

K L E O S

REVISTA DE
FILOSOFIA ANTIGA



V.1 • N.1

RIO DE JANEIRO • JULHO DE 1997

K L E O S

Revista de Filosofia Antiga

Publicação Anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga
do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade
Federal do Rio de Janeiro.

Editor

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Comissão Editorial

Alexandre Gomes Pereira, UFPR
Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, UFMG
Markus Figueira da Silva, UFRN
Paula Corrêa, USP
Paulo Alcoforado, UFRJ

Conselho Editorial

Carmen Lúcia Magalhães Paes, UFRJ
Donaldo Schüler, UFRGS
Gilvan Luiz Fogel, UFRJ
Giuseppina Grammatico, UMEC, Chile
Jacyntho José Lins Brandão, UFMG
Marcelo Pimenta Marques, UFMG
Maria Sílvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP
Emmanuel Carneiro Leão, UFRJ

Revisão

Germanus Strazzeri, mestrando em Filosofia, UFRJ
Flávio Pimentel, graduado em Filosofia, UFRJ

Design Gráfico

Paula Seara

Fotolitos

PPGF/UFRJ

Endereço para Correspondência

PRAGMA • Programa de Estudos em Filosofia Antiga
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais • Universidade Federal do Rio de Janeiro
Largo de São Francisco de Paula, 1, sala 307 A • CEP 20051.070 • RJ
Tel: (021) 221 - 0341, Ramal 316 • Fax: (021) 221 - 1470
Email: phronesis@ifcs.ufrj.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Paulo Alcantara Gomes

Vice-Reitor

José Henrique Vilhena de Paiva

Sub-Reitor para Graduados e Pesquisa

Marcos Palatnik

Diretor do IFCS

Yvonne Maggie

Vice-Diretor do IFCS

Manuel Luiz Salgado Guimarães

Chefe do Departamento de Filosofia

Aquiles Côrtes Guimarães

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Maria das Graças de Moraes Augusto

Coordenador do Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Carmen Lúcia Magalhães Paes

APRESENTAÇÃO

KLÉOS é fruto do trabalho iniciado em 1981 junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, quando foi fundado por um grupo de professores e alunos o Programa de Estudos em Filosofia Antiga. Ao longo desses 15 anos, KLÉOS foi sendo engendrada pelas pesquisas, estudos, exposições e discussões em Seminários, Simpósios, Reuniões e Congressos, onde o resultado de nossas investigações foram sendo objeto constante de questionamentos e reavaliações que ora trazemos a público, dando assim continuidade acadêmica a um processo que contou com a participação e apoio de diferentes pessoas e instituições, em particular com a pioneira colaboração do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na gestão do Professor Gilvan Luiz Fogel e o apoio decidido dos Professores Yvonne Maggie e Manuel Luis Salgado Guimarães, Diretor e Vice-Diretor do IFCS.

Os artigos que compõem a primeira seção de KLÉOS representam momentos diferentes desse percurso; alguns foram apresentados originalmente no I Simpósio Nacional de Filosofia Antiga, em Reuniões da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos ou em Seminários e Colóquios, outros são oriundos de teses de Doutorado e dissertações de Mestrado, e estão divididos em três blocos que envolvem:

(i) a presença do pensamento arcaico, seja pela presença da lírica de Tirteu e Arquíloco e de suas relações com os *Fragments* de Heráclito, analisadas nos textos de Theodoro Rennó Assunção e Paula Corrêa, seja pela reflexão de temas específicos da prosa heraclítica e da poesia parmenídica, discutidas, respectivamente, por Giuseppina Grammatico e Marcelo Pimenta Marques, ou pela importância da poesia de Homero na fundamentação da noção de *khalepós* no Livro 1 da *República* de Platão, assinalada por Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes;

(ii) do pensamento platônico, com análises distintas das relações entre o *lógos*, a filosofia e o silêncio, apresentadas nos textos de Carmen Lúcia Magalhães Paes, Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher e Maria das Graças de Moraes Augusto,

(iii) do pensamento helenístico com a crítica de Luciano de Samósata aos filósofos, reconstituída por Jacyntho José Lins Brandão. A estes textos devemos acrescentar, ainda, os artigos de Gilvan Luiz Fogel e Emmanuel Carneiro Leão nos quais Heráclito é apresentado como base inaugural do pensar filosófico e onde o esforço da filosofia como *exercício* é preservado na peculiar tonalidade de cada um de seus autores.

Concluindo esse percurso, é preciso sublinhar que nos sentimos honrados em publicar o artigo do Professor Jean Frère, abrindo a primeira seção de *Kléos*, *Thumós et kardía (Timé, 69c2-70d6)*, pois sua participação no II Simpósio Nacional de Filosofia Antiga consolida o trabalho de todos esses anos.

A segunda seção de KLÉOS, *Arquivo*, apresenta o diálogo de Luciano de Samósata, *O Cínico*, traduzido e comentado por Olimar Flores Júnior e a introdução ao estudo da Doxografia Grega por Paulo Alcoforado.

As *Resenções Bibliográficas* constituem a terceira seção, que esperamos, venha a ser um espaço de debates e discussões.

Por outro lado, quando nos detemos nos autores de KLÉOS podemos verificar que alguns são professores de Filosofia, enquanto outros, professores de Língua e Literatura Clássica. Nesse sentido, KLÉOS pretende ser um *tópos* onde Filosofia e Filologia se mesclam num diálogo incessante, sendo, simultaneamente, espaço de *philía* e *xenía* no âmbito da Tradição Clássica:

Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι
ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστε τε, ἴστε τε πάντα,
ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν, οὐδέ τι ἴδμεν
οἵτινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν.
Homero, *Ilíada*, II, 484-487.

A Comissão Editorial

J E A N F R È R E

THUMÓS ET KARDÍA (TIMÉE, 69C2-70D6)

J E A N F R È R E

Université de Strasbourg

Après la cosmogonie et la cosmologie qui constituent la première partie du «discours vraisemblable», de l'*eikos logos* du *Timée*, la seconde partie de l'ouvrage présente une étude détaillée de la genèse et de la structure des êtres vivants, et tout d'abord de celle de l'homme. Platon envisage tour à tour l'étude des impressions sensibles (61c-68d), puis celle de l'âme et celle du corps en leur généralité (69c sqq).

Platon y distingue les êtres vivants immortels et les êtres vivants mortels, les *athanata* et les *thmeta*. Délaissant les *athánata*, Platon s'intéresse à la production (*genesis*) et à la structure (*idéa, phusis*) des vivants mortels. Cette production des vivants mortels, ce n'est pas au démiurge, mais à ses rejets (*gennemata*) qu'il prescrit d'en assurer la démiurgie (69c).

Cette démiurgie commence par celle de l'âme mortelle. Imitant leur Auteur, ayant reçu de lui le principe immortel de l'âme, les dieux subalternes ont enveloppé ce principe immortel du corps mortel qui l'accompagne et ils ont façonné une autre sorte d'âme, la sorte mortelle.

Or toute analyse de l'âme humaine commence par l'étude du *thumós*. Je traduit *thumós* par «cœur ardent». Il s'agit du cœur combatif du guerrier, de celui du gardien philosophe, de celui de tout homme en son combat contre les vices ou contre l'ennemi, en vue du salut de la cité ou de l'individu. L'originalité du *Timée* consiste en ce que cette étude est faite dans le rapport entre le cœur partie de l'âme et son substrat physiologique: le cœur organe ou *kardía*.

C'est la perspective toute nouvelle à l'intérieur du platonisme. Et qui n'est point sans surprendre. Jusqu'ici l'âme en ses trois parties, *nous, thumós, epithumia*, avait été envisagée en son indépendance radicale par rapport au corps, au *sôma*. Dans les analyses de la *République* (livres II et IV) et dans celles du *Phèdre*, c'est en métaphysicien que Platon avait traité de la *psyché* et des trois parties de l'âme, avec le *thumós*

K L É O S N . 1 : 9 - 1 6 , 1 9 9 7

9

Esta paginação não deve ser usada como referência.

Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa, disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

comme intermédiaire entre raison et désir. Ainsi l'approfondissement physiologique du *Timée* n'est-il pas d'abord sans étonner.

Or comment Platon en vient-il à cette nouvelle approche du *thumos*, du cœur ardent en son rapport avec telle partie du corps? Certains interprètes, tel A. Rivaud¹, ne voient ici qu'une pure utilisation par Platon de la médecine hippocratique. Je voudrais ici montrer que la nouvelle perspective de Platon s'inscrit en une subtile synthèse originale non pas de la médecine hippocratique, mais de certaines indications de la réflexion hippocratique concernant le corps, jointes à un remaniement de thèmes fondamentalement pythagoriciens concernant le rapport entre l'âme et le corps. Que Platon ait rencontré, à la cour de Denys I et de Denys II en Sicile, une pléiade de grands médecins, dont Philistion, ne peut être mis en doute². Mais le traité hippocratique intitulé *Le cœur* est d'une époque postérieure à Platon³. Ce sont donc des textes hippocratiques antérieurs auxquels il conviendra de se référer. Mais ces textes ne prennent véritablement sens aux yeux de Platon qu'éclairés par des considérations éminemment pythagoriciennes.

1. *Physiologie hippocratique et physiologies antérieures*

La thèse platonicienne du *kardia* envisagé comme substrat physiologique du cœur ardent psychique est nette. 1° Le cœur est source du sang et non principe de respiration. 2° Il n'est pas substrat de toutes pensées, mais seulement de cette partie de l'âme qui est le *thumos* ardeur.

Les théories antérieures à Platon étaient loin de telles précisions. Dans la poésie homérique, le *kardía* / *kradie* joue assurément un rôle essentiel. Mais quel rôle? Il est aussi bien le siège des vertus que celui des passions, de la colère, ou celui de

¹ A. Rivaud, *Timée*. Edition et traduction. Paris, Belles Lettres, 1994. Notes concernant 70a-d, plus spécialement p.197, note 2 : « Platon prend à son compte la doctrine de l'école sicilienne sur la fonction du cœur. » (Wellmann : *Die Fragmente der griechischen. Aertze* I, 1901, p.16).

² Bien que la *Lettre II* de Platon soit apocryphe, l'admiration de Platon à l'égard de Philistion que l'on trouve ici évoquée correspond sans aucun doute à la réalité historique. Cf. L. Brisson, *Platon, Lettres*, Paris / Flammarion, 1987, p.83 et p.97, note 40.

³ L-M. Lonie, *The paradoxical text « On the heart »*, Medical History XVII, 1973, propose de dater *Le cœur* de la première moitié du troisième siècle, entre Hérophile et Erasistrate. Cf. aussi M-P. Duminil, *Le sang, les vaisseaux, le cœur, dans la collection hippocratique*, Paris, Belles Lettres, 1983, p.300. Ainsi la thèse jadis soutenue par G. Leboucq, *Une anatomie antique du cœur humain*, R.E.G. LVII, 1944, p.7-40, ne peut être retenue. Cf. J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992 « Le cœur », p.533; *Hippocrate*, édition Littré, IX, 76-93; Bidez-Leboucq, 1944; Manuli-Vegetti, 1977.

l'intelligence⁴. C'est très rarement que *kardía* désigne, non le cœur organe, mais l'âme⁵. Il en est ainsi dans la poésie tragique également. Quant au rapport entre *kardía* et air ou entre *kardía* et sang, il semble rester d'une grande imprécision dans les oeuvres des poètes. D'autre part, Homère connaît aussi le terme *phrenes* pour désigner la région du diaphragme, souvent présentée comme siège à la fois de l'intelligence et des sentiments.

Bien des divergences se manifestent entre Platon et les Hippocratiques en ce qui concerne le rôle des organes. En général, ce qui caractérise la position hippocratique en anatomie est l'absence de principe local de toutes fonctions. Même lorsqu'un organe est spécifié, il n'a pas le statut de siège d'une fonction (physiologique ou psychique), encore moins de principe de la vie. Le couple organe / fonction est étranger à la *Collection hippocratique* qui, en général, attribue les fonctions au corps tout entier et ne considère les parties internes du corps que relativement à leur forme, laquelle influe sur l'écoulement des humeurs. C'est ainsi que la sensibilité du cœur provient du resserrement des vaisseaux à cet endroit (*Maladie sacrée*).

Ce qui importe avant tout à la médecine hippocratique, c'est la correspondance physiologique entre organes et humeurs : ainsi cœur et sang, ou encore foie et bile, cerveau et phlegme (*Génération, Nature de l'enfant, Maladies IV*); or cette correspondance est loin de se retrouver exactement ainsi dans le *Timée*.

D'autre part, dans la *Collection hippocratique*, *kardia* désigne souvent l'orifice en haut de l'estomac, et non point uniquement cet organe qu'est le cœur.

Lorsque Platon, dans le *Timée*, voit dans le cœur la « source du sang » (*pege tou haímatos*, 70b) et le « noeud des vaisseaux », c'est sans doute vocabulaire évoquant *Maladies IV*. Mais chez les Hippocratiques *pege* désignait un réservoir qui absorbe, stocke, puis restitue l'humeur, et non comme chez Platon son lieu d'élaboration.

Enfin, dans *Maladie sacrée*, le cerveau n'est pas siège de l'intelligence. Quant au cœur et aux *phrenes*, s'ils ressentent certes les émotions, on ne peut davantage les désigner véritablement comme sièges de l'ardeur thymique⁶.

Ainsi ce qui intéresse avant tout Platon dans les travaux des Hippocratiques, c'est l'importance qu'ils accordent à la description physiologique des organes et au rôle des humeurs, mais non le détail des descriptions physiologiques ni l'étude des fonctions psychiques. Plusieurs indications de Platon viennent compléter sa propre description du

⁴ Siège de l'intelligence : *Iliade*, XXI, 441; *Odyssée*, IV, 572; siège des vertus et des défauts : *Iliade*, I, 225.

⁵ *Odyssée*, V, 389; *Iliade*, XXI, 441.

⁶ Cf *Epidémies*, VI, 5, 5. Quant aux fonctions de la poitrine, elles sont reliées à la totalité de l'organisme : *Nature des os*, ch.19, et *Maladie sacrée*, ch. 17.

cœur. Elles concernent poumons, poitrine, vaisseaux, diaphragme. Ainsi le poumon est-il un organe mou, exsangue, creusé de cavités; il est auxiliaire du cœur; son rôle est de rafraîchir celui-ci lorsqu'il bouillonne excessivement (70d). D'autre part, cœur et poumons sont soutenus par le diaphragme⁷.

On mesure l'erreur d'A. Rivaud⁸. Rapporter telle partie du corps à telle fonction psychique reste totalement étranger à la méthode hippocratique. En revanche, préciser la description anatomique du cœur trouve assurément son point de départ dans la méthodologie hippocratique.

*II. Parallélisme des trois parties de l'âme et des trois lieux connexes du corps.
Les Pythagoriciens*

Retrouvant les schèmes triadiques de l'âme selon la *République* et selon le *Phèdre*, Platon les concrétise au niveau du *sôma* : tête et cerveau, cœur organe, entrailles (foie, rate, cavité du bas-ventre) sont les substrats de raison, de cœur ardent, de désirs ardents. Un tel parallélisme triadique n'existe absolument pas dans les textes des médecins hippocratiques. En revanche, ce schème semble trouver ses origines chez certains penseurs pythagoriciens. Chez les pythagoriciens, les noms des trois parties de l'âme, les noms des trois lieux du corps, étaient assurément autres qu'ils ne le sont chez Platon. Mais le schème triadique était déjà présent et déjà essentiel.

Un texte de Philolaos s'avère ici capital concernant la correspondance précise de trois parties du corps et de trois parties de l'âme. Bien que le texte ajoute une quatrième partie du corps et de trois parties de l'âme, cette quatrième partie peut aisément fusionner avec la troisième.

«Les quatre principes de l'animal raisonnable sont: le cerveau, le cœur (*kardia*), l'ombilic ou le bourgeon, enfin le sexe. Le cerveau est le principe de l'intellect (*noos*), le cœur celui de l'âme et de la sensation (*psyché, aisthesis*); le bourgeon celui de l'enracinement et de la pousse de l'embryon; et le sexe celui de l'émission de la semence et de la génération. Le cerveau représente le principe de l'homme, le cœur celui de l'animal, le bourgeon celui de la plante, et le sexe le principe commun à toutes les créatures »⁹.

⁷ Deux termes se rencontrent chez Platon dans le *Timée* : *diaphragma* (70a, 84b), *phrenes* (70a, 70e, 77b). *Diaphragma* se rencontre chez Hippocrate dans *Epidémies* ainsi que *phrenes*. Quant à *phrenes* diaphragme, on le rencontre chez Homère, *Iliade*, XVI, 481 etc.

⁸ Cf. supra *Timée* p.197, n.1.

⁹ *Theologoumènes arithmétiques*, D.K. 44B, 13, p.413.

De façon comparable, Diogène Laërce affirme que, selon Pythagore, l'âme est triple. Selon les *Mémoires pythagoriques*, la *psyché* est la somme de trois termes: le premier, *phrenes* ou *phrónimon*, particulier à l'homme, a son siège dans le cerveau; le second, *nous*, intelligence inférieure et centre des sensations, a son siège aussi dans le cerveau; le troisième, *thumós*, principe vital, réside dans le cœur¹⁰.

Ainsi, par delà les travaux de l'école hippocratique, le triadisme parallèle des trois parties de l'âme et des trois parties du corps semble-t-il s'inscrire directement dans une perspective pythagoricienne.

III. Le *thumós* comme partie de l'âme. Ses différentes fonctions.

Pour Homère, *thumós* peut d'abord être le substrat corporel sous-tendant le psychique; il est ainsi équivalent de *kardía* organe. Mais avant tout, *thumós* est le siège de presque toutes les activités psychiques. Il est le support psychique des émotions, des sentiments, de l'imagination, des désirs, du vouloir; et si le *nous* s'y superpose, le *thumós* est déjà lui-même dans une certaine mesure support de la pensée et support du discours. Il est enfin souffle de vie, se confondant avec la *psyché*¹¹.

