

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP

Ano XXIV nº 34 - 2º Semestre de 2019

ISSN: 2177- 5850

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

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Bibliotecário: Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade /
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. vol. 1, n.1. (1996)- . Campinas :
UNICAMP/IFCH, 1996-

2019 24(34)

Anteriormente publicado como Boletim do CPA
ISSN - 2177-5850 (versão on-line)

1. Filosofia antiga. 2. História antiga. 3. Arqueologia. 4. Platão.
5. Aristóteles. 6. Contemporaneidade. I. Universidade Estadual
de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. II. Título.

CDD – 184

Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade Boletim do Centro de Pensamento Antigo (UNICAMP)

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH–UNICAMP

ISSN: 2177-5850

Diretor do IFCH: Prof. Dr. Alvaro G. Bianchi Mendez

Diretor Associado do IFCH: Prof. Dr. Roberto Luiz do Carmo

Diretor do CPA: Hector Benoit, Unicamp, Brasil

Diretor - Adjunto: Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

Editor - Chefe: Hector Benoit, Unicamp, Brasil

Editor - Associado: Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

Comissão Editorial

Renato Pinto, Unicamp, Brasil

José Lourenço Pereira da Silva, Brasil

Gérson Pereira Filho, PUC, Brasil

Dennys Xavier, UFG - MG, Brasil

Flávio Ribeiro Oliveira, Unicamp, Brasil

Patricia Prata, Unicamp, Brasil

Pedro Paulo Funari, Unicamp, Brasil

Conselho Editorial

Cláudio Umpierre Carlan, Unifal, MG, Brasil

Fábio Mattos Amorim, UFG

Fabiola Menezes de Araújo, ECO-UFRJ

Fernando Dillenburg, UFRGS, Brasil

Franco Trabattoni, Università degli Studi di Milano, Itália

Gabriele Cornelli, UnB, Brasil

Isabella Tardin Cardoso, Unicamp, Brasil

Maria Carolina Alves Santos, Faculdade de Filosofia Mosteiro de São Bento / Unesp - Campus Marília, Brasil

Maura Iglesias, PUC- RJ, Brasil

Reinaldo Sampaio Pereira, Unesp-Marília

Ricardo Pereira de Melo, UFMS, Brasil

Richard Hingley, Universidade de Durham, Reino Unido

Roberto Bolzani, USP, Brasil

Editoração Eletrônica

Rafael Padial, Unicamp, Brasil

Filipe Silva, Unicamp, Brasil

Imagens, Finalização de Capa, Miolo e Divulgação:

Setor de Publicações do IFCH

SUMÁRIO

Apresentação

Hector Benoit 7

A importância da Arqueologia nos estudos históricos: uma análise das cerâmicas ibéricas na antiguidade

Cláudio Umpierre Carlan e Crosley Rodrigues Gomes 9

O problema do um e do múltiplo ou de como Platão se liberta das injunções Eleáticas no *Sofista*

José Lourenço Pereira da Silva 23

Pós-Modernismo, História Antiga e Arqueologia: algumas reflexões

Paulo Pires Duprat 37

Resenha

VELOSO, Claudio William. *Pourquoi la Poétique d'Aristote? Diagogè.* Préface de Marwan Rashed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2018. [Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 50]. 432 pp. ISBN 978-2-7116-2767-7

José Leonardo Souza Buzelli 57

Review

VELOSO, Claudio William. *Pourquoi la Poétique d'Aristote? Diagogè.* Préface de Marwan Rashed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2018. [Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 50]. 432 pp. ISBN 978-2-7116-2767-7

José Leonardo Souza Buzelli 63

Resenha

ERLER, Michael. *Platão.* Tradução de Enio P. Giachini. Revisão técnico-científica de Gilmário Guerreiro e Gabriele Cornelli. São Paulo: Annablume; Brasília: Ed. da UNB, 2013.

Ricardo Leopoldino 69

APRESENTAÇÃO

Com este número 34 da *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, que corresponde ao segundo semestre de 2019, atualizamos totalmente a periodicidade da publicação e mais uma vez agradecemos a todos que vêm colaborando na continuidade desta revista. Neste número colaboraram Claudio Umpierre Carlan (UNIFAL-MG), José Lourenço (Universidade Federal de Santa Maria – RGS), Paulo Duprat (UNICAMP), José Leonardo Buzelli (UNICAMP) com resenha sobre o livro de Claudio William Veloso, *Pourquoi la Poétique d’Aristote? Diagogé* (ed. Vrin), Ricardo Leopoldino (UNICAMP), com a resenha sobre o livro de Michael Erler, *Platão* (editado em português pela Annablume).

Gostaríamos ainda de lembrar que em outubro de 2019 a *Sociedade Brasileira de Platonistas* (SBP) completou 20 anos (tendo sido fundada em outubro de 1999, em congresso da *Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos* realizado em Araraquara). A Iniciativa foi do CPA, a mesa foi constituída pela Professora Maura Iglésias (PUC-RJ), Jaa Torrano (USP) e eu próprio, a quem coube ser o primeiro presidente. Estiveram presentes naquela ocasião diversos platonistas de renome, como o saudoso Marcelo Marques (UFMG), Gérson Pereira Filho (professor da PUCMinas-Poços de Caldas), e outros que ainda eram estudantes de pós-graduação, como o professor José Lourenço, que, recentemente, foi inclusive o presidente da SBP. Não podemos deixar de mencionar o apoio que recebemos do também saudoso Professor Samuel Scolnikov, então presidente da *International Plato Society* (IPS), que nos incentivou vivamente nesse ato, enviando inclusive carta de apoio incondicional. Sabemos o destino que teve e tem a SBP nos estudo platônicos no Brasil e qual destino importante teve, sobretudo, quando

Gabriele Cornelli chegou a assumir (2013-2016) a presidência da própria IPS, organizando em Brasília, na UnB, o simpósio trianual da entidade internacional, consagrando desta maneira o platonismo brasileiro de forma sólida.

Hector Benoit

A IMPORTÂNCIA DA ARQUEOLOGIA NOS ESTUDOS HISTÓRICOS: UMA ANÁLISE DAS CERÂMICAS IBÉRICAS NA ANTIGUIDADE

Cláudio Umpierre Carlan¹
Crosley Rodrigues Gomes²

FAPEMIG / UNIFAL-MG

RESUMO: o presente artigo tem por objetivo analisar o processo construção de identidade, através do estudo da cerâmica, de origem grega, encontrada na Península Ibérica. Para isso, trabalharemos com a documentação arqueológica, dentro da ótica Cultura Material, e textual, identificando o processo de colonização do mediterrâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Grécia. Cultura. Arqueologia. Cerâmica.

THE IMPORTANT OF ARCHEOLOGY IN HISTORICAL STUDIES: ANALYSIS OF IBERIAN CERAMICS IN ANTIQUITY

ABSTRACT: This article aims to analyze the process of identity construction through the study of ceramics of Greek origin found in the Iberian Peninsula. For this, we will work with archaeological documentation, within the material culture and textual perspective, identifying the process of colonization of the Mediterranean.

KEYWORDS: Greece. Culture. Archeology. Ceramics.

¹ Professor Associado II de História Antiga, Programa de Pós Graduação em História Ibérica, Universidade Federal de Alfenas (PPGHI / UNIFAL-MG)

² Mestre em História, Programa de Pós Graduação em História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas (PPGHI/UNIFAL-MG).

INTRODUÇÃO:

O mundo Antigo tem recebido cada vez mais atenção por parte dos estudiosos. Há grande discussão sobre a baliza desse período, mas o uso desse termo enfatiza continuidades, relacionadas ou não, ao mediterrâneo.

Durante muito tempo, historiadores, arqueólogos e demais pesquisadores se preocupavam, em apresentar e contar a História da humanidade através de um “fato histórico”. Algo único, importante, que marcou uma época. Nas palavras de Adam Shaff, é dito que no conjunto infinito dos acontecimentos históricos, os *atos históricos* são constituídos quando ganham importância dentro de um sistema de referências como outros acontecimentos, relações, processos e produtos, no contexto dos quais estes fatos se manifestam e são inteligíveis. Ainda, segundo o autor, a História acabaria sendo contada por pessoas que detinham do poder, podendo até ser chamada de a *história dos vencedores*.

Nos últimos anos podemos perceber que é cada vez mais frequente o uso por parte dos historiadores o uso dos métodos e descobertas da Arqueologia para justificar seus trabalhos e dar créditos.

Talvez uma das razões seja o fortalecimento nos últimos anos dos estudos sobre a História Cultural e a contribuição dos trabalhos de historiadores como Peter Burke, Pedro Paulo Funari, Margarida Maria de Carvalho, André L. Chevitaresse, entre outros. Que tem ajudado no fortalecimento da História Cultural.

E a Arqueologia tem sido uma ferramenta importante que contribui para uma análise histórica mais profunda, principalmente no que diz respeito aos trabalhos na área da Antiguidade.

O estudo sobre cerâmica antiga, a numismática (estudo sobre moedas), tem sido de grande utilidade para os historiadores poderem explorar

um conhecimento que vai além dos documentos escritos. As descobertas arqueológicas trazem um leque de oportunidades a ser exploradas pelos historiadores em sua busca para entender o complicado período que foi a Antiguidade.

Na Universidade de Alfenas (UNIFAL-MG) temos o desenvolvimento de um trabalho que contribui tanto no campo acadêmico, quanto na extensão, ou seja, levar as pesquisas desenvolvidas dentro da universidade levando-as para as fora de seus muros. O projeto desenvolvido pelo Laboratório da Arqueologia Ibero Americano (LAIA) em parceria com o Laboratório de Arqueologia Pública Paulo Duarte (LAP) da Universidade de Campinas. Tem como principal objetivo levar o trabalho do arqueólogo para as escolas, mostrando aos alunos do ensino básico como é o funcionamento de escavação arqueológica.

O projeto apresenta uma palestra aos alunos ensinando o passo a passo de uma escavação arqueológica, como o arqueólogo trabalha. A divisão em das quadrículas, o trabalho em equipe, a retirada e a limpeza dos objetos e por fim a análise dos objetos.

O segundo processo do projeto leva os alunos para um exercício prático. Os alunos participam de uma escavação montada pelos participantes do LAIA que consiste na procura de objetos referentes a um período histórico diferente. Ao final da escavação os estudantes fazem uma análise dos objetos encontrados tentando identificar o período histórico a qual eles pertencem.

Trabalhos como este tem ajudado a difundir a Arqueologia e a quebrar alguns mitos criados pela indústria cinematográfica hollywoodiana, e ensinando aos alunos o trabalho real do arqueólogo e como este profissional através de métodos e análises consegue analisar objetos e projetos arquitetônicos que nos auxiliam a entender o funcionamento das sociedades em seu respectivo período histórico.

UM PEQUENO ESTUDO SOBRE A IMPORTÂNCIA DA CERÂMICA NA ANTIGUIDADE

Quando falamos sobre cerâmica principalmente na Antiguidade podemos dizer que sua importância ia muito além de um simples ornamento decorativo. Os vasos, as ânforas, as taças, entre outras. Eram importantes para o funcionamento destas sociedades, pois, estes objetos feitos de argila estavam em uso em muitas das atividades cotidianas de cada indivíduo.

O uso de hidras era de suma importância, pois, levava a água potável para uso diário da família. As crateras eram usadas principalmente nas festas para servir vinho, além das ânforas que transportavam várias mercadorias e eram muito usadas no comércio do mundo antigo.

A cerâmica é tão antiga quanto a própria História, muitos artefatos cerâmicos já foram encontrados em escavações que datam do Neolítico e mesmo da Idade do Bronze. Na Mesopotâmia e mesmo no Antigo Egito a cerâmica já era utilizada nos afazeres cotidianos, mas foi na Grécia Antiga que a cerâmica ganhou um toque mais artístico.

Entre os gregos os vasos passaram a ganhar pinturas mais elaboradas, que tentavam retratar o cotidiano das sociedades e ainda faziam citações de cunho religioso e também aos jogos olímpicos.

Podemos classificar a cerâmica grega de duas formas uma delas chamamos de pinturas de figuras negras

... há uma preocupação, nessa técnica, de desenhar a silhueta de duas maneiras: pela plenitude dos detalhes encravados na cerâmica com a ajuda de uma ponta afiada e ainda, pela utilização da tinta negra, e da tinta branca, esta última recorrente na representação da pele feminina, que se destacam sobre o fundo laranja do vaso. (JUNQUEIRA, 2011, p. 47).

Também encontramos as pinturas de figuras vermelhas como nos explica Nathalia Monseff Junqueira:

... as figuras eram desenhadas em contornos, e, ao invés de serem pintadas, eram deixadas na cor da cerâmica, mantendo as linhas detalhadas do interior da anatomia das vestimentas, e o fundo era pintado em negro. (JUNQUEIRA, 2011, p. 47).

Neste sentido os gregos não apenas se utilizavam da cerâmica para trabalhos cotidianos como também a cerâmica era um meio de passar ensinamentos para as pessoas. Levando em consideração que boa parte dos indivíduos da antiguidade era analfabeta. Com a falta da cultura letrada as informações chegavam a maioria da população na forma de imagens. (FUNARI, 1998). E as pinturas nos vasos ajudavam a transmitir vários conhecimentos a estes indivíduos, seja no campo religioso, como também históricos. Muitas batalhas como a guerra de Tróia e mesmo as guerra Médias também eram produzidas em pinturas nos vasos.

A CERÂMICA NA PENÍNSULA IBÉRICA

Acredita-se que os gregos conquistaram uma parte da Península Ibérica por volta do século VI a.C. , mas os estudos arqueológicos colocam a presença de cerâmica helena muito antes deste período. Segundo o autor José Maria Blázquez Martínez a cerâmica gregas mais antigas encontrada na Península Ibérica datam dos séculos VIII e VII A.C. precisamente dos anos de 700-675 A.C. São de origem protocorintia e tinham um estilo subgeométrico. Achados em uma cidade de origem fenícia chamada de Amuñécar (na atual Granada). Mais tarde outros fragmentos desta mesma cerâmica foram encontrados na região de Málaga. (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 1974, p. 66).

Neste período não podemos afirmar que existia um controle absoluto heleno da região, já que está era muito disputada, principalmente com os fenícios. Era uma disputa acirrada devido a grande quantidade de prata e outros minerais que eram muito desejado na época.

A cerâmica era um meio importante para se transportar vários produtos pelo Mar mediterrâneo, entre estes podemos destacar o Azeite.

Além da cerâmica ática ser encontrada com frequência na Ibéria este tipo não é o único ali encontrado os mais antigos datam do século IX e VIII A.C. e são de origem celta como nos mostra Almagro Basch

Desta cerâmica temos procedentes de achados de Ampúrias, sem localização ou estratigrafia segura, de uma série de urnas e outros vasos que são conservados no Museu Arqueológico de Barcelona e no de Gerona, e cuja datação está corroborada por nossos resultados e nos assegura sua atribuição à população “celta” ou “celto-ligúria” dos indiketes, povo ibérico derivado da miscigenação do elemento antigo da cultura megalítica pirineia e dos invasores indo-europeus que, com o nome genérico de celtas, chegaram à Espanha no século IX e VIII A.C. em uma onda final da cultura dos campos de urnas, com que os espécimes de Hallstatt B a D centro-europeus se relacionam às formas mais antigas dos vasos que destacamos da Espanha pertencentes a este povo. (ALMAGRO BASCH, 1945, p.6).³

³ Minha tradução (De esta cerâmica tenemos procedentes de hallazgos de Ampurias, sin localización ni estratigrafía segura, una serie de urnas y otros vasos que se conservan em el Museo Arqueológico de Barcelona y em el de Gerona, y cuya fecha está corroborada por muestras hallazgos y nos asegura su atribución a la población “céltica” o “celto ligur” de los indiketes, gentes ibéricas derivadas de la mezcla del elemento antiguo de la cultura megalítica pirenaica y de los invasores indoeuropeus que, con el nombre genérico de celtas, llegan a España em el siglo IX y VIII a. de J.C., como una oleada final de la cultura de los campos de urnas, con cuyos especímenes del Hallstatt B a D centroeuropeus se relacionan las formas más antiguas de los vasos que hallamos em España pertenecientes a este Pueblo).

Os estudos da arqueóloga Marina Picazo na cidade de Ullastret nos mostraram uma grande quantidade de cerâmica ática, que segundo ela “pode corresponder aproximadamente cerca de 1700 vasos” (PICAZO, 1977, p.1).

Os primeiros vasos do estilo ático encontrados na península Ibérica possuíam a técnica de pintura negra. Os objetos eram em sua maioria *Kylex*, esta expressão era usada para se descrever vasos que possuíam asas e se usavam para beber vinho misturado com água.

Os *Kylex* eram utilizados nas muitas festividades dos gregos, sua decoração quase sempre apresentava homens pulando e dançando, além é claro de estarem bebendo vinho. Picazo também nos chama a atenção para o fato de que muitos *Kylex* encontrados em Ibéria possuíam figuras relacionadas a personagens mitológicos.

É interessante observar que o herói Hércules era o mais representado, sua figura está presente em diversos destes vasos. Mas ele não era o único, podemos encontrar também outras figuras mitológicas.

No primeiro quarto de do século VI A.C. os *Kylex* mais comuns são os chamados de *Kylex do Grupo de Komastai* este vasos tinham como característica comum à imagem de pessoas se divertindo e bebendo, possuíam um corpo profundo e a boca saliente.

Na segunda metade do século VI A.C. podemos encontrar um tipo novo chamado de *Kylix de Siana*, este tipo de cerâmica possuía algumas características parecidas com o antes citado como corpo profundo, mas sua boca era mais larga e os pés mais altos.

Outros tipos de *Kylex* encontrados em várias localidades da Península Ibérica são: os *Kylex “pequeños maestros”* que possuíam imagens pequenas e *Kylex* de lábio neste a boca era menor que o corpo. (PICAZO, 1977).

