nem um ordenamento social que se sustente em algo mutável e cambiante como a praxis. O duplo problema que Habermas se coloca diante de tal cenário pode ser expresso nas seguintes questões: Como cumprir a promessa clássica de orientar a prática em direção ao modo correto e justo de agir sem renunciar ao caráter estritamente científico do conhecimento e como, inversamente, cumprir a promessa da filosofia social de uma análise teórica do contexto vital social sem renunciar à orientação da prática?¹⁸. A filosofia social perdeu, em relação à política clássica, a sua força hermenêutica, pois ao tentar avaliar e guiar as ações segundo a linha fixa do entendimento, em nome de uma maior certeza, acaba por não compreender a ação.

¹⁷ Cf. *TP*, p. 49-50.

¹⁸ Cf. *TP*, p. 52.

Já em Tomás de Aquino, segundo Habermas, por ele não se preocupar em manter a rígida distinção aristotélica entre oikos e polis, se realiza o movimento de conversão sub-reptícia da civitas em societates¹⁹. A primeira grande ruptura com a política clássica se dá com esta confusão entre o político e o social. Só em Maquiavel é que se dá a separação efetiva entre ética e política, ainda preservada intacta em Tomás de Aquino, por promover a separação entre a virtude privada do indivíduo preocupado com a vida boa e a sabedoria técnica do político. Com ele o saber prático do político é dissolvido em habilidade técnica, a política é identificada com a técnica²⁰. Está rompida a barreira que separava praxis e poiesis.

A precisão científica da técnica calculadora só aparece, no entanto, junto a uma imagem mecanicista do mundo. É só a partir de Hobbes que se estabelece a conexão causal entre o caráter soberano do poder estatal e a necessidade de validação em um sistema contratual, entre tal sistema e a necessidade de paz e ordem e entre esta necessidade e o desejo de suprimir a contradição existente no mundo natural²¹.

Hobbes se vê diante de duas antinomias, na análise de Habermas. A primeira se refere ao fato de que embora a *raison* do Estado absolutista constituída jusnaturalisticamente por ele seja liberal, ela acaba sendo devorada por seu próprio absolutismo. A segunda antinomia, em nosso contexto a mais relevante, justamente por ultrapassar os limites da obra hobbesiana, consiste na impotência do saber de poder técnico social em referir-se à praxis. O intento de fundamentar a filosofia social como ciência exige a identificação das leis normativas com as leis causais, ou melhor, a fundamentação

¹⁹ Cf. *TP*, p. 55.

²⁰ Cf. *TP*, p. 65.

²¹ Cf. *TP*, p. 69.

das relações jurídicas em invioláveis leis de natureza. Hobbes trabalha com tal ciência seguindo a atitude de um técnico, estabelecendo um nexu absoluto entre o saber e a produção de ações ou realizações. Ele "investiga a mecânica das relações sociais como Galileu a dos movimentos naturais"²², determina a relação entre teoria e praxis segundo o modelo mecanicista. O conhecimento se coloca a serviço da previsão e do ordenamento. Para Habermas, "cabe entender a construção jusnaturalista como uma física universal da socialização"²³.

Em suma, a teoria cientificamente estabelecida da ação social, projetada segundo o modelo da física moderna, isto é, segundo a atitude do técnico, malogra a dimensão da praxis, à qual a doutrina clássica possuía um acesso imediato. Para Habermas, Hobbes ignora a diferença essencial entre as disposições sobre os processos naturais e as disposições sobre os processos sociais. Para ele, "distintamente da mera utilização técnica de resultados científicos, à transformação da teoria em praxis se põe a tarefa de passar a formar parte da consciência e da reflexão dos cidadãos dispostos à ação", de modo que a disposição sobre processos sociais requer "uma mediação precedente por meio da consciência dos cidadãos que discutem e atuam"²⁴. A crença de Hobbes de que "os conhecimentos filosófico-sociais só requerem certeza metodológica para converterem-se sem dificuldade também em certeza prática dos cidadãos politicamente ajuizadores delata a impotência de um pensamento que abstrai a diferença entre dispor e atuar"²⁵.

²² Cf. *TP*, p. 76.

²³ Cf. *TP*, p. 78.

²⁴ Cf. *TP*, p. 80 e 81.

²⁵ Cf. *TP*, p. 81.