Chez les Hippocratiques, comme chez beaucoup d'auteurs grecs, Héraclite par exemple¹², *thumós* n'a guère que le sens restreint de colère.

Platon part de cet éventail de sens. Il le ramène d'abord à l'unité: c'est la partie de l'âme, la fonction de l'âme qu'est le cœur ardent avec ses spécifications essentielles: cœur courageux, cœur combatif, cœur volontaire, cœur en colère; la vertu qui y correspond est la vertu de courage (*andreia*). De même que, dans l'âme et dans la cité, le *thumós* est « gardien » (*phulax*) de l'ordre, de même Platon désigne *thumós* et partie du corps correspondante, le *kardía*, par le terme de « poste de sentinelle » (*doruphorike oikesis*) face à la « citadelle » (*akrópolis*) qu'est la raison¹³.

Le *thumós* est-il, comme chez Homère le *thumós-psyché*, principe de vie? Aucunement. La vie selon Platon se lie essentiellement au troisième type d'âme, à l'âme nutritive; l'âme nutritive est principe de la respiration, et principe de la reproduction. Platon l'évoquera dans les dernières pages du *Timée*, en 91a-b. Les dieux ont formé

¹⁰ *La vie de Pythagore*, VIII, 30. Cf A. Delatte, *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique*, 2e série, t.17, Bruxelles, p.222-223. Cf M. Détiene, *La notion de daïmon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p.62. Cf Jamblique, *Vie de Pythagore*, 109, et *Ætius*, IV, 5, 10, in *Doxographie*, p.491, a 23.

¹¹ Cf V. Magnien, *Les facultés de l'âme d'après Platon, Hippocrate et Homère*. L'Acropole, I, 1925. p.300-314.

¹² D.K. F. 95

¹³ *Timée* 70 a-b.

« l'amour de la conjonction charnelle ». Momelle et sperme ont une âme et respirent. L'ouverture par laquelle le sperme respire lui donne le « désir vital » (*epithumia*). C'est ainsi que la moelle a produit l'amour de la génération. Désir furieux de tout dominer qui s'agite. Pareillement pour la matrice et pour l'utérus (91c). Dans ces désirs furieux, le *thumós* n'est nullement concerné, mais seulement l'*epithumia*. Ainsi contrairement à ce qu'on trouvait chez Homère, le *thumós* platonicien n'est aucunement principe de vie.

Une autre question que soulèvent les analyses psycho-physiologiques du *Timée* concernant *thumós* en son rapport avec *kardía*, c'est de savoir si *thumós* peut néanmoins exister indépendamment de la présence somatique du *kardía*. De prime abord, on pourrait penser que le *thumós*, tout comme l'*epithumia*, est nécessairement lié à l'existence d'un corps mortel:

« Les dieux ont façonné une autre sorte d'âme, la sorte mortelle...; plaisir, douleur, témérité, peur, et cœur ardent sourd aux avis, l'espérance » (69c-d).

Toutefois, dans le *Timée* comme dans les autres dialogues, l'âme humaine tout comme l'âme divine est élan vers le vrai et pas seulement possession immuable d'un savoir.

« Le dieu a fait cadeau à chacun d'entre nous comme d'un génie divin. C'est le principe qui demeure dans la partie la plus élevée de notre corps. Cette âme nous élève au-dessus de la terre » (79a).

Le principe immortel de l'âme, chez les dieux tout comme chez les humains, n'est pas que *nous*; il est *thumós* et *epithumia* éclairés, cheminant vers les Idées en soi transcendantes. Mais *thumós* dépouillé du support corporel qu'est *kardía*. Le démiurge a *thumós*; il veut ordonner un monde beau; mais le démiurge ne possède pas de *kardía*. Les dieux subalternes ont *thumós*, non *kardía*. Les dieux dont le séjour se situe dans les astres ont *thumós*, non *kardía*. Quant à l'homme, lorsqu'il subsiste dans l'au-delà, il conserve *thumós* et *epithumia*, mais ne possède plus ni *sôma* ni *kardía*.

IV. La cohérence du lien entre *thumós* et *sôma* dans l'ensemble des oeuvres de Platon

Déjà dans le *Phédon*, on lit:

« Est-ce le sang qui fait que nous pensons, ou bien l'air, ou bien le feu? ou bien n'est-ce aucune de ces choses, mais plutôt le cerveau (*enkephalos*), en donnant naissance aux sensations de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, desquelles résulteraient d'autre part la mémoire et le jugement, tandis que, de la mémoire et du jugement, quand ils ont acquis la stabilité, se formerait par ce procédé un savoir? » (76b).

Ainsi l'étude de *thumós-kardía* que présent le *Timée* s'inscrit-elle dans ce réalisme de l'incarnation de l'âme en son corps que développe le Platon des dernières oeuvres, aussi bien dans le *Timée* que dans les *Lois*. Certes, lorsque Platon, dans l'ensemble des oeuvres précédentes, parlait de l'homme qui rougit ou pâlit ou tremble, il ne négligeait point cette dualité de l'homme, à la fois *sôma* et *psyché*, à la fois *nous* et *thumós*. Le *Timée*, lorsqu'il en vient à l'étude de l'homme, tout spécialement de cet homme qu'est le philosophe, retrouve en un nouveau contexte l'importance du *thumós* qui caractérisait d'abord le gardien de l'ordre dans la cité. Mais entre tête et bas ventre, il situe le *thumós* en cet organe par excellence vital qu'est le *kardía*. Le questionnement concernant le rapport entre *psyché* et *sôma* s'est donc très tôt imposé à Platon. La question fut d'abord envisagée par une référence hésitante à des solutions diverses ou proposées par les philosophes ou suggérées à partir de remarques de médecins hippocratiques. Depuis l'époque de la *République* et du *Phèdre*, le schème pythagoricien triadique devient fondamental pour Platon; c'est ce schème qui, appuyé d'observations émanant de certaines écoles hippocratiques, permit à Platon, dans le *Timée*, de préciser le lien entre *thumós* et *kardía*.

La modestie de l'*eikos logos* subsiste néanmoins. En 72d, Platon écrit:

« En ce qui touche l'âme, ce qu'elle renferme de mortel et ce qu'elle renferme de divin, à propos de la question de savoir à quelle place elle a reçu des demeures diverses, - que nous ayons dit la vérité, seul l'assentiment d'un dieu pourrait nous en assurer. Mais que nous ayons avancé des choses vraisemblables ... nous pouvons nous enhardir à l'affirmer sans craintes ».

MARCELO PIMENTA MARQUES

A PRESENÇA DE *DÍKE* EM PARMÊNIDES

MARCELO PIMENTA MARQUES

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Minas Gerais*

*"Quando vim, se é que vim
de algum para outro lugar,
o mundo girava, alheio
à minha baça pessoa,
e no seu giro entrevi
que não se vai nem se volta
de sítio algum a nenhum."*

Carlos Drummond de Andrade
em *A Ilusão do Migrante*

No poema de Parmênides, encontramos *díke* tanto no prólogo (1,14 e 28) quanto no fragmento dito "ontológico" (8,14). *Díke* detém as chaves que abrem as portas aos caminhos de noite e dia. É *díke* e não uma má *moíra* quem manda o jovem percorrer o caminho rumo ao âmago da verdade. E é ainda *díke* quem mantém o ser firmemente em seus laços. Três momentos que nos revelam o papel ordenador de uma potência divina no centro de um poema filosófico. Dentro do esquema mítico dos caminhos que estrutura o poema filosófico de Parmênides, *díke* permanece uma figura divina que controla, guia e amarra, companheira de *alétheia*. Por outro lado, o percurso no qual ela se inscreve é um viagem humana: o percurso do jovem que caminha rumo à divindade. Para além deste percurso interno ao poema, podemos também falar do percurso que o próprio poema executa, caminho poético de Parmênides que inaugura a filosofia enquanto busca pelo ser na palavra que se quer justa e verdadeira.

Parmênides abre seu poema como o relato da viagem de um jovem (*koúros* 1,24) ao longo do caminho da divindade (*daímon* 1,3). Ele é transportado por éguas que puxam um carro que é conduzido pelas jovens filhas do sol (*heliádes* 1,9), figuras divinas, intermediárias entre o jovem aprendiz e a divindade

KLÉOS N.1: 17-31, 1997

17

Esta paginação não deve ser usada como referência.
Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

luminosa. O relato se desenrola em vários níveis, todos propulsores do movimento para a divindade, o jovem sendo transportado pelos animais, pelo carro, pelas jovens, pelo próprio caminho¹. E principalmente, pelo próprio desejo (*thymós* 1,1) (cf. O'Brien in Aubenque (Dir.), 1987, I, p.3).

1. *Díke e hodós*

"Lá estão as portas dos caminhos de noite e dia, e as sustentam encima e embaixo uma verga e uma soleira de pedra, e elas mesmas, etéreas, enchem-se de grandes batentes; dos quais justiça de muitas penas detém as chaves."²

Ao chegarem às portas que se abrem aos caminhos de noite e dia, as jovens filhas do Sol descobrem suas cabeças, retirando os seus véus. É nesse limiar entre noite e dia, que o filósofo encontra *díke* de muitas penas (*polýpoinos* 1,14), que tem as chaves que abrem as portas (*kleídas amoiboús*) para o caminho divino. *Díke* é portanto uma divindade que guarda o poder e o discernimento para aceitar ou não o jovem na morada da deusa. As *heliádes* pronunciam palavras doces e persuasivas em favor do jovem e *díke* permite sua passagem para o domínio do divino, que revela a verdade. O fato de *díke* estar presente enquanto divindade nos obriga a remeter o discurso-poema do filósofo ao contexto maior da cultura arcaica na qual ele se enraíza. A *díke* arcaica se insere no contexto do desdobramento da palavra mágica-religiosa e ao se associar à crença (*pístis* 1,30; 8,12,28 e 50) e persuasão (*peithó* 1,16; 2,4) constitui a configuração da verdade (*alétheia* 1,29; 2,4; 8,28 e 51) (Detienne, 1981, p.60sq.). Enquanto tal, *díke* é o nome de uma divindade, palavra que guarda a força realizadora das potências divinas, e que ao ser inserida num discurso filosófico, transfere para um novo contexto seu poder de presentificação. *Díke*, enquanto nome da justiça, é de alguma forma a divindade justa que se torna presente na fala do filósofo.

Mas por outro lado, o relato poético-filosófico de Parmênides se desenrola entre a divindade, destinação última da viagem, e o desejo humano. Os parâmetros fundamentais de seu percurso são, portanto, *thymós* e *daímon*. *Thymós* é traduzido

¹ Veja-se a frequência persistente dos verbos de movimento e de transporte : 1,1-5 - φέρουσιν, πέμπων, βῆσαν, ἄγουσαι, φέρει, φερόμην, φέρον, τιταίνουσαι, ἡγεμόνευον

² Parmênides 1, 11-14. Tradução de Cavalcante de Souza modificada.

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλήνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληϊδας ἀμοιβούς.

por uns como coração (Souza, 1973; Couloubaritsis, 1986), por outros como desejo (O'Brien in Aubenque (Dir.), 1987) Parmênides anuncia que o percurso que está prestes a traçar é aquele que distende todas as possibilidades humanas. Ir até onde o desejo possa levar (1,1) é seguir justamente aquilo que parece não ter limites, que sempre renova no homem a busca pelo que está além do nível humano. Mas o jovem filósofo que empreende a viagem ascensional ao se dispor nesse percurso encontrará divindades limitadoras, que indicarão os parâmetros para que seu caminho o leve efetivamente a bom termo. Os filósofos pré-socráticos vão elaborar pouco a pouco essa disposição afetiva que a palavra poética de Homero indicava como impetuosidade às vezes cega, às vezes sensível ao justo e ao verdadeiro (Frère, 1981, p.4-5). Em Parmênides, o *thymós* ainda não é visto como uma parte definida da alma, como em Platão e Aristóteles, mas já aparece como uma orientação do psiquismo que se destaca das potências obscuras para conjugar-se com a inteligência (*nóos* 4,1; 6,6), como indispensável na busca de *alétheia* e *díke*.

O sentido dominante de *díke* em Homero é esclarecedor: "o fato de mostrar, com autoridade de palavra, o que deve ser, isto é, a prescrição imperativa da justiça." (Benveniste, 1969, p.109). Mostração esta que é essencialmente um ato de fala. No contexto da ação prática, dentro dos parâmetros culturais da sociedade grega arcaica, *díke* é fala normativa, palavra que prescreve este ou aquele curso para a ação, a propósito de uma ação particular vivida como conflito. Em Parmênides *díke* é transposta para o contexto de busca de saber e, apesar de envolver os mesmos elementos de *díke* no contexto da vida prática ela acaba por adquirir um novo sentido. Vejamos em que medida podemos reconhecer estes elementos no poema.

Em primeiro lugar, todo o relato do prólogo articula-se em temas de *démarches* discursivas. A problemática que o poema de Parmênides define se circunscreve dentro do âmbito de discursos que pretendem ter acesso à verdade. O prólogo, a partir do qual se estrutura e se unifica o todo do poema, nos oferece o relato de um jovem que busca o ensinamento divino e que para tal empreende uma viagem ascensional pelo caminho da deusa, caminho este que é rico em palavras (*polýphemos* 1,2). O autor do relato é um personagem que fala de sua viagem; suas companheiras divinas suplicam (*parphámenai* 1,15) em seu favor; *díke* age em função de suas brandas palavras (*malakoisi lógoisin* 1,15) que têm uma eficácia persuasiva; e, finalmente, a deusa recebe o jovem e fala (*épos pháto, proseýda*

1,23) dos caminhos que ele tem à sua frente para seguir, pesquisar, pensar. Em segundo lugar, trata-se de um cruzamento de caminhos em relação ao qual deve-se fazer uma escolha, na medida em que os diferentes discursos se cruzam e se contrapõem numa situação de concorrência. Finalmente, esta concorrência entre os discursos se dá enquanto busca de legitimidade. Qual é o caminho que efetivamente leva ao que é, ao ser? O conflito entre os caminhos-discursos é julgado pela deusa.

Entretanto, neste primeiro momento, não se trata ainda da deusa que fala e que julga. O jovem tem apenas a pretensão de ser recebido pela divindade. Ele está a caminho quando é barrado pelas portas controladas por *díke*. Passar por *díke* e conseguir fazer com que ela abra as portas é condição para ter acesso seja à deusa, seja ao caminho do ser. As palavras das filhas do sol persuadem *díke* porque elas já são enunciativas de um desejo de desvelamento. Não há dois momentos sucessivos numa linha temporal. Estar a caminho e atingir o fim são a mesma coisa. A "lógica mítica" que preside esta oposição – coisa desejada e homem que busca – não implica uma exclusão, mas um remetimento mútuo entre os dois termos. A sabedoria no nível humano é o mesmo que a busca pela sabedoria. A verdade e o desejo pela verdade se sobrepõem; o desejo pelo desvelamento, que já é um desvelar-se para aquilo que se busca, atua junto a *díke* e entra em composição com ela, fazendo com que se eleve o véu da noite e que sejam removidas as trancas das portas etéreas que dão acesso ao caminho para a luz.

Este desejo é um dis-por-se que encontra em *díke* o parâmetro para sua aceitação no domínio da verdade do ser que se mostra. Ao se mostrar na sua fala, o filósofo expõe seu desejo, sua disponibilidade, que o constitui essencialmente, enquanto mortal que busca no divino sua justa complementação. A fala desejante encontra seu limite e sua justa medida ao encontrar-se com a fala desejada. O desejo pelo ser anima uma fala que se pauta pela medida certa, medida esta que, em nossos termos contemporâneos, deve ser compreendida tanto a nível lógico quanto a nível ético. O *thymós* do filósofo segue uma crença que é uma confiança (*pístis*) que, como veremos, deve se por à prova numa decisão (*krísis*), um discernimento: é ou não é (8,15). A busca da verdade, para Parmênides, é necessariamente uma questão de confiança e de desejo, e apresenta assim sua profunda dimensão humana, a um só tempo afetiva e ética, ponto de partida para seu caminho lógico-discursivo.

O fato de o discurso do filósofo ser aceito por *dike* na morada divina, mostra que ele satisfaz às exigências de rigor e de correção do pensamento (Fränkel, 1975, p.352) e indica que ela é uma potência que rege o comportamento adequado, justo, daquele que busca a verdade (Gagarin, 1974, p.195). Estes dois sentidos devem ser incorporados num plano maior que envolve a totalidade do homem que busca. Portanto, *dike* se refere tanto à uma potência divina que regula o caminho de acesso à verdade como a uma disponibilidade interior ética e intelectual que orienta o desejo do jovem pelo coração da verdade.

Em resumo, *dike* tem, nesta primeira passagem do poema, um papel de mediação. Ela é uma figura essencialmente mediadora entre o humano e o divino, entre noite e dia, entre a ausência de discernimento dos mortais e o exercício de um discernimento luminoso e iluminador. Ela está presente num contexto permeado de imagens de mediação. O próprio tema da viagem já carrega em si um sentido de transição, de um processo que é um transporte. E ainda, o movimento acelerado do carro, cujo eixo emite um som agudo e chega mesmo a incandescer de uma luz que, no seio mesmo da sombra (noite), prepara a passagem para o domínio do dia (1, 6-8). Figura divina ela é também impulso humano que se submete a uma ordenação tanto a nível do agir quanto a nível do pensar.

Num outro nível ainda, o discurso-poema de Parmênides é um caminho que perfaz a transição (vivida por toda a cultura de sua época em níveis diferentes) entre mito e filosofia. O esquema mítico dos caminhos é incorporado pelo filósofo como tema e como estrutura de seu discurso. Seu poema é um cruzamento de caminhos que se desdobram em discursos onde se encontram e se separam mito e filosofia. A filosofia surge estruturalmente do mito, no momento mesmo em que se tematiza como caminho (Marques, 1991).