No final do século VI A.C. um novo tipo de cerâmica passa ser produzido, se utilizando de figuras vermelhas. Mas é importante percebermos que o surgimento desta nova forma de fazer cerâmica não fez com que as do tipo de figuras negras sumissem. Segundo a autora Picazo podemos perceber estas técnicas de cerâmica coexistiram por um longo tempo. Também em Picazo podemos ver que muitos dos artistas que passaram a produzir figuras vermelhas, também produziam vasos com figuras pretas. (PICAZO, 1977).

Já a partir no século V A.C. podemos perceber que os artistas se esforçavam cada vez menos em produzir vasos de figuras pretas. E os exemplares que podemos encontrar são chamados por Picazo de arte degenerada. “Embora se produza ânforas e outros vasos grandes, predominam as formas pequenas no estilo de figuras negras tardias” (PICAZO, 1974, p. 20).⁴

Na península Ibérica vestígio de vasos de figuras vermelha datam do final do século IV. Tratava-se do pé de um *Kylex skyphos*. Este tipo de cerâmica já era encontrado com frequência em outras partes do Mediterrâneo, mas vestígio mais antigo encontrado na Península Ibérica data do quarto século A.C.

Uma função da cerâmica na Antiguidade era de transportar mercadorias para o comércio. Podemos perceber que na Península Ibérica o tráfego comercial era muito frequente.

Martínez em seu texto nos aponta três fases para se explicar a circulação de mercadorias na Península Ibérica. O primeiro momento se dava somente entre os povos nativos e os Etruscos, já no século VII podemos perceber que os gregos também passam a buscar manter uma relação comercial com

⁴ Minha Tradução (Aunque se produjeron ánforas y otros vasos grandes, predominan las formas pequeñas en este estilo de figuras negras tardias).

os povos indígenas. Com a colonização dos helenos por volta do ano de 575-570 A.C. diminuem as relações comerciais com os Etruscos, mas não acabam totalmente (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 1971).

Muitos fragmentos de peças Etruscas foram encontrados em sítios arqueológicos datando de muito depois desta data. Acredita-se que por volta do ano 550 A.C. As cerâmicas áticas e provenientes de outras regiões da Grécia seguramente foram trazidas pelos forenses.

Outros povos que já citamos a ter uma forte influencia da região ibérica eram os fenícios que possuíam uma qualidade notável de navegação. Chegaram a Ibéria e muitas vezes atravessam as Colunas de Hércules para fazer comércio com os povos que habitavam além das colunas como podemos ver nesta passagem de Heródoto

Dizem os Cartagineses existir, além das colunas de Hércules, um país habitado, onde costumam ir comerciar. Quando ali chegam, retiram as mercadorias dos navios e colocam-nas ao longo da praia, voltando, em seguida, para a bordo, onde, para atrair a atenção dos habitantes, fazem fumaça em grande quantidade. Os naturais do país, percebendo a fumaça, dirigem-se para a praia e ali depositam uma quantidade de ouro que consideram correspondente ao valor das mercadorias, afastando-se. Os cartagineses, desembarcam novamente, examinam a quantidade do precioso metal ali deixada, a julgam insuficiente, retornam aos navios, onde permanecem tranqüilos, na expectativa. Os nativos voltam ao local e acrescentam mais alguma coisa, esperando com isso os Cartagineses se dêem por satisfeitos. As duas partes jamais procuram ludibriar uma à outra. (HERODOTO – Histórias livro IV, p.385).

Os romanos conquistam a Península Ibérica durante as Guerra Púnica (218-201 a.C.). Como uma manobra tática do general Cneu Cornélio Cipião

Calvo para atacar a cidade de Cartago. Após a conquista os latinos passam a chamar a região de Hispânia. A derrota dos cartagineses não significou um controle total sobre a Península, já que também foram necessárias muitas lutas contra povos como os celtas e mesmo um povo que vivia mais a oeste da região chamados de Lusitanos. Somente no período imperial com Augusto que a Hispânia é totalmente conquistada com a derrota dos povos cântaros e astures no norte peninsular é que passa a existir o domínio completo dos romanos na região.

Assim como os fenícios e os gregos os romanos também investem forte no comércio da região peninsular. E neste sentido podemos observar que a cerâmica passa ter uma importância para o funcionamento comercial romano.

Apesar da cerâmica romana não ser tão elaborada e bonita quanto a grega ela também não deixava de ser prática e útil para se transportar mercadorias tanto pelo Mar Mediterrâneo, quanto por terra através das inúmeras estradas construídas não só para uma maior facilidade de se locomover as tropas como também para facilitar o transporte de mercadorias por terra.

Neste sentido podemos dizer que a Hispânia era uma forte produtora de trigo e azeitonas. E o uso de ânforas se torna importante para o transporte desta mercadoria por todo o vasto território do império. Podemos encontrar vestígios destas ânforas em várias regiões que antes pertenceu ao Império Romano, mas o local onde podemos encontrar um forte acervo destas cerâmicas fica na cidade de Roma no Monte Testácio. Uma montanha formada unicamente de cacos de ânforas que transportavam vários produtos de diferentes regiões do Império.

O trigo e o azeite produzidos na Hispânia eram muito apreciados pelos romanos e no Monte Testácio podemos encontrar vestígios de muitas ânforas que provinham da Península Ibérica que traziam estes produtos para o centro do Império.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As escavações arqueológicas tem auxiliado os historiadores a muito tempo a entenderem o funcionamento seja de uma cidade antiga seja uma rota comercial ou seja um produto cultivado em determinada região.

Os estudos da antiguidade na Península Ibérica deve muito as escavações feitas em cidades como Ampúrias que nos auxiliam a entender os processos da colonização dos gregos na região ibérica, ou mesmo escavações na cidade de Ammaia, que tem auxiliado a entender os costumes e as tradições romanas no que viria a ser hoje Portugal.

Os estudos da cultura material são uma grande fonte de conhecimento e informação para entendermos o funcionamento de uma sociedade. Principalmente onde encontramos uma pobreza de informações de a partir de documentos escritos.

AGRADECIMENTO:

A Carlos Fabião e a Universidade de Lisboa, pela oportunidade de trocarmos ideias; Pedro Paulo Funari, ao apoio institucional da Universidade Federal de Alfenas, FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas gerais).

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL:

ESTRABON. *Geografia de Ibéria*. Trad. Javier Gómez Espelosín. Madri: Alianza Editorial, 2007.

HERÓDOTO, *História*, Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html>, Acesso em: Fevereiro de 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMAGRO BASCH, Martín. Ampurias. Traducció n inédita de la versió n francesa publicada en Cahiers d'histoire et d'achéologie (Institut d'etudes occitanes. Nimes) 11, n. 9-10, 1948, pp. 38-45. versió n espanhola pp. 01-09.

ALMAGRO BASCH, Martín. Excavaciones de Ampurias: últimos hallazgos y resultados. In: *Archivo Español de Arqueología* 18, n. 59, pp. 59-75, 1945.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José Maria. Gerión y otros mitos griegos de occidente. In: *Revista Gerión* n. 01, pp. 21-38, 1983.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José Maria. La colonización griega en el cuadro de la colonización griega en occidente. IN: *Simposio Internacional de Colonizaciones. Barcelona-Ampurias*, 1971, pp. 65-77, 1974.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volume 1. Petrópolis: Editora Vozes Ltda. 1986.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volume 2. Petrópolis: Editora Vozes Ltda. 1987.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volume 3. Petrópolis: Editora Vozes Ltda. 1987.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Trad. Sergio Goes de Paula 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

- CARLAN, Claudio Umpierre, As Origens Históricas e a Configuração Sócio – Política da Grécia Arcaica. *História e-história*, 18/02/2010. Disponível em:<http://www.historyhistoria.com.br/materia.cfm?tb=profesores&id=99>. Acesso em: Março de 2013.
- FUNARI, Pedro Paulo A, FEITOSA, Lourdes Conde, SILVA Glaydson José (org). *Amor, desejo e poder na Antigüidade*: relações de gênero e representações do feminino. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- FUNARI, Pedro Paulo A. (Org). *Cultura Material e Arqueologia Histórica*. Campinas, SP: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1998.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Antiguidade Clássica*. A história e a cultura a partir dos documentos. Campinas: Ed. Unicamp, 2003b.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Grécia e Roma*, Editora Contexto, São Paulo, 2009
- JUNQUEIRA, Nathalia Monseff. *Imagens da Mulher Grega: Heródoto e as Pinturas em Contraste*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- PICAZO, Marina, *La Ceramica Atica de Ullastret*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1977.
- POLLINI, Airton. *Frontier History e as Interpretações da Colonização Grega Antiga*. *Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, vol. 26, n.1, pp. 17-49, 2013. Disponível em: < <http://revista.classica.org.br/index.php/classica/article/view/59/59>> Acesso em: 03/02/2014.
- SHAFF, Adam. A objetividade da verdade histórica: os fatos históricos e sua seleção. In: *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. pp. 203 – 238.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2002.

O PROBLEMA DO UM E DO MÚLTIPLO OU DE COMO PLATÃO SE LIBERTA DAS INJUNÇÕES ELEÁTICAS NO *SOFISTA*

José Lourenço Pereira da Silva¹

RESUMO: Neste artigo, procuro mostrar como a colocação do problema do um e do múltiplo e a hipótese da participação mútua das Formas para respondê-lo no *Sofista* significam um decisivo afastamento por parte de Platão da ontologia e lógica eleática. Rejeitando a noção do ser absoluto e o princípio de identidade intransigente de Parmênides, que não permitiam afirmar senão tautologias, o Estrangeiro trata do problema do um e do múltiplo no plano do inteligível para mostrar que a concomitância do um e do múltiplo que nossos discursos expressam se apoia no fato de que as próprias Formas, que na ontologia do *Banquete*, *República* e *Fédon* foram concebidas tal como o ser de Parmênides, mantêm relações mútuas que torna cada qual, ao mesmo tempo, una e múltipla. O reconhecimento do fenômeno da relação como inerente à constituição dos verdadeiros seres só foi possível mediante o rompimento com a lógica e a ontologia eleática e sua crença no ser absoluto que a tudo pretendia imobilizar na sua unidade e auto-identidade. O Estrangeiro libertou o ser das amarras que impossibilitavam o contato com o Outro. Reconhecendo *o modo de ser em relação (pros allo)*, compatível com *o modo de ser em si (kath auto)*, o diálogo *Sofista* não só superou as injunções parmenideana, mas também refinou a ontologia das Formas que Sócrates havia defendido.

PALAVRAS-CHAVE: Formas. um e múltiplo. ontologia eleática. *Sofista*.

THE PROBLEM OF THE ONE AND THE MANY OR HOW PLATO BREAKS FREE FROM THE ELEATIC INJUNCTIONS IN THE *SOPHIST*

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Mestre e Doutor pela Unicamp.

ABSTRACT: In this article, I seek to show how the placement of the problem of the One and the Many and the hypothesis of the mutual participation of the Forms to answer it in the *Sophist* mean a decisive departure by Plato from the Eleatic ontology and logic. Refusing Parmenides's notion of absolute being and his stringent principle of identity, which allowed only asserting tautologies, the Stranger addresses the problem of the One and the Many in the intelligible realm in order to show that the concomitance of the one and the many that our discourses express is based on the fact that the Forms themselves – which were conceived as the being of Parmenides in the *Symposium*, *Republic*, and *Phaedo* – maintain relations with each other, which makes be each Form at the same time one and many. Acknowledging the relationship as inherent in the constitution of the true beings was possible only by breaking with the Parmenidean logic and ontology, as well as with the belief in the absolute being that intended to immobilize everything in its unity and self-identity. The Stranger freed the being from the bonds that made contact with the Other impossible. Recognizing the *way of being in relation (pros allo)*, compatible with the *way of being itself (kath auto)*, the *Sophist* not only surpassed the Parmenidean injunctions, but also refined the ontology of the Forms that Socrates had defended.

KEYWORDS: Forms. one and many. Eleatic ontology. *Sophist*.

O tratamento do problema do um e do múltiplo no *Sofista* assinala um afastamento por parte de Platão da concepção eleática do ser e do rígido princípio de identidade parmenideano, nos quais se baseia parte considerável da ontologia das Formas inteligíveis apresentada por Sócrates em diálogos como *Fédon*, *Banquete* ou *República*. Possuindo as qualidades do ser parmenideano, uma Forma (*eidos*), nestes diálogos, é tomada como uma unidade a que certa multiplicidade está subsumida. As Formas são as unidades conceituais que dotam a pluralidade dos objetos empíricos de inteligibilidade e cognoscibilidade. Contudo, no *Sofista*, nota-se que, se é para dar conta dos sensíveis e permitir que discursos que descrevam o mundo sejam elaborados, as *eide* não podem constituir-se tal como o ser absoluto de Parmênides. Será então colocado o problema do um e do múltiplo no seio do próprio inteligível: as Formas devem ser elas próprias, ao mesmo tempo,

unas e múltiplas, e mantêm relações mútuas. Demonstrando isso, Platão se liberta das injunções da ontologia e lógica eleática. Tentaremos mostrar como isso se realiza lendo o *Sofista* à luz do *Parmênides* e *Filebo*.

No *Sofista*, depois de um detido exame das ontologias tradicionais e das aporias em que incorrem (243a-249d), o Estrangeiro de Eleia e Teeteto descobrem o ser como “uma terceira natureza” englobante do movimento e do repouso (250b). Então uma última aporia toma lugar: movimento e repouso ‘são’, mas o ser não se move, nem repousa. Para explicar de que modo o ser pode ser atribuído ao movimento e ao repouso, e vice-versa, o protagonista do *Sofista* evoca o problema de como uma coisa que é a mesma pode ser designada por vários nomes. A questão de ordem lingüística se mostra crucial, porquanto o problema da predicação ou da denominação suscitado no debate tem raízes em questões ontológicas mais fundamentais. Uma concepção muito rígida do ser impossibilita aduzir uma explicação filosófica adequada para prática cotidiana de atribuir a um mesmo ente qualidades diversas, e assim designá-lo com uma multiplicidade de nomes. Se não for possível mitigar o conceito de ser eleático, de modo a poder o ser unir-se ao não-ser, os discursos não deveriam passar de meras tautologias.

Na seção do *Sofista* 251a *et seq.*, o Estrangeiro busca explicar de que modo o que é uma coisa pode se mostrar no discurso também muitas outras. Como ele ilustra, falamos do homem conferindo-lhe múltiplas denominações, aplicando-lhe várias qualidades: cores, formas, grandezas, virtudes, vícios e assim por diante. Não dizemos apenas que é homem, mas também bom e uma infinidade de outras qualidades. O mesmo fenômeno se passa com tudo o mais: supomos cada coisa como una, em seguida a enunciamos múltipla mediante uma pluralidade de nomes (*hen hekaston hypothemenoi palin auto polla kai pollois onomasi legomen*, 251b3-4). Entretanto, por inexperiência

ou inépcia alguns consideram essa uma tese controversa. Não apenas alguns jovens, mas também certos velhos que tardiamente se dedicaram aos estudos objetariam que é impossível que o múltiplo seja uno, e o uno, múltiplo (251b8-9), que, então, não se poderia dizer “homem bom”, mas somente “o bom é bom” e “o homem é homem” (251c1-2). Esses velhos aprendizes se admiram com tal matéria, devido a sua pobreza intelectual, e acreditam que encontraram a suprema sabedoria.

Investigando o ser do não-ser e o não-ser do ser, o Estrangeiro reintroduz o problema do um e do múltiplo em toda a sua agudeza. A dificuldade suscitada nesse passo deriva licitamente da doutrina de Parmênides segundo a qual “o que é” é uno e unívoco. De fato, a tese do filósofo de Eleia implica que a unidade interna de um ente limita a afirmação verdadeira a seu respeito àquela que expressa a sua natureza, ou seja, que diz apenas o que ele é. Além disso, na sua teoria do ser Parmênides parece ter seguido a tendência geral vigente a sua época de assumir que um nome particular teria somente um significado ‘próprio’². Nesse contexto, um sujeito não admitiria ser referente senão de um juízo analítico, pois lhe atribuir outras qualidades que não a sua própria seria dizer o que ele não é. Assim, sob os auspícios de Parmênides os velhos aprendizes puderam sustentar que para não fazer que seja múltiplo o que é um, não se pode aplicar várias denominações a uma coisa particular.

Uma premissa implícita na tese dos aludidos pensadores é que um (*hen*) e múltiplo (*polla*) seriam termos exaustivos e mutuamente exclusivos, e enquanto tais válidos para todo tipo de ser, tanto entidades concretas (homem), quanto entidades abstratas (o bem). Desse modo, se atribuir várias denominações a um mesmo sujeito é torná-lo múltiplo, e se um e múltiplo são termos contraditórios, os velhos aprendizes estariam corretos

² Cf. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I. Cambridge: Cambridge University Press, 1962 pp. 85-86.

em não permitir ao que quer que seja receber mais que seu nome próprio. O desacordo do Estrangeiro com essa teoria é mais do que evidente. Só por ignorância, sugeriu, alguém é capaz de asseverar a impossibilidade de que o que é um seja múltiplo, e vice-versa. O protagonista do *Sofista* parece, então, admitir que o fato de chamar uma coisa por muitos nomes implica, realmente, fazer uma coisa una, múltipla. Porém, na sua interpretação, conquanto sejam contrários, o um e o múltiplo não são contraditórios, não havendo, pois, dificuldade em que uma mesma entidade seja concomitantemente una e múltipla; pelo contrário, o diálogo parece indicar essa concomitância como uma necessidade lógico-ontológica para todos os entes, sensíveis ou não-sensíveis.³

Mas a imbricação do um e do múltiplo, seguramente fundamental na ontologia dos diálogos, vem a ser enfatizada como questão explícita no *Parmênides*, *Sofista* e *Filebo*. Não há dúvida, porém, que o problema do um e do múltiplo estivesse subjacente à hipótese das Formas⁴, como já aludimos. Enquanto os participantes sensíveis são múltiplos e mutáveis, cada Forma se constitui como uma unidade imutável, tal qual o ser parmenideano. Como se sabe, a relação entre essas duas espécies de entidades foi tematizada no diálogo *Parmênides*, no qual a teoria do jovem Sócrates se propunha a resolver a questão da unidade e da pluralidade envolvida no pensamento eleático. Com efeito, no *Parmênides* (129a-130a), Sócrates supondo a existência em

³ W. Lynch exprime de maneira eficaz essa conquista da ontologia mais desenvolvida de Platão: “the logic of things will finally force us to acknowledge that even in the Ideas, indeed in the whole range of being, what is one is itself many, what is like is itself unlike. That is to say, it will be seen that contrariety can and must exist within the same entity, whether the latter be a sensible, an Idea, or anything else (*An approach to the metaphysics of Plato through the Parmenides*. New York: Georgetown University Press, 1959, p. 27).