A auto-reflexão histórico-filosófica da filosofia social fundamentada cientificamente deve ser consciente de uma condução metodológica que corresponda à explicação da consciência prática sem abrir mão da seriedade metodológica, a grande aquisição da ciência moderna. Somente desta forma deixariam os modernos, nos termos de Vico, de estar de estar em desvantagem em relação aos antigos, por ter adquirido o caráter estrito da teoria pagando o preço de perder o acesso à praxis, ao passo que a política antiga se definia precisamente como sendo uma sábia condução da ação²⁶.

Habermas observa que só a dialética, a arte do diálogo, consistia em um método que se exercia tanto na filosofia prática como na teórica. É a partir do horizonte experiencial da consciência prática, com a superação da filosofia social fundada cientificamente por uma teoria dialética da sociedade, que se pode “escolher e desenvolver as categorias de tal modo que esta teoria esteja guiada e penetrada a cada passo pela autoconsciência de sua própria relação com a praxis”²⁷.

Enquanto Habermas busca restabelecer os nexos entre teoria e praxis por meio de um novo conceito de racionalidade, H. Arendt se ocupa de uma recuperação do status da ação política, colocada em segundo plano tanto pela ciência como pela moderna filosofia social.

Para Habermas, enquanto a *phronesis* aristotélica se dedica a uma reflexão normativa com constatação empírica e com questões de escolha racional no que se refere às alternativas singulares de ação, a razão prática, no sentido kantiano, se especializa em questões de fundação da norma, de modo que mesmo as tradições profundamente radicadas na prática cotidia-

²⁶ Cf. *TP*, p. 84.

²⁷ Cf. *TP*, p. 86.

na não são colocadas a salvo da problematização²⁸. De um lado, portanto, um modelo ético que se dedica a avaliar a coerência da aplicabilidade de um modelo normativo estável às ações particulares; de outro, um modelo reflexivo de razão prática que se dedica prioritariamente a uma fundação racional da norma, correndo o risco de não fornecer respostas ao problema da aplicabilidade da norma, de ser insensível ao contexto e às conseqüências da ação.

O primeiro passo dado por Habermas na direção do restabelecimento do nexos entre teoria e praxis certamente foi sustentar a racionalidade comunicativa no enfoque fenomenológico de utilização do saber, por meio do qual se considera que o mundo só goza de objetividade "pelo fato de ser reconhecido e considerado como um e o mesmo mundo por uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e ação"²⁹. Por meio da prática comunicativa na qual a racionalidade é exercida tendo sempre presente a sua intersubjetividade ele restabelece o vínculo entre o ser racional e o estar entre os outros e ao sustentar a racionalidade da ação justamente neste modelo comunicativo que tem como ideal o alcance de um acordo motivado racionalmente, de um consenso, acredita restabelecer para a racionalidade o papel de coordenação da ação sem com isto sacrificá-la por meio do uso da violência ou qualquer outra forma de coerção que não a do melhor argumento.

A razão prática caracterizada pela sua reflexividade acerca do melhor modo para regular a convivência, no entender de Habermas, permite o surgimento de um saber prático que se volta para a compreensão interna do horizonte permeável do nosso mundo da vida, cuja racionalidade é medida

²⁸ Cf. HABERMAS, "Lawrence Kohlberg e il neoristolismo", op. cit., p. 85.

²⁹ Cf. HABERMAS, *Teoria de la Acción Comunicativa*, vol. 1, Madrid: Taurus, 1988, p. 30.

pela amplitude da sua intersubjetividade, expressa na expansão do modo de vida restrito a uma comunidade ao ponto máximo em que o discurso incluía “todos os sujeitos capazes de falar e agir”³⁰.

Muito embora Kant ensine a levar os outros em consideração, observa H. Arendt, “ele não nos diz como agir”³¹. O cidadão do mundo, o homem dotado de “mentalidade alargada”, da capacidade de alcançar um “ponto de vista geral”, na terminologia kantiana, não passaria, segundo ela, de um espectador do mundo, pois o cidadão é conceitualmente envolvido por responsabilidades, obrigações e direitos e limitado territorialmente.

Mesmo considerando a faculdade do juízo como a mais alta capacidade do homem, H. Arendt pensa que é no modelo da polis grega que se deve buscar o sentido do político. A polis grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer... Se entendemos então o político no sentido da polis, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer³².