Portanto, se por um lado *dike* é uma modalidade da palavra mágico-religiosa da qual depende o poder de verdade da palavra filosófica, por outro lado, é contra este contexto religioso que ela é posta como a condição para que o filósofo tenha acesso ao caminho do ser. É verdade que *dike* aparece no nosso texto personificada enquanto uma deusa. Ela possui as chaves das portas; ela ouve as palavras das filhas do Sol e se deixa persuadir por elas. Ela remove as trancas das portas e permite que o jovem passe por elas. Mas, se quisermos avaliar com precisão o sentido que ela adquire na medida em que é inserida num discurso filosófico, devemos reconhecer que não se trata mais de uma divindade à qual se pode dirigir ritualmente. O vocabulário dos primeiros filósofos é criado a partir do que

inicialmente eram nomes de deuses: da plena epifania da potência à potência das genealogias, ao nome, à palavra com um resíduo de potência, à palavra como qualquer outra (Ramnoux, 1968, p.3-4). Portanto, mesmo se a palavra *dike* carrega consigo resíduos de potência divina, ela não é mais a divindade hesiódica que é tornada presente magicamente pela mera invocação de seu nome. O fato de que *dike* está aí personificada mostra que o discurso filosófico é atravessado pelo discurso religioso, não porque o filósofo lançaria mão de estratégias retóricas que lhe seriam exteriores, mas porque é do fundo cultural das seitas e das práticas religiosas que nasce seu discurso e é contra este contexto que ele deve se destacar para se definir enquanto tal. Ao recorrer a *dike*, Parmênides recria uma noção que é tradicionalmente uma potência divina, com poderes de ordenação e de estabelecimento de normas. Ele não rompe simplesmente com esta cultura religiosa, mas renova-a recriando-a de dentro. Ao inserir *dike* no caminho do jovem ele está rearranjando a cultura tradicional religiosa para que ela passe a aceitar novas práticas discursivas e novas significações.

2. *Díke e thémis*

"salve, pois não foi mau destino que te mandou percorrer esta via – pois ela está fora da senda dos homens – mas lei divina e justiça."³

Ainda no prólogo, a segunda ocorrência de *dike* no poema indica que além da função mediadora ela exerce o papel de mandatária do percurso do jovem que é levado à deusa (*théa* 1,22). Esta o acolhe pegando-o pela mão. A partir daí é a deusa quem fala (*épos pháto* 1,23). O primeiro comentário que faz, ao dar-lhe as boas vindas, refere-se às potências imortais que o acompanham e o conduzem a ela. Ter como companhia o divino é, como vimos, condição para a busca do jovem. São as boas potências divinas que o guiam, e não uma má *moíra* (1,26-28). *Thémis, díke e moíra* compõem uma configuração de potências ordenadoras, não só no prólogo mas também no fragmento ontológico. É bastante significativo que, nesse segundo momento, *dike* apareça associada a *thémis*. Vejamos como se dá esta relação.

³ Parmênides 1,26-28. Tradução de Cavalcante de Souza modificada.
 χαῖρ, ἐπεὶ οὐτὶ σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὁδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἔστίν,
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.

Em Homero, *díke* é uma ordem única na qual não se diferenciam natureza e cultura. Ser *dikaíos* significa agir de acordo em essa ordem. Zeus preside a ordem cósmica e os reis presidem as comunidades humanas que nela se encontram. Esta ordenação maior que inclui todas as coisas e seres humanos está posta, estabelecida por *Thémis*. A justiça humana são sentenças proferidas dentro de contextos de conflito que só podem ser arbitrados por referência à *Thémis* divina. *Thémis* é inserida na ordem da vida dos homens através das sentenças justas proferidas pelos reis. *Thémis* estabelece e *díke* mostra o que está estabelecido no cosmos e que deve ser estabelecido entre os homens. Este entrelaçamento é tal que as duas ordenações cósmica e humana não se distinguem. O justo para um determinado ser é o que corresponde ao seu papel dentro de uma ordenação estabelecida. O conflito é administrado dentro de regras precisas. Um ser humano excelente é aquele que age de acordo com as regras sociais e cósmicas que definem o seu papel (eg. rei, guerreiro) e que ao fazê-lo exerce no mais alto grau as habilidades que este papel exige. O que implica também a aceitação por parte dos outros homens que exercem papéis equivalentes. Esta excelência ou virtude é *areté*. *Areté* se define portanto por referência a *díke*, mas pode também entrar em conflito com ela, como é o caso na situação conflitual paradigmática da *Ilíada*. Na medida em que agir bem significa recorrer a referências justas prescritas para o papel social que se exerce, vemos como *díke* poderá ser também pensada como um tipo de virtude, de excelência humana (MacIntyre, 1991, p.25-26). MacIntyre mostra como, a partir da tecitura conceitual da racionalidade prática implícita nos poemas homéricos, se constituirá a "estrutura da normalidade" que informa a ação humana no contexto da *pólis* grega arcaica e clássica (MacIntyre, 1991, p.36-37).

Em Hesíodo, além da dimensão cósmica, *díke* tem um caráter fortemente antropológico e é nessa direção que Parmênides a utiliza, aprofundando-a (Couloubaritsis, 1986, p.17). O saber filosófico é uma prática humana que começa a se destacar como uma atividade nova e distinta da sabedoria dos poetas. A filosofia nascente, aqui viagem rumo à divindade, é assim justificada como algo que se pauta pela medida interna do homem, pois é busca de saber, mas que é também ratificada pela divindade *thémis*, pois é dos deuses que emana a sabedoria. *Díke* designa, com relação a *thémis*, o direito humano por oposição ao direito divino (Benveniste, 1969, p.111). Utilizando *thémis* e *díke* conjuntamente, Parmênides articula uma lei que ultrapassa o humano e uma norma que se inscreve no seu íntimo. A partir dessa articulação ele aponta para os caminhos que se

distinguem na medida em que se aproximam ou se afastam da lei divina. Parmênides lança mão do mesmo grupo de divindades tradicionais da medida e da desmedida utilizado por Hesíodo no contexto do trabalho da terra (Couloubaritsis, 1986, p.144) mas num novo contexto, o do saber. Enquanto figura mediadora e divindade que manda, que prescreve um percurso, a *díke* de Parmênides permite que sua filosofia, este novo modo de ação pela palavra, possa ser inserido, mesmo que problemáticamente, no contexto da cultura tradicional. O filósofo busca o saber e o ser, que são da ordem do divino. *Díke* et *thémis* permitem que a ordem humana proposta pelo discurso filosófico inscreva-se na ordem divina, seguindo uma medida certa e um justo limite.

Heráclito nos mostra como *díke* se relaciona com *moíra*, através das Erínias.

"Pois o sol não ultrapassará as medidas; senão as erínias, assistentes da justiça, o descobrirão"⁴.

Esta passagem de Heráclito faz parte de sua cosmologia cujo núcleo é a doutrina do fogo que, segundo Marcovich, se estrutura a partir de alguns princípios básicos. O fogo é subjacente a todas as coisas. Na sua forma mais pura de éter extra-cósmico, o fogo é sempre-vivente e divino. Enquanto processo cósmico ele tem que obedecer ao princípio de medidas constantes, que em última análise é mais operante que o próprio fogo que necessita assim de uma lei natural. O próprio sol se submete às medidas estabelecidas por *díke*, pois esta tem como auxiliares as Erínias que velam por uma distribuição justa das partes (*moirai*) (Souza, 1973, p.88, n.19). Heráclito utiliza uma divindade tradicionalmente aceita para impor uma doutrina própria, segundo a qual é necessário que o fogo submeta-se às medidas para que a ordem cósmica seja preservada. Não só *hélios* mas todas as coisas envolvidas nos diferentes processos cósmicos devem obedecer à *díke* suprema (Marcovich, 1967, p.259-260; 275-277).

Parmênides fala a partir do mesmo fundo de cultura de Heráclito. As *heliádes*, filhas do sol, se submetem ao discernimento de *díke* para conduzir o jovem filósofo ao domínio da deusa. E depois a própria deusa ratifica a legitimidade da *démarche* filosófica emergente, anunciando-lhe que está de acordo com a justa distribuição das partes. Não foi uma má *moíra* mas lei divina e *díke* quem mandou o jovem percorrer a via para o ser, esta via que está fora da senda

⁴ Heráclito, DK22B94 (Marcovich 52)

Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἔξευρήσουσιν.

dos homens. É necessário que o caminho do homem que sabe rompa com os caminhos convencionais frequentados pelos mortais, mas esse distanciamento tem que ser legitimado por uma forte articulação de figuras divinas: o sol, a lei divina, a justiça e o destino além da própria divindade reveladora.

Ao fazer com que o desejo que o faz percorrer este caminho seja prescrito e aceito por *díke*, Parmênides propõe o discurso do filósofo como *díkaios* e assim estabelece um diálogo crítico com a ordem tradicionalmente aceita, que acaba por levar à sua transformação. *Díke* é transformada na medida em que é convocada a referendar o caminho do filósofo que se distancia dos outros caminhos humanos. O novo caminho aparece como verdadeiro e justo, por oposição aos caminhos tradicionais, os dos mortais não-justos. A seguinte passagem de Heráclito deve ser lida também neste sentido, a saber, enquanto uma utilização crítica do material da tradição para polemizar contra noções e atitudes convencionais:

"Justiça condenará os fabricantes de mentiras e suas falsas testemunhas"⁵.

Ao se legitimar desta forma, na verdade o filósofo põe em questão a legitimidade dos caminhos da dita "estrutura da normalidade", ou seja, a *dóxa* dos mortais. O caminho que a divindade exorta o jovem a percorrer é justo porque só ele leva ao ser. Esta nova justiça concerne o desejo pela verdade assim como o discurso que a persegue e que a diz, dizendo o ser. Para ser verdadeiramente justo, o discurso que diz o ser deve ainda submeter-se a outras potências ordenadoras e limitadoras.

3. *Díke e eón*

"Nem jamais permitirá a força da convicção que do que é nasça algo além dele; por isso nem nascer nem perecer permitiu a justiça, afrouxando as amarras, mas ela mantém; a decisão sobre isto está no seguinte: é ou não é;"⁶

⁵ Heráclito, DK22B28a (Marcovich 19)

Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μαρτύρας.

⁶ Parmênides, 8, 12-15

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ἄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
ἀλλ' ἔχει·

No fragmento 8, *díke* articula-se novamente a *thémis* e *moíra* e ainda a *anánke*. Todas potências ordenadoras que dão consistência ao ser, amarrando-o em firmes laços. Nesta passagem, após se referir aos caminhos do não-ser e da *dóxa*, a deusa diz que só resta uma única palavra (*mythos* 8,1): a que anuncia o caminho: "é". Sobre este caminho há muitos signos (*sémata* 8,2), indicações que dizem como o que-é é. Se nos fragmentos anteriores ficou estabelecido que é, o fato de ser, cabe agora expor como é. Cada indicação é comentada de maneira concatenada, construindo uma malha coesa, firme e bem amarrada. Os signos, em seu encadeamento, são marcas ao longo do caminho, indicações a serem seguidas que acabam por delinear um percurso. A cada marca, isto é, a cada encruzilhada, a direção é ratificada e uma possibilidade de desvio é abandonada. A cada característica afirmada, um aspecto contraditório do mundo do devir é eliminado. *Díke* é invocada para referendar esta ousada afirmação do cosmo enquanto "é", na sua simplicidade e estranheza, isto é, na sua diferença radical com relação à experiência deste mesmo cosmo tal como ela é vivida no imediato, seja das sensações seja das opiniões.

Assim, a metáfora mítica do caminho no qual se encontram as potências divinas avança na direção de sua transformação em discurso lógico-argumentativo, marcado pelos signos que caracterizam o que-é. Os signos do ser, no momento mesmo em que estão inseridos no contexto mítico da palavra da deusa, já como que se descolam do compacto que é o ser pensado miticamente, perdendo em presentificação mágica e ganhando em encadeamento discursivo, cujo sentido se dá na sequência e na amarração dos argumentos. Os signos já não são palavras coladas ao real, mas marcas que apontam para as características, os modos do ser. Dentro do próprio discurso que é designado como *mythos*, encontramos um arranjo de palavras que se rege pelo *légein*, no sentido de que emerge de uma *krísis*, de uma diferenciação que permite uma decisão. O sentido da argumentação é que sejam descartados definitivamente geração e perecimento para o ser.

No centro dessa argumentação emerge *díke* (8,14), como a garantia última contra nascer e morrer, para o ser. Ela mantém firme suas amarras, não deixando-as ser desatadas. A linha argumentativa é reforçada pela presença da potência divina. Se admitirmos que o percurso do jovem continua no caminho que a deusa lhe prescreve, devemos reconhecer que o discurso dos signos encontra seu começo no desejo e seu limite numa potência ordenadora que dentro de um novo registro transforma-se em força de ordenação justa do discurso. O caráter decisivo e

imperativo de *díke* evoca a sentença justa do rei hesiódico que "com sentenças justas (...) sabe apaziguar rápido, como é necessário, as mais ardentes querelas" (*Teogonia*, 85-87). *Díke* funda uma decisão (*krísis*), que é um julgamento e uma sentença, e a mantém firme contra quaisquer ameaças. É como se a articulação dos argumentos tomasse o lugar da sentença divina para garantir os limites do ser, para o qual se descarta nascimento e morte.

Vemos, portanto, *díke* se articular com fé verdadeira (*pístis*), com decisão (*krísis*) e com necessidade (*anánke*) que amarra e mantém; mas também com destino ou parte (*moíra* 1,26; 8,37). Elementos que, ainda neste momento do poema, no seio mesmo do caminho do ser, fazem ressonância ao sentido homérico de *díke*: mostrar com autoridade de palavra o que deve ser. Parmênides demonstra com uma convicção decisiva, com uma sólida firmeza e com um minucioso discernimento, como o que-é (o ser) se distingue das coisas que-são (os seres). O ser tem sua parte e seu limites justos, na medida em que deve ser posto como diferente dos seres que nascem e morrem. Na enunciação do caminho do ser, o fato de o sujeito do verbo não ser mencionado tem o efeito de reforçar o sentido verbal do termo, que assim deveria ser dito simplesmente "é". É "não-gerado, imperecível, único, todo inteiro, inabalável, sem termo, contínuo"⁷. Os seres pertencem ao domínio da gênese, do perecimento, do divisível, do descontínuo, do incompleto, do múltiplo. A articulação com *moíra* nos permite resgatar um outro aspecto da *díke* homérica, derivado do sentido de "uso, maneira de ser", que vem do emprego adverbial *díken*, "à maneira de", isto é, "segundo a norma de tal categorias de seres." (Benveniste, 1969, 2, p.110). Em Hesíodo, seguir o caminho justo é exatamente aquilo que confere humanidade ao homem, diferenciando-o dos animais que se devoram entre si (*Trabalhos e Dias*, 274-279). Ser capaz de discernir entre *díke* e *hýbris* é ultrapassar a força bruta e a violência, saber agir e falar com justiça. Em Parmênides, seguir o caminho do ser, com o aval e sob o controle de *díke*, é perceber o ser na sua absoluta inteireza e diferença com relação aos seres. Os mortais, ao estabelecerem nomes (*ónoma* 8,38) para a multiplicidade dos seres, podem perder de vista o fato de que seres e ser estão unidos pela sua diferença. Nesta passagem do poema, *moíra* (8,37) vem complementar a presença de *díke*. Os signos do fragmento 8 são palavras que marcam o domínio próprio do ser, por oposição ao domínio dos seres. *Moíra* reparte e determina o que é próprio

⁷ Parmênides 8, 3-6. Tradução de Cavalcante de Souza.
ἀγέννητον, ἀνώλεθρόν, μοῦνόν, οὐλομελές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον, συνεχές

a cada domínio, desdobrando o ser em presença e coisas presentes. E mais: é próprio da parte que cabe ao homem mortal marcar as coisas que nascem e morrem com nomes, mas é necessário e justo que ele aprenda a preservar a diferença-que-une.

É desta maneira que *díke* se insere na problemática dos signos do ser proferidos pela deusa (esfera de *alétheia*), signos estes que só se delimitam efetivamente na perspectiva de sua diferença com os nomes dos seres proferidos pelos mortais (esfera da *dóxa*). Ao se propor o desafio de caminhar rumo ao ser, movido pelo desejo e pela força de sua intuição, ao encontro da divindade, Parmênides se envolve inevitavelmente com o problema de dizer o ser, que é tanto revelação, nomear divino, quanto discurso, nomear humano. Entre um e outro desdobra-se sua palavra, seu caminho poético. O caminhar para o ser se insere numa relação de oposição e complementaridade entre o humano e o divino. A divindade como que reflete o humano (a deusa acolhe o jovem e toma-lhe a mão direita). O humano carrega consigo e dentro de si o divino (seus acompanhantes imortais e o saber eminente ao qual tem acesso através do caminho do ser). Nesta relação *díke* está presente como potência intermediária entre o humano e o ser que é divino, como mandatária do caminhar para o ser e ainda como mantenedora da diferença que une ser e seres.

Se em Anaximandro e Heráclito *díke* é potência divina que rege o cosmo e a sociedade humana, em Parmênides ela penetra até o âmbito do discurso que diz o ser através da sua inserção na encruzilhada dos caminhos. Mas a medida deve ser de alguma forma superior àquilo que é medido. Como pode *díke* exercer esse papel sem se diferenciar daquilo sobre o que ela exerce sua potência ordenadora? É seu estatuto semi-mítico que torna possível o fato de que, de dentro do cosmo mesmo, ela seja a potência que rege a totalidade do que é. A mesma questão se coloca em Heráclito, no que concerne o papel da medida com relação ao fogo (Marcovich, 1967, p.260). É enquanto presença mítica que ela pode comandar o ser, estando dentro dele. O tempo em Anaximandro (DK12B1), assim como *díke* e as Erínias em Heráclito (DK22B94), tem a incumbência de velar para que a igualdade e a justiça dos processos cósmicos sejam observadas. Em Parmênides, *díke* impõe ao ser a não-geração e o não-perecimento. A complexidade do papel da justiça é maior na medida em que o cósmico é visado enquanto ser, que por sua vez se manifesta no dizer humano (8, 34-36).