⁴ Kucharski destacou que a relação do Um e do Múltiplo está no centro da doutrina da Forma. Mais ainda, a doutrina da Forma seria uma maneira definida de conceber a relação ontológica Um e Múltiplo, ela seria, poder-se-ia dizer, uma expressão particular dessa relação (*Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1949, pp. 285-286).

si das Formas ou Ideias afirmou nada haver de espantoso nem contraditório que as coisas sensíveis participem ao mesmo tempo de Formas opostas: que pela participação na semelhança algum objeto se torne semelhante, na dessemelhança, dessemelhante; na unidade, uno e na multiplicidade, muitos. Seria admirável, para Sócrates, que alguém demonstrasse as próprias Formas-gêneros recebendo em si mesmas afecções contrárias (129c2-3), que mostrasse, por exemplo, o um sendo múltiplo, e o múltiplo, um. Nos limites da experiência sensível, provar que um objeto particular possa ser ao mesmo tempo uno e múltiplo, semelhante e dessemelhante, não tem nada de extraordinário, sua participação nesses pares de *eide* explicaria o fenômeno. Perplexo Sócrates ficaria com a demonstração de que as Formas, naturalmente distintas dos particulares e umas das outras, fossem capazes de entre si ser unidas e separadas (129e2-3). A contrariedade no interior de um particular visível, fonte de improficuas discussões erísticas, não é problema, a verdadeira aporia concerne aos entrelaçamentos e oposições nas realidades que são “apreendidas apenas pelo entendimento”.

É nítida a referência a modos distintos do problema do um e do múltiplo: um com relação aos objetos sensíveis; outro, concernente à realidade inteligível. Na concepção de Sócrates, a primeira é trivial. Um ente empírico (um homem, Sócrates) pode ser ao mesmo tempo uno e múltiplo, não exclusivamente por constituir-se de partes, sobre cuja totalidade se impõe sua unidade, mas porque participa daquelas Formas opostas (o Um e o Múltiplo). É graças ao poder que tem de participar em muitas Formas, inclusive as contrárias, que um objeto empírico é um e muitos, semelhante e dessemelhante. Na teoria do jovem Sócrates do *Parmênides*, tal como na do amadurecido e velho Sócrates de *República* e *Fédon*, a participação das coisas sensíveis nas Formas é a explicação mais segura do porquê os

objetos concretos têm as propriedades que manifestam. Certamente por isso, a questão do um e do múltiplo colocada no plano dos particulares sensíveis não suscita paradoxo real; e se serve de motivo para sofismas, por outro lado é catalisadora da “ascensão” para o inteligível.

O outro modo do problema, esse sim é grave e digno de admiração. Como uma Forma em si, “una e idêntica” pode ser também múltipla e diversa, e, em geral, suscetível das contradições típicas dos sensíveis por relacionarem-se umas com as outras? O espanto de Sócrates com uma eventual demonstração da participação mútua das Formas é, porém, de uma ambiguidade desconcertante. É comum interpretá-lo num destes sentidos: ou tratar-se-ia da admiração com a abertura e possibilidade das Formas para se comunicarem reciprocamente, como o exercício dialético da segunda parte do *Parmênides* irá indicar; ou, ao contrário, seria a perplexidade com o absurdo de se pretender demonstrar o impossível, ou seja, que as Formas podem misturar-se quando disso seriam incapazes, ao menos de acordo as implicações da imatura teoria de Sócrates. A esse respeito Spiro Panagiotou nota com propriedade que, seja o que for que cause admiração em Sócrates, isto deve ser entendido em contraste com um aspecto de seu exemplo sobre os particulares sensíveis. A pretensão de Sócrates, em 129e2-3, deve ser que as Formas, diferentemente dos particulares concretos, não podem estar dispersas ou ser compostas de partes, uma vez que cada Forma é estritamente uma unidade, isto é, indivisível em partes. Uma prova disso é que Parmênides em 131a *et seq.* quer refutar Sócrates mostrando que se a participação se dá pela presença de ‘parte’ da Forma nos particulares, a Forma evidentemente estaria dividida entre seus participantes, não sendo a unidade em sentido estrito pretendida por Sócrates. Em resumo, a admiração de Sócrates exprimiria a unidade das Formas em nível ontológico, ou seja,

que as Formas são ontologicamente simples⁵. Essa noção de unidade precisa e será atenuada para não excluir a multiplicidade.

É como *monadas*, aliás, que as Formas foram também apresentadas no *Filebo*, numa passagem cujo paralelo com o *Parmênides* e o *Sofista* é flagrante. Na discussão sobre em que consiste o bem (*agathon*), se no prazer ou no conhecimento, Sócrates e Protarco detiveram-se ao fato de que o prazer e o conhecimento são gêneros que englobam uma multiplicidade de espécies diversas e mesmo contrárias; via aberta para introdução do problema do um e do múltiplo. Inopinadamente os debatedores se acham face a um princípio de natureza maravilhosa: “dizer que o um é múltiplo e o múltiplo, um” (*hen gar de ta polla einai kai to hen polla*, 14c8). Os abusos cometidos pelos erísticos levam os mais incautos a confundir esse princípio. O jovem Protarco quis saber se Sócrates fazia referência ao argumento sofístico contra a possibilidade da predicação, ou seja, de que atribuir diversos predicados a um mesmo ente particular sensível não era possível já que implicava fazer de um único e mesmo objeto, muitos, e até coisas opostas. Nesses termos o problema é desdenhado por Sócrates como infantil. Como também banal é afirmar que um objeto seja múltiplo porque é divisível em partes, e uno enquanto é a totalidade de suas partes (14c). Circunscrito ao domínio do devir, o problema do um e do múltiplo se mostra ou pueril ou trivial. Doutra parte, considerado em relação às unidades eternas (por exemplo, o homem uno, o boi uno, o belo uno, o bem uno, etc.) esse problema adquire plena significação e suscita as mais fecundas discussões dialéticas. A respeito de tais unidades aparecem as seguintes questões:

⁵ Cf. S. Pangiotou, *The 'Parmenides' and the 'communion of kinds' in the 'Sophist'*, *Hermes*, 109, 1981, pp. 167-168.

O problema do um e do múltiplo...

Em primeiro lugar, é preciso supor se tais *unidades* realmente existem; em seguida, como essas – cada uma sendo sempre a mesma e não submetida nem ao vir a ser nem ao deixar de ser – são, entretanto, seguramente *uma*, e se devemos supor, depois disso, que nas coisas que vêm a ser e são ilimitadas, ela se dispersa e se torna múltipla ou se mantém um todo separado de si mesmo – o que pareceria a coisa mais impossível de todas: mesma coisa *una* vindo a ser simultaneamente no *um* e no múltiplo. São esses os problemas sobre esse tipo de *um* e múltiplo, Protarco, – não aqueles outros – que, quando não se chega a um belo acordo sobre eles, causam todo tipo de aporia, mas, quando se chega, tem-se um caminho sem obstáculos (*Filebo*, 15b1-c3, trad. F. Muniz).

Podemos observar, com Panagiotou, que o problema do um e do múltiplo de que falou Protarco se distingue em duas espécies questões: 1) as que surgem da atribuição de muitos predicados a um sujeito concreto (CA); 2) e as que são suscitadas pelo contraste entre a unidade de um sujeito concreto como um todo e sua divisibilidade em muitas partes (CU). Distinção análoga vale para as Formas. Embora na passagem agora citada Sócrates destaque questões da divisão formal, pouco adiante propõe que a abordagem da antítese do um e do múltiplo deva partir da constatação da identidade do um e do múltiplo no discurso, a qual circula por tudo, estando em toda asserção que emitimos (*Phamen pou tauton hen kai polla hypo logon gignomena peritrechein pantei kath' hekaston ton legomenon aei*, 15d4-6). Sendo assim, no que concerne ao inteligível, o problema do um e do múltiplo é concebido seja como o da relação todo-parte (a Forma é um todo de partes), seja como o da predicação (a Forma recebe muitos predicados), o que, como entendo, não seriam tipos de questões completamente diversos e irreduzíveis uma à outra, como sugere Panagiotou; antes, parece-me que dois aspectos

de um mesmo problema que, se alguma vez os diálogos os discerniu, não os separou absolutamente; ao contrário, os personagens passam de um aspecto ao outro sem o menor aviso.

Mas devemos voltar ao diálogo sobre o sofista para ver como lá é refutado o argumento sofístico contra a possibilidade da coexistência do um e do múltiplo, e enfim concluirmos nosso ponto. Com a mesma altivez de Sócrates no *Filebo*, o Estrangeiro no *Sofista* despreza como especiosas as dificuldades levantadas por aqueles que rejeitam a possibilidade da atribuição de qualidades diversas a um objeto empírico. Transferindo o problema para o seu verdadeiro domínio, o das Formas ou gêneros, o Estrangeiro propõe a doutrina da comunhão dos gêneros para fundamentar a contrariedade necessária em cada ente, e sempre manifestada pelo *logos*.

Presumivelmente para destacar a originalidade de seus argumentos, o Estrangeiro se endereça a todos quantos se ocuparam da questão do ser (*ousia*); num só golpe, buscando refutar os naturalistas antes questionados, assim como os adversários do momento: os velhos aprendizes. No conhecido jogo de perguntas e respostas, ele formula as possíveis hipóteses acerca da existência de uma comunhão dos gêneros (*koinonia ton genon*). O ser pode se unir ao repouso e ao movimento e, de maneira geral, uma coisa qualquer se associar a outra, ou como dissociadas e incapazes de se relacionarem reciprocamente, devemos colocá-las em nossos discursos? Apenas três respostas são concebíveis. 1. Ou nada se junta a nada, e cada coisa deve ser considerada separada da outra; 2. ou, por serem capazes de se unirem mutuamente, todas as coisas se encontram misturadas; 3. ou, por fim, umas coisas se prestam à associação com umas coisas sim e outras não (*allo alloi meden medeni, all' hos ameikta onta kai adynaton metalambanein allelon houtos auta en tois par' hemin logois tithomen; e panta eis tauton synagagomen hos dynata epikoinonein allelois; e ta men, ta de me, 251d6-*

e1)⁶. Descartando as duas primeiras alternativas, o Estrangeiro estabelece a necessidade da terceira.

Mas para o nosso propósito podemos nos ater somente à primeira hipótese. Nessa aqui, claramente a intenção de Platão é provar a *contrario* a inelidível comunidade que as Formas mantêm entre si, porque quem nega esse fato quando não subtrai o significado de suas afirmações, incide na mais inextricável contradição. Considere o Ser, o Movimento e o Repouso, se nenhum “poder de comunhão” (*dynamis koinonias*) fosse admitido nas coisas, então Movimento e Repouso de maneira alguma participariam do ser (*ousias*), e não *seriam*. O que parece destruir as teorias dos heraclíticos, dos eleatas e dos amigos das Formas, posto que em suas formulações ajuntam o ser (*to einai*) quer dizendo que o Todo se move “realmente” (*ontos*), quer afirmando estar “realmente” em repouso⁷. De modo semelhante, cairia por terra as cosmologias de Anaxágoras e de Empédocles, pois afirmar que todas as coisas se reúnem numa unidade ou num conjunto finito de elementos, é falar sem sentido se nada pode se misturar.

Salta aos olhos aqui que as relações ontológicas são logicamente anteriores a nossas proposições a seu respeito. É consciente desse fato que o Estrangeiro volta a atenção aos velhos aprendizes. Entre todos os pensadores, sustentam o mais ridículo raciocínio aqueles que rejeitam que, em virtude da comunidade que um ser suporta com outro, uma coisa receba outra denominação que não a sua. O veto linguístico desses filósofos está

⁶ Vários intérpretes têm destacado que a terminologia platônica para exprimir a participação é mais metafórica que técnica, o que dificulta compreender qual seria precisamente a relação que uma Forma manteria com outra. Sobre as conotações das metáforas da relação, cf. Lafrance, *La Théorie Platonicienne de la doxa*. Montreal, Paris: Bellarmin-Belles Lettres, 1981, pp. 349-351.

⁷ Cf. *Sofista*, 252a. Como elucida N. Cordero: “Platon fait ressortir que *ontos* ('réellement') est un adverbé dérivé d' 'être'. Celui qui, au lieu de dire simplement que 'le tout se meut', affirme qu'il 'se met réellement, 'ajoute' une forme d' 'être' à son affirmation” (*Le Sophiste*, Tradução, introdução e notas por Nestor Cordero. Paris: GF-Flamarion, 1993p. 254, n. 273).

baseado em uma pressuposição ontológica. O Estrangeiro vai virar a mesa contra eles apontando que a própria linguagem que usam é incompatível com sua teoria. Efetivamente, para falar de algo são forçados a utilizar “ser” (*einai*), “à parte” (*choris*), “dos outros” (*ton allon*), “em si” (*kath' hautō*) e mil outras determinações. Incapazes como são de afastá-las, não evitam reuni-las em seus discursos e, por isso mesmo, não precisam de quem os refute: carregam consigo o inimigo e contraditor, tal qual o ventríloquo Euricles, levando para onde vão a voz interior que os contradiz (252b-c).

Com as consequências dessa hipótese fica suficientemente mostrada a necessidade, ou mesmo a fatalidade, da comunhão dos gêneros para o discurso: não há enunciado sem uma concatenação de Formas. Até a tautologia, afinal de contas, implica uma relação, a relação com o ser. O reconhecimento do fenômeno da relação como inerente à constituição dos verdadeiros seres, não foi possível senão pelo rompimento com a lógica e a ontologia eleática e sua crença no ser absoluto que a tudo pretendia imobilizar na sua unidade e auto-identidade. Platão, por assim dizer, libertou o ser das amarras e correntes que impossibilitavam o contato com o Outro. Reconhecendo o modo de ser em relação (*pros allo*), compatível com o modo de ser em si (*kath' auto*), o diálogo *Sofista* não só superou a ontologia e lógica parmenideana, mas refinou a ontologia das Formas que Sócrates defendera. Em se misturando ordenadamente com outras Formas (nem toda Forma se une a toda Forma, vale lembrar), uma Forma que é uma é também múltipla (seja como um todo de partes articuladas, seja pela posse de predicados), portanto, tal como os sensíveis estão sujeitas a afecções contrárias. Finalmente, porque o ser não se diz apenas de uma maneira, cada entidade, Forma ou particular, além de ser sua *ousia*, admite ser muitas outras coisas que não sua *ousia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, I. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. Reimpressão 1988.
- KUCHARSKI, P. *Les chemins du savoir dans le derniers Dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1949.
- LAFRANCE, Y. *La Théorie Platonicienne de la doxa*. Montreal, Paris: Bellarm-in-Belles Lettres, 1981.
- LYNCH, W. F. *An approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*. New York: Georgetown University Press, 1959.
- PANAGIOTOU, S. *The 'Parmenides' and the 'communion of kinds' in the 'Sophist'*. *Hermes*, 109, pp. 167-171, 1981.
- PLATÃO. *Platonis Opera* - T. I tetralogias I-II continens [insunt *Euthyphro*, *Apologia*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*], recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt W.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.
- PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, introdução e notas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio, Loyola, 2003.
- PLATÃO. *Fédon*, *Sofista* e *Político*. Tradução J. Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PLATÃO. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio, Loyola, 2012.
- PLATÃO. *Le Sophiste*. Tradução, introdução e notas por Nestor Cordero. Paris: GF-Flamarion, 1993.

PÓS-MODERNISMO, HISTÓRIA ANTIGA E ARQUEOLOGIA: ALGUMAS REFLEXÕES

Paulo Pires Duprat*

Fazer ciência é resistir¹

RESUMO: Nada poderia desapontar mais um historiador do que ver seu trabalho sendo usado por negadores do Holocausto. Mas o que podemos aprender com isso? Vamos destacar alguns reflexos do pós-modernismo nos estudos da História Antiga e da Arqueologia, oferecendo algumas considerações sobre relativismos, o direito de escolha e o dever de engajamento que se espera de um historiador em sua sagrada missão de contestar o conservadorismo e resistir ao *status quo*.

PALAVRAS-CHAVE: Pós-modernismo. Arqueologia. História Antiga. História do cotidiano.

POSTMODERNISM, ANCIENT HISTORY AND ARCHAEOLOGY: SOME REFLEXIONS

ABSTRACT: Nothing could disappoint more an historian than perceive his work is being used by Holocaust deniers. But what can we learn from this? We aim to highlight some reflections on postmodernism in the studies of Ancient History and Archeology, offering some insights about relativisms, the right of choice and the engagement duty expected from the historian in his sacred mission to defy conservatism and resisting the *status quo*.