Mais do que na capacidade reflexiva de levar em consideração o ponto de vista dos outros, o sentido da política, o lugar onde aparecem interligadas a teoria com a praxis, deve ser buscado na ação, a forma mais efetiva de levar em conta a pluralidade dos homens e a imprevisibilidade de suas iniciativas. É só por meio da ação e de um espaço onde ela possa aparecer que se pode superar a fragilidade dos negócios humanos.

³⁰ Cf. HABERMAS, “Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo”, op. cit., p. 90.

³¹ ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, RJ: Relume-Dumará, 1993, p. 58.

³² ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*, 3a ed., SP: Perspectiva, 1992, p. 201.

SÓCRATES E A DOR: ILUMINISMO E TRAGÉDIA NA GRÉCIA CLÁSSICA

*Luzia Gontijo Rodrigues**

Pretendemos nos utilizarmos aqui das pistas oferecidas por Nietzsche em algumas de suas abordagens de Sócrates para uma leitura deste e de sua relação com a dor, com a morte. Partimos de uma análise de *O nascimento da tragédia* - de 1872 - e do capítulo "O problema de Sócrates" de *Crepúsculo dos ídolos* - de 1888.

O dionisíaco e a dor: para Nietzsche eis aqui um dos "eixos axiais" para uma aproximação da cultura grega e de Sócrates - este "primeiro homem teórico" (NT, § 15). Iniciamos nossa investigação perguntando, com Nietzsche, pelo sentido e propósito de um "influxo otimista" que Nietzsche identifica com Sócrates e com o socratismo teórico.¹

* Doutoranda em Filosofia, IFCH, UNICAMP.

¹ Cf. NT, § 13 quando Nietzsche fala de uma "discutível Ilustração" – Aufklärung; também no § 14 fala de um "elemento otimista da razão"; ainda no § 15 de um "influxo socrático".

Uma das chaves para essa investigação pode-nos ser dada pela sentença "unicamente por instinto", com a qual Sócrates condena todos os saberes e viveres a sua volta². Seguiremos, portanto, a fala socrática em *Apologia de Sócrates*, obra na qual Platão nos apresentará seu mestre como um réu indignado, porém altivo e seguro perante a assembléia que o julga e condenará.

Ante as acusações que enfrenta³, Sócrates irá, em seu discurso, trazer em sua defesa a Voz Oracular de Delfos, a qual teria sentenciado não existir homem mais sábio do que ele. Surpreendido por tal afirmação, Sócrates decide averiguá-la e esclarecê-la junto aos homens mais sábios de sua cidade. Interrogados homens das mais diversas atividades - artesãos, políticos, artistas -, todos considerados como sábios pela sociedade, Sócrates constata, assombrado, que eles apenas "pareciam sábios aos olhos de muita gente", de fato não o sendo⁴, já que nenhum era guiado pela "ciência da consciência", mas apenas por "uma espécie de instinto" (AS, § VII).

A consciência como guia em lugar dos instintos. Esta a contraposição lapidar com a qual Sócrates dirige-se a todos, conclamando-os a expressarem verbal e conceitualmente o significado e sentido de seus saberes. Eloqüente essa sua atitude de claro desprezo e descrença frente à realidade tal como ele a via - mergulhada em uma profunda ausência de consciência e cercada pela ilusão⁵. Eloqüente na medida em que o são as enigmáticas

² Cf. NT, § 13.

³ Sócrates está sendo acusado, segundo ele mesmo nos informa, de "perscrutar indiscretamente o que se passa debaixo da terra e dentro do céu", de "tornar boa a causa má", ensinando outros a fazerem o mesmo, e de "corromper a juventude" e "não venerar os deuses da cidade, substituindo-os por novas divindades", cf. AS, § XI. Segundo a ata de acusação, ele seria acusado apenas das duas últimas destas, no entanto as acusações da cidade contra ele não se resumem nestas duas explicitadas em ata. Sobre isso cf. ainda AS, § III e X.

⁴ Cf. AS § VI.