Seu estatuto semi-mítico permite-lhe uma multiplicidade de funções, uma multiplicidade de sentidos que seria paradoxal em outro registro. A convivência, própria do registro mítico, entre oposição e complementariedade permite que *dike* seja, a um só "tempo": potência cósmica reguladora das portas que se abrem aos caminhos de noite e dia; mandatária do percurso e limite justo do desejo do jovem em busca de conhecimento; ordenação interna que estrutura o seu discurso para que, sendo justo, ele seja verdadeiro; potência amarradora que mantém o ser em limites que descartam nascer e morrer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBENQUE, P. (Dir.). *Études sur Parménide*. Paris: Vrin, 1987. 2v.
- BENVENISTE, E. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*. Paris: Ed. de Minuit, 1969. 2v.
- COULOUBARITSIS, L. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelas: Ousia, 1986.
- DETIENNE, M. *Les Maitres de Vérité dans la Grèce Archaïque*. Paris: François-Maspero, 1981.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche, 1961.
- FRÄNKEL, H. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Trad. M. Hadas e J. Willis. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- FRÈRE, J. *Les Grecs et le Désir de l'Être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FRÈRE, J. Aurore, Eros et Ananké. Autour des dieux parménidiens. *Les Etudes Philosophiques*, 4, p.459-470, 1985.
- GAGARIN, M. *Dike in Archaic Greek Thought*. *Classical Philology*, 69, p.186-197, 1974.
- GERNET, L. *Droit et société en Grèce ancienne*. Paris: Recueil Sirey, 1955.
- HAVELOCK, E. A. *The Greek Concept of Justice*. Cambridge Mass. - Londres: Harvard University Press, 1978.
- HEIDEGGER, M. *Introduction à la Métaphysique*. Trad. G. Kahn. Paris: Gallimard, 1967.
- HESIODE. *Théogonie, Les Travaux et Les Jours, Le Bouclier*. Trad. P.Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. M.C.N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Trad. J.Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

- MACINTYRE, A. *Justiça de Quem, Qual Racionalidade?*. Trad. M.P.Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
- MARCOVICH, M. *Heraclitus*. Greek text with a short commentary. Merida: The los Andes University Press, 1967.
- MARQUES, M.P. *O Caminho Poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- RAMNOUX, C. *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- RAMNOUX, C. *Parménide et ses successeurs immédiats*. Paris: Ed. du Rocher, 1979.
- SOUZA, J.C. (Dir). *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PESSANHA, José Américo Motta, ed. *Os Pré-Socráticos*. Tradução do texto grego por José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- VAN EFFENTERRE, H.; TROCMÉ, H. Autorité, justice et liberté aux origines de la cité antique. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 154, 1964, p.405-434.

A MORTE POLÍTICA EM TIRTEU

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

*Departamento de Letras Clássicas, Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

Ouvimos com alguma insistência em Tirteu a contraposição de duas atitudes possíveis na guerra: a fuga vergonhosa ou o medo e o enfrentamento ou a coragem. A primeira é sinalizada negativamente: “não inicieis uma fuga vergonhosa ou uma fuga pânica” (10w, 16); “não fujais” (10w, 20); “não vos assusteis com a multidão de homens nem a temais” (11w, 3); “que se esqueça de todo da fuga vergonhosa” (12w, 17). A segunda, positivamente: “Tende coragem” (11w, 2); “e direto à vanguarda um homem sustenha o escudo” (11w, 4); “os que ousam (...) ir ao corpo-a-corpo e à vanguarda” (11w, 11–12); “mas próximo indo ao corpo-a-corpo com grande lança ou espada ferindo pegue um homem” (11w, 29–30). Até mesmo o modo do ferimento participa desta polaridade: enquanto “é empolgante ferir por trás as costas de um homem que foge” (11w, 17–18), “é vergonhoso um cadáver caído na poeira ferido por trás nas costas pela ponta de uma lança” (11w, 19–20). O que é vergonhoso não é o fato de ter sido ferido, já que o ferido pela frente (12w, 26) é chorado por toda a cidade, mas sim o de o ter sido nas costas, posição que indicaria a atitude de fuga.

Se a valorização positiva da coragem basta para caracterizá-la como a atitude própria do guerreiro, a negação do medo ao invés de apagá-lo irá sim enunciá-lo como emoção possível na situação-limite que é a guerra. E é a definição deste limite que permitirá re-situar a coragem como atitude face à morte, atitude a que será contraposta não mais a do medo, mas a do apego à vida: a covardia. Pois a guerra, enquanto situação que intensifica a iminência da morte, tornando frágil o limite entre existência e não-existência, exigirá do guerreiro uma decisão total. É então que as imagens de Tirteu se tornam radicais e podem nos estranhar com uma aparente ponta de sem-sentido.

Retomando uma distinção (fenomenológica) de M. Heidegger em *Ser e Tempo* (2.^a seção, cap. 1), podemos descrever duplamente a morte frente à qual o guerreiro se

posiciona: a morte do outro, que se apresenta aos olhos do observador afetando inclusive o seu estar-no-mundo, mas não representando para ele a impossibilidade de existir; e a própria morte. Da morte do outro trata Tirteu quando diz que “um homem não se torna valente (ἀγαθός) na guerra se não resistir olhando o assassínio sangrento e não buscar, postando-se de perto, ferir os inimigos” (12w, 10–12). A segunda condição para tornar-se valente é a disposição, quem sabe o desejo, de matar o inimigo. O imperativo moral aqui é: odiar, matar. Já a primeira condição é a capacidade de presenciar o assassínio sangrento e resistir. Mas o assassínio não sendo especificado como “dos inimigos”, podemos pensar que eventualmente ele seja o de um companheiro, o de um amigo ou mesmo o de um irmão. A menção à resistência não é gratuita, pois, se assistir à morte de um inimigo pode ser uma experiência forte que afete uma pretensa segurança de estar no mundo, muito mais forte será se a morte for a de um ser próximo ou querido. As obras de Ares são designadas como “destrutivas” ou, em uma tradução mais literal, “invisibilizantes” (11w, 7), e o epíteto do deus é “o-de-muitas-lágrimas” — o que não exclui o prazer na violência ou a negra alegria de aniquilar um ser humano, se este é um inimigo.

Mas é quando trata da morte própria que Tirteu propõe um modo radical de coragem: o desprezo à vida. Após a exortação para “que um homem sustenha o escudo (indo) direto à vanguarda” (11w, 4), ele precisará o modo: “tornando odiosa a vida, e as negras Κήρες da morte queridas como os raios de sol” (11w, 5–6). O ódio à vida é complementado pelo amor à morte. Atentemos, no entanto, à forma de Tirteu designar aqui a morte, pois ele não diz simplesmente “morte” (θάνατος), e sim “as negras Κήρες da morte” (θάνατου μελαίνας Κήρας). Se θάνατος (morte) está escrito com minúscula e portanto não está personificado, o mesmo não ocorre com Κήρες. E se podemos interpretar θάνατος no seu sentido corrente de passagem ao estado de morto, devemos, para figurarmos as Κήρες em um contexto de guerra, apelar para duas passagens da literatura grega arcaica: uma da *Iliada* e a outra do *Escudo de Héacles* atribuído a Hesíodo. Ainda que admitida uma possível clichéização do termo Κήρες em Tirteu, a aproximação é sugestiva pois revela a face de terror da morte. Na *Iliada* (18, 536–538) vemos uma destruidora Κήρ “sustendo vivo um recém-ferido e outro não ferido, e que a outro morto arrasta pelos pés para o tumulto, e em torno dos ombros tem vestes vermelhas do sangue dos homens”. Já no *Escudo de Héacles* (249–257), a minúcia é maior: “Κήρες azul-sombrias, entrebatendo brancos dentes, terríveis, aterrorizantes, sangrentas e inabordáveis sustinham a luta em torno dos que caíam; e todas então se lançavam para beber o negro sangue; e o que primeiro

agarrassem estendido ou caindo recém-ferido, em torno dele jogavam as grandes unhas, e a alma descia no Hades para o Tártaro gelado; e logo que elas satisfaziam a sede com sangue humano, o abandonavam para trás e retornando se lançavam de novo à multidão e ao combate”. O que as imagens tentam descrever como um esvaziamento do sangue ou do fluido vital é o momento de perda da vida, e a Κήρ surge como figura que representa ou nomeia aquilo que há de inapreensível ou inabalável na morte: o confronto com o “além do limiar”, com a “voragem aberta do outro lado”¹ (segundo as palavras de J. P. Vernant em “Figures féminines de la mort”), o que não nos impede de caracterizá-la como violência. São negras as Κήρες em Tirteu, e o adjetivo pode tanto evocar o sangue humano quanto a ausência da luz que é signo de vida. O negro está para a morte assim como a luz está para a vida. E as Κήρες, no momento do combate, tornam-se “queridas como os raios de sol”, isto é, como a própria vida, já que na poesia grega (como demonstrou Ch. Mugler em “*La lumière et la vision dans la poésie grecque*”) a luz do sol aparece como elemento que alimenta toda vida, e “chamar um ser à existência (...) é chamá-lo à luz”, sendo “a morte (...) a privação da luz na sombra do Hades”.² E o paradoxo está em escolher a vida como termo de comparação para a morte no instante em que se busca a expressão daquilo que é mais caro ao ser humano. Este detalhe basta para reconsiderar, como inapropriada, a idéia de um amor exclusivo e patológico pela morte em Tirteu.

Detivemo-nos em um momento de intensa força expressiva da idéia de desprezo à vida em Tirteu. Ele não é o único. Na primeira exortação de 10w (13–14) ouvimos: “(...) pelos filhos morramos não mais poupando as vidas (ψυχέων)”. E um pouco mais adiante (verso 18): “não vos apeguéis à vida combatendo homens”. O verbo que traduzo aqui por “apegar-se à vida” é φιλοψυχέω, e uma outra tradução possível é “ser covarde”. A relação entre os dois sentidos do verbo pode nos indicar um caminho para compreender a reafirmação em Tirteu da postura de exposição máxima à morte, de risco total no combate. O que está em jogo é o conceito mesmo de vida. A vida como mera conservação das funções biológicas não tem valor algum para Tirteu. Desta também participam os animais e os escravos. A vida que interessa conservar é a vida de cidadão, livre para decidir politicamente seu destino. E esta só pode ser garantida pela coragem de arriscá-la em combate. Parece, pois, preferível morrer a ser escravizado. Conseqüentemente, como lembra H. Arendt em *The Human Condition*,

¹ VERNANT, J. P. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989; p. 134.

² HUGLER, Charles. *La lumière et la vision dans la poésie grecque*. *Revue des Études Grecques*. v.72, p. 57-59, 1960.72, 1960; p. 57–59.

a filoyuciva (amor à vida) e a covardia foram identificadas ao servilismo. Assim, Platão (República, 386 A) cria ter demonstrado o servilismo natural dos escravos pelo mero fato de que eles não tinham preferido a morte à servidão.³

Tirteu nem chega a figurar a hipótese de escravidão para os espartanos. O máximo a que ele chega é imaginar a vida do desertor: um pequeno quadro do exílio (10w, 3–10). Obrigado a deixar a cidade e suas terras, ele erra mendigando junto com pai, mãe, esposa e filhos e, odioso para o povo da cidade a que chega, curva-se à horrível pobreza e à necessidade de trabalhar (χρησιουσύνη segundo a sugestão de W. J. Verdenius).⁴ A desonra (ἀτιμία) não é apenas perda dos direitos políticos, mas como bem viu H. Fränkel também “a perda da casa e da terra privam o homem e sua família da estima pública”.⁵ Não devemos nos esquecer de que na Esparta arcaica o exilado errante, uma vez inexistente a moeda, pode carregar muito pouca riqueza consigo. Enfim, se ele, além de desfigurar sua linhagem, torna desprezível sua “imagem”, é porque, como observa H. Fränkel, “através da aparência que ele mantém: suas roupas, sua presença e seu modo de vida, ele pretende uma dignidade que ele precisa agora justificar por sua prontidão para morrer”.⁶

A escravidão, no entanto, é figurada para o outro, o adversário. A imagem não é apenas virtual, como pode ser a do exílio, mas fruto da observação do que aconteceu aos messênios após a primeira guerra contra os espartanos, travada, segundo Tirteu (5w, 6), pelos “pais de nossos pais”, isto é, na segunda metade do século VIII a.C. Esta guerra, descrita sucintamente por Tirteu no fragmento 5w, parece ser momento fundador do regime espartano, quando é adotada pela primeira vez a formação em falange (ver Pausânias IV, 8, 1–11) e, após a derrota dos messênios, quando o conjunto deste povo começa a ser escravizado em sua própria terra. O fragmento 6w os apresenta como “asnos esgotados por grandes fardos, levando aos senhores, sob miserável necessidade, metade de todo o fruto que a lavoura produz” e ainda “chorando os senhores, igualmente as esposas e eles, quando o destino funesto de morte atingir um daqueles.” Além da indignidade de serem obrigados a chorar a morte daquele que os violenta, os escravos são forçados à função do trabalho, mais especificamente o cultivo da terra. Eles são responsáveis em Esparta pela subsistência

³ ARENDT, H. *Condition de l'homme moderne*. trad. G. Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1983; p. 46, nota 1.

⁴ VERDENIUS, W. J. “Tyrteus 6–7 D, a commentary”: *Mnemosyne*, v. 22, p. 341, 1969.

⁵ FRÄNKEL, H. *Early Greek Poetry and Philosophy*. trad. M. Hadas e J. Willis. Oxford: Basil Blackwell, 1975; p. 155, nota 7.

⁶ *Idem*, p. 154, nota 6.

e manutenção da vida, entendida em seu sentido elementar, biológico. São eles os produtores da vida material. E é isto justamente que permitirá aos cidadãos espartanos o tempo livre integral para se dedicarem à vida pública. E vida pública aqui é quase sinônimo de guerra. Pois, como formula com justeza J. P. Vernant, se “o político pode se definir como a cidade vista de dentro (...), a guerra é a mesma cidade em sua face voltada para fora”.⁷ Mas, justamente em Esparta, dadas as características peculiares de seus escravos — nativos em seu território, falando sua própria língua e continuando a constituir família,⁸ e, mais ainda, após a segunda guerra messênica (século VII a.C.) numa proporção numérica talvez dez vezes maior do que a do corpo de cidadãos⁹ —, a cidade será vista por dentro, segundo a expressão de Plutarco, como um “acampamento militar permanente”. A proporção numérica e, sobretudo, a possibilidade de manter a identidade cultural, característica que os diferenciava do escravo-mercadoria estrangeiro, que era o tipo mais comum no mundo grego, irão fazer dos *hilotas* uma ameaça interna constante e talvez justifiquem a necessidade de um constante treino e demonstração de forças militares por parte dos cidadãos espartanos. Pois diferentemente do modelo ateniense, apresentado por Péricles na “Oração fúnebre” (Tucídides 2, 39), em que o cidadão, sem nenhuma especialização guerreira, se torna um combatente se a ocasião o exigir, em Esparta é a função guerreira, exercitada obsessivamente, que será correspondida pela cidadania.

Neste contexto, portanto, tanto interna quanto externamente, é a disposição para a morte em sua dupla modalidade ou, em outros termos, a coragem é o critério para definir o cidadão. Nesta esfera pública por excelência que é a *πόλις* espartana, a garantia da vida aparece como assunto privado e menor, e valores como o bem-estar, tão importantes para nossa moderna sociedade intimista, são ofuscados por outros como o poder e a glória, considerados como possibilidades de transcender o individual.¹⁰

Isto, por outro lado, não exclui de todo a preocupação com a esfera privada, pois, como vimos no quadro do exilado, a humilhação da família e a perda das terras, isto é, da propriedade de um bem imóvel numa economia não-monetarizada, podem atingir de tal forma o indivíduo que ele perca as características mínimas de cidadão. Seria,

⁷ VERNANT, J. P. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co, p. 17, 1968, cap. 2.

⁸ Ver para a caracterização dos *hilotas*: em GARLAND, Y. *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris: La découverte, 1984.

⁹ Sugestão de Claude MOSSÉ em La verité sur Sparte em *La Grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1986: p. 66.

¹⁰ Talvez não seja gratuito o esquecimento de Tirteu por toda uma tradição crítica que, formada no individualismo romântico, acostumou-se a identificar a poesia quase exclusivamente com a lírica e esta, por sua vez, com temas da esfera privada.

além disso, necessário considerar a terra não apenas como um bem entre outros, mas como elemento sagrado que mantém a vida com seus frutos e recebe os restos dos mortos. É também impensável um cidadão sem seu lote de terra.¹¹ Por isto, no chamado à luta “por esta terra” (10w, 13), podemos ler “terra” na sua dupla dimensão privada e política.

Não posso, porém, deixar de mencionar uma outra razão possível para a atitude tão reiterada em Tirteu de ir ao encontro da morte, expondo a vida ao máximo risco. É N. Loraux, em seu artigo “*La ‘belle mort’ spartiate*”,¹² quem chama a atenção para o caráter utilitário do risco. E ela o faz referindo-se aos versos em que Tirteu afirma que “os que ousam (...) ir ao corpo-a-corpo e à vanguarda morrem em menor número e salvam a retaguarda” (11w, 11–13). Esta razão não era estranha a Xenofonte, que parece ter glosado Tirteu quando, após atribuir a Licurgo a máxima de que “uma bela morte é preferível a uma vida de vergonha”, diz que, “de fato, examinando bem a coisa, ver-se-á que há menos mortos entre os que praticam esta máxima que entre os que preferem fugir do perigo” (*República dos Lacedemônios*, 9, 1). O arriscar-se não só reduz as chances de morte em combate como ilumina, caso o guerreiro retorne vitorioso, sua vida com a doçura do reconhecimento público. Não encontramos em Tirteu o extremismo moral de um Aquiles, para quem a glória está indissoluvelmente ligada a uma morte em idade jovem. A morte heróica deixa de ser critério absoluto para a glória. Não é a morte enquanto evento o que consagra publicamente o guerreiro, mas sim sua disposição para a morte, sua relação com esta possibilidade última. Seria, portanto, ainda uma vez inadequado falar aqui de uma negação da vida ou de uma paixão suicida, mesmo que ela tivesse como objetivo uma outra vida mais durável na memória das futuras gerações. Pois

se (o guerreiro) fugir da Khvr da dolorosa morte, e vencendo com a lança conquistar brilhante glória, todos o honram, tanto jovens quanto velhos, e experimentando coisas agradáveis chega ao Hades. E envelhecendo se distingue entre os cidadãos, e ninguém quer feri-lo nem em seu respeito nem em seu direito, e todos nos conselhos, tanto os de sua idade quanto os mais velhos, lhe cedem lugar (12w, 35–42).