KEYWORDS: Postmodernism. Archaeology Ancient History. History of daily life.

* Doutorando em História pela Unicamp, sob orientação de Pedro Paulo Abreu Funari. Servidor público federal desde 2005, atuando como bibliotecário, lotado na FAU/UFRJ. E-mail: ppduprat@yahoo.com.br, (<https://orcid.org/0000-0003-0183-7622>).

¹ Henri Hauser a Lucien Febvre, em carta de 2 de junho de 1942 (apud DUMOULIN, 2017: 267, nota de rodapé).

Nada enfurece mais os historiadores pós-estruturalistas do que a acusação de que seu relativismo possa estar servindo à aviltante posição dos negadores do Holocausto, que estariam se aproveitando de seu trabalho para apregoar que a *Shoah* foi um evento histórico como outro qualquer, diluindo a gravidade dos crimes dos nazistas e a culpa que sobreveio no pós-guerra. A crença dos pós-estruturalistas de que a realidade e, por extensão, o passado, seriam incognoscíveis e que apenas o idioma e as representações seriam importantes² está no cerne da questão. De tal modo que os negadores exploram tanto o relativismo quanto o reconstrucionismo inerentes à teoria para perpetrar os seus objetivos escusos. Embora este viés interpretativo possa favorecer oportunistas, também serve para transcender interpretações históricas conservadoras. E os historiadores possuem o livre-arbítrio para escolher a posição que lhes parece mais justa. Seria o caso de tecer algumas considerações por esta ou aquela aplicação de um viés interpretativo, quais seriam mais ou menos lícitas? Parece ser uma boa oportunidade.

A ascensão do pós-estruturalismo deve muito ao clima cultural geral em que foi gestado. Poderíamos também invocar a estrutura do emprego acadêmico, as tensões entre historiadores em universidades antigas e novas, conflitos geracionais e mesmo de gênero. Acreditamos que nunca devemos assumir posições extremas em relação ao pós-estruturalismo ou à história “convencional”. Vieses interpretativos são apenas ferramentas e costumam ser úteis quando bem empregados. A contradição se deve às ambiguidades intrínsecas da teoria pós-estruturalista, em particular na hora de decidir se a análise deve se concentrar apenas na linguagem, ou se devemos considerar que a linguagem está relacionada ao contexto e, então, o que significa “contexto”? No que tange ao tema, concordamos com a visão de Bakhtin

² (PASSMORE, 2010: 118).

sobre a linguagem, que incorpora os pontos fortes do pós-estruturalismo e ainda oferece uma visão mais frutífera da linguagem para a prática histórica.³

Muitas vezes, os termos pós-modernismo e pós-estruturalismo são utilizados como se fossem intercambiáveis, mas, para o nosso propósito, será mais útil ver o primeiro como uma categoria mais ampla, que abrange uma variedade de tendências na cultura contemporânea que compartilham a convicção de que o foco apropriado da investigação artística e intelectual é “representação” ao invés de “realidade”. De tal forma que pós-modernos não acreditam que seja possível descobrir significados baseados em “verdade”, uma vez que só podemos acessar um reflexo difuso daquilo que aconteceu no passado. Como se essa inconformidade já não bastasse, os registros históricos são feitos por inúmeras pessoas, testemunhas diretas ou indiretas do “fato”, que vão recorrer às suas memórias imperfeitas, confusas e seletivas para “gravar” os acontecimentos para, em um momento posterior, decodificá-los através dos nossos sistemas de linguagem eivados de imprecisões, para, a seguir, serem lidos por pessoas que vão interpretá-las segundo seus respectivos arcabouços culturais e interesses pontuais. Há, também, as implicações da velha máxima: “quem conta um conto, aumenta um ponto”. Diante do exposto, na melhor das hipóteses, o que temos são interpretações diversas; por isso, ao invés de “História”, preferimos “histórias”, ou seja, versões. Mas isto não quer dizer que o ofício dos historiadores não tenha validade ou que não valha a pena se pautar por um trabalho de excelência. Decerto que há pesquisas que contribuem mais do que outras. Isto é normal, dado ao caráter diverso das contribuições e do talento dos respectivos

³ Bakhtin (1895-1975) argumentava que a linguagem deveria ser analisada como um sistema dinâmico no qual o escritor, o leitor e o contexto todos trabalham juntos para produzir significado. Em outras palavras, o significado surge do diálogo entre as pessoas - é dialógico. A linguagem é dialógica no duplo sentido de que o escritor se baseia nela e a modifica sob todos os tipos de ideias pré-existentes, seja de forma deliberada ou subconsciente.

autores. A cada caso, uma metodologia se impõe e nos resta abraçá-la. Se seguirmos certos critérios, sempre será possível contribuir para o campo e avançar. Nem que seja por contraste.

PÓS-MODERNISMO

Em entrevista à Revista Cultura Vozes, o sociólogo francês Pierre Bourdieu descartou a relevância teórica do chamado pós-modernismo, considerando-o como “uma bobagem”. Bourdieu alegou, em paradoxo, que se desenvolvem “longos discursos” para justificar a pretensa inviabilidade atual das “longas narrativas”. De fato, o pós-modernismo parece, por vezes, mais um amontoado de *slogans* sobre o fim da modernidade e sobre a “sociedade pós-industrial» do que uma elaboração teórica que se pretenda filosófica. O que não impediu, no entanto, que o clima intelectual por ele instaurado se revelasse um tanto corrosivo. A crítica à modernidade realizada pelo pós-modernismo não se cinge apenas à hipertrofia da razão instrumental, mas ao conjunto da racional Idade Moderna e, em especial, à racionalidade marxista. Daí, por generalização, a decretação categórica da inviabilidade de qualquer síntese explicativa do “real”. Em seu lugar, propõe-se uma tarefa que muitos consideram empobrecedora: se não podemos alcançar uma síntese totalizante do real, que nos concentremos na análise do fragmentário, do efêmero, das singularidades irreduzíveis. Se não é mais possível vislumbrar um sentido na história, que se refugie à razão nas particularidades desconexas do cotidiano. (ALMEIDA, 1999: 86-7).

Em 1966, o crítico literário Hayden White argumentava que as escritas históricas eram estruturadas pelas clássicas formas literárias da trama (ou alegorias) - cômicas, trágicas, satíricas e românticas - e que isto teria moldado as formas da escrita histórica, mais do que as evidências. De tal modo que

a escrita histórica seria algo comparável à ficção. Já temos aqui a posição cética de que a História seria “apenas uma estória” (PASSMORE, 2010: 121). O exagero proferido por White é o cerne na questão: tal afirmação causa insegurança, dá a desoladora sensação de que a missão do historiador seria inalcançável, causa ingloria. Segundo os seus detratores, no pós-modernismo não há segurança ou confiabilidade histórica. A história é uma ficção, criada por quem está no poder, disseminada por pessoas aflitas que tentam dar sentido à vida. A queda do World Trade Center e a subsequente “guerra ao terror” foram interpretadas como a falência da pós-modernismo por muitos estudiosos. Se, como sugere o pós-modernismo, não existem fatos ou valores objetivos, tudo isso leva ao ceticismo e à dúvida moral.

PÓS-ESTRUTURALISMO

Já o pós-estruturalismo, a mais recente versão do pós-modernismo, se declara empenhado na superação dos paradigmas teóricos do passado. Muitos o consideram como um modismo de prestígio em certos meios culturais e acadêmicos. Como ocorre em outras versões “pós-modernas”, os pressupostos teóricos nem sempre são apontados e justificados de forma assertiva, mas a proposta é clara: trata-se de uma contestação dos fundamentos das ciências sociais e da própria filosofia, embasada em desenvolvimentos teóricos em torno do papel e da natureza da linguagem. Como fontes inspiradoras, mencionam-se Foucault, Derrida e Barthes. O sujeito histórico, fonte das práxis transformadoras do real, sofre um deslocamento e se dilui, substituído pelo poder ubíquo da linguagem e das “práticas discursivas”. “A linguagem constitui o sujeito” – esta seria a súpula da filosofia pós-estruturalista. A categoria da política enquanto mediação essencial da práxis transformadora se dissolve, visto que o poder já não é

referenciado a um centro, mas é concebido como uma miríade de focos, de “micropoderes”, em cujo nível se dá o jogo sempre reversível da dominação e da resistência. Para alguns marxistas, os efeitos da *linguistic turn* não se detêm por aí. Transmutada em linguagem ou discurso, a realidade destitui-se de toda objetividade. Já não é possível distinguir entre o verdadeiro e o falso, porquanto a própria distinção, criada pela linguagem, só possui valor contextual. Se não há verdade no sentido forte do termo, também não existe razão para se falar de ideologia ou de moralidade. Por este motivo, o viés é entendido como grave ameaça pelos estruturalistas, como fica patente na observação a seguir:

Ao lado da dessubstantivação do sujeito, da descentração da política e da desconstrução do conhecimento, o pós-estruturalismo realiza a “descausalização da história”, que passa a ser vista como lugar do fortuito e do contingente (...). Como sempre, o que se visa com tal discurso é a decretação da caducidade do marxismo, ao ensejo da crise do “socialismo real”. Confunde-se, sem mais, a crise de uma tradição marxista - o marxismo-leninismo - com a tradição marxista em geral. (ALMEIDA, 1999: p. 88).

O que podemos dizer diante desse apelo ao engajamento por uma causa? Pode o historiador ignorar a história que está acontecendo perante seus olhos? Podemos permanecer trancados em nosso laboratório, fazer dele nossa “torre de marfim”? Afinal, fazer ciência é, ou deveria ser, resistir. Esta é uma questão primordial, que gira em torno do papel social do historiador. “Tenho o direito de fazer história num mundo dilacerado, rompido, ensanguentado?”.⁴ Foi pensando nessa angustiante questão que Marc Bloch (1886-1944) ingressou na resistência francesa, para poder lutar contra os

⁴ (FEBVRE, 1953: 32 apud DUMOULIN, 2017: p. 264).

nazistas, motivo pelo qual acabou sendo fuzilado de forma sumária, um ano antes do término do conflito. Marc Bloch levou seu papel a sério e tornou-se um herói, imortalizado em sua própria história. Mas talvez o mundo estivesse melhor se ele tivesse sobrevivido à guerra e escrito por mais uns anos. Pensemos nisto.

Defendemos que há outros modos de lutar. Ao ser confrontado com questões semelhantes, num contexto geográfico e temporal diverso e mais próximo de nós, temos o lúcido depoimento de Ferreira Gullar (1930-2016), poeta com reconhecida atuação na luta contra a ditadura no Brasil (1964-1985), recusando o pedido de um companheiro para ingressar na luta armada contra o regime:

(...) eu tenho o maior respeito por você, a maior amizade por você, mas eu não vou participar disso, eu não acredito em luta armada e depois, eu sou meio primário nisso. Mas eu digo a você o seguinte: quem tem arma aqui é o exército, a marinha e a aeronáutica. Nós não temos e vocês vão buscar a luta justamente no terreno onde nós não temos nada? É um senso comum, quer dizer, você tem armas para brigar com o Estado? Não. Você tem soldado, tem treinamento? Não tem. Agora, os caras têm arma, treinamento, rádio, equipamento, exército, quartel. em tudo o que é canto, aeroporto. E você quer brigar com eles, no terreno deles? Então eu acho que o nosso terreno é onde eles não têm equipamento. Sabe onde é? Ganhar as pessoas pelo pensamento, pela conversa, reivindicando direito, liberdade, democracia; o que eles não têm (GULLAR, 2012: 24).

Isto posto, seja em tempo de guerra ou de paz, talvez seja melhor nos resguardar para as lutas que sabemos lutar. A probabilidade de sucesso, ao atuar naquilo em que somos especialistas, sempre será maior. Diante do *revival* fascista por qual passa nosso mundo, com clamores públicos pelo

retorno do regime militar e a ascensão política de figuras tais como Donald Trump ou Jair Bolsonaro, nossas habilidades serão postas à prova em breve.

A NOVA HISTÓRIA

Que lugar poderia ocupar a mais recente vertente da revista *Annales* (da qual Bloch foi um dos fundadores), proponente da chamada “Nova História”? O desafio constante em toda história dos *Annales*, a de integrar os progressos das ciências sociais, parece esvaziar-se. A história se demite de seu estatuto científico autônomo e passa a constituir-se como “Antropologia histórica”, assumindo como objeto a interpretação da cultura material. Nessa linha, inserem-se trabalhos sobre a história do gosto, da etiqueta, das maneiras à mesa, tomadas como indicadores de diferenciação social. Mergulha-se então na descrição dos costumes que se manifestam no cotidiano. O cotidiano, passa a ser o quadro privilegiado dos “novos objetos” historiográficos: a criança, a mulher, a família, os marginalizados sociais, o homem comum (aqui se encaixam todas as vertentes dos “subaltern studies” e os estudos pós-coloniais: Bhabha, Said, Fanon, entre outros). Essa “microhistória” foi chamada por Carlo Ginzburg como “a ciência do vivido”, induzindo os historiadores à busca de novas fontes documentais: arquivos eclesiásticos, a tradição oral, a história de vida, a memória dos mais velhos, a iconografia, entre muitas mais.

Segundo essa perspectiva, alguns sugerem que nós, os historiadores que buscam estar cientes das tendências em voga no campo, estaríamos apenas nos refugiando numa paradoxal “história sem historicidade”, a partir da supervalorização do cotidiano: se o presente é ameaçador e o futuro está prenhe de incógnitas, melhor fazer da história uma ciência neutra, apenas descritiva, desprovida de qualquer dimensão analítica que cruze com a macropolítica.

Todos estão dedicando seus esforços para os microobjetos, micropoderes e microssaberes. “Curiosidades”, enfim, como acabou confessando Pierre Nora (1974). Mas não só: nove fora as virulentas denúncias de que a escola dos *Annales* seria uma “cabeça de ponte da colaboração com o imperialismo norte-americano”, esta desenvolveu trabalhos com o *Institut de Recherches Marxistes*, que são apresentados como “os pilares da verdadeira investigação da história do movimento operário” (DUMOULIN, 2017: 290). Gostaríamos de destacar, desse modo, como discursos contraditórios podem ser construídos, a partir de uma certa dose de incoerência.

Ainda sob a influência da etnografia, outro objeto tem sido privilegiado: a cultura. Esta tem sido analisada, sobretudo, sob a clivagem entre cultura erudita e popular. Com certeza este é um campo rico e promissor para o olhar histórico, não fosse o equívoco de tentar entender os dois níveis em separado, sem perceber a óbvia interconexão que se estabelece entre eles na constituição cultural de uma sociedade organizada sob síntese histórica. Esta é uma prova cabal que nosso discurso se constrói a partir de oposições binárias, um dualismo interpretativo inerente ao ser humano (que, segundo pesquisas recentes, parece estar ligado às deficiências intrínsecas de nossa mente imperfeita). O modelo etnográfico presta-se, então, muito bem a essa história pasteurizada, história dos tempos mortos, em que os conflitos e toda mudança significativa foram exorcizados. (ALMEIDA, 1999: 89).

Segundo esse prisma, este seria o motivo pelo qual historiadores não querem mais falar de “história” e sim de “histórias”. Descrições e curiosidades: este seria o segredo por trás do sucesso mercantil alcançado pela Nova História. Ao avaliarmos o contexto institucional em que todos vivemos e podemos reconhecer, onde todas as agências de fomento à pesquisa, nacionais ou internacionais, têm enfatizado a importância da produtividade

acadêmica, podemos lançar a questão: seria ilícito buscar algum sucesso financeiro e notoriedade para tentar viabilizar uma estratégia de produção científica duradoura e autossustentável? Será mesmo que estamos, neste exato momento, legando ao futuro uma história de qualidade duvidosa? Será que nos rendemos ao capitalismo e acabamos por adequar nossa produção intelectual a uma espécie de “linha de produção fordista” visando o lucro? Seria este viés exagerado, ou preconceituoso? Ora, para nosso ponto de vista, isso indica apenas que não é possível ao historiador despir-se de seu tempo, crenças e preconceitos, de modo a desenvolver uma análise imparcial (DUPRAT, 2015: 13). Não existe imparcialidade: somos todos motivados por uma matriz ideológica. Enfim, somos pessoas de nosso tempo e precisamos garantir nosso sustento. No mundo em que vivemos, é necessário ter renda para tudo, até para ter o “direito” de externar nossas opiniões. Contudo, não é necessário que o historiador se torne um fantoche do capitalismo para trabalhar e contribuir para seu campo. E inspirar alguns alunos de forma positiva.

A PESQUISA EM HISTÓRIA ANTIGA: ALGUMAS PECULIARIDADES

Nós, historiadores brasileiros da Antiguidade, nos defrontamos o tempo todo com certas questões. A mais recorrente é a reflexão apressada que está por trás do preconceito “a historiografia antiga é inútil porque não é a nossa”. Contudo, a ideia da ruptura entre passado e presente faz parte de uma discussão recorrente entre os teóricos atuais da historiografia. Para nós, o passado não tem dono e estudamos a Antiguidade para entender o presente. Mas o estudo das sociedades antigas traz desafios peculiares, que passa por discutir a situação dos estudos acerca do mundo antigo realizados no Brasil, em especial o universo greco-romano.

Argumentamos que a renovação dos estudos clássicos, em um contexto pós-moderno, é fundamental para repensarmos posturas acadêmicas diante do passado clássico e, também, reconsiderarmos o diálogo entre universidade e escolas (GARRAFFONI; FUNARI, 2010: 1).