⁵ Cf. AS § VIII.

sentenças oraculares. O que oculta essa insistente busca socrática de lucidez? O que esconde o assombro de Sócrates ante o “espetáculo da realidade”? Deixemos Sócrates mesmo descrever sua expedição investigativa:

“Quando vim a saber da resposta do Oráculo, pus-me a refletir para mim mesmo: ‘que quer o deus dizer e que significado escondem as suas palavras? De fato, tenho bem consciência de que não sou sábio, nem muito nem pouco. Que quer, então, o deus dizer quando afirma que sou o mais sábio? Ele não está a mentir com certeza, pois isso não lhe é permitido’. Interroguei-me durante muito tempo sobre qual seria a sua idéia, até que me decidi, embora a grande custo, a esclarecer-me da forma seguinte: dirigi-me a cada um desses que passam por serem sábios, pensando eu que não poderia, melhor do que aí, por à prova o oráculo e declarar-lhe: ‘este homem é mais sábio do que eu, e tu proclamaste-me o mais sábio de todos’. Examinei, então, aquele homem a fundo. Não é preciso dizer o nome dele, mas era um dos nossos homens de Estado, o qual, no exame que fiz, me deu a impressão que vou contar-vos. (...) pareceu-me efetivamente que aquele homem parecia ser sábio aos olhos de muita gente e sobretudo aos dele próprio, mas que não o era de modo algum. Procurei, então, provar-lhe que ele não tinha a sabedoria que julgava possuir. Com isto só consegui (...) obter inimigos” (AS, § VI).

A “mise en scène” aqui oferecida por Sócrates conteria, ao nosso ver, uma atitude exemplar de sua “démarche” filosófica. Em primeiro lugar, salta aos olhos sua reação interrogativa e examinadora, reação essa realçada por um impulso auto-investigativo revelador de uma subjetividade destacando-se e em busca de seu próprio centro - “pus-me a refletir para mim mesmo”; “interroguei-me, decidido a esclarecer-me”⁶. Essa a grande distância entre Sócrates e seus contemporâneos: para ele a verdade é algo que se pode e se deve “possuir”, algo que diz respeito a um reconhecimento interior que só

⁶ Gostaríamos de chamar atenção aqui para o tom excessivamente reflexivo da fala socrática, sempre construindo uma imagem de movimento circular - “de mim para mim mesmo” – cujo centro pode ser ele, Sócrates, mas também a outra consciência interrogada, à qual Sócrates faz seu apelo de reflexividade.

o indivíduo mesmo pode realizar em um movimento de retorno para si próprio, algo que reside em uma dimensão diferente daquela do mundo dos sentidos e das leis e herança da cultura.

Em segundo lugar, salta aos olhos sua atitude desafiadora e julgadora. Aqui, o alvo não é apenas aqueles “que passam por serem sábios”, mas também o próprio deus, a quem Sócrates diz esperar “por à prova”. O que pode uma sentença oracular ante a convicção de uma consciência?⁷

Em terceiro e último lugar, seria preciso destacar uma quase compulsiva “necessidade de comparação” sempre atravessando a fala socrática. Comparação da sabedoria atribuída a ele pelo Oráculo com aquela que ele julga (não) possuir; comparação da “não sabedoria” daqueles por ele inquiridos, com aquela que eles julgavam possuir; comparação, por fim, da “não sabedoria” por ele constatada nesses homens com a sua própria (não) sabedoria.

De que fala tamanha necessidade de comparar? Para o que aponta tal necessidade de julgar, examinar, avaliar? Acreditamos que Sócrates tem algo a oferecer a sua sociedade, um “contra-modelo”, um novo tipo de crença da qual ele próprio seria o mais acabado e melhor exemplo. A comprovar isto está a impressionante assertividade com a qual seu discurso perante a

⁷ Não deve surpreender-nos que esse homem de incansável perguntar venha a ser acusado por sua cidade de ser infiel aos seus deuses. Sua empresa de conferir uma afirmação divina, misturando desafio, insaciedade e heresia, revela uma postura no mínimo bastante inadequada se encarmos a sentença oracular e o próprio oráculo dentro do contexto de um universo ungido pelo sagrado. Não há dúvida, Sócrates não apenas não pertence mais a esta sociedade arcaico-aristocrática, como também antevê seu eminente fim. Quanto a isso, cf. as análises de Nietzsche no capítulo “O problema de Sócrates” de *Crepúsculo dos ídolos*.

Assembléia pretende lembrar a todos que, mesmo se o condena, ela não poderá esquecer o quanto a sociedade a ele deve⁸.