Se o próprio Tirteu descreve como horrenda a morte em combate de um velho (10w, 21–27), excluindo-se assim a glória da morte heróica, nada impede que, tendo arriscado a vida na guerra quando jovem, um cidadão envelheça cumulado de honras

¹¹ Ver para o tratamento da questão da propriedade da terra o subcapítulo “*Domaine privé: la propriété*” no cap. 2 de “*Le domaine public et le domaine privé*” da obra já citada de H. ARENDT.

¹² LORAUX, N. *La ‘belle mort’ Spartiate*. *Ktéma* v. 2, p. 110, 1977.

públicas. Ele apenas não será, como um guerreiro em plena posse de suas forças (um *véος*), “admirável para os homens (...) e desejável para as mulheres” (10w, 29).

Nesta sociedade voltada para a guerra, a identidade do cidadão é configurada pelo modo como ele é visto e tratado publicamente. Ele apenas irá se reconhecer no olhar do outro. E as valorações deste olhar, desta opinião terão como crivo precisamente o comportamento na guerra. E comportamento aqui não quer dizer apenas modo de reagir psicologicamente, mas sobretudo decisões, atos. E o feito guerreiro, por seu lado, caracteriza-se pela publicidade.

O que não está manifesto em Tirteu é a figuração do tratamento que seria dado ao covarde em sua cidade, já que do exílio do desertor sabemos alguma coisa. Pois assim como a possibilidade da difamação é o que dá existência positiva ao elogio, assim também o tratamento infame é o complemento negativo necessário do tratamento honroso. Podemos apenas, através da inversão, imaginar que “todos querem ferir o covarde em seu respeito e em seu direito” e que “ninguém nos conselhos lhe cede lugar”. Mas o que lemos nas entrelinhas de Tirteu está explicitado em Xenofonte, na *República dos Lacedemônios* (9, 4–5), quando ele diz que na Lacedemônia seria vergonhoso “receber o covarde em sua mesa e lutar com ele no ginásio”. Nos jogos e coros ele é relegado aos lugares desprezados; “na rua, ele deve ceder o passo; nas assembleias, levantar-se mesmo diante dos mais jovens que ele (...)”.

Mas a morte em combate, na posição de risco máximo — a vanguarda —, não representa para Tirteu mera aniquilação, pura negatividade. Não sabemos suas idéias sobre o que aconteceria ao indivíduo após a morte: não chega ele nem a esboçar a natureza da *ψυχή* no reino dos mortos, tal como figurada, por exemplo, no Canto 11 da *Odisséia*. O que encontramos não passa de uma menção ao Hades (12w, 38), que parece funcionar como fórmula metafórica para designar a morte. E isto porque Tirteu, assim como concebe uma relação com a própria morte que diz respeito ao guerreiro vivo, assim também conceberá uma imortalidade do guerreiro morto, mas somente na memória dos vivos — a morte, portanto, sendo apreensível apenas na sua relação com os vivos. Como na tradição épica, a possibilidade, através de um alto feito e sobretudo de uma morte heróica, de se inscrever na memória coletiva é a resposta mais adequada encontrada por esta sociedade guerreira para a angustiante questão da precibilidade humana. Daquele que perde sua vida caindo na vanguarda são “notáveis entre os humanos o túmulo e os filhos e os filhos dos filhos e a geração seguinte; e jamais a nobre glória é destruída nem seu nome, mas mesmo estando sob a terra torna-se imortal” (12w, 29–31). É muito clara aqui a preocupação com o renome da linhagem,

mas mesmo este necessita da dimensão pública para vir à existência. É a cidade, pois, o espaço em que se pode ter acesso a este ser que transcende a brevidade da vida individuada. Pois o que morre arriscando-se na vanguarda e “dando glória à cidade, ao povo e ao pai” (12w, 24), “este choram tanto jovens quanto velhos e toda a cidade está afligida por uma dolorosa saudade dele” (12w, 27–28).

Um dos meios de conservação da memória, meio plástico voltado para a visão, já foi citado: o túmulo. O outro, cujo alcance é muito maior e que se destina ao ouvido, o canto, palavra ritmada, é sugerido pelo poeta logo no primeiro verso de seu maior poema conservado (12w): “nem lembraria nem em verso (λόγω) um homem eu poria (...)” — índice discreto, mas não menos seguro, do poder do poeta de conferir realidade a uma existência sempre ameaçada pela mortalidade e o esquecimento. E o critério para ser ou não lembrado, isto é, ser ou não objeto de um canto, é antecedido pela negação de uma série de valores admitidos na tradição agonística aristocrática: velocidade, habilidade na luta, força física, beleza, riqueza, poder político e destreza no discurso (12w, 2–8). O único critério suficiente é a “impetuosa combatividade” (θοῦρις ἀλκή) ou, como quer uma tradição tradutória, “coragem”. O problema do termo ἀλκή é que o sentido da raiz ἀλκ-, segundo o *Dicionário Etimológico* de Pierre Chantraine,¹³ seria antes o de defender-se do que o de atacar, mais concorde com o do adjetivo “impetuosa”. Mas os contextos em que a expressão θοῦρις ἀλκή aparece na *Ilíada*, isto é, geralmente antes da entrada em combate e tendo como termo oposto o medo (φόβος), parecem justamente justificar a tradução de ἀλκή por “coragem”, não muito distante da por “combatividade” (*Wehrhaftigkeit*), sugerida entre as outras de “combate” ou “defesa” (*Abwehr*) por H. Fränkel (*Gnomon* III, p. 383). E o verbo de que θοῦρις ἀλκή é objeto em Homero é coincidentemente μνάομαι, “lembrar-se”. Teremos então a fórmula: μνήσοθε θουρίδος ἀλκῆς, “lembrai-vos da impetuosa combatividade” (por exemplo, na *Ilíada*, em 6, 112; 8, 174; 11, 287; 15, 487; 17, 177),¹⁴ que Tirteu retomará numa seqüência não mais diretamente exortativa, mas mediada por uma discussão sobre a excelência.

Também diferente de Homero é em Tirteu a não-vinculação da manifestação sempre instável da ἀλκή com a percepção de um sinal de intervenção divina. Não temos em Tirteu nenhuma descrição de um combate singular com suas possíveis bruscas mudanças de direção, nem alusão alguma à participação dos deuses nas

¹³ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 1. Paris: Klincksieck, 1983: ἀλέξω: p. 57–58. v.1.

¹⁴ SIMONDON, M. *La mémoire et l’oubli dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1982; 1.ª parte, cap. 1, “La mémoire du courage”, p. 22.

decisões humanas. Tirteu parece, nos seus três grandes poemas, alargar as dimensões de um discurso exortativo, já presente em Homero, introduzindo um forte elemento reflexivo. E o plano em que se decide por uma ou outra atitude de guerra aparece como meramente humano ou, mais precisamente, político.

Retomemos agora a questão da linhagem ou da família. Como vimos, “os filhos e os filhos dos filhos” se beneficiam do renome do cidadão morto em combate. É que a luta e a exigência de arriscar a vida estão associadas a um duplo objeto: à terra e aos filhos (10w, 13; 12w, 34). Que relação necessária haverá, pois, entre a condição de guerreiro-cidadão e a de pai?

Nicole Loraux, em “*Hebe et andrea: Deux versions de la mort du combattant athénien*”, comenta, de passagem, que o guerreiro homérico é “um eterno filho, sempre pensado, enquanto κοῦρος, em sua relação com um velho pai”, e opõe a este tipo de relação “a tendência geral da ética militar que quer que o bom soldado seja primeiro um pai de família”.¹⁵ Se o soldado espartano, e apenas ele, identifica-se com o cidadão, e se os filhos são não só objeto da luta como também meio de realização da glória, poderemos pensar que os filhos representam não só a continuidade da espécie, mas também, enquanto futuros cidadãos, a garantia da sobrevivência da cidade e, através da sua memória, dos que, tendo lutado por ela, um dia estarão mortos. Os filhos representam, pois, dupla chance de ultrapassar a morte e a perspectiva do indivíduo: ultrapassagem biológica na transmissão do ser e ultrapassagem política na conservação do espaço público da cidade, que é condição para realizar a glória.

Também os trezentos espartanos que Leônidas escolheu para acompanhá-lo nas Termópilas estão “na flor da idade e todos com filhos” (Heródoto 7, 205). Um outro eco desta tradição político-guerreira ressoa, já agora em contexto ateniense, na célebre “Oração fúnebre” de Péricles (Tucídides 2, 14), quando, dirigindo-se aos pais dos mortos, aconselha-os à firmeza se houver esperança de outros filhos, que, no domínio privado, representariam a chance de esquecimento dos filhos mortos e, para a cidade, a dupla vantagem de evitar o despovoamento e trazer a segurança de um compromisso político dos pais: “pois não é possível que deliberem em pé de igualdade e de maneira justa os que não arrisquem também os filhos comprometendo-se como os outros”.

O argumento de Péricles é desenvolvido no que parece uma glosa moderna: o aforismo “A importância política da paternidade” de F. Nietzsche:

¹⁵ LORAUX, N. Hebe et *Andréia*: deux versions de mort du combattant athénien. *Ancient Society*. v. 6. p. 17-18, 1975. 6, 1975; pp. 17-18.

Quando um homem não tem filhos, não dispõe integralmente do direito de deliberar sobre as necessidades de um Estado particular. É preciso ter, como os outros, arriscado o que possui de mais precioso: só assim o indivíduo se vincula solidamente ao Estado; é preciso considerar a felicidade da descendência, para tomar parte, equitativa e naturalmente, em todas as instituições e respectiva evolução. O desenvolvimento da moral superior depende de que cada indivíduo tenha filhos; este fato libera-o do egoísmo, ou melhor, estende o seu egoísmo ao que é permanente e leva-o a trabalhar com zelo para a consecução de fins que vão para além da sua existência individual.¹⁶

Voltemos, agora sob outra perspectiva, à questão da glória. M. Detienne, em seu artigo *La phalange: problèmes et controverses*, sugere que a cidade grega, a πόλις, nega o sistema de valores épicos que permitia ao feito heróico ser recompensado pela glória individual. Ele cita então dois casos para demonstrar sua proposição.

Quando Cimão, após uma vitória sobre os medos na foz do Estrimon, pediu ao povo uma recompensa, Atenas lhe permitiu erigir três Hermes de pedra no Pórtico dos Hermes, mas a cidade decidiu que ninguém escreveria seu nome ali, para evitar, diz Ésquino (*Contra Ctesião*, 183–186), que a inscrição parecesse glorificar o general antes que a cidade.¹⁷

Já Esparta, segundo Tucídides (1, 132), recusou a “Pausânias, vencedor dos medos em Platéia, o direito de inscrever seu nome sobre a oferenda, comemorando esta vitória”.¹⁸ Parece, assim, que a única glória cuja celebração a cidade tolera é a sua própria. Ora, em Tirteu, que não chega a especificar o modo concreto de celebração do guerreiro morto em combate, não encontramos ainda esta dualidade entre o nome do guerreiro e o da cidade, pois daquele “jamais a nobre glória é destruída nem *seu nome*, mas mesmo estando sob a terra torna-se imortal” (12w, 30–31; o grifo é meu). Parecem coincidir os interesses da cidade e os pessoais, estando portanto ausente a sugestão de um altruísmo absoluto.

Nem por isto deixa de estar marcada a dimensão política da coragem guerreira — aliás, como frisam os historiadores (ver, por exemplo, B. Snell em *Tyrtaios und die Sprache des Epos*, cap. 2), em Tirteu pela primeira vez de modo explícito na história grega. Que um guerreiro “firme na vanguarda permaneça encarniçadamente, (...) arriscando a vida e o audacioso fôlego” (12w, 15), “isto é um bem comum para a cidade e todo o povo” (12w, 15). A idéia de algo comum — mas, na ocorrência, algo de ruim (*Ilíada*, 16, 262), isto é, “espantar vespas” — assim como a expressão “para a cidade e todo o povo” — mas então (*Ilíada*, 3, 50) referida à grande desgraça que é

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. trad. C. G. Babo. Lisboa: Presença, 1973. p. 318.

¹⁷ DETIENNE, M. “La phalange: problèmes et controverses” In: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co, 1968; p. 128.

¹⁸ *Idem*.

haver Páris raptado Helena — já estão presentes em Homero,¹⁹ mas não a de um “bem comum” (ξυνὸν ἐσθλόν) que designa a coisa pública, ainda melhor definida pela aproximação com “cidade” e “povo”. Mas detenhamo-nos um pouco nos termos πόλις e δῆμος. Como bem observa M. Detienne, em artigo há pouco citado, “a πόλις de Tirteu não é mais a Acrópole, a antiga sede das primitivas realezas”, assim como “δῆμος não é mais simplesmente a ‘região habitada’”.²⁰ A πόλις tende a se identificar especialmente com ἄστυ, a cidade concebida em oposição ao campo, mas guardando um sentido político que o termo ξυνόν ajuda a definir, isto é, “o domínio dos negócios comuns”, “o Estado”. O δῆμος oscila entre “o velho sentido de comunidade rural, a significação nova de corpo cívico considerado em sua totalidade e certos valores de ‘comunidade política’ (...)”.²¹ São os dois últimos sentidos que, se pensados num contexto em que o cidadão se identifica ao guerreiro, podem ser aproximados do sentido homérico do termo λαός, isto é, segundo E. Benveniste, “o povo armado”, “a comunidade guerreira”.²² E se aproximamos os termos ἄστυ a πόλις e λαός a δῆμος é porque o próprio Tirteu os usa como quase duplês quando diz que o guerreiro que perde a vida na vanguarda glorifica “a cidade (ἄστυ) e o povo (λαός) e o pai” (12w, 24). A configuração de πόλις, portanto, pode ser dada em Tirteu não só pelos termos ξυνόν e δῆμος, mas ainda por ἄστυ e λαός.

Igualmente importante é comentar o que é considerado “um bem comum para a cidade e todo o povo”: a capacidade de arriscar a vida. Aqui ganha, por vez primeira e de modo radical, formulação a idéia de que a coragem é a virtude política por excelência. Antes mesmo sabemos, pela figuração em Tirteu do desertor, que a coragem é critério de cidadania. E se a percebemos como uma atitude em relação à própria morte, não estranharemos o fato de que em Tirteu a perturbação ontológica causada pela iminência da morte no combate não se traduza em alguma moralidade individualista tingida de piedade estóica. Pois justamente neste momento em que tudo vacila, a mesquinhez do indivíduo emerge, e com ela, o desejo de grandeza que aparece vinculado ao abandono à causa comum. A imersão na comunidade guerreira é,

¹⁹ Ver o cap. 2 ξυνὸν ἐσθλόν de SNELL, B. *Tyrtaios und die Sprache des Epos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969; p. 21–22.

²⁰ DETIENNE, M. op cit, p. 131.

²¹ *Idem, ibidem*.

²² BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969: vol. 2, p. 90.

então, chance de transcendência em um modo de angústia que, como G. Bataille, nomearei “alegria ante à morte”.²³

Mas não só a causa é comum. O próprio modo de combate manifesta a idéia de uma comunidade política. Diferentemente do que ocorre em Homero, onde o grande guerreiro pode decidir sozinho em um duelo ou frente de batalha o destino de uma guerra, em Tirteu a exigência reiterada de combater na linha de frente (ἐν προμάχοισι) aparece associada a esta outra de “permanecer uns com os outros” (παρ’ ἀλλήλοισι μένοντες: 10w, 15; 11w, 11). Este “uns com os outros” certamente não descreve com detalhes técnicos a formação em falange, mas já indica que o feito guerreiro passa a ser concebido apenas em um quadro coletivo. E a posição de permanência, de não-recuo, é acentuada pela repetição do verbo μένω (10w, 31–32; 11w, 21–22) e ainda mais intensificada pelos participios que o modalizam: εὖ διαβάς, “de pernas abertas, bem firme”; e ποσὶν ἀμφοτέροισιν στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, “fixado sobre a terra com ambos os pés”. Esta posição aponta para um modo de conduta que — diferentemente do furor infundido pelos deuses no guerreiro homérico, levando-o a, fora de si, realizar façanhas — caracteriza-se pelo controle de si, pelo estado de vigilância, mesmo que não possamos ainda ler aqui uma referência a uma ordem, uma τάξις, implícita em uma tradução livre de μενέτω tal como “permaneça em seu posto” (sugestão de F. R. Adrados na sua edição dos *Elegíacos y yambógrafos* e leitura de M. Detienne em seu artigo sobre a falange). O autocontrole, a firmeza não excluem, no entanto, a perturbação. Esta é indicada por um pequeno gesto que conclui a fórmula descritiva da posição adequada ao guerreiro: “mordendo os lábios com os dentes” (χεῖλος ὀδοῦσι δακῶν: 10w, 32; 11w, 22). A situação é a da entrada em combate; a posição do corpo é de contenção, o que implica não tranquilidade e sim tensão. O morder os lábios com os dentes, por sua vez, pode ser signo da apreensão com que se entra no momento decisivo em que vida e morte estão em jogo; apreensão que precisaríamos melhor com o termo “angústia”, que, pensada não mais patologicamente enquanto ansiedade, mas tal como redefinida existencialmente por M. Heidegger em *Ser e Tempo*, designa justo a disposição própria da percepção da mortalidade e de uma atitude que vai ao encontro da morte — o que não nos obriga a associá-la a nenhuma serenidade e solidão filosóficas. Muito pelo contrário, está ela associada a uma coragem coletiva que, no entanto, não se deixa dominar de todo pela racionalidade. Pois desta disposição guerreira participa também o júbilo assassino, tal

²³ BATAILLE, G. “La alegría ante la muerte” em *Obras escogidas*, trad. J. Jordá. Barcelona: Barral, 1974.