A contemporaneidade enxerga os antigos com admiração e grandiosidade porque eles foram os pioneiros e constituem um manancial inesgotável, uma eterna fonte de inspiração. Uma evidência disso é que utilizamos terminologias que remetem à Antiguidade para batizar objetos no presente, com o intuito de emprestar-lhes alguma grandeza (por exemplo, os nomes dos planetas, as naves Apolo, os mísseis Ariadne e por aí se vai). Por meio de uma construção ideológica do Ocidente, o mais comum neste processo de busca do passado são as reivindicações que correspondem à Antiguidade Clássica, com a ideia de pertencimento ou legado da Grécia e Roma Antigas (BONFÁ, 2016: 13). O imperialismo dos antigos foi apropriado pelos modernos europeus e usado para justificar e consolidar seus respectivos nacionalismos.

Guarinello (2013), em seu livro *História Antiga*, apresenta mais uma dessas graves implicações e incoerências analíticas. Ele nos mostra que a constituição da História Antiga nos remete ao estudo das origens do Ocidente e é denominada como História Antiga por ser a primeira no início de uma sequência, por vezes, concebida como evolutiva: História Antiga, História Medieval, História Moderna e História Contemporânea. Além dessa definição, nos leva a refletir sobre o quão arbitrário é o recorte feito pela disciplina, que abrange Egito e Mesopotâmia, além de Grécia e Roma, essas figurando como Antiguidade Clássica. Contudo, não é possível falar de civilização greco-romana sem falar de Mesopotâmia, África e Egito, pois quase toda cultura ocidental se originou da cultura oriental e a Arqueologia

comprova⁵. Ademais, os intelectuais pós-coloniais vaticinam: a própria ideia de Oriente é invenção do Ocidente⁶. Torna-se patente a imprescindibilidade das teorias pós-coloniais. Por decerto que não se trata de modismo, são interpretações muito pertinentes, aquelas de Said, Bhabha e Fanon, entre muitos outros. Precisamos deles para contribuir para o campo e ir além. Não é uma tendência: trata-se do ponto de vista dos subalternos e precisamos dar conta desse viés, sempre. Por isso, nossa abordagem se preocupa em contestar modelos normativos e homogêneos de cultura e sociedade, enfatizando a diversidade e explorando a potencialidade da cultura material como meio de produzir reflexões críticas inerentes ao passado e ao presente (GARRAFFONI; FUNARI, 2010: 1).

Muitas vezes, os Estudos Clássicos foram utilizados sob um ponto de vista reacionário, para a defesa da ordem, das relações estabelecidas, das relações hierárquicas e de dominação em relação aos povos coloniais. Então, isso marcou muito a disciplina. Inclusive, na teoria, muito atrativas na aparência, mas muito conservadoras, como, por exemplo, a Paideia de Jaeger (1994), que apresenta uma visão muito idealizada, e que foi instrumentalizada pela direita. Entretanto, a Antiguidade pode servir para o contrário, iluminando certos aspectos que nos levam à interpretações diversas e paragens longínquas, tais como o Oriente e a África, incluindo-as no contexto e abrindo mão da falsa ideia de autoctonia dessa cultura ocidental, já que, a rigor, isso não existe. É impossível você ter acesso à Antiguidade sem passar pelos momentos posteriores, em especial os séculos XIX e XX. Isso quer dizer que a leitura sobre o passado foi muito enviesada (FUNARI, 2017: 24).

⁵ Saiba mais sobre o tema em BERNAL, 1987-2006.

⁶ SAID, 1978.

HISTÓRIA ANTIGA E ARQUEOLOGIA

Como já assinalava Alföldy (1989), não se pode conceber a História Antiga sem a Arqueologia. Não obstante, não é necessário ser arqueólogo para trabalhar com Arqueologia: historiadores podem interpretar os resultados das prospecções arqueológicas feitas por outros pesquisadores a milhares de quilômetros de distância, enfocando em vieses ainda não explorados. Basta respeitar as normas acadêmicas e referenciá-los com precisão. É mais fácil do que parece.

Por ocasião da virada do século XX para o XXI, observamos abordagens de vanguarda que transformaram os estudos clássicos. Os historiadores do mundo romano, acostumados com narrativas de cunho político, econômico ou militar, se depararam com o surgimento de uma geração de estudiosos preocupados com a revisão de conceitos consagrados, de críticas a modelos interpretativos de cunho normativo, além de múltiplas propostas sobre temas inéditos sendo explorados. Reflexões sobre a cultura romana, as relações de gênero, conflitos étnicos ou a formação das novas identidades a partir do embate entre romanos e não romanos, passaram a figurar com mais intensidade nas publicações acadêmicas especializadas. Este processo, que está inserido em um contexto muito mais amplo, resulta de questionamentos epistemológicos que as Ciências Humanas têm enfrentado desde a década de 1960. As críticas de M. Foucault⁷, por exemplo, proporcionaram uma revisão no papel dos acadêmicos e, aos poucos, foi enfim se concretizando a percepção na qual o historiador produz discursos sobre o passado, ressignificados a partir de suas próprias convicções, preconceitos e limitações. Assim, vários pressupostos, tão arraigados na historiografia,

⁷ (FOUCAULT, 1996 & 1997).

tais como a neutralidade, a objetividade, a busca pelo real, a essência de sujeitos universais e o ordenamento dos acontecimentos a partir da noção de classes sociais e seus conflitos socioeconômicos, entraram em xeque e foram revistos e criticados, abrindo espaço para repensar as categorias de análise do passado e as metodologias empregadas para sua interpretação (FUNARI; GARRAFFONI, 2008: 102).

Nossas reflexões acerca do mundo romano, quer gostem ou não, inserem-se neste contexto. Afinal, consideramos que *o estudo da Antiguidade Clássica não precisa reforçar preconceitos nem constituir-se em elemento de opressão* (FUNARI, 1995a: 31). Por outro lado, devemos ter em conta que a cultura material é o resultado direto do trabalho humano, enquanto o documento escrito é uma representação ideológica da realidade, transposta para o texto. Os documentos escritos informam-nos sobre as ideias de seus autores, em geral, uma elite masculina que sabia ler e escrever. *A escrita, assim, é um instrumento de poder, de classe* (FUNARI, 2003: 40).

Deste modo, acreditamos que muitas pesquisas que se restringem seus *corpora* às obras literárias podem incorrer em imprecisões, naturalizando discursos e cristalizando opiniões que, na realidade, não eram compartilhadas pela maioria da sociedade. A observação abaixo resume nossa posição:

Para um período como o da História romana ou grega (...) apenas a Arqueologia podia trazer informações concretas e se tinha a consciência clara que a literatura era “fonte”, mas de um valor decerto relativo, erudito, elitista (...). Quem lia? Quem escrevia? Quem nos garantia a fidelidade das versões chegadas até nós? (ENCARNAÇÃO, 2010: 13).

Por tais razões destacamos a centralidade da Arqueologia como ferramenta, não só para compor quadro mais amplo de evidências, como

também para refutar certas ideias contidas nessas fontes escritas, que muitas vezes informam mais sobre a opinião dos seus autores do que a “realidade” que eles julgavam contar. Cabe destacar que nossas pesquisas giram em torno da contribuição econômica dos menos letrados, do povo miúdo e, portanto, encaixam-se com perfeição nos “subaltern studies” e na história do cotidiano, priorizando a cultura material como fonte primária e recorrendo aos recortes temporais em “longue durée”. Nossas análises buscam reinterpretar teorias que dominaram os debates sobre o caráter da Economia Antiga, em especial a greco-romana, desde meados do século passado. Ao trabalhar com a economia, em certa medida nos distanciamos da tendência historiográfica de privilegiar a cultura, como já mencionamos. Já acumulamos alguma tradição de pesquisa arqueológica no campo da economia romana. Graças ao grande número de evidências disponíveis, o conhecimento tem evoluído, tanto no campo das economias provinciais quanto no da metrópole. Inúmeros artefatos resultantes de escavações arqueológicas e o rico material epigráfico recuperado têm fomentado pesquisas que oferecem um quadro mais representativo das atividades econômicas desenvolvidas.⁸

EPÍLOGO: OS TEMPOS PÓS-MODERNOS E SEU IMPACTO

De maneira a oferecer uma síntese explicativa, o sistema colonial euro americano entrou em retumbante colapso no curto espaço de um terço de século. O colapso começou com os bem-sucedidos movimentos de descolonização no final dos anos 40 e 50, nos quais primeiro a Índia, depois a China, foram libertadas do domínio colonial, direto ou indireto. Durante

⁸ A epigrafia representa, portanto, um manancial insubstituível. Conforme aponta Encarnação, “pouco saberíamos da organização romana na Península Ibérica se não tivéssemos os documentos epigráficos” (ENCARNAÇÃO, 2010: 13).

a década de 1950, a maioria das colônias africanas da Europa lutava pela libertação. Em 1959, Cuba abandonou o domínio americano e, no final da década de 1960, a maior parte do Caribe, a Ásia e a África estavam livres do controle político europeu, embora muitos mantivessem suas relações econômicas com o Ocidente. Mais notável, a derrota dos americanos no Vietnã marcou o evento mais “descolonizante” da década de 1970. Contudo, a contrapartida derrota dos soviéticos no Afeganistão, um pouco mais tarde, embora menos retumbante, foi mais importante porque o fracasso soviético nessa guerra colonizadora minou muito o capital moral e econômico de um sistema soviético já combalido. Aqui está um exemplo notável em que o fracasso em colonizar levou ao colapso do próprio regime colonizador. Em 1990, o muro caiu e não era apenas a Guerra Fria que havia terminado. Mais importante, foi que o sistema colonial que havia começado há meio milênio do início da década de 1490, estava em seu ocaso enquanto sistema político mundial formal. Nos termos mais simples, o colapso do sistema colonial destruiu a base econômica fundamental para o chamado mundo moderno. Decerto que isso não significa que tudo o que acontecera antes tenha desaparecido. De fato, o sistema mundial recém-estruturado foi capaz de adaptar-se com uma rapidez incomum e saltou para uma versão “moderna” e atualizada do capitalismo. Mas o fato permanece (mesmo que não concordemos no que tudo isso possa significar): o clássico sistema mundial moderno, baseado em meio milênio de colonização, entrou em colapso (LEMERT, 1997: 32-3).

Como acontecimentos recentes tivemos, em suma: o atentado às torres gêmeas em 11 de setembro de 2001 e o advento de um novo tipo de guerra, midiático, baseado no terror e na incerteza, com o exército islâmico destruindo monumentos e cortando cabeças em horário nobre, exortando que sua missão é uma espécie de “cruzada às avessas”; a Guerra da Síria

e a crise dos refugiados, a maior crise humanitária do século (estaríamos assistindo a uma “nova” invasão dos bárbaros?) e o seu desdobramento, o recrudescimento da xenofobia, o que acabou por provocar a saída do Reino Unido da União Europeia (*Brexit*); correndo por fora (ou correndo por dentro), temos assistido à instauração de um panorama político mundial que fortalece políticas neoliberais e um discurso de direita com nuances neofascistas, voltados ao confronto e dividindo a opinião pública, exemplificadas pela eleição e gestão de Donald Trump, além do recrudescimento da direita aqui na América Latina, exemplificada pela eleição de Bolsonaro; ou, também, a inclusão forçada da China (socialista por dentro mas capitalista por fora) no tabuleiro das relações internacionais como um poder econômico e político irresistível e incontornável. Será que não estamos assistindo à reação do “Ocidente” em relação ao crescente poder do “Oriente”? O velho embate está em voga.

Todas as questões acima mencionadas estão reverberando e impondo uma ressignificação das relações nos tempos de que vivemos agora, marcados pela incerteza: será que a humanidade está livre de um novo holocausto, com outros algozes e novas vítimas? Será mesmo que a História é uma *magistra vitae* (mestra da vida), será que podemos aprender com ela? Temos nossas dúvidas. Mas isto não quer dizer que a história que fazemos seja inútil e inócua. Como já dissemos, decerto que há contribuições mais engajadas do que outras, mas todas são válidas, mesmo que cometam enganos, haja visto que até as imprecisões do passado podem ser interpretadas sob a égide da interdisciplinaridade, suscitando novos e empolgantes vieses para o presente.

Muitos dizem que o pós-modernismo, enquanto movimento de renovação, está morto e enterrado. O que vai suceder o pós-modernismo? Ninguém sabe; mal sabemos o que foi o pós-modernismo. No entanto, há

uma certa ansiedade de que o próximo movimento possa ser ainda mais polêmico e corrosivo. Um temor paira: que a próxima fase possa ser ditada pelo totalitarismo, nacionalismo ou fundamentalismo religioso. Não sabemos dizer se somos pós-modernos ou talvez pós/pós-modernos, por falta de uma denominação melhor. Mas nos sentimos parte de uma nova geração de historiadores que está emergindo, comprometidos com a equidade e coerência, que acredita que há muitas histórias para recontar, enfatizando a crítica social e buscando um mundo mais justo, respeitando as minorias e defendendo oportunidades para todos. Afinal, *fazer ciência é resistir*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Antônio. L. C. *Pós-modernismo, pós-estruturalismo e Nova História: a recusa da razão totalizante*. Pro-Posições, vol. 8, n. 2 [23], 1999, pp. 85-91.
- ALFÖLDY, G. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.
- BERGER, Stefan; FELDNER, H.; PASSMORE, Kevin. *Writing History: theory and practice*. London: Bloomsbury, 2010.
- BERNAL, Martin. *Black Athena: the afroasiatic roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 3 vols., 1987-2006.
- BONFÁ, Douglas Cerdeira. Antiquidade, identidade e os usos do passado. *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiquidade*, Campinas, nº 30, jan-dez 2016, pp. 11-32.
- CAINE, Barbara. *Biography and History*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- CHIBBER, Vivek. *Post colonial theory and the specter of capital*. New Delhi : Navayana Publishing, 2013.
- DUMOULIN, Olivier. *O papel social do historiador: da cátedra ao tribunal*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

- DUPRAT, Paulo Pires. *Economia e romanização em Bracara Augusta durante o Alto- Império: uma reflexão comparativa*. Dissertação (mestrado). Rio de Janeiro: PPGHC/UFRJ, 2015.
- EVANS, Richard J. *In defence of History*. London: Granta Books, 2000.
- ENCARNAÇÃO, José d'. *As pedras que falam: epigrafia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FUNARI, P.P.A. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003.
- FUNARI, P.P.A. *Antiguidade Clássica: a História e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.
- FUNARI, P.P.A. *Entrevista com Pedro Paulo Funari: a trajetória de um classicista brasileiro*. (realizada por Glaydson José da Silva e Renata Senna Garraffoni). Revista Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 2, n. 2, dezembro, 2017, pp. 17-26
- GARRAFFONI, Renata S.; FUNARI, P. P. A. *Considerações sobre o estudo da Antiguidade Clássica no Brasil*. *Acta Scientiarum. Education*. Maringá, v. 32, n. 1, 2010, pp. 1-6.
- GUHA. Ranajit. *History at the limit of World-History*. New York: Columbia University Press, 2002.
- GULLAR, FERREIRA. *Cultura e política: entrevista com Ferreira Gullar* (realizada por Marcelo Ridenti. Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo – Dossiê, Maio de 2012, pp. 4-62. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/grpesqla/revista/dossie07/>. Acesso em 31/07/2018, às 22:51h.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994
- JENKINS, Keith (org.). *The postmodern history reader*. London : Routledge, 1997.
- LEMERT, Charles. *Postmodernist is not what you think: why globalization threatens modernity*. London: Paradigm, 2005, c1997.

- LINDEN, Marcel van der. *Trabalhadores do mundo: ensaios para uma história global do trabalho*. Trad. Patricia de Q. C. Zimbres. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
- LINDEN, Marcel van der. *História do trabalho: o velho, o novo e o global*. *Mundos do Trabalho*, 1 (1), jan-jun, 2009, pp. 11-26.
- LORIGA, Sabina. *A tarefa do historiador*. In: Angela de Castro Gomes & Benito Bisso Schmidt (orgs.), *Memórias e narrativas autobiográficas*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.
- LÜDTKE, Alf. *De los héroes de la resistencia a los coautores: "Alltagsgeschichte" en Alemania*. *Ayer* (19). "La historia de la vida cotidiana", 1995, pp. 49-69.
- LÜDTKE, Alf; PÉREZ, Josep Monter. *Sobre los conceptos de vida cotidiana: articulación de las necesidades y conciencia proletaria*. *Historia Social*, (10), 1991, pp. 41-61.
- NOIRIEL, Gérard. *Sur la "crise" de l'histoire*. Paris: Folio Histoire, 2005.
- NORA, Pierre. *Le Nouvel Observateur*, 7 May 1974.
- STEEGE, Paul et al. *The history of everyday life: a second chapter*. *The Journal of Modern History*, Vol. 80, n. 2, Jun 2008, pp. 358-378.
- PASSMORE, Kevin. *Poststructuralism and history*. In: Berger, S.; Feldner, H.; Passmore, K. (eds.). *Writing History: theory and practice*. London: Bloomsbury, 2010, Cap. 7, pp. 118-140.
- SAID, Edward S. *Orientalism*. London: Penguin Books, 1978.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Subaltern studies: deconstructing historiography*. In: Ranajit Guha & Gayatri Chakravorty Spivak (eds.). *Selected Subaltern studies*. New York: Oxford University Press, 1988, pp. 197-221.

RESENHA

VELOSO, CLAUDIO WILLIAM. *POURQUOI LA POÉTIQUE D'ARISTOTE? DIAGOGÈ*. PRÉFACE DE MARWAN RASHED. PARIS: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 2018. [HISTOIRE DES DOCTRINES DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE, 50]. 432 PP. ISBN 978-2-7116-2767-7. PREÇO: 49 EUROS.

**José Leonardo Sousa Buzelli
IEL/UNICAMP**

Aristóteles teria escrito a *Poética* para indicar qual seria a mais nobre forma de passatempo intelectual (*diagogé*) àqueles que não devotam a vida à filosofia, e não como um receituário médico que prescreve a poesia de modo geral, e a tragédia em particular, como elemento capaz de purificar ou purgar paixões nocivas ao indivíduo e à pólis. De fato, o (único) trecho da obra em que o Estagirita defende a função catártica da tragédia não seria autêntico, e sim uma glosa marginal inadvertidamente incorporada ao texto transmitido por três testemunhos independentes.