A consciência: este seu referente. Uma vida guiada por essa “força magnética” - eis o “contra-modelo” oferecido por Sócrates. Retomamos Nietzsche e sua análise da atitude socrática, em *O nascimento da tragédia*:

“ ‘Unicamente por instinto’: com esta expressão tocamos o coração e o ponto central da tendência socrática - com ela o socratismo condena tanto a arte vigente como a ética vigente: qualquer que seja o lugar ao qual dirija seu olhar inquisidor, o que vê é a falta de inteligência e o poder da ilusão, e dessa falta infere que o existente é intimamente absurdo e repudiável” (NT, § 13).

Se Sócrates tem tanto a perguntar é porque depara, em seu perambular crítico por Atenas, com respostas que não o satisfazem. Todos estão sempre a responder-lhe com descrições e exemplos, quando o que ele busca são conceitos e definições. Nem a arte nem a ética vigentes poderiam oferecer-lhe isto. Ao contrário, justamente por terem constituído-se até aqui a partir de uma sabedoria mito-poética-religiosa, a teoria e o conceito, como nos afirma Nietzsche, não haviam ainda tomado a palavra⁹. Incapazes de verbalizarem conceitualmente seu saber e de, portanto, tomarem reflexivamente seu próprio criar, os artistas, sob o olhar inquiridor socrático, apareciam como ofuscados pela falta de inteligência e pela ilusão. Peçamos que o próprio Sócrates narre seu encontro com os artistas:

⁸ Cf. p. ex., AS § XVII, XXI e XXV, principalmente o primeiro destes onde Sócrates se autoproclama um “presente do deus” dado a cidade.

⁹ Cf. “Sócrates e a tragédia” in: *Escritos preparatórios para O nascimento da tragédia*, 220.

"Depois dos homens de Estado fui encontrar-me com os poetas, autores de tragédia, autores de ditirambos e outros. Contava, desta vez, ir comprovar a inferioridade da minha sabedoria, comparada com a deles. Munindo-me, pois, daquelas das suas obras que pareciam melhor conseguidas, perguntei-lhes o que queriam eles dizer, a fim de ao mesmo tempo colher junto deles alguma instrução. (...) Pois bem, todos ou quase todos quantos lá estavam a assistir eram capazes de falar melhor desses poemas do que os próprios que os haviam feito. Não tardei, assim, a descobrir que também os poetas não são guiados pela ciência nas suas criações, mas por uma espécie de instinto, e por uma inspiração divina, tal como os adivinhos e os profetas, os quais também dizem muitas coisas lindas, embora não se apercebam daquilo que dizem" (AS, § VII).

Acreditamos estarem ocultas aí, no julgamento socrático segundo o qual "os poetas não seriam guiados pela ciência, mas por uma espécie de instinto", dois diferentes "movimentos": um primeiro a ocultar o estranhamento humano ante aquilo que não pode ser nomeado nem qualificado, já que a arte "fala" de um mundo para alguém das palavras e da compreensão racional humana e quer, justamente, ofuscar, atordoar, manipular enigmas - jamais esclarecer. Um segundo movimento revelaria um muito suspeito "desejo de antinomias": consciência contrapondo-se a instinto oculta inúmeras outras "não-ditas" oposições axiológicas-metafísicas: razão opondo-se a emoção; carne a espírito; imanente a transcendente; bem a mal. Todas confirmação de um desejo de afirmar que ao devir opõe-se o ser. Todas reveladoras de uma crença de que a vida e o existente podem ser "medidos" e avaliados.

Chama também atenção também nessa fala uma muito suspeita comparação - novamente comparações! Após desqualificar os poetas inquiridos por não obter deles um "discurso consciente" ou uma elaboração discursiva conceitual a respeito de seus saber e criar, Sócrates compara-os aos adivinhos e profetas, os quais, segundo ele, assim como aqueles ou-

tros, “dizem muitas coisas lindas, embora não se apercebam daquilo que dizem”. Essa acusação aproximando poetas, adivinhos e profetas¹⁰ - todos sob a égide da “não consciência” do que dizem -, instiga-nos a indagar “quem” ou “o que” deveria ocupar o lugar oposto nessa “equação de comparações”?

Nossa hipótese é a de que para o lugar do um “modelo” de conhecimento e de verdade fundados na sabedoria mito-poético-religiosa daquela sociedade arcaico aristocrática, Sócrates tem a propor um “contra-modelo” de verdade e de conhecimento, fundado na “realidade” da interioridade da consciência humana. Acreditamos ser a ele próprio quem Sócrates vê naquele lugar da “equação”, oposta a poetas, adivinhos e profetas¹¹.