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

como podemos depreender de um fragmento solto de Tirteu que diz: “tendo no peito o ânimo de um leão inflamado” (13w).

KLÉOS N.1: 33-46, 1997

45

Esta paginação não deve ser usada como referência.
Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

PAULA CORRÊA

ARQUÍLOCO E HERÁCLITO

PAULA CORRÊA

*Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Universidade de São Paulo*

O chamado "período lírico" surge, segundo Bruno Snell (1986⁶, p.56-8) e sua escola, como ruptura face à épica homérica, as mais importantes inovações sendo o surgimento dos poetas como indivíduos que falam de si próprios, cientes de sua individualidade, e a "exaltação do presente", o *hic et nunc*. Não iremos discutir aqui os vários problemas que as leituras de Snell envolvem¹ mas, através da análise dos fragmentos 131-132W de Arquíloco e 17D de Heráclito, abordaremos apenas o *tópos* da efemeridade humana que, embora percorra a literatura grega desde Homero, é geralmente apontado como um dos traços fundamentais do novo período.

Devemos a Herman Fränkel o estudo mais completo sobre o tema da efemeridade humana na poesia grega antiga (1968³). Ao aceitar a tese de que os poemas homéricos não sejam obra de um mesmo autor ou época, Fränkel assinala diferenças na representação do homem na *Ilíada* e na *Odisséia*. Como "reflexo de um desenvolvimento social" na transição do mundo épico ao lírico, a *Odisséia* estaria de certo modo mais próxima aos líricos em sua ética e religião, fazendo a passagem do homem que "é o que faz", ao homem arcaico que, nas palavras de Fränkel (1973, p.134), "é o que o dia faz dele", "efêmero".

I. Arquíloco Fr. 131-132W

¹ Posteriormente, uma crítica mais abrangente destas abordagens e métodos foi desenvolvida no capítulo introdutório da tese *As Armas e Varões na Lírica de Arquíloco de Paros*, defendida em 12/95 (DF-FFLCH, USP).

Segundo Diógenes de Laércio (DK 22AI), Arquíloco e Heráclito teriam sido quase contemporâneos, vivendo no final do sétimo e início do sexto século na Jônia, respectivamente em Paros e Êfeso.² Os fragmentos de ambos apresentam dificuldades de interpretação, mas por motivos distintos. Se desde a antiguidade Heráclito era chamado de “obscuro”, “enigmático”, o seu estilo sendo comparado ao oráculo de Delfos que “não diz nem oculta, mas dá sinais” (Fr. 93D)³, suas charadas, anedotas, paradoxos e símiles não são fortuitos artifícios retóricos. O caráter enigmático das máximas corresponde ao caráter do que há para ser dito. A metáfora não obscurece algo que seja claro em si, é antes um modo de indicar sua natureza, pois a verdadeira essência das coisas “ama esconder-se” (Fr. 123D).⁴

Embora alguns poemas de Arquíloco fossem talvez originalmente gnômicos, hoje a maioria se reduz a "fragmentos", por sorte (azar) de sua transmissão, podendo criar a falsa impressão de serem proverbiais, ao contrário de muitos aforismos de Heráclito que parecem completos e entre os quais seria possível traçar importantes relações, independentemente da ordem em que fossem dispostos (Fränkel, 1973, p.370).

É certo que Heráclito, no Fr. 17D:

οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὀκοίσις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες
γιγνώσκουσιν, ἐωυτοῖσιν δὲ δοκέουσιν.

"A maioria não pensa as coisas tal qual as encontra, nem tendo aprendido conhece-as, mas parece-lhe a si mesma [pensar e conhecê-las]",

responde a um verso de Arquíloco (Fr. 132W):

καὶ φρονέουσι τοῖ ὅποιοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν

"e pensam tal qual os fatos que encontram"

Mas antes de comparar os dois textos, examinaremos as fontes do fragmento de Arquíloco (*Erixias* 397e, um diálogo apócrifo de Platão; Estobeu (4.31.117) e M. Apostolius 12.97d), e o problema da junção deste verso com o do Fr. 131W, sugerida por Jacobs e adotada pelos comentadores.

² Jacoby (1941, p. 97-109). Para Diógenes Laércio IX, I (DK 22AI), cf. Kirk, Raven & Schofield (1983, p.181-2).

³ Diógenes Laércio IX, 6, cf. Kirk (1983, p.183). As traduções de Heráclito (excetuando a do Fr. 17D) são de J. Cavalcante de Souza, (1978).

⁴ Cf. Hölscher (1974, p.229-38).

Mesmo na antiguidade, jamais alguém cogitou em atribuir o *Erixias* (ou *Sobre a Riqueza*) a Platão, e supõe-se que a sua composição não data de antes do III século a.C. (Souilhé, J., 1930, p.87-89). Três são as teses defendidas sucessivamente no diálogo: 1. somente o sábio é realmente rico, 2. a riqueza não é em si um mal nem um bem, podendo ser tanto um quanto outro, 3. não há verdadeira riqueza a não ser quando esta é útil.

Ao desenvolver a segunda tese, Sócrates (*Erixias*, 397c.ss) relata um comentário de Pródico a respeito da forma pela qual a riqueza pode ser um bem ou um mal: a riqueza, diz Pródico, é um bem para os honestos que sabem empregá-la, e um mal para os que não sabem;

ὅποιοι γὰρ ἄν τινες ὄσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι καλῶς δ' ἔφη, δοκεῖ μοι καὶ τὸ τοῦ Ἀρχιλόχου πεποιῆσαι (Fr.132W).

"Pois as coisas são necessariamente tal qual aqueles que as utilizam. Assim me parece justo também o verso de Arquíloco "e pensam tal qual os fatos que encontram".

A citação de Arquíloco neste contexto é muito estranha caso vise ilustrar a idéia de Pródico, pois é justamente o contrário que ela parece afirmar. No *Erixias*, as coisas tornam-se tal qual os seus usuários; é o usuário que determina, qualifica a coisa, ao passo que no verso de Arquíloco são os pensamentos dos homens que se tornam tal qual as coisas com as quais se deparam, as coisas determinando os pensamentos (cf. Burnett, 1983, p.53).

As outras citações do verso de Arquíloco (Fr. 132W) feitas respectivamente por Estobeu na sua antologia (sob o título *Perì Ploútou*, "Sobre a Riqueza" 4.31.117), e por M. Apostólio (12.97d), teólogo e retor do século XV d.C., em uma coletânea de provérbios, parecem ter como fonte única a passagem do *Erixias*.⁵ Os dois versos do Fr. 131W foram, por sua vez, citados isoladamente por Estobeu em outro livro da sua obra (1.1.18). Assim, nada nos garante que os versos dos fragmentos 132 e 131W de Arquíloco fizessem parte do mesmo poema: suas fontes não são as mesmas e os textos não encontram-se reunidos em parte alguma.⁶ Se todos os editores (exceto M. Treu) editam-nos prudentemente como fragmentos

⁵ Apostólio (loc. cit.) chega a transcrever parte da fala de Pródico juntamente com o verso.

⁶ As outras fontes do Fr. 131W também citam apenas os dois versos (sem o do Fr. 132W): cf. West (1989², p.51-52).

distintos, todos os comentadores aceitam a proposta de Jacobs.⁷ O poema *construído* ficaria assim:

Fr. 131W: τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαύκε Λεπτίνεω παῖ , γίγνεται
θνητοῖς, ὁποῖον Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγνι

Fr.132W: καὶ φρονέουσι τοῖ ὁποίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

"o coração dos mortais, Glauco, filho de Leptines,
é tal qual o dia que Zeus traz,
e pensam tal qual os fatos que encontram."

A idéia contida nos dois versos de Arquíloco (Fr. 131W) não é nova, já tendo sido expressa de forma semelhante em uma passagem da *Odisséia* (18.136-7). Disfarçado de mendigo em Ítaca, Odisséu procura advertir Anfínomo sobre o perigo de permanecer como pretendente de Penélope. Ele começa o seu discurso afirmando que o homem é o mais frágil dentre os seres, pois jamais acredita em um mal futuro enquanto os deuses garantem-lhe excelência e vigor nos membros, mas, quando lhe dão sofrimentos, suporta-os com dificuldade em seu coração:

Od. 18.136-7: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

"pois tal é a mente dos mortais sobre a terra,
qual o dia que o pai dos homens e dos deuses traz."

A máxima é então exemplificada pelo Odisséu-mendigo que atribui seu estado presente a sua própria insensatez.

O tema da efemeridade humana, associado ao da ἀμηχανία, foi apontado por Fränkel (1968³, p.29) como sendo um dos mais característicos do período arcaico. Efêmero, na sua definição, seria aquele que tem "o dia sobre si", ou "o que vive um único dia", ou ainda, "o que vive dia-a-dia." (Fränkel, 1946, p.131). Não são apenas os fatos externos que alternam radicalmente, mas o próprio homem, sendo de natureza plástica, é moldado pelas circunstâncias em que se encontra. Além disso, por ser efêmero, o homem tem seu campo de visão limitado e, não sendo capaz de apreender a realidade como um todo, torna-se vítima das ilusões, sentindo-se impotente frente aos fatos (ἀμήχανος) – o que é contrastado com a onisciência e habilidade dos deuses em revirar os destinos humanos (Fränkel, 1968³, p.29).

⁷ Cf. Campbell (1983, p.205), Fowler (1987, p.26-7), Burnett (1983, p.53) e Fränkel (1973, p.370).

Tal concepção é levada ao extremo por Simônides de Amorgos que chega a afirmar a ausência de νόος entre os homens (Fr. 1W): enquanto Zeus tem em suas mãos a realização (τέλος) de todas as coisas e as distribui como quer, os homens não têm razão (νόος) e vivem dia-a-dia (ἐφήμεροι) como animais, nada sabendo a respeito de como Zeus realizará cada coisa. Arquíloco, ao contrário, admite ao homem a possibilidade de conhecer ou reconhecer um ritmo, um padrão em meio às inconstâncias (Fr. 128W):

θυμέ, θύμ' ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε,
 ἀναδευ δυσμενῶν δ' ἀλέξεο προσβαλῶν ἐναντίον
 στέρνον ἐνδοκοῖσιν ἐχθρῶν πλήσιον κατασταθεῖς
 ἀσφαλές καὶ μήτε νικέων ἀμφάδην ἀγάλλεο,
 μηδὲ νικηθεῖς ἐν οἴκῳ καταπεσῶν ὀδύρεο,
 ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα
 μὴ λίην, γίνωσκε δ' οἷος ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει.

"Coração, coração, por inelutáveis males conturbado,
 erga-te e, sendo hostil, defenda-te lançando um peito
 adverso, perto de inimigos emboscados permanecendo
 firme, nem vencendo, abertamente exulta,
 nem vencido, em casa caído, lamenta,
 mas com alegrias alegra-te e os males lastima
 sem excesso, pois reconheça qual ritmo regra os homens."

Quanto aos fragmentos 131-132W de Arquíloco, os que seguem Jacobs em reuní-los em um só poema concluem que o lírico não só parafraseou Homero, mas desenvolveu sua ideia: Arquíloco estaria considerando não apenas a φρήν (subentendido no verbo φρονεῖν do Fr. 132W) que equivaleria ao νόος, o órgão intelectual no texto homérico, mas também o θυμός (presente no Fr. 131W). Assim, para Arquíloco, não só pensamentos, mas sentimentos humanos estariam também sujeitos às alternâncias nas circunstâncias externas (cf. Burnett, 1983, p.52).

As semelhanças entre o Fr. 131W e os dois versos de Homero são realmente notáveis. Ambos dirigem-se a uma terceira pessoa: a Anfíno, o personagem épico, e a Glauco, filho de Leptines, que é figura histórica e contemporânea a Arquíloco, citado também em outros poemas.⁸ Sintaticamente, as comparativas introduzidas por τοῖος são equilibradas por ὁποίην e οἶον nos versos seguintes. Em termos semânticos, o ἀνθρώποισι θνητοῖς de Arquíloco corresponde grosso modo ao ἐπιχθονίων ἀνθρώποισι homérico, assim como o

⁸ Cf. Fr. 15, 48, (96), 105 e 117W. Para a historicidade de Glauco, veja Pouilloux (1955, p.75-81, 348-51).

Ζεὺς αὐτὸν πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. A maior diferença reside aparentemente nos sujeitos da primeira oração: νόος/θυμός.

É, porém, arriscado ler os versos de Arquíloco como uma paráfrase e desenvolvimento deliberado dos homéricos, porque é possível que ele não conhecesse a *Ilíada* ou *Odisséia* sob a forma que nos chegaram. Além disso, o que é geralmente considerado empréstimo ou influência homérica nos líricos (particularmente nos elegíacos) pode ser nada mais que o recurso a um mesmo arsenal de fórmulas, expressões e *tópoi* encontrados também nos poemas do *Cíclo*, em teogonias, oráculos, etc.⁹ Assim como o tema da efemeridade humana parece ter sido um lugar-comum, a sua expressão também poderia ser uma *fórmula* da tradição poética jônica.

Além disso, não é lícito contrapor o θυμός ao νόος ou a φρήν como se representassem uma polarização entre "coração"/"mente", com funções emotivas/intelectivas. Pois estes, apesar de possuírem campos semânticos próprios, são muitas vezes intercambiáveis na poesia lírica e épica.¹⁰ O θυμός não seria propriamente um órgão — como o define Snell — mas uma espécie de vapor ou sopro úmido (θυμιάω) ativo nos φρένες ("pulmões") que interage com o ar externo, podendo aumentar ou definhir.¹¹ Trata-se de um princípio vital constantemente associado ao pensar e sentir que impele o sujeito à ação e, particularmente, infunde-lhe coragem. Onians (1954, p.50) define o θυμός em Homero como "a respiração que é consciência variável, dinâmica, que se altera segundo as mudanças de sentimentos e pensamentos, pensamento e sentimento sendo dificilmente separáveis." Embora o θυμός seja descrito às vezes abandonando o corpo na hora da morte como a ψυχή, ele é ativo durante o período de vida. A ψυχή, ao contrário, não parece exercer qualquer atividade no ser vivo, não possui localização definida, nem tem participação na consciência habitual. Mas, ela pode também ser

⁹ É comum acreditar que Arquíloco obtém seu material de Homero e o reinterpreta, dando-lhe, intencionalmente, um novo sentido (cf. van Sickle, 1975, p.153). Neste sentido, Fowler (1987, p.8-9) supõe que os poemas de Homero no sétimo século já se encontravam mais ou menos na forma em que os conhecemos, alguns dos paralelos entre os líricos e a *Ilíada* e *Odisséia* podendo ser imitações ou paródias.

¹⁰ Fränkel (1968³, p.28): "Der Begriff "Charakter" jedoch war noch nicht klar entwickelt; die dafür hier gebrauchten Wörter sind bei Homer νόος" und bei Archilochus θυμός und φρονεῖν. Sowohl νόος als θυμός kann bedeuten "Geist, Gemütsverfassung, Haltung", und φρονεῖν bezieht sich ebensowohl auf Affekte wie auf Gedanken." Cf. Darcus (1979b) 159-73, (1980b) 33-44, (1981b) 147-55.

¹¹ O θυμός é comparável ao *fumus* (Boisaq, 1923, s. v.). Para as funções de θυμός, νόος e discutidas a seguir, cf. Onians (1954, cap.I-III).

considerada (como o θυμός) um princípio de vida que, no entanto, sobrevive sem consciência, uma imagem (εἶδωλον) no Hades.

O νόος também não é concebido em Homero como um órgão permanente ou com localização precisa. As etimologias propostas (νέομαι ou νέω= "vou" ou "movimento-me em líquido", "nado") sugerem a noção de "uma consciência com movimento ou propósito determinado" (Onians, 1954, p.82). Percebe-se então que, aplicada a Homero e Arquíloco, a dicotomia "coração"/"mente" para θυμός/νόος é anacrônica. Pois, como o define Onians (1954, p.83), o νόος "não é idêntico ao θυμός, mas é como se fosse uma corrente dentro dele que o define e controla; é o que faz a diferença entre a consciência não controlada e a inteligente que tem propósito. Não é intelecto puro, mas dinâmico e emocional."

Snell (1986⁶, p.25-26) aponta em Heráclito um novo conceito de alma (ψυχή) que é distinta do corpo e dos órgãos físicos, e presente no ser vivo. Três seriam os predicados que Heráclito atribui à alma, desconhecidos a Homero e cuja formulação teria sido possível devido a desenvolvimentos ocorridos durante o "período lírico" (Snell, 1986⁶, p.81): 1. a "tensão" (intensidade e profundidade), 2. "espontaneidade", e 3. a qualidade de "ser comum" (*Gemeinsamkeit*).

Quanto à primeira característica, se o θυμός em Homero não é, segundo Snell, mais que um "órgão de agitação espiritual, não diferindo basicamente dos demais órgãos corporais", os poetas líricos não o concebiam como tal, o emprego de θυμός em alguns fragmentos de Arquíloco (Fr. 128, 114W) apontando para uma "noção abstrata da alma que Homero desconhece" (Snell, 1986⁶, p.70).¹² Vimos, porém, que o θυμός não é em Homero um "órgão físico" propriamente dito.

A "profundidade", predicado atribuído à alma no Fr. 45D de Heráclito¹³ que a distingue dos objetos físicos (dos órgãos) seria, a seu ver, noção alheia a Homero, mas já presente em compostos tais como o βαθύφρων e βαθυμήτης dos líricos (Snell, 1986⁶ p.26-27). Assim, com a "nova dimensão" descoberta por Arquíloco e Safo (isto é, a diferenciação da alma dos demais órgãos físicos), chega-se à possível dicotomia corpo/alma (Snell, 1986⁶, p.71).