Esta é, em resumo, a ousada tese defendida por Veloso no livro *Pourquoi la Poétique d'Aristote? Diagogè (PPA)*, e que já vinha sendo defendida há décadas, com algumas variantes, pelo próprio Veloso e por outros estudiosos.¹

¹Veja-se os artigos de M. D. Petruševski (“*Παθημάτων κάθαρσιν* ou bien *πραγμάτων σύστασιν?*”, in *Ziva Antika / Antiquité Vivante* 4, 1954, pp. 209-50), A. Freire (“A Catarse em Aristóteles”, in

O caráter catártico da poesia tem gerado intermináveis debates ao longo dos séculos entre os exegetas da *Poética*, que aventam as mais variadas e contraditórias hipóteses acerca dela e de sua função. Ora, grande parte dessa perplexidade se deve ao laconismo com que a *kátharsis* (“purgação” ou “purificação”) é tratada no texto transmitido, em desacordo com a técnica expositiva de Aristóteles, sempre preocupado em definir e clarificar seus termos. A ausência de uma explicação de o que seja a catarse é ainda mais estranha quando se lembra que o próprio filósofo prometeu alhures tratar dela em detalhe na *Poética*.²

Qualquer um que se tenha aproximado alguma vez do *Corpus Aristotelicum*, mesmo que brevemente, sabe quão complexo é o problema da atribuição de cada um de seus textos ao Estagirita — há certo consenso de que em alguns ele teria se limitado ao papel de supervisor (e.g. *Atheniensium Respublica*), e que outros teriam sido escritos após sua morte, por seus discípulos (e.g. *De Coloribus*) ou mesmo por autores tardios como Nicolau de Damasco (e.g. *De Plantis*). A isso se somam os fragmentos, que muitos desde V. Rose (1863) consideram espúrios. Para dificultar ainda mais as discussões acerca das ideias do filósofo, há claras (e provavelmente extensas) lacunas nos títulos que nos chegaram. Da própria *Poética* parece faltar todo um capítulo final, dedicado ao iambo e à comédia,³ onde, como prometido, Aristóteles talvez discorresse acerca da catarse.

APPACDM, Braga, 1982, ²1996) e G. Scott (“Purging the Poetics”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25, 2003, pp. 233-63). O artigo de Veloso é “Aristotle’s *Poetics* without *Katharsis*, Fear, or Pity”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33 (2007), pp. 255-84.

² Aristóteles, *Política*, 1341b.38: “τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἀπλῶς, πάλιν δ’ ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον”.

³ É o que depreende de “obscuros vestígios” ao final do ms. *Laurentianus Riccardianus* 46, que podem ser decifrados como a introdução a um novo tópico (“περὶ δὲ ἰάμβων(?) καὶ κωμωιδίας ...”). Em um interessante e curto apêndice a *PPA* (pp. 401-3), Veloso nota, porém, que a crença nesse suposto trecho desaparecido depende justamente da aceitação como autêntica da frase acima, e que mesmo assim nada há que indique a perda de todo um livro.

Veloso insurge-se contra essa alternativa, bem como contra outras que defendem a originalidade do trecho destacado abaixo, e, seguindo a sugestão de Scott, propõe descartá-lo como espúrio:

περὶ μὲν οὖν τῆς ἐν ἑξαμέτροις μιμητικῆς καὶ περὶ | κωμωδίας
ὑστερον ἐροῦμεν· περὶ δὲ τραγωδίας λέγωμεν | ἀναλαβόντες
αὐτῆς ἐκ τῶν εἰρημένων τὸν γινόμενον ὄρον | τῆς οὐσίας. ἔστιν
οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας | καὶ τελείας μέγεθος
ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς
μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, **δι' ἑλέου καὶ φόβου**
περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων | παθημάτων κάθαρσιν. λέγω
δὲ ἡδυσμένον μὲν λόγον τὸν | ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν {καὶ
μέλος}, (del. Tyrwhitt) τὸ δὲ χωρὶς τοῖς | εἶδεσι τὸ διὰ μέτρων ἔνια
μόνον περαίνεσθαι καὶ πάλιν ἕτερα | διὰ μέλους. (1449b 21-31)⁴

Transmitido por três testemunhos independentes da *Poética* — os manuscritos *Parisinus graecus* 1741 (séc. X) e *Laurentianus Riccardianus* 46 (séc. XIV), e a tradução árabe de Mattā Ibn Yūnus (séc. X) —, a menção à catarse não poderia de fato ser marcada como uma interpolação sem gerar controvérsias. Veloso, contudo, não é avesso às controvérsias.

Seus principais argumentos a favor do descarte são dois, resumidos por Rashed já no prefácio de *PPA* (p. 10): o primeiro, teórico e positivo, pondera que, aceitando-se que o objetivo da arte é a imitação, não poderia ser também, como conclusão lógica, purgar as emoções. O segundo, filológico e negativo, nota que nada há, no restante do texto, que faça a mínima alusão à função

⁴ Traduzo: “Discorreremos depois acerca da arte da imitação em hexâmetros (i.e. da épica) e acerca da comédia; falemos da tragédia, retomando a definição de sua essência que surge do que dissemos. A tragédia é, portanto, a imitação de um feito excelente, perfeito e grandioso, em linguagem temperada (ou ‘agradável’) com formas distintas em suas partes, pela ação (i.e. pelo desempenho dos atores) e não através da narrativa, **que alcança, pela piedade e pelo medo, a katharsis dessas emoções.** Chamo de ‘linguagem temperada’ a que possui ritmo, harmonia {e melodia}; ‘com formas distintas’ porque algumas partes são realizadas apenas através da métrica, e outras ainda através da melodia”.

catártica da poesia. Como explica Rashed, nenhum dos dois argumentos, isolados, é suficiente, mas a convergência de ambos “é implacável” (ibid.) — Aristóteles poderia muito bem desenvolver uma teoria da catarse paralela à da imitação, assim como poderia se calar acerca de um ponto que não julgasse “capital”, mas aqui “o silêncio [seria] muito *dissonante*” (itálico de Rashed) para ser obra de Aristóteles.

Ademais, ainda que reconhecendo o efeito emocional despertado pelas tragédias, Veloso também argumenta (pp. 49-50) — a partir de uma passagem de Heródoto (6.21.2) em que o tragediógrafo Frínico é punido por ter levado às lágrimas sua plateia ao representar no palco a captura de Mileto pelos persas — que os atenienses não iam ao teatro para purgar suas emoções, nem pareciam propensos a aceitar a “ideia de um aprendizado pelo sofrimento” exposta por Crespo noutro trecho de Heródoto (1.207.1). Eles assistiriam às peças, isso sim, em busca de um prazer puramente intelectual, derivado do reconhecimento da coisa imitada.

É possível responder a algumas das objeções acima de outras formas, sem a necessidade de suprimir a catarse do *textus receptus*. Uma delas, sintetizada por N. Pappas,⁵ considera que *παθημάτων* não faria referência às “paixões” ou “emoções” da plateia, e sim aos incidentes dramáticos responsáveis por elas — ou seja, a *kátharsis* seria a resolução do enredo, e o objetivo da tragédia seria apresentar uma estrutura narrativa coerente e significativa. Petruševski (*art.cit.*, p. 237), por sua vez, preferiu um meio termo, e propôs emendar *παθημάτων κάθαρσιν* para *πραγμάτων σύσταρσιν*, mas sua sugestão parece não ter sido muito bem aceita por não se adequar muito ao contexto.

⁵ N. Pappas, “Aristotle”, in B. Gaut & D. Mc. Lopes (edd.), *The Routledge Companion to Aesthetics*, Londres e Nova York, 3^o 2013, pp. 13-24.

Os estudiosos de Aristóteles têm reagido à tese de Veloso com virulência variada, e em argumentos *ad hominem* o autor já foi tachado de “terrorista”, “megalomaniaco” e “excessivo”.⁶ Seus argumentos, porém, são bem estruturados e minuciosos, frequentemente esmiuçando os pormenores sintáticos e lexicais do texto aristotélico transmitido, sem ignorar suas muitas variantes. Algumas das objeções que lhe são feitas — como a de P. Destrée, para quem “os antigos se mostravam em geral fieis e honestos copistas” (apud *PPA*, p. 11) — podem ser derrubadas com facilidade, bastando, neste caso específico, elencar os inúmeros exemplos de glosas marginais incorporadas a textos antigos, incluindo ao Novo Testamento (e.g. João 7:53-8:12).⁷

N. Pappas (*op.cit.*, p. 16), ao mencionar os artigos de Petruševski, Scott e Veloso,⁸ pondera que a exclusão de uma passagem difícil deve ser sempre o último recurso dos filólogos, mas que, dada a dificuldade intransponível de se definir o que seja aqui a *kátharsis*, a hora para se adotar esse último recurso pode ter chegado. O trecho em questão, óbvio, não desaparecerá das edições da *Poética*, ainda que um número crescente de acadêmicos pareça disposto a acatar a tese de se tratar de glosa marginal, em grande parte porque, seja ou não da pena de Aristóteles, o conceito de catarse nas artes narrativas e dramáticas desfruta de uma fortuna crítica multissecular. Quando muito, ele talvez venha entre colchetes em algumas edições (como *καὶ μέλος* na linha 1449b 29, acima).

O leitor que se aproximar do livro sem uma opinião pré-definida acerca da matéria sairá convencido de sua validade, ainda que não necessariamente de sua verdade (como poderia?). E mesmo o mais empedernido defensor

⁶ É o que informa M. Rashed no prefácio de *PPA*, p. 10, com nota 2.

⁷ Ver Bart D. Ehrman, *O que Jesus Disse? O que Jesus Não Disse*, trad. M. Marcionilo, Rio de Janeiro, 2015, pp. 73-5.

⁸ Ver nota 1, acima.

da permanência da catarse em Aristóteles deverá enfim reconhecer o quão desapontadoras são as inúmeras teorias aventadas para a explicar, não importando quão sutis sejam os argumentos elencados.

No mais, senti falta apenas de um índice de nomes e termos que facilitasse a busca por pontos específicos no interior do livro. Como poucos parecem hoje em dia saber francês em nossas universidades, e considerando-se a nacionalidade do autor, aproveito, aliás, para recomendar a tradução urgente da obra para o português.

José Leonardo Sousa BUZELLI
IEL / UNICAMP

REVIEW

VELOSO, CLAUDIO WILLIAM. *POURQUOI LA POÉTIQUE D'ARISTOTE? DIAGOGÈ*. PRÉFACE DE MARWAN RASHED. PARIS: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 2018. [HISTOIRE DES DOCTRINES DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE, 50]. 432 PP. ISBN 978-2-7116-2767-7. PRICE: 49€.

José Leonardo Sousa Buzelli
IEL/UNICAMP

Aristotle probably wrote his *Poetics* to indicate what would be the noblest form of intellectual pastime (*diagōgè*) to those who do not devote their lives to philosophy, and not as a medical prescription of poetry in general, and of tragedy in particular, as an element capable of purifying or purging passions noxious to the individual and to the polis. In fact, the (only) passage in it in which the Stagirite advocates the cathartic function of tragedy seems to be unauthentic, a marginal gloss inadvertently incorporated into a text transmitted by three independent testimonia.

This is in short the bold thesis defended by Veloso in the book *Pourquoi la Poétique d'Aristote? Diagogè (PPA)*, a thesis already defended, with variants, for some decades by Veloso and other scholars.¹

¹ See the articles by M. D. Petruševski ("Παθημάτων κάθαρσιν ου bien πραγμάτων σύσταρσιν?", in *Ziva Antika / Antiquité Vivante* 4, 1954, pp. 209-50), A. Freire ("A Catarse em Aristóteles", in *APPACDM*, Braga, 1982, ²1996), and G. Scott ("Purging the Poetics", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25, 2003, pp. 233-63). The article by Veloso is "Aristotle's *Poetics* without *Katharsis*, Fear, or Pity", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33 (2007), pp. 255-84.

Over the centuries the cathartic aspect of poetry has generated endless debates among the exegetes of the *Poetics*, who advanced the most varied and contradictory hypotheses about it and its function. Much of this perplexity is in fact due to the brevity with which *kátharsis* (“purgation” or “purification”) is treated in the transmitted text, in contrast with the expository technique of Aristotle, an author at all times concerned with the definition and clarification of the terms employed. The absence of an explanation of the meaning of catharsis is even stranger once we recall that the philosopher promised elsewhere to discuss the term in the *Poetics*.²

The complexity of assigning each of the texts of the *Corpus Aristotelicum* to Aristotle is a problem well known to anyone who has ever approached it, even briefly. Some consensus exists that he probably limited himself in some works to the role of supervisor (e.g. *Atheniensium Respublica*), and even that some texts were probably written after his death by his disciples (e.g. *De Coloribus*) or by late authors such as Nicholas of Damascus (e.g. *De Plantis*). There are besides the fragments, considered spurious by many since V. Rose (1863). The discussion of Aristotle’s ideas is further complicated by the existence of obvious (and probably extensive) gaps in the texts passed down to us. The *Poetics* itself seems to lack an entire final chapter, devoted to iambic poetry and comedy,³ where perhaps Aristotle would discuss catharsis as promised.

² Aristotle, *Politics*, 1341b.38: “τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἀπλῶς, πάλιν δ’ ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον”.

³ That is inferred from the “*vestigia obscura*” at the end of ms. *Laurentianus Riccardianus* 46, that may be deciphered as the introduction to a new topic (“περὶ δὲ λάμβων(?) καὶ κωμωδίας ...”). In an interesting and short appendix to *PPA* (pp.401-3), Veloso notes, however, that the belief in the original existence of a missing final passage depends on our acceptance of the authenticity of the above expression, and even then there is nothing indicating the loss of a whole book.

Veloso rebels against this and other alternatives that defend the authenticity of the passage highlighted below, and accepts Scott's suggestion to dismiss it as spurious:

περὶ μὲν οὖν τῆς ἐν ἐξαμέτροις μιμητικῆς καὶ περὶ | κωμωδίας
ὑστερον ἐροῦμεν· περὶ δὲ τραγωδίας λέγωμεν | ἀναλαβόντες
αὐτῆς ἐκ τῶν εἰρημένων τὸν γινόμενον ὄρον | τῆς οὐσίας. ἔστιν
οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας | καὶ τελείας μέγεθος
ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς
μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, **δι' ἑλέου καὶ φόβου**
περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων | παθημάτων κάθαρσιν. λέγω
δὲ ἡδυσμένον μὲν λόγον τὸν | ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν {καὶ
μέλος}, (del. Tyrwhitt) τὸ δὲ χωρὶς τοῖς | εἶδεσι τὸ διὰ μέτρων ἕνια
μόνον περαίνεσθαι καὶ πάλιν ἕτερα | διὰ μέλους. (1449b 21-31)⁴

Transmitted by three independent testimonia of the *Poetics* — the manuscripts *Parisinus graecus* 1741 (10th century) and *Laurentianus Riccardianus* 46 (14th century), and the Arabic translation by Mattā Ibn Yūnus (10th century) —, this mention of catharsis could not in fact be marked as interpolated without generating controversy. Veloso, however, is not averse to controversy.

His main arguments for discarding the passage are two, summarized by Rashed already in the preface to *PPA* (p. 10). The first, theoretical and positive, ponders that, once we accept that the aim of art is imitation, it could not be also, as a logical conclusion, to purge our emotions. The second

⁴ In Halliwell's translation (bolding by me): "We shall later discuss the art of mimesis in hexameters, as well as comedy. But let us now discuss tragedy, taking up the definition of its essence which emerges from what has already been said. Tragedy, then, is mimesis of an action which is elevated, complete, and of magnitude; in language embellished by distinct forms in its sections; employing the mode of enactment, not narrative; **and through pity and fear accomplishing the catharsis of such emotions.** I use 'embellished' for language with rhythm and melody, and 'distinct forms' for the fact that some parts are conveyed through metrical speech alone, others again through song."

argument, philological and negative, notes that there is nothing in the rest of the text that makes the slightest allusion to the cathartic function of poetry. As explained by Rashed, neither of the two arguments is sufficient alone, but the convergence of both “is implacable” (ibid.). Aristotle could of course have developed a theory of catharsis parallel to that of imitation, and also he could have remained silent about a point he did not consider “capital,” but here “the silence [would be] far too *dissonant*” (Rashed’s italics) to be Aristotle’s.

Besides, although recognizing the emotional effect of the tragedies, Veloso also argues (pp. 49-50) — from a passage in Herodotus (6.21.2) in which the tragediographer Phrynichus is penalized for bringing his audience to tears with the stage representation of the capture of Miletus by the Persians — that the Athenians did not attend the theater to purge their emotions, nor did they seem likely to accept the “idea of learning by suffering” stated by Croesus in another passage of the *History* (1.207.1). The Athenians would instead watch the plays in search of a purely intellectual pleasure, derived from the recognition of the mimicked thing.

It is possible to answer some of the above objections in different ways, without suppressing the catharsis from the *textus receptus*. An alternative, synthesized by N. Pappas,⁵ considers that *παθημάτων* perhaps referred not to the “passions” or “emotions” of the audience, but to the dramatic incidents responsible for them. In other words, the *kátharsis* should be understood as the resolution of the plot, and the goal of tragedy as to present a coherent and significant narrative structure. Petruševski (*art.cit.*, p. 237), for his part, chose a middle ground and proposed *πραγμάτων σύσταρσιν* as an amendment of *παθημάτων κάθαρσιν*, but his suggestion was not well accepted because it does not suit the context very much.