Mas existe algo mais ainda. Algo não tão explicitamente dito. A certa altura Sócrates alega ser difícil e injusto acusarem-no de responsabilidade no fato de algum jovem ter se tornado desonesto ou até mesmo honesto, já que ele “nunca foi, de fato, senhor de ninguém”. Novamente chama a atenção a comparação: existiria, por ventura, alguém mais a assenhorear-se da virtude de seus concidadãos? Alguém, talvez, em relação a quem Sócrates estaria a se medir, equiparando, implicitamente, dois “sistemas de verdade e virtude”? Vislumbramos a resposta na seqüência de sua fala:

“Nunca fui, de fato, senhor de ninguém. Mas, se alguém houver que de-seje ouvir-me quando falo e cumpro minha missão, jovem ou velho, nunca recusei esse direito a ninguém. Não sou homem que fale para ganhar di-

¹⁰ Para o desenvolvimento dessa questão da aproximação entre as figuras do poeta, do profeta e do adivinho com a do recém surgido filósofo, remetemos aqui a Cornford, F. M. *Principium sapientiae* - as origens do pensamento filosófico grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952.

¹¹ Cf. AS os já citados §§ XVII, XXI e XXV, entre outras passagens, nas quais fica claro ter Sócrates oferecido a sua cidade, segundo ele acredita, o que de mais precioso possuía - ele próprio como modelo a ser seguido.

nheiro e que me cale se não mo derem. Estou tanto ao dispor dos pobres como dos ricos para que interroguem ou, se preferirem, para que eu lhes ponha questões e eles ouçam o que tenho a dizer-lhes" (AS, § XXI).

Aparte um certo tom de ironia aí presente, percebemos uma evidente "não expressa" referência ao "lugar simbólico" ocupado nessa sociedade pela "Voz do Oráculo", através da qual um deus também "cumpre sua missão", colocando-se igualmente a dispor de todos, não fazendo distinção de pobre ou rico, sendo por todos interrogado e a todos oferecendo sua verdade. Suprema heresia para alguns, talvez apenas uma ardilosa ousadia - Sócrates acredita ser ele próprio e sua crença nos poderes corretivos da consciência necessários substitutos à tradição profética-divinatória apolínea. Por que Sócrates precisa se colocar em tal posição de confronto com a sabedoria apolínea?

Seguindo a leitura nietzschiana da cultura grega desenvolvida em *O nascimento da tragédia*, sabemos da importância da "sabedoria apolínea da aparência e da ilusão" com sua inovadora e potente "solução artística" no enfrentamento da terrível sabedoria dionisíaca da vida¹²; sabemos, portanto, como os gregos criaram meios de, pela arte e através dos artificios da "bela aparência"¹³, enfrentarem o que de mais doloroso e pungente pode atingir o

¹² Pensemos, p. ex., naquela terrível sentença de Sileno, o sábio acompanhante de Dioniso, caçado por muito tempo pelo rei Midas. Quando este o alcança pergunta ao sábio o que seria o melhor para o homem e ouve dele uma dolorosa sentença: "Estirpe miserável de um dia, filhos do acaso e da fadiga, por que me forças a dizer-lhe o que para ti seria vantajoso não ouvir? O melhor de tudo é totalmente inalcançável para ti: não haver nascido, não ser, ser nada. E o melhor em segundo lugar é, para ti - morrer logo", citado por Nietzsche, NT, § 3.

¹³ Cf. NT, especialmente os §§ de 1 a 5 onde Nietzsche fala das "formas de conhecimento da aparência" e da "bela aparência" como atributos da sabedoria apolínea e como pressupostos de toda arte figurativa assim como também da epopéia homérica.

destino humano; sabemos como, um dia, a cultura grega afirmou uma verdade pela qual a ilusão adquiria valor de verdade e o conhecimento as mutações plásticas da arte. Portanto, partindo dessa leitura, poderíamos retomar Sócrates e seu mal-estar frente a realidade que o cerca, realidade esta que, para ele, aparece como “apenas obscurecida forma de ilusão”¹⁴.