Se o primeiro e terceiro predicado tornaram-se conhecidos aos líricos respectivamente pela descoberta da divisão na alma e pelo reconhecimento de que

¹² As passagens da *Iliada* citadas não nos parecem, porém, traduzir noções menos "abstratas": cf. Snell (1986⁶, p.302 n.29): καρδίη (*Il.* 10.244, 12.247, 16.266, 21.547), φρένες (*Il.* 1.103, 13.60, 17.211, 499, 573).

¹³ ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. ("Limites de alma não os encontrarias, todo o caminho percorrendo; tão profundo *lógos* ela tem.")

compartilhavam de semelhantes atitudes intelectuais, a segunda característica do *lógos* heraclítico, ser "algo que se expande",¹⁴ não é, segundo Snell, expressa em Homero porque, na épica, qualquer aumento das capacidades físicas ou espirituais é representado como algo que vem de fora, como uma realização dos deuses; o *vóος* e *θυμός* homéricos jamais sendo fontes de impulsos (Snell, 1986⁶, p.27-28). Quanto aos líricos, estes não teriam consciência da espontaneidade da alma exceto em uma pequena esfera de sua experiência: nas aflições do espírito (Snell, 1986⁶, p.81). A "alma pessoal ainda não é portadora de todos sentimentos; apenas das reações ocasionadas pelo seu bloqueio"; por exemplo, o amor é ainda visto como um dom de Afrodite ou Eros, pessoal é a divisão ocasionada pelo amor não-correspondido (Snell, 1986⁶, p.76).

Devido à sua peculiar concepção dos processos mentais do homem homérico, Snell (1986⁶, p.71) conclui que não havia, na épica, tensão ou discórdia em uma sede de percepção e emoção, e que o *vóος* e *θυμός* homéricos não poderiam ser fontes de pensamentos e/ou sentimentos. No entanto, desde Wolf (1929, p.388), críticos interessados no problema da iniciativa e responsabilidade humana na Grécia antiga têm chamado atenção para frases como *κατὰ θυμὸν/διχθόδια* (*Il.* 14.20-21: "dividido em seu *thymós*"), que indicam a capacidade de o homem homérico experienciar tal divisão. Nesta linha, os estudos mais significativos foram os de Lesky (1961) e Lloyd-Jones (1983²), que revelaram como as ações e decisões dos homens em Homero podem ser frutos de uma "dupla motivação". A seu ver, Homero não representa os homens como absolutamente passivos, um "espaço aberto" para a agência divina; porque os deuses não se servem dos homens como instrumentos, nem operam sós, mas os motivam ao que já estavam dispostos.¹⁵ Além da dupla-motivação, há inclusive passagens na *Iliada* em que a decisão parece dar-se em termos exclusivamente humanos, sem intervenção dos deuses, como, por exemplo, na escolha de Aquiles (*Il.* 9. 410). A decisão humana também pode surgir como fruto de um monólogo, ou melhor, da *reflexão* que é descrita em termos de um diálogo do sujeito com seu próprio *θυμός*.¹⁶

IV. Heráclito Fr.17D

¹⁴ Fr. 115D: ψυχῆς ἔστιν λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν "da alma é (um) logos que a si próprio se aumenta".

¹⁵ Duas célebres expressões da dupla-motivação encontram-se na *Iliada* (1.188ss) e *Odisséia* (1. 32-41); cf. Lesky (1961) e Lloyd-Jones (1983²) para uma lista de exemplos.

¹⁶ Cf. *Il.* 11.402ss, 17.90-105, 21.553-70, 22.98-130. Cf. Wolff (1929, p.390), Dodds (1951, p.16, 20 n.31) e Lloyd-Jones (1983, p.9).

Não é possível saber se os versos homéricos serviram ou não de modelo para Arquíloco. No entanto, parece-nos certo que Heráclito, logo no início de seu Fr. 17D, contradiz Arquíloco (Fr. 132W) deliberadamente. E não se trata de um ataque isolado, pois, em outro fragmento, a crítica ao poeta não visa uma idéia, um verso, mas sua obra como um todo (Fr. 42D): "Homero merecia ser expulso dos certames e açotado, e Arquíloco igualmente." Heráclito baniria a ambos dos concursos de poesia porque, como Hesíodo, não possuíam conhecimento da verdadeira natureza das coisas: Hesíodo, o mestre da maioria, não sabia o que são noite e dia, não reconhecendo que são uma só coisa (Fr. 57D). Homero foi enganado por crianças, assim como enganou-se "quanto ao conhecimento das coisas visíveis", já que a percepção não garante a compreensão, os olhos e ouvidos sendo pobres testemunhos para aqueles cujas almas não compreendem a sua linguagem (Fr. 56, 107D).

Porém, não se deve assumir que Heráclito seja um precursor de Platão na "antiga querela entre os poetas e os filósofos" (*Rep.* 607d), porque ele não faz tal distinção entre os "mestres da verdade".¹⁷ Não apenas os poetas mais populares da época foram alvos de sua crítica, mas historiadores, oradores e filósofos são também incluídos no rol dos impostores. Estes seriam homens de reputada sabedoria que divulgavam conhecimentos falsos e inúteis: "Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanos e Hecateu" (Fr. 40D). Heráclito também não faz distinção entre Pitágoras, o "ancestral dos charlatães", com seus ensinamentos variados e sua arte de enganar, e os "professores da maioria", responsáveis pela falta de inteligência e compreensão de seus discípulos e ouvintes que "em cantores de rua acreditam" (Fr. 81, 129, 104D).

Tais homens afamados perpetuavam opiniões (*δόξαι*), oferecendo ao público ouvinte e seguidores brinquedos pueris (Fr. 70D) como se fossem verdades, dispensando-os da verdadeira reflexão que só se atinge com a ruptura total face a *δόξα*.¹⁸ Assim, portanto, a maioria não sabe falar ou agir, e cada um pensa ter uma inteligência particular mas, na verdade, os homens não pensam, não compreendem o que encontram diariamente: julgam (*δοκέουσιν*) pensar e conhecê-lo (Fr. 19, 89, 17D).¹⁹

¹⁷ Cf. Sikes (1969, p.17).

¹⁸ Cf. Conche (1986, p.214) e Axelos (1962, p.80).

¹⁹ Sobre a ignorância da maioria, cf. Fr. 1, 2, 16, 22, 34, 51, 71, 72 e 95D.

É justamente desta forma de conhecimento, a δόξα, que Heráclito trata no Fr. 17D. Uma das maiores dificuldades de interpretação do fragmento deve-se a uma questão de sintaxe, as traduções oferecendo basicamente três soluções de leitura para a última oração:

οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁμοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες
γιγνώσκουσιν, ἐωυτοῖσιν δὲ δοκέουσιν.

1. "What they think is not the like kind with what befalls them, nor does instruction help them to understanding: they imagine things for themselves." (Hadas & Willis em Fränkel, 1973).

2. "Ils ne sentent pas les choses telles qu'elles sont, les hommes de la masse, tous tant qu'ils sont à les affronter, et même quand ils les connaissent, ils ne les distinguent pas; c'est à eux-mêmes qu'ils apparaissent." (Bollack-Wismann, 1972).

3. "Les nombreux ne pensent pas les choses telles qu'ils les reçoivent, ni, en étant instruits, ne les connaissent, mais ils leur semblent [le penser et connaître]. (Conche, 1986).

* "A grande multidão não entende estas coisas, apesar de sempre encontrar-se com elas; percebendo-as, não as compreende <em verdade>, mas imagina-o." (Berge, 1969).²⁰

"Muitos não percebem tais coisas, todos os que as encontram, nem quando ensinados conhecem, mas a si próprios lhes parece (que as conhecem e percebem)." (Cavalcante de Souza, 1978).

A primeira leitura supõe a omissão de um objeto ("imaginam coisas"), a segunda, um significado não habitual de δοκέω, e a terceira, a omissão de um ou mais infinitivos, como complemento verbal. Segundo Bollack (1972, p.101), as traduções que subentendem um ou mais infinitivos produzem uma oposição "bien trop faible". No entanto, esta é construção corrente de *dokéo* (com dativo pessoal + infinitivo, cf. *LSJ* I.3, II.1.4), ao passo que as versões de Hadas & Willis (Fränkel,

²⁰ Apesar de Berge (1969) interpretar a última oração sintaticamente como Conche (1986), ele cria um problema ao traduzir, como Hadas & Willis (Fränkel, 1973), o verbo δοκέω por "imaginar".

1973), Bollack e Wismann (1972), que exigem uma construção e um significado não atestados em toda literatura grega restante, mais parecem traduzir um verbo como φαντασιώω (“imaginar”, “formar imagens ou representações”) ou φαίνομαι (“revelar-se”, “aparecer”); não δοκέω (“parecer”).

Além disso, Heráclito não afirma que as pessoas não pensam: pelo contrário, a seu ver, o pensar é comum a todos e universal, embora a maioria faça dele algo particular (Fr. 113, 2D). Portanto, no conjunto dos fragmentos, a terceira leitura do Fr. 17D não só evita um desvio gramatical, ou um sentido não atestado, mas oferece também um sentido mais adequado. Assim, a negação recai sobre as duas primeiras orações como um todo: “a maioria não pensa as coisas tal qual as encontra, nem tendo apreendido as conhece/reconhece, mas julga [conhecer e pensá-las]”.

Examinemos por fim os três verbos relativos ao conhecimento com os quais Heráclito joga: φρονέω, γινώσκω, e δοκέω. O primeiro, φρονέω, designa a atividade dos φρένες, descritos ora como uma espécie de “órgão físico” que pode conter o νόος ou o θυμός, ora como uma entidade psíquica que desempenha funções cognitivas e emotivas (Darcos, 1979b, p.159-73). É apenas mais tarde que o φρήν será empregado especificamente como sede da razão (Onians, 1954, pp.13, 16), pois, durante o período arcaico, percepção e cognição geralmente são associados ou seguidos por uma emoção no φρήν.

Deste modo, o relato de Aristóteles (*De anima* 3.427a21) acerca da equivalência que os antigos faziam entre φρονεῖν e αἰσθάνεσθαι (“perceber”) é corroborado pelos estudos lexicais que indicam os diferentes graus de significação da raiz φρον- que vão de “compreender” a “perceber”.²¹ Embora a etimologia de φρονεῖν seja incerta, Chantraine (1968, sv. *phrén*) sugere uma relação com φράζω, que significa “fazer compreender”, “apontar”, “indicar por meio de sinais ou palavras” (daí “falar” ou “declarar”, tratando-se de professores ou oráculos) e, na voz média, “perceber” ou “pensar” no sentido de “indicar para si”. Se a sugestão de Chantraine estiver correta, poderemos definir melhor o tipo de pensamento e/ou percepção que o verbo φρονεῖν no Fr. 17D implica: a maioria não “decifra” as coisas como as encontra, isto é, não as pensa por meio de indícios, por sinais que estas lhe oferecem. Assim, o φρονεῖν incluiria a percepção sensitiva, o contato com o objeto (implícito no verbo ἐγκυρόουσιν) necessário para se atingir o

²¹ Palavras deste grupo, presentes nos fragmentos de Heráclito, são traduzidos por “inteligência” (φρόνησις, Fr. 2D), “compreensão” (φρήν, Fr. 104D), “pensar” (φρονεῖν, Fr. 2D), e “perceber” (φρονεῖν, Fr. 17D).

lógos, e a conclusão correta a partir desta percepção (cf. Kirk, 1954, p.61). Pois, em Heráclito, a percepção em si não garante a compreensão, não havendo pensamento ou compreensão que não passe pelo sensível (cf. Fr. 107, 101D e Conche, 1986, p.54.).

O segundo verbo, γιγνώσκειν ("conhecer" ou "reconhecer"), refere-se em geral a um conhecimento por observação e, neste caso específico, por instrução (μαθόντες),²² distinguindo-se do φρονεῖν que indica um saber por *reflexão*. Segundo Conche (1986, p.53), que faz leitura anacrônica, trata-se de uma crítica à atitude objetiva e à pretensão da ciência que não conduz à sabedoria, ao conhecimento real, mas que é antes um desvio por meio da qual a coisa em si é substituída por um objeto que é a coisa para nós, ordenada conforme nossos princípios e axiomas. No entanto, fazendo uma leitura menos moderna, diríamos que, nesta oração, Heráclito visa os mestres tradicionais e seus epígonos que não possuem o verdadeiro conhecimento. Se a maioria não pensa/percebe as coisas através do contato com elas, nem por uma intermediação, apreendendo com terceiros, chega a conhecê-las.

Por fim, entre os diversos significados de δοκέω, traduzido por "esperar", "crer", "pensar", ou "admitir", a relação etimológica deste verbo com δέχομαι ("receber", "acolher") pode ajudar a definir seu campo semântico e a forma de conhecimento que acarreta: δοκέω é *acolher* uma opinião ou aparência e, neste sentido, "pensar", ou "pretender ter tal reputação" (Boisaq, 1923 e Chantraine, 1968, sv.). A δόξα de Heráclito não se assemelha à "opinião justa" de Platão (cf. Fr. 28D), porque não é um meio de aproximação à verdade mas, pelo contrário, é só através do rompimento com esta que se alcança o λόγος (Axelos, 1962, p.86). À esta *opinião particular* opõe-se a φρόνησις, o entendimento verdadeiro e universal. Assim, a objeção à δόξα enquadra-se na polêmica contra os antigos mestres: trata-se do conhecimento acolhido e transmitido pela tradição oral, que passa dos mestres aos discípulos e ouvintes com total ausência de crítica, como um líquido que se despeja de uma a outra vasilha.

Conclui-se, portanto, no fragmento 17D de Heráclito, que a maioria dos homens possui e guarda mera opinião, ignora que nada sabe, mas acredita pensar e conhecer as coisas, o que os prende neste círculo, impedindo-os de buscar a

²² Cf. *LSJ* sv. γιγνώσκω. O verbo γιγνώσκω é associado à didática nos fragmentos 57, 28 e 108D de Heráclito.

verdade. O que foi sintaticamente omitido no fragmento, é justamente o que lhes falta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AXELOS, K., *Héraclite et la Philosophie*. Paris: 1962.
- BERGE, D., *O Lógos Heraclítico, Introdução ao Estudo dos Fragmentos*. Rio de Janeiro: 1969.
- BOISAQ, D., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris: 1923.
- BOLLACK, J. & C. Ramnoux, *Héraclite et la Philosophie*. Paris: 1962.
- BOLLACK, J. & M. Wismann, *Héraclite ou la Séparation*. Paris: 1972.
- BURNETT, A. P., *Three Archaic Poets; Archilochus, Alcaeus and Sappho*. London: 1983.
- CAMPBELL, D., *The Golden Lyre; The Themes of the Greek Lyric Poets*. London: 1983.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: 1968.
- CONCHE, M., *Héraclite, Fragments*. Texte établi, traduit, et commenté, Paris: 1986.
- DARCUS, S. M. A Person's Relation to *phrén* in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets. *Glotta*, n.57 (1979b) 159-73.
- How a Person Relates to *nóos* in Hesiod and the Greek Lyric Poets." *Glotta*, n.58, p.33-44. 1980b.
- The Function of *thumós* in Hesiod and the Greek Lyric Poets. *Glotta*, n.59 .p.147- 55. 1981b.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: 1951.
- FOWLER, R. L., *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*. Toronto: 1987.
- FRÄNKEL, H., "Man's Ephemeros' Nature according to Pindar and Others." *TAPA* 77 (1946).
- "EFHMEROS als Kennwort für die menschlich Natur" in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: 1968³, p.23-39.

- Early Greek Poetry and Philosophy*. Trad. Hadas, M. & J. Willis.
Oxford: 1973.
- HAVELOCK, E. A., *Preface to Plato*. Cambridge: 1963.
- HÖLSCHER, U., "Paradox, simile and gnomic utterance in Heraclitus", in *The Presocratics, A Collection of Critical Essays*. (ed.) A.P.D. Mourelatos, New York: 1974.
- JACOBY, F., The Date of Archilochus, *Classical Quarterly*.n. 24, p. 97-109, 1941.
- KIRK, G. S., *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. Cambridge: 1954.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*. 2 ed. Cambridge: 1983.
- LESKY, A., *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg: 1961.
- LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*. Berkeley: 1983².
- ONIANS, R. B., *The Origins of European Thought*. Cambridge: 1954.
- POUILLOUX, J., "Glaucos, fils de Leptine, Parien." *Bulletin de Correspondence Hèllénique*. v.79, p.75-81, 1955.
- RAMNOUX, C., *Héraclite ou l'Homme entre les Choses et les Mots*. Paris: 1968.
- SIKES, E. E., *The Greek View of Poetry*. London: 1969.
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen: 1986⁶.
- SOUILHÉ, J. (ed. & trad.) *Platon, Dialogues Apocryphes*, T.XIII, 3ème partie. Paris: Le Belles Letres, 1930, p.87-89.
- SOUZA, J. Cavalcante de. *Os Pré-Socráticos; fragmentos, doxografia e comentários. Os Pensadores*, São Paulo: 1978.
- WEST, M. L., (ed.) *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Oxford: 1989²
- WOLF, E., Resenha de B. Snell: Aischylos und das Handeln im Drama. Leipzig: 1928. *Gnomon*, n. 5, p. 386-400, 1929.