⁵ N. Pappas, “Aristotle”, in B. Gaut & D. Mc. Lopes (edd.), *The Routledge Companion to Aesthetics*, London and New York, ³2013, pp. 13-24.

The scholars dedicated to Aristotle have reacted to Veloso's thesis with varying virulence, and in *ad hominem* arguments the author has already been labeled “terrorist,” “megalomaniac,” and “excessive.”⁶ His arguments, however, are well-structured and minute, often scrutinizing the syntactic and lexical details of the transmitted Aristotelian text, without ignoring its many variants. Some of the objections raised against him — such as P. Destrée's, for whom “the ancients showed themselves to be generally faithful and honest copyists” (apud *PPA*, p. 11) — can be easily overturned: in this particular case, it is enough to list the numerous known examples of marginal glosses incorporated into ancient texts, including the New Testament (e.g. John 7:53—8:12).⁷

Referring to the articles by Petruševski, Scott, and Veloso,⁸ N. Pappas (*op.cit.*, p. 16) ponders that the exclusion of a difficult passage must always be the last resort of philologists, but also, given the insurmountable difficulty of defining here *kátharsis*, that the time to adopt this last resort may have come. This passage will obviously not disappear from future editions of the *Poetics*, although a growing number of scholars seems willing to accept the marginal-gloss thesis, largely because, whether or not written by Aristotle, the concept of catharsis in the narrative and dramatic arts enjoys a centuries-old critical fortune. At most, some editions may print it in brackets (as *καὶ μέλος* in line 1449b 29, above).

The reader who approaches the book without a pre-defined opinion about the subject will be convinced of its validity, although not necessarily of its truth (how could he?). And even the most inflexible advocate of the

⁶ As informed by M. Rashed in his preface to *PPA*, p. 10, with note 2.

⁷ See Bart D. Ehrman, *O que Jesus Disse? O que Jesus Não Disse* [= *Misquoting Jesus*], transl. by M. Marcionilo, Rio de Janeiro, 2015, pp. 73-5.

⁸ See note 1, above.

permanence of the catharsis in Aristotle must finally acknowledge how disappointing the numerous theories suggested to explain it are, no matter how subtle the listed arguments are.

To be regretted is the lack of an index of names and terms that would assist in the search for specific topics within the book. Finally, as few students and scholars seem to know French in our universities nowadays, and considering the author's nationality, I take the opportunity to recommend the urgent translation of the present work into Portuguese.⁹

José Leonardo Sousa BUZELLI
State University of Campinas (Brazil)

⁹ I must thank Sue Taylor and Ricardo Zappa for kindly reading the English version of this review.

RESENHA

PLATÃO, DE MICHAEL ERLER

ERLER, MICHAEL. PLATÃO. TRADUÇÃO DE ENIO P. GIACHINI. REVISÃO TÉCNICO-CIENTÍFICA DE GILMÁRIO GUERREIRO E GABRIELE CORNELLI. SÃO PAULO: ANNABLUME; BRASÍLIA: ED. DA UNB, 2013.

Ricardo Leopoldino¹

Recebemos, com entusiasmo, a tradução brasileira do livro de Michael Erler, *Platon*, publicado em 2006 pela CH Beck (ISBN 978-3406541100). Trata-se de um trabalho de fôlego desenvolvido pelo autor, que parte da inequívoca importância de Platão para a história do pensamento. O livro, redigido de forma didática e objetiva, percorre, atento ao aspecto literário e filosófico, desde aquelas informações básicas sobre o filósofo, que o colocam no centro de uma tradição, até desenvolvimentos que nos permitem situá-lo agora, e no seu tempo, por relação à crítica e aos comentários. Nos permite também entender o modo como ele construiu seus argumentos, a partir e a despeito de uma tradição que o envolve, lançando-o e a seus escritos, para o centro da história da filosofia ocidental. Assim, integra o acervo dos Pressupostos Metodológicos do autor a composição de sua família, por exemplo, e suas

¹ Doutorando IFCH/UNICAMP, departamento de Pós-graduação em filosofia. E-mail: ricardoleopoldino@yahoo.com

implicações no desenvolvimento de suas obras. Disso decorre a escolha do método de escrita, delimitando ciosamente as fontes, mesmo aquelas consideradas inautênticas ou duvidosas. Situá-lo em sua época a partir da situação política permite aferir os elementos que Platão elegeu para compor seus temas, assim como sua trajetória na academia. As observações sobre sua juventude, denotam de forma rápida e precisa todas suas aproximações da política e da poesia, redirecionadas a partir da trajetória de seu encontro com Sócrates. Desse encontro avança o autor para as experiências que empreendeu o filósofo em suas viagens, sobretudo à Sicília, acentuando, a partir das várias fontes, por doxografias comprováveis ou não, todos os elementos que comporão os temas em exame na Academia, que funda. Dessas experiências decorre o itinerário que, segundo Erler, orienta sua concepção de filosofia, e que é colhida no acervo de obras disponível, sem a antiga preocupação com relação a autenticidade ou não dos escritos, como veremos no segundo capítulo, dedicado à Obra e autor. Enfrentando o espinhoso tema da organização dos diálogos, seja em tetralogias (Trasílio) ou trilogias (Aristófanos de Bizâncio), anota que o *Corpus Platonicum*, no esforço de ver-se sem lacunas, acaba por fazer-se compor também pelos textos de autenticidade duvidosa ou mesmo de inautênticos. No que se refere à cronologia dos escritos, aponta para a observação platônica de que é questão de pouca relevância, o que adota em sua análise. A par disso, observa que todos os métodos acabam por apresentar dificuldades, anotando que o modelo que vem despertando interesse é o da “cronologia ficta” (p. 61). Este modelo se atém ao interno dos diálogos, e é considerada relacionável às obras de Friedrich Ueberweg (1826-1871), historiador e filósofo alemão².

² Que, entre nós remeteria à metodologia desenvolvida por Hector Benoit desde seu *Sócrates: o nascimento da razão negativa* (Editora Moderna, 1996) até sua *opus magna*, *A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*, no que nomeia “temporalidade da léxis”, isto

É que o autor julga, como ele, que “vale a pena levar a sério as datas dramáticas, mesmo que não sejam mencionadas em sua totalidade”. Analisa com igual rigor o estilo e o conjunto orgânico da obra, destacando, a partir da questão “como devo viver (*pos bioteon*)” (p. 67) o eixo que parece percorrer sua leitura, e que será melhor examinado no capítulo relativo “Filosofia prática de Platão”, sobretudo na seção relativa à ética e a política”. Aqui ele anota que a dimensão ética extravasa as demais questões examinadas no labor filosófico de Platão, lembrando o que se chamou de “caráter poliédrico” do pensamento platônico.

No aspecto literário, enfrenta a polêmica relativa ao chamado gênero “diálogo filosófico” desde sua origem, recolocando-o em lugar de destaque face à condução de “mensagens filosóficas” dentro da obra literária que produz, com perfil próprio. É que, diz Erler, nosso autor parte do “mundo da vida, dando aos diálogos uma aparência de autenticidade” (p. 72) obtida por intermédio de descrições detalhadas dos fatos, apontando figuras históricas do exato período a que se refere o diálogo. Situa também, no seu texto, pensadores no período cronológico específico, fazendo nele refletir o conjunto de concepções morais, ideias políticas, e até os preconceitos que os colore, inclusive o de Sócrates, seu “protofilósofo” (p. 75). No exame da “forma dos diálogos”, destaca o modo como “o filósofo deixa o leitor participar das conversas como alguém que ‘espreita’ para dentro da tragédia e da comédia como testemunha dos diálogos”. É, a seu critério, deste modo de exposição narrativa, que mantém uma certa distância entre leitor e autor,

é, “da maneira pela qual os *Diálogos* foram postos fenomenologicamente em um determinado tempo pelo próprio autor” (p. 11). Daí ele pode colocar os “entes no tempo que lhes concedem um ser temporal que se expressa como projeto conceitual, ou temporalidade da *noesis* (ação rigorosa de pensar). Nesse método são os indícios inscritos no texto dos *Diálogos* orientam sua ordenação em sua própria temporalidade, permitindo uma nova perspectiva de leitura diversa da tradição e dos comentadores. Todo o método é desenvolvido pelo autor em *Platão e as temporalidades*: a questão metodológica (Annablume, 2015).

que transforma os diálogos socráticos em um “gênero literário artístico” (p. 79). Neste sentido comparecem os “mitos” que, para Erler, são um “modo de exposição da verdade que pode ser assegurado argumentativamente no discurso filosófico” (p. 84).

No terceiro capítulo, Platão é contextualizado na sua relação com as tradições e com a “cena cultural” ateniense, a partir de como recebe e lida com estes dados integrando-os (p. 88) e inovando (p. 94) de forma específica a cada tempo de sua produção. O caso paradigmático para Erler é o do “conceito de platônico de filosofia”, analisado mais detidamente (pp. 94-105), de onde colhemos o exame dos diversos métodos do filosofar coetâneos. Disso decorreria a “crítica platônica da cultura”, examinada como consistindo no movimento entre “conservar e renovar” presente no discurso filosófico de nosso autor, e eixo condutor do quarto capítulo. Neste sentido, comparecem “teses e modelos de comportamento de Sócrates” como o “ceticismo”, no que tange à possibilidade de aquisição do conhecimento (p. 108), a “cura e preocupação com pela alma”, o “culto a deus” e o exame da religião tradicional (p. 111), e seus reflexos na noção de justiça que está em questão. Estaria também presente a integração do discurso filosófico com elementos religiosos (p. 112), fazendo comparecer o tradicional e o novo como fundamentação para o desenvolvimento das teses filosóficas. Assim, “apesar de toda a sua crítica, portanto, Platão não procura marginalizar ou desqualificar representações religiosas tradicionais, como tentam fazer às vezes os sofistas; ao contrário, ele as insere em um novo contexto filosófico” (p. 116).

Outro elemento da vida cultural examinado é a retórica (pp. 117-129), já que, “ao lado da religião, a retórica constitui um elemento central da vida cultural de Atenas” (p. 117). Erler destaca no exame do *Górgias* e do *Fedro*

(onde, aliás, diz ser ampliada, pp. 124-128), a perspectiva da “cura da alma”, tomando como “pano de fundo” a questão o “como devo viver?”. Usando agora um “novo tipo” de retórica, põe em curso seu projeto de terapia da alma que vimos utilizar diante do tribunal, que não fala o que o outro quer ouvir, mas o que é realmente bom (pp.122-123). Neste exame, a crítica da tradição, a crítica da retórica e a crítica da escrita convergem sobre os meios de transmissão, tendo como elemento central o cuidado com a alma diante da proliferação dos textos escritos com meio didático, em voga no século V a.C.. Verifica-se aqui, de forma rápida, o eixo da crítica platônica aos escritos, contraposta à sua validação da eficácia do discurso oral, em que pese, como indica Erler (pp. 134-138), isso não afastar as críticas que faz também à oralidade. É que nela transitam os elementos indispensáveis à formação do homem, isto é, para a resposta à questão sobre os modos de vida a serem adotados, ou seja, sobre a educação. Assim, será analisada a formação (*Paidéia*) à luz do exame de *A República*, tomada sobretudo como discurso ético (p. 139). Anota que, apesar de aparecer como antigo subtítulo da obra o tema da justiça, a discussão se conduz em torno da felicidade (*eudaimonia*) e da busca da correção de conduta (“justiça”) como corolário do “modo de ver filosófico na alma e no Estado” (*idem*). O que se verifica, ao final deste exame, é o “programa de educação platônico”, mescla de tradição e inovação, onde, para sua efetividade, há necessidade de auxílio externo (p. 145). Na educação (*Paidéia*) o tema da poesia estará no alvo das críticas. A novidade anunciada por Erler está no modo como Platão concebe o embate entre tradições culturais, o modelo vigente à época e a proposta que avança. Neste sentido, argumenta que “Platão avalia a poesia sob os pontos de vista da estética dos efeitos, da ética, da ontologia e da filosofia” (p. 145), diversamente do modelo então vigente, em que a poesia recebia

sua determinação da exposição pública e da representação teatral. Daí se produziria a influência sobre os ouvintes.

Platão teria verificado e tematizado, no *Íon*, “a discrepância entre a pretensão e a realidade nos poetas e em seus intérpretes” (p. 146). A discussão poetológica, que relacionaria a interpretação poética, a relação entre a poesia e filosofia, a competência racional ou inspiração irracional não se limitaria a esses temas (p. 148), o que conduz, enfim, ao ponto de vista literário e à motivação do leitor. As análises relativas aos poetas no *Íon* são aprofundadas no exame da educação em *A República* (p. 149), no exame da educação, sempre considerada do ponto de vista de sua intermediação social, mas sob o aspecto filosófico (p. 150), tomando como parâmetro da crítica, suas concepções metafísicas e a teoria sobre a alma, ali desenvolvidas.

Elerer anota, por fim, que a função dos diálogos seria aquela de oferecer uma nova forma de drama, purgada, dentro do possível, dos “defeitos” e perigos dos textos tradicionais (p. 153).

O quinto capítulo analisa, na preocupação socrática com o cuidado com a alma (*therapeia tés psychés*), a via para o conhecimento. Entretanto, para nosso autor, é possível compreender este tema como “autointerpretação” de Platão (p. 156) a partir do exame de diálogos como *Laques*, *Carmides*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Lísias* e *Eutidemo*. Nesses diálogos, descritos como “exterminador[es] de cura d’alma”, Sócrates figuraria como “rédea e freio”, o que, pela situação aporética engendrada, procederia do exame. Assevera que também o leitor participa da tarefa, o que já estaria no escopo platônico. Assim descortinaria um objetivo do filósofo ao redigir o diálogo, qual seja: “não apenas expor como Sócrates examina o saber de seus parceiros e desmascara seu pretense saber. Os textos, portanto, devem desencadear, no leitor, aquilo que Sócrates operar em seus parceiros de diálogo (...) abrindo espaço no homem para o ensinamento” (p. 146).

Revisão para os primeiros, ao tomar como eixo a verdade, e efeito pedagógico para o leitor, na medida em que, pela dúvida, se avança para o itinerário da busca pelo conhecimento, o que é demonstrado por Erler no exame do texto.

Neste roteiro, o método socrático do *elenchos* será perseguido desde suas raízes até consistir-se no *Teeteto* (210b-c – p. 159), em “recurso da terapia filosófica que busca a libertação das falsas pressuposições e prepara para o verdadeiro ensino”. Da análise deste diálogo verifica-se a validade e a eficácia (sem descurar as críticas que a tradição lhe endereçou), e os sentidos ensejados pela situação aporética que, quiçá, impõe a cada momento dos diálogos, e suas implicações, nas teses desenvolvidas em seu curso. Neste sentido, trás Erler para o primeiro plano o embate socrático com os Sofistas em torno da virtude e de seu ensino (p. 174, seg.).

De igual modo é analisada a questão relativa ao erotismo (ligado à figura de Sócrates e à filosofia), desenvolvido a partir do *Fedro* e do *Banquete*, componente importante da teoria platônica do conhecimento da alma. Erler aponta como Platão expõe o tema, nos diálogos, “em conjunto[,] diversos aspectos e fases do trato erótico” (p. 185) intercalados em sua concepção de filosofia. Para ele, Platão dá nova interpretação ao tema da sexualidade/homossexualidade, agora vinculado ao “desejo pelo conhecimento como resposta à pergunta por que os homens veem o mundo filosoficamente” (idem), transcendendo, assim, a experiência sensível. O exame nos apresenta *Eros* como um *Daimon* no *Banquete* (201d-212c), e como loucura divina no *Fedro* (244a-245a), e explora até que ponto nos seria permitido aproximá-lo de temas modernos, como o da “sublimação” freudiana. Anota Erler que é na diferença entre antigo e moderno que vislumbramos a importância da “ética socrática na teoria platônica sobre o homem e suas possibilidades” (p. 191).

A linguagem (*Logos*) tomada como recurso na busca da verdade e base para o filosofar é o tema do sexto capítulo. Nele, as relações com o *logos* com o verdadeiro e o falso na aventura platônica será examinada, sobretudo no *Crátilo* e n’*O Sofista*, tendo como eixo o simples interrogatório socrático, o que apontaria para a “função epistemológica da linguagem” (p. 195) em seus vários aspectos.

A antropologia é tematizada no sétimo capítulo. Partindo das concepções de alma homérica e pitagórica, tecerá seu modelo pioneiro, onde, no homem, a alma tem precedência frente ao corpo (p. 206). Mas, sínolo, compõe-se também do corpo, onde habitará (*Timeu*, 90e), e que ter-se-ia formado em analogia com o *Cosmos*, que igualmente possui alma, que é responsável pela sua estrutura e ordem (p. 207). “É dessa alma do mundo surge a alma racional do homem como o divino nele”, conclui a partir do *Timeu* (90a, *idem*). Neste capítulo, a “essência da alma”, seu significado e sua existência em suas várias nuances comporão a “psicologia platônica”. Erler examina as várias descrições desenvolvidas nos diálogos, aferindo os modelos e seus elementos integrantes. A analogia com a *pólis* em relação mútua (pp. 208-214) e a imortalidade (que era pressuposto inabalável de Sócrates (*Fedro*, 64b; p. 213)), é também marca específica da teoria platônica (p. 215). Aqui Erler persegue as demonstrações, fazendo emergir os argumentos da reminiscência, da analogia e a prova ontológica do *Fédon*, enfrentando também as questões delas decorrentes (pp. 219-220).

O oitavo capítulo está centrado na “teoria das ideias”, núcleo da doutrina que, para Erler, lhe concede “uma coerência que dificulta sua partição em disciplinas parciais filosóficas, tais como ontologia, física, lógica ou ética” (p. 222). É que ela forma a base para o projeto de cura da alma e é determinante das consequências para o indivíduo e para a cidade, portanto, para a ética (*idem*).