Ora, se a característica central da “missão” a qual Sócrates se auto-destina é a afirmação do pensamento consciente como capaz de, penetrando na essência das ações e discursos traduzir a verdade, separada de todo engano e erro, então o que move essa “missão” não deixa de ser, como afirma Nietzsche, uma “ilusão” que não se percebe como ilusão. Acreditar no pensamento e na consciência como capazes de discernir verdade e erro, como meios eficazes de eliminar a ilusão e o engano e como “guias” eficazes para conduzir o homem pela vida, não passaria de uma “profunda representação ilusória” (NT, § 15). Combater a ilusão: este o grande engano de Sócrates, este seu confronto com Apolo. Mas por que Sócrates precisa opor tão veementemente o poder da consciência e da verdade aos instintos e às formas da ilusão e da arte?

Responder a essa questão é, a nosso ver, retomar algumas das agudas percepções de Nietzsche a respeito de Sócrates e daquilo que neste sinalizaria para mistérios outros muito distintos daquelas clareza e certeza buscadas sofregamente por seu interrogar. Percebemos como, para Nietzsche, poucas coisas pareciam tão intrigantes e dignas de atenção - no que se refere a Sócrates - quanto a relação deste com a morte. Nietzsche diagnostica muito precisamente a sombra do medo, da debilidade de forças, como que a acompanhar Sócrates. Sócrates, o assertivo defensor das po-

¹⁴ Cf. AS § VIII.

tencialidades infinitas da consciência humana para erradicar da existência todo engano e ilusão, o incômodo inquiridor de todos e tudo a sua volta, desafiador das sentenças divinas e das frágeis crenças humanas; Sócrates talvez fosse, ele mesmo, alguém que sofria de melancolia e carregava em sua alma medos e dores ocultos por suas palavras. Talvez alguém que conhecia a Náusea¹⁵:

“Em todos os tempos os sapientíssimos julgaram da mesma forma sobre a vida: não vale nada (...) Sempre e em todas as partes ouviu-se de sua boca o mesmo tom, - um tom cheio de dúvida, cheio de melancolia, cheio de cansaço da vida, cheio de oposição à vida. Inclusive Sócrates disse ao morrer: 'viver - significa estar enfermo durante longo tempo: devo um galo a Asclepio Salvador'. Inclusive Sócrates estava farto. - O que prova isto? O que indica ? (...) 'Aqui, em todo caso, algo tem que estar enfermo' - é a resposta que nós damos: a esses sapientíssimos de todos os tempos se lhes deveria examinar de perto primeiro! Talvez nenhum deles se sustentasse firme sobre suas pernas? Talvez fossem homens tardios? Que cambaleavam? *décadents* [decadentes]? Talvez a sabedoria tenha aparecido na terra como um corvo, ao qual um ténue odor de carniça entusiasma?(...)”¹⁶

Sócrates e a morte. O que ocultaria sua fala onde resplandeciam o otimismo da razão e a firme convicção nos poderes da consciência ? O que ocultaria aquela inabalável altivez com a qual ele se dirige à morte? Não seria a luz deslumbrante e fria de uma “racionalidade a qualquer preço”, assim como a vida lúcida e consciente à qual ela deveria conduzir, tão somente um outro tipo de enfermidade e de degeneração?

¹⁵ Remetemos ao belo § 7 de NT, onde Nietzsche fala da Náusea, associando-a à experiência com o indizível, com aquilo que não pode ser diretamente vivido sem que destrua o que o homem é sua “proteção”, sua individuação, enfim, à experiência com o dionisíaco.

¹⁶ “O problema de Sócrates”, § 1 in: *Crepúsculo dos ídolos*, grifos e pontuação de Nietzsche.

Sócrates não se abala. Mesmo após ouvir a confirmação de sua condenação ele ergue-se seguro, reafirmando sua crença no poder dos argumentos. “Não foi por falta de argumentos que fui condenado” - exclama acertadamente (AS, § XXIX). Não percebemos um lapso sequer que denuncie seu “cambalear”. Não, ele não se prestará ao espetáculo daquilo que mais abomina e teme : olhar-se no “espelho” desses seus espectadores e encontrar ali o reflexo de um “Sócrates a lamuriar-se, a soltar gemidos, a fazer e dizer um monte de coisas” (AS, § XXIX) não condizentes com a imagem sóbria e contida de quem é senhor de seus instintos e paixões - imagem tão ciosamente construída para si próprio e para exemplo a todos a sua volta.

Admirável tamanha sobriedade e altivez. Mas não nos enganemos. Nem aquela aparente modéstia desse que afirma só saber que nada sabe, nem a sobriedade do que escolhe, sem aparente temor, a própria morte, podem ocultar completamente aquilo que Nietzsche denuncia ser um “tom cheio de dúvida e de melancolia”, uma “fúnebre litania” de saturação e cansaço da vida.