As ideias permitiriam responder à questão socrática relativa aos “conceitos de valor”: o virtuoso, o bom, a coragem. Elas seriam, portanto, a resposta platônica à pergunta sobre como se pode esclarecer os conceitos universais não apreensíveis empiricamente (p. 223), ou seja, enquanto fundamento dos fenômenos. As análises do autor perseguem as implicações da delimitação que faz, demonstrando, a partir do exame dos diálogos, como daí surgiram essas teorias, avançando em seguida para sua repercussão na história da filosofia (pp. 221-250).

A “doutrina dos princípios”, que trata de uma espécie de “protologia” (Reale, 2000, *apud* Erler, p. 257), é a teoria das primeiras pedras fundamentais do Ser, e será examinada no nono capítulo. Trata-se de percurso que, via escritos e diálogos, visa ao princípio ordenador do todo (*holos*), que se pretendia reduzidos aos fundamentais. Seu itinerário, a *teoria das ideias*, será a base. Erler observa que Platão estaria, de certo modo, “dando prosseguimento à tradição pré-socrática” (p. 252), “impressão” que põe em evidência, inclusive, a questão relativa às “doutrinas não escritas”, que é enfrentada no texto por vários ângulos, e a partir de hipóteses que refletem o exame cuidadoso da questão (pp. 252-265). Em última análise, “criar uma imagem do filósofo Platão” seria o objetivo que impõe considerar “a multiplicidade dos testemunhos” de forma séria, nos permitido analisar, com mais benefícios, passagens difíceis nos diálogos (p. 265).

Em perspectiva estará, no capítulo dez, a “filosofia prática de Platão”. O eixo dos argumentos é a passagem de 352d de *A República*, em que o “modo de vida”, os modos de agir para que o homem venha a ser o que deve ser – o que implica seu itinerário filosófico, é o ponto de partida para o cuidado da alma. Neste sentido, faz aí convergir os temas da ética/política, ontologia, epistemologia, cosmologia e psicologia. “O que hoje nos pode parecer

estranho, nos tempos de Platão era aceito como critério de julgamento para o agir correto ou falso; como tenho de viver para ser feliz? (...)” (p. 269). A questão relativa à busca da felicidade (*eudaimonia*) orienta vários diálogos como projeto factível, como de efetiva realização, um “projeto de vida com sentido, cujos pressupostos são transmissíveis universalmente, sendo este o mundo de se viver feliz, de alcançá-la” (p. 270), o que desde os antigos se alcança somente no fim (p. 271).

Da investigação sobre os modos de vida, Erler decanta, entre os diversos temas de que trata o *Górgias*, o de Sócrates, preocupado com a alma e, como decorrência, com o cuidado dela, com o agir correto, que faz com que a virtude se transforme em “propriedade das ações e em uma qualidade da alma do agente” (p. 274). A felicidade não provém de circunstâncias externas, mas jaz na alma do homem. A felicidade ou a infelicidade são medidas segundo o proveito ou prejuízo que atinge a alma (pp. 274-275). A partir daí são examinados os conceitos de ordem/desordem, e sua relação com a cura da alma socrática com a atividade política. Aqui Sócrates se mostraria como o verdadeiro político, já que a ordem na alma é a base para a ordem no Estado (p. 276).

Neste sentido, a partir da leitura de *A República*, mais do que a apresentação de um modelo, Erler anota que “Sócrates considera perfeitamente possível uma realização concreta do ideal (499b-d)” que lá esboça (p. 277). Em sua ótica, seguindo a leitura de Schleiermacher, neste diálogo “o ponto de partida das reflexões é a ética individual pela justiça do indivíduo” (*idem*), por “esta[r] em questão concretamente a justiça como base para um modo de vida individual, [o] que deve levar à felicidade pessoal” (p. 278). Da ordem interna, relacionada ao agir e à justiça, decorre o comportamento ético, que aponta para a esfera social. A estreita ligação

que há entre ética como terapia da própria alma, marca característica da estrutura de *A República*: “A justiça na alma e no Estado é considerada de forma analógica”. (p. 282). Neste sentido, Erler considera que tanto a cidade ideal postulada, quanto o exame da alma, são meios para responder à questão sobre o que seja a justiça. Disso decorre a estreita relação da ordem interna com a ordem externa, por decorrer da alma segundo o preceito “cada um faz o que lhe é próprio”, o que vale para todos os âmbitos. Ora, este modelo corresponde ao da tradição ancestral, com a novidade de que refere-se, doravante, à interioridade subjetiva e à relação entre os elementos que compõem todas as demais relações/atividades, e também à justiça, enquanto agir próprio. “Então, na alma vigem ordem e unidade como base para a paz entre homem e comunidade, entre felicidade individual e social” (p. 285). Seu cuidado (da alma) passará por um delicado processo educacional, definido no diálogo e ciosamente perseguido por Erler. A inovação introduzida no texto não está na sua competente abordagem, mas na anotação de que a base de interpretação que utiliza é aquela relacionada à ideia do bem desenvolvida “intra-academia”. Esse modo de interpretação já fora anunciado como relativo à “doutrina não escrita”, desenvolvida pela “Escola Tübingen-Milão”, mais conhecida pela “Nova interpretação de Platão”, de Giovanni Reale. Mas também, confessadamente, toma por base as conclusões de Schleiermacher, que mais do que conceber o itinerário de *A República* como crítica da tradição, anota, como vimos, como plenamente factível o modelo que se desenvolve – contrário à leitura de que seria apenas paradigmático o modelo –, centrado na ideia de bem (p. 285). Erler, neste sentido, ao equiparar a ideia do bem à unidade suprema, dá ao filósofo a habilidade de cuidar da salvação dos cidadãos e da cidade, alcançando-se, pela sua tarefa, a felicidade (p. 286). Esta seria a justificativa para o filósofo ocupar a função de governo, tornando-

se rei. Aqui, anota, apareceria uma distância entre a posição socrática, que aponta para o caráter paradigmático do projeto, e a de Platão, que, com base na interpretação “intra-acadêmica”, considera que é factível e mais evidente a relação entre a filosofia e a política. As dificuldades seriam o motivo para a consideração do projeto como utópico, e da negativa recepção da filosofia política de *A República*, anotada como “problemática”. Entretanto, todo o projeto não está centrado na melhoria das instituições, mas na cura da alma como verdadeira política (p. 288), questionável, diz, à luz das atuais sociedades em face da competência absoluta proposta.

Erlar aponta também, em diálogos posteriores como *As Leis*, que Platão, ao lidar com questões relativas à lida com conceitos político-filosóficos na realidade, teria redirecionado seu projeto: “Se na *República* está em questão a concepção ideal de uma Calípolis, em *As Leis* discute-se concretamente – em todo caso ao modo imaginário – sobre a fundação de uma nova cidade em Creta, Magnésia” (p. 289), onde estaria em questão “a realidade política do mundo da vida em uma medida mais elevada que anteriormente”. Há indicação de que agora não seria suficiente apenas a ideia para a prática do que seja justo, devendo agora fazer comparecerem o direito e a lei como organizadores do bem viver. Neste sentido, Erlar desenvolverá, a partir de *O Político* (associado ao *Sofista* e ao *Filósofo*), a caracterização da política como arte filosófica da tecelagem. O que está em questão são as “características e [a] competência de pessoas especializadas, reais ou supostas, para a organização da vida humana” (p. 291). Será analisada, também, a mudança na perspectiva platônica, que, na visão de Erlar, está “mais próxima à realidade” na medida em que a lei é considerada um recurso comprovado da direção do Estado (*República*, 194a-b; p. 293).

Na sequência o exame alcança *As Leis*, que pode ser considerada a obra inaugural de filosofia política (p. 294). Texto com finalidade prática, denota que Platão estaria convencido de que não haveria ligação entre o homem correto e as leis (*Leis*, 875c-e; p. 293). O exame passa pela *República* e pelo *Político*, marcando consonâncias e dissonâncias no modelo de cidade proposto – do ideal ao real.

A seguir, é a cosmologia do *Timeu* que será tematizada no capítulo onze, que examina a “contemplação da natureza como terapia da alma”. Erler indica a ligação do tema à ética (p. 299), mas ela aqui é uma aproximação com o deus. Anota que o comportamento mau está relacionado à presença de uma natureza corporal desvantajosa e daquilo que nomeia “educação ignorante”, sendo essa a origem de todos os males. Erler indica também a importância do texto para a filosofia da natureza e para a história do pensamento europeu. Toda a narrativa do surgimento do homem e do mundo, em contexto mais amplo, é orientada pela ética (p. 300). “Em primeiro lugar, portanto, cosmologia e antropologia e depois um relato sobre a sociedade ideal e o seu comportamento: essa é a programação das conversas, o ‘regalo com *logos*’ (*Timeu*, 27b) que foi providenciado” (pp. 300-301). Estes temas referem-se ao mundo e ao legado do homem, às regras e hábitos que os perfazem, já que Platão considera que ambos tem a mesma estrutura. A cosmologia tem função de terapia, na medida em que, como no cosmos, no homem a alma reina com comedimento, o que gera a saúde. Essa natureza pode desordenar-se no contato com o mundo, o que pode ser recuperado pela imitação da ordem divina. Essa seria a forma do estado originário, desejado pelo *Demiurgo* (p. 307). Assim, “a filosofia da natureza é uma parte importante de toda cura d’alma e de toda cura de si mesmo, que possibilita à alma transcender o mundo do devir” (p. 309). Em minuciosa

análise Erler percorre o pressuposto da pertença do homem à natureza como parte importante da cura da alma e acesso à transcendência do mundo do devir pelo modo de vida adotado (*idem*). “É por isso que a consideração da ordem da natureza pode providenciar aquela ordem da alma (*Rep.* 500), pressuposto para um comportamento correto na vida frente a comunidade” (*idem*). Na sequência ele demonstra os elementos da concepção platônica enquanto decorrentes da divisão entre “natureza e material apreensível pelos sentidos, e uma natureza ideal formal” (p. 310), percorrendo a etimologia da palavra grega *physis* enquanto “unidade entre natureza e ser humano, física e ética”, que teria se tornado problemática no século V a.C.. Platão, diz Erler, teria se ocupado do tema em algumas passagens de sua obra (no *Górgias*, 482c-484c; 507e-508a; no *Fédon*, 96a-101e) Para Platão, o homem é parte da natureza, e de seu confronto com ela decorre a *boa vida*, não obstante a existência de uma estrutura espiritual como base do mundo dos fenômenos. Daí decorreriam as ressonâncias do platonismo entre os cientistas da natureza, indica (p. 312).

Erler anota ainda que o objetivo de Platão seria, segundo o estabelecido em *República* 618d, é orientar a distinção entre as formas de vida, e a escolha das melhores mediante exame constante, a preparação para a morte (p. 313). Nessa direção aponta o epílogo do livro, o capítulo doze, que trata de “Platão e o bem viver”. Nele será examinada “a velha contenda entre prazer e razão”, ou seja, a delimitação da atividade buscada pelo filósofo, após a distinção das formas boas e ruins: a escolha das melhores (*República*, 618d). A “cura da alma, relacionada à arte de viver, é, neste sentido, a via de aproximação aos deuses (*homoiosis tói theoi*, *Teeteto*, 176b)”. Ora, o que faria estabelecer a “contenda” anunciada seria o fato de não coincidir o que seja vantajoso/ melhor (*Ágathon*) com o bom/belo (*Kalón*), fazendo-se necessário distinguir

o útil (que coincide com o vantajoso/melhor) do que tem apenas a aparência do bem (o bom/belo). O critério para essa distinção será a razão, fazendo, entretanto, surgir casos em que as sensações determinariam as escolhas, o que gera o contencioso anotado. O exame do tema passa pela tradição hesiódica, por Xenófanés e pelos diálogos (p. 314), onde a postura socrática relacionada aos prazeres estará entre a crítica e o repúdio (p. 315); é que “uma vida realmente boa e a *eudaimonia* sempre estão ligadas com o saber e conhecimento” (p. 317), cuja demonstração, por Erler, será desenvolvida a partir do *Filebo* (pp. 317-324), onde a descrição a partir de “palavras-chave” é aprofundada em contexto ontológico (p. 318). Verifica-se, segundo nosso comentador, neste e nos diálogos posteriores (*Parmênides*, *O Político*, *Timeu*, e *As Leis*), uma perspectiva de análise “em certos aspectos mais realista” (p. 318), demonstrada sempre a discussão nos limites das regras de condução da vida. A inovação aqui é que saber e prazer estão, doravante, racionalmente articulados na direção do bem viver (319). Após a análise que aponta para o conteúdo do prazer, discernindo entre os prazeres verdadeiros e os falsos – e seus efeitos na alma (ira, medo, inveja, *Filebo*, 47e), conclui que “é só o verdadeiro prazer que pode contribuir para o bem viver” (p. 321). Isto impõe uma hierarquia dos elementos, encimada pelo bem, critério de aferição entre a razão e o prazer (p. 322). Ainda que no *Filebo* e em *As Leis*, a fundamentação seja religiosa, a discussão sobre o prazer acaba por fixar o bem como padrão de medida, secundado pela razão e, na sequência, pelo prazer. Todos esses elementos são articulados à condução da vida e ao se alcançar um viver bom e feliz, o que é demonstrado pelo autor na análise dos diálogos *A República*, *Protágoras*, *Timeu*, acentuando a mudança da fundamentação em *As Leis*, que “é religiosa” (pp. 322-323). Erler considera que o caráter aporético esboçado no final do *Filebo* (em 67b), relacionado

ao “pequeno ponto”, estaria ligado à convicção platônica da possibilidade, em princípio, de se alcançar a vida feliz (p. 323), desde que utilizada a via pavimentada pela razão e pelo saber (*Eutidemo*, 279d, ss). A premissa de que a recompensa está na harmonia interna, a partir da contemplação das ideias, considerando, no processo, os afetos, seria o núcleo dos ensinamentos do *Filebo*.

Por fim, Erlen analisa a recepção da filosofia de Platão a partir das possibilidades interpretativas que inaugura sua leitura a cada época, e que se confunde com a própria filosofia, conforme já teria acentuado Alfred North Whitehead. Ora, é exatamente daí que decorre o confronto e o embate das “figuras platônicas” desde a antiguidade, e que poderíamos dizer que se constitui como que a própria história da filosofia. É que, anota, todos os desenvolvimentos na filosofia estão postados em relação ao platonismo acadêmico. Desse ambiente, a partir do eixo principal – a teoria das ideias –, desenvolvem-se as discussões que avançam em uma descrição histórica até alcançarem a tradução feita por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) de 1808-1028, *Platon: Sämtliche Werk*. Acentua, sobre a tradução, que Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829) teria incentivado à demonstração “da forma interna dos diálogos e sua autonomia”, o que transforma o diálogo em obra de arte autônoma, visão ainda sob vivo exame (p. 341). O que estava em questão era a “tentativa de desvencilhar Platão de seus intérpretes neoplatônicos, e a visão de que a interpretação alegórica neoplatônica eventualmente desvirtuava a filosofia genuína de Platão”. Neste sentido, faz detida análise da tradução de Schleiermacher, sobretudo pela consideração da “doutrina oral” (p. 342). Assim, a forma literária será avaliada por relação ao caráter dialógico, meio de comunicação da verdade, portanto, idêntica à filosofia (*idem*), com naturais consequências na caracterização

do diálogo como forma de comunicação ideal. Os diálogos doravante serão lidos por relação ao conjunto da obra. Erler aponta as consequências da identificação da forma literária com o enunciado filosófico que desemboca nas investigações histórico-filológicas, na medida em que, face à questão da interpretação correta, emerge a necessidade da fidelidade, sob o pano de fundo da crítica ao neoplatonismo, com outros desdobramentos, que enfrenta. Indica as mudanças no viés da pesquisa, até alcançar, já no século XX, Ulrich von Vilanowitz-Moellendorff (1848-1931), que, deixando o aspecto filosófico deliberadamente, tematiza o autor enquanto humano (p. 343). É o que faz inaugurar novo capítulo na interpretação e na crítica platônicas. A par disso, aponta a importância de Platão em vários meios literários, matemáticos, lógicos e filosóficos. Enfrentando, por fim, o delicado problema das “tendências atuais”, aponta a continuidade do exame das questões e controvérsias em torno da obra de Platão. Parte das indicações de Schleiermacher como desencadeadoras da nova pletera de discussões e de visadas para a leitura de Platão em diversos locais onde a obra é examinada. O que conclui, entretanto, ainda que de forma sutil, não é novidade: o caráter polissêmico e poliédrico do pensamento platônico permite que se desencadeie uma “multiplicidade de iniciativas de propostas de solução [que] não deveria ser avaliada como sinal de arbitrariedade e insolubilidade de problemas, mas como testemunha da grande inspiração que representa hoje a obra de Platão” (p. 348).

A leitura do livro é quase obrigatória para qualquer interessado no filósofo. Certamente o erudito poderá reclamar a singeleza com que temas de grande profundidade são tratados. Por outro lado, poderá o iniciante intimidar-se frente ao universo das questões apontadas, que demandariam o fôlego de um mergulhador de Delos para as enfrentar. Todas as dificuldades

podem ser amenizadas pelo fato de que, como o autor assenta no prefácio, o que está em questão neste livro são “questões fundamentais a partir de situações do mundo e da vida” (p. 21), que em tempos sombrios como os que atualmente vivemos, em que as incertezas estão em maior número do que os balizamentos que norteavam nosso caminho, servem para sedimentar a crença ética de que é possível ao homem, como ensina Aristóteles nas “*Elegias de Eudemo*”, “[...] ser bom e feliz ao mesmo tempo” (Arist. Frz. Ross, p. 146; Trad. Gaiser; p. 22).