Impressionante constatar o quanto Sócrates se conhecia e como “sabia” daquilo que nele era o mais ameaçador inimigo. Vemos a Sócrates como alguém que “sabe” carregar consigo “inquietantes demônios”, mais ainda, como alguém que sofria de um silencioso e corrosivo mal. Isso pode ser subtendido em sua fala final na qual ele declara explicitamente não ser o mais difícil para ele enfrentar a morte, mas sim enfrentar aquilo que na (sua) natureza e na sua vida o ameaçava (Cf. AS, § XXIX).

Percebemos agora que se é a Apolo quem Sócrates expressamente desafia é a uma outro estrangeiro deus quem ele verdadeiramente teme precisar enfrentar - o deus Dioniso. Eis a Náusea que o acompanha - o seu “mal-estar”, a sua “melancolia”. Não acreditando nas formas de lidar com o

dionisiaco ensinadas através dos tempos a sua sociedade por uma “sabedoria da ilusão e da arte”, desconfiando dos ensinamentos e da força de Apolo para lidar com aquilo que na vida é o inominável, aquilo que não pode ser compreendido, apenas pode ser “sofrido”, Sócrates teve de procurar uma outra “solução”. Surge aqui sua “invenção suprema”, sua esperança de uma “âncora” na vida: a interioridade inviolável da consciência.

Para encerrar, gostaríamos de trazer a belíssima imagem tomada por Nietzsche de empréstimo a Shopenhauer para descrever a “humana demasiadamente humana” luta do indivíduo em meio às adversidades da existência:

“Como sobre o mar bravio que, ilimitado por todos os lados, levanta e abate, rugindo montanhas de ondas, um navegante está em uma barca, confiando na débil embarcação; assim está tranqüilo, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual, apoiado confiante no principium individuationis (princípio de individuação).”¹⁷

“Iluminados” por essa imagem, voltemo-nos para Sócrates, para imaginá-lo navegador que, descobrindo-se desamparado frente às potências do inominável, frente àquilo que não pode ser compreendido nem completamente dominado, precisou encontrar “embarcação” resistente à fúria do imprevisível e ilimitado “oceano”. Percebendo-o melhor assim - como intrépido navegante, profundo conhecedor dos perigos representados pela violência dos instintos e paixões, confiante apenas em sua “débil embarcação”, fulgura-nos um Sócrates profundamente trágico: - este homem a quem Platão colocara abandonando sóbrio e solitário um Banquete dialógico, após ver caírem, um a um, ébrios, exaustos e apaixonados, os convivas desse “festim de ocaso”.

¹⁷ Citado em NT, § 1.

INFORME DA COMISSÃO DE DOCUMENTAÇÃO DO CPA

*Pedro Paulo Abreu Funari**

A Comissão de Documentação do CPA tem se reunido mensalmente sob a coordenação do professor Pedro Paulo A. Funari e tendo como secretário o bolsista de iniciação científica Júlio César Magalhães. Neste período, encaminhou-se a elaboração de um projeto de informatização de levantamentos bibliográficos. Além da publicação, nos boletins, de repertórios bibliográficos específicos, almeja-se, com a informatização, a disponibilização eletrônica desses dados. Para agilizar a coleta de informações e seu tratamento inicial, foi solicitado o apoio da Universidade, tendo-se conseguido que dois estudantes de História, André Côrtes de Oliveira e Natália Terezinha Goubó Alves Moreira, obtivessem bolsa (SAE) para atuar nesse campo.

Ademais da documentação bibliográfica, serão processados outros documentos, em particular, o acervo de diapositivos referentes a Arqueolo-

* Professor do Dept. de História, IFCH – UNICAMP e diretor-adjunto do CPA.

Pedro Paulo Abreu Funari

gia Clássica, custodiados no Centro de História da Arte e de Arqueologia do IFCH - UNICAMP, que supera a casa do meio milhar.

Por fim, cabe mencionar a aquisição, por parte do IFCH, com substancial apoio da FAPESP, de muitas obras sobre a Antigüidade, destacando-se o imenso manancial de documentação epigráfica coligido no Corpus Inscriptionum Latinarum, cujos volumes encontram-se à disposição dos usuários na Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

BOLETIM DO CPA

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