EL DIOS DE HERÁCLITO

GIUSEPPINA GRAMMATICO

*Centro de Estudios Clásicos de la Universidad
Metropolitana de Ciencias de la Educación - Chile¹*

1. El ti de lo divino

Lo divino como noción suprema y el dios o los dioses como configuraciones personales de él, se presentan como el desafío más excitante para el *noos* de Heráclito, curioso, inquieto y ávido de saber. La cuestión se deja apenas atisbar, pero el filósofo logra abordarla desde varios ángulos, y si no la resuelve, porque es imposible que lo haga, al menos la plantea en términos precisos y deja puestas las bases para las especulaciones futuras. Su exploración puede resumirse en tres puntos:

- (i) lo divino se resiste a dejarse conocer;
- (ii) aunque no se conozca, se vislumbra como "lo más grande";
- (iii) la ignorancia de la naturaleza de los dioses conduce a los hombres a actuar de manera absurda cuando intentan expresar los sentimientos que ellos les inspiran.

1.1. Lo divino (tò theíon)

Frag. 86: τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλά
ἀπιστίηι
διαφυγάνει μὴ γιγώσχεσθαι

De las cosas divinas
muchas se resisten a dejarse conocer

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco de la investigación correspondiente al Proyecto 91-0178 patrocinado por Fondecyt.

debido a la incredulidad.

El hombre vislumbra lo divino, pero gran parte de éste se sustrae a la facultad cognoscitiva humana. A pesar de ser potencialmente accesible a la inteligencia (noos y lógos) lo divino no se deja asir con facilidad. Se rehusa a un conocimiento meramente teórico. Un abismo lo separa de la pura teoría. Para colmarlo habrá que apelar no sólo al entendimiento sino también al sentir. El hombre posee "sentidos" muy peculiares, que le hacen depositar su confianza en presencias que no pueden ser definidas, pero que son más reales que lo real que la rodea. Esto se debe al hecho de que él mismo no es sólo lo que de él se ve y se toca. Lo más valioso de sí se rehusa a ser encasillado y etiquetado, y sin embargo, el hombre sabe que eso valiosísimo está allí, y que es más suyo que todo lo demás. Desde ese sí secreto no le es imposible remontarse al 'sí' de lo divino. Si ha sabido afinar los sentidos del alma, podrá intuir eso divino que pasa inadvertido para la mayoría. Los dos 'sí' se tocan, aunque estén tan lejos uno del otro que el hombre apenas logra adivinar, desde su 'ser-ahora', el 'ser-siempre' del dios.

1.2. *Lo más grande (to mégiston)*

Frag. 47 : μή εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα.

No hagamos conjeturas al azar sobre lo más grande !

El fragmento parece establecer la identidad entre *to mégiston* y *to theion*, y señalar la prudencia que debe adoptarse en relación con lo más grande y divino. Hay que reponer en eso divino toda la confianza de la que se es capaz, pero no hay que intentar darle una forma definida, pues es indefinible. Cualquier forma, por excelsa que parezca, es inadecuada para lo divino, así como lo es cualquier nombre. Todo intento de apresararlo lo reduce y constiñe, amenazando quebrar el hechizo de una presencia que apenas se deja entrever. El hombre logrará intuirlo sólo en una suerte de arrombamiento del alma, y dejando de lado los instrumentos cognoscitivos que le sirven para la captación de las realidades concretas del mundo.

1.3. *Quiénes son (hoitínés eisi) los dioses.*

Frag. 5: καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι
μυαινόμενοι.
ὄκοῖτον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς
πηλῶι ἀπονίξειτο.

μαίνεσθαι δ' ἄν δοκέοι
εἴ τις μιν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα.
καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται,
ὄκοῖτον εἴ τις [τοῖς] δόμοισι λεσχηνεύοιτο,
οὐ τι [γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οὔτινές εἰσι].

Vanamente los hombres intentan purificarse con la sangre
cuando están manchados con ella,
como si alguien, que hubiese caído en el lodo,
quisiera limpiarse con lodo.
Por cierto lo creería loco
el hombre que lo viese actuando de este modo.
Además les rezan a estas estatuas
– como si uno se pusiera a charlar con las paredes –
en nada conociendo quiénes son los dioses y los héroes.²

Heráclito habla de dioses, en plural, en varios fragmentos³, y de ellos es posible sacar elementos útiles para componer una imagen de la divinidad. Al igual que para la comprensión de toda otra realidad, y de manera aún más premiente, la pregunta por el *ti*, en lo que a ellos se refiere, se hace apremiante, y la constatación de la ignorancia de los hombres en cuanto a lo que concierne a ese *ti* es especialmente amarga. Este largo fragmento alude a la extrañeza de las manifestaciones oficiales del culto. Sin embargo, el ser de la divinidad está tan lejos de la capacidad de comprensión de la mente humana, tan separado de todo lo que cae bajo su inmediata experiencia, que la conducta de los hombres no tiene nada de extraño. El deseo de presentarse puro en su presencia (*katháirontai*), el acto de la oración (*éukhontai*) cumplido con la sencilla confianza de quien conversa con amigos (*leskhenéuoito*), no son reprochables en sí. Indican, por un lado, que los hombres intuyen la enormidad de la distancia que los separa de los dioses, y por el otro, que los alienta la fe ingenua en que pueden colmar esa distancia y entablar con

² Heráclito juzga con severidad las purificaciones, que tienden a borrar una contaminación física (*miásma*) más que obtener una pureza espiritual. Considera esto simplemente una insania. También encuentra absurdo dirigir plegarias a los simulacros de los dioses. El demostrativo *toutéoisin* referido a esos simulacros, otorga a su "arenga" una eficacia y un colorido coloquial". Los mismos reaparecen en la expresión "conversar con las paredes", *dómoisi leskhenéuoito*, donde el término *leskhe*, interno al verbo, evoca el significado arcaico de "tumba, lugar de descanso", mateniéndolo a lado del más reciente de "lugar donde la gente se reúne a charlar". La mudez indiferente del *ágalma* contrasta con lo cálido del *leskhenéuesthai*. La censura que alcanza los dos *tis* (*tis ... aponízoito; tis leskhenéuoito*), condena la ignorancia más que el culto en sí. El poner en el mismo plano a los héroes y a los dioses, está en consonancia con la teoría según la cual los héroes, después de la muerte, participan de la vida-siempre que es prerrogativa divina. La posición de Heráclito en relación a las prácticas del culto, reaparece en el fragmento 14: *ta nomizómēna kat'anthropous mystéria anierostí myoúntai*. El fragmento 68, conservado por Jámblico, que atribuye el denominativo *ákea*, "remedios", a los *ierá theámata* y a los *akoúsmata ton aiskhrón*, es testimonio muy dudoso.

³ Fragmentos; 24, 53, 5, 30.

ellos una relación amistosa. Pero esos actos resultan estériles debido al desconocimiento, por parte de los hombres, del ser divino. Y es a ese desconocimiento, del que aparentemente nadie se preocupa, que es dirigida la censura del filósofo oculto tras el anónimo 'alguien' (*tis (...) anthropon epiphrásaito*). En honor de la verdad hay que decir que tampoco Heráclito sabe a ciencia cierta quiénes son los dioses (*hóitinés eisi*), ni puede decir con claridad cómo son (*hokos ékhousi*). Atina, eso sí, a vislumbrar su inteligibilidad, y no nutre duda alguna sobre su existencia. Sospecha, y con razón, que la medida del ser divino debe ser del todo colmada, allí donde la de los otros seres acusa toda clase de deficiencias e imperfecciones. Sabe que el conocimiento de lo divino rebalsa la potencia intelectual del hombre, pero está seguro de que éste, a partir de esa medida de inteligibilidad que le es propia, puede configurar en su interior una idea de él un poco menos vaga y más juiciosa. Precisamente ésta es su meta.

2. Los rasgos externos del dios

A pesar de su desconocimiento, no obstante su estado de "indigencia del dios", o quizás, gracias a ella, el hombre puede llegar a divisar, ya por una singular apertura a lo divino, ya las fugaces mostraciones a las que el dios le permite presenciar, algunos rasgos de ese ser extraordinario y misterioso. Bajo ciertas circunstancias y cuando se encuentra en una disposición especialmente favorable, logra hacer experiencia del dios, si bien se trate de una experiencia limitada e imperfecta. Lo aprehende entonces en sus aspectos cambiantes, escucha su voz, se asombra ante su esplendor, se inclina ante su realeza y acata su autoridad.

2.1. El dios cambiante (*ho théos ho alloioúmenos*)

Frag. 67 : ὁ θεός
 ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος
 πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός
 ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ [πῦρ],
 [ὄ]κόταν συμμιγῆι θυώμασιν
 ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου .

El dios:
 día noche, invierno verano, guerra paz, hartura hambre;
 se trueca como el fuego
 que, cuando se ha mezclado con los aromas,
 es nombrado según el deleite que cada uno de
 ellos proporciona.

Ésta es la única definición propiamente dicha del dios heraclíteo. Si damos a *pólemos* y *limós* valor negativo, el esquema de la cuádruple aserción será el siguiente:

$$\begin{array}{cc} a b & -- & b a & & b a & -- & a b \\ + & - & - & + & - & + & + & - \end{array}$$

Sí así no fuere, habría que invertirlo: y los resultados serían dudosos e imprevisibles. En el primer caso habrá una simetría de oposición, en el segundo de analogía. Por otro lado, los términos *pólemos* y *euphrone* han sido usados en sentido positivo en otros fragmentos⁴: esto nos dice que estamos tras una pista falsa. Habrá que mirar más atentamente. La ausencia de conjunción copulativa es decisora: el dios no es "día y noche", sino "día-noche". Los cuatro pares de sustantivos presentan la misma especie de antagonía, la misma *alloioútes*. Si, en un determinado sentido, el día cesa a un cierto momento de ser día y se hace noche, en otro, del todo distinto, el día más bien se prolonga en la noche que lo completa. Al reunir los cuatro pares en una sola mirada, aflora en nuestra mente y en nuestros labios la sentencia del fragmento 57: *esti gar hen*. La unidad, "es" y está encarnada en el dios⁵. Es la unidad que el mito expresaba bajo la forma de bifrontalidad o bisexualidad, y que conlleva un originario poder fecundante.

Los dos primeros pares de nombres muestran al dios asentado en el orden natural cósmico, como claridad-oscuridad, calidarez-frigidez; condiciones que se perciben a través de los sentidos físicos. Los últimos dos lo muestran asentado en el orden social humano, como agitación-tranquilidad, saciedad-penuria. El dios es, entonces, presencia viva en la naturaleza y en el hombre, siendo ambos dominios articulados en una doble dimensión y dirección, y manteniendo, en esa duplicidad, la unidad que los individualiza. Su ser no se agota, sin embargo, en esa presencia. Si en el corazón del día está el embrión de la noche y en el corazón de la noche el embrión del día, y lo mismo pasa con los otros tres pares y, por extensión,

⁴ Fr. 26 : *en euphronei*; fr. 80: *pólemon eónta xynón*; fr.53 : *pólemos panton men patér esti , panton basiléus (...)*.

⁵ Cf. G.Collí, *La Sapienza Greca*. Adelphi, 1974. v. 3 Heraclito. p.156 : "Il soggetto è sempre el dio: il suo mutarsi è solo la rappresentazione (nome) dei soggetti". Y en la misma página más arriba: "Il dio (...) è Apollo (giorno= Helios, estate, sazietà, pace) - Dioniso (notte=*nyktípolos*, inverno, fame, guerra), e si manifesta come rappresentazione a contatto con i fumi (teoria dell'*anathymiasis*) : conferma dell'interpretazione delfica".

con cualquiera de los posibles pares análogos, es porque asoma en todos ellos el ser del dios, en el que tienen parte y que los excede inconmesurablemente. Los cuatro pares, por otro lado, cualquiera que sea su orden interno, pueden resumirse en uno: "principio de vida entera-siempre" "principio de vida-ahora deslindante con la muerte".

Podríamos decir entonces: *ho theós: bios-thánatos* y entender que el dios es la vida-entera-siempre que se proyecta y espejea en todas las vidas parciales-efímeras sin confundirse con ellas. El soplo vivificante del ser divino aletea sobre la diafanidad del día, la calidez del verano, la quietud de la paz y el gozo de la opulencia; pero no es menos presente en la tiniebla nocturna, en el rigor del invierno, en la disyuntiva de la guerra y en la penuria de la escasez, en cuanto, justo en la culminación de esos estados, empiezan a gestarse los estados contrarios, sin los cuales sería imposible que los primeros fuesen lo que son e igualmente imposible sería entenderlos. Pero el fragmento no termina aquí; continúa introduciendo la identidad dios-fuego, *theós-pyr*, y subraya el trocarse *alloioústhai*, de ambos, que tiene exactamente los mismos rasgos. El fuego sigue siendo para el hombre un prodigio: un halo de sacralidad lo rodea; sus mutaciones son asombrosas y lo hacen inefable. 'Decir' el fuego requiere de potencia imaginífica no común, que dé cuenta de los cambios sin traicionar la unidad. Lo mismo sucede con el dios. Es uno, está en todo y lo trasciende todo. Se lo puede llamar de tantos modos cuantos son los aspectos que assume al mostrarse, y está tan ligado a las realidades partícipes de su ser, que los hombres lo confunden con ellas. El mudarse del dios es tan especial como el del fuego, presente todo entero y siempre cambiante en cada manifestación suya. El nombre, retratando esas manifestaciones, da cuenta del cambio, y a la vez, imperceptiblemente, señala la unidad que lo sustenta. El dios no puede, en rigor, ser outro de sí (*allos*) puesto que nada hay fuera de él: no hace sino mudarse en entes que son explicitación de su intimidad. Cada cambio parece constar de tres momentos: 1. el mudar parte de sí, en una inmensa variedad de formas; 2. el amalgamarse con esas formas de tal modo que sea imposible, por un lado, reconocerlo (porque es uno-com-todo), y por el outro, no reconocerlo (porque en todo imprime su huella); 3. el dejarse definir con un nombre específico que ratifica la consumación de la fusión. De este modo, cada ente tiene su rostro y el *lógos* humano puede llamarlo:

“día, noche; invierno, verano...” siempre que reconozca, tras él y en él, al Ser que hace que él “sea”.⁶

1.2.2. El dios que habla (lógos)

No comentaré aquí los fragmentos del *lógos*⁷. Proponiendo la identidad *theós-lógos* haré de ellos sólo una rápida reseña. *Lógos* es un denominativo sugerente del dios que es ‘El Hablante’ por antonomasia, el depositario de la Palabra. La obra creadora del dios se realiza a partir de esa Palabra. El hombre quizás en algún momento escuche esa voz que desentraña su misterio, mas, duro de oídos como es, no coge *tò próton*, ese ‘ser-principio-de-ser’ que constituye su característica diferencial (fr.1). *Tò próton* es la carga metafísica del *lógos*, su núcleo primigenio. Revela, en el tiempo, su ser fuera del tiempo, su comienzo antes de todo comienzo, su fin más allá de todo fin. No es de extrañar que los oídos humanos no adviertan esa vibración de resonancias infinitas, inusual en el mundo del límite. No es fácil, en efecto, adherir al contenido de la autoproclamación del dios-*lógos* que establece las equivalencias: “uno-todo=uno común”⁸. Menos fácil aún es no verla en oposición a lo predicado acerca de su distinción y separación absoluta de toda otra realidad⁹. La dificultad se debe al hecho de que, a pesar de tener com él el trato más frecuente¹⁰, los hombres pertenecen a otra esfera del ser, son extranjeros, *xénoi*, en su territorio, y el dios es *xénos* para ellos (fr.72) Ven sólo una faceta de su caleidoscopio de

⁶ Cfr. La espléndida síntesis del Colli, *op.cit.*, p.187: “La pienezza del *theós* há ancora il suo *koros*. Dopo di avere attraversato l’apparenza, sminuzzato e individualizzato come *phronéin*, il noumeno è ancora al di là, nella sua fondamentale *khresmosyne*, in un insondabile abisso che è la sua vera patria, in un tormento solitario la cui inaccessibilità consola (...). Come tale il noumeno perde l’individualità, la determinatezza interiore che si sente isolata di fronte ad un reale che la circonda, perde la molteplicità, caratteri che l’accompagno quando è immerso come radice nella apparenza, e si approfondisce come intimità oggettiva, punto d’incontro delle individualità essenziali, delimitazione concreta e vitale che non há più fine, nè direzione, nè impulso, nè espansione”.

⁷ En los fragmentos 1, 2, 31, 39, 45, 50, 72, 87, 108, 115, el término *lógos* es explícito; en los fragmentos 8, 10, 30, 51, 67, 72, 80, 88, 89, 103, 114, 123, es implícito: fr. 1: *lógos eón aéi*; fr.2: *lógos eón xynós*; fr. 31: *lógos-metron*; fr.39: *lógos pleion*; fr.45: *lógos bathýs*; fr.50: *lógos legon*; fr.72: *lógos dioikeon*; fr.87: *lógos ptoeon*; fr.108: *lógos akousámenos*; fr.115: *lógos auxon*; fr.10: *synapsis/syllepsis tanantíon* (*logos harmoníe*); fr.30: *ho autós hapanton* (*lógos-kosmos*); fr.51: *diapherómenos-sympherómenos* (*lógos harmoníe*); fr.54: *harmoníe aphanés* (*lógos harmoníe*); fr.67: *tanantía* (*lógos alloioúmenos kai heis*); fr.72: *hoi homilousi*; fr.80: *polemos, dike, eris, khréon*; fr.88: *tanantía* (*hen tautó*); fr.89: *heis kai koinós kosmos* (*lógos-kosmos*); fr.103: *arkhé kai peras* (*lógos xynós*); fr.114: *to xynón panton*; fr.123: *physis* (*lógos phyon*).

⁸ Fr. .50: *hen panta einai*; fr.30: *ton autón hapanton*; fr. 89: *hena kai koinón*.

⁹ Fr. 108: *panton kekhorismenon*.

¹⁰ Fr. 72: *hoi málista dienekós homilousi*. Cfr. También fr.17.

luces, escuchan trozos aislados de su revelación, que por esto mismo les resulta incomprensible. Su asomarse en cada ser, no hace sino acentuar el misterio. Sin saberlo, al nombrar cada una de las cosas que los rodean, lo están nombrando a él (fr.67), pero esse nombre “es y no es” el suyo (fr.32). no lo es, en la medida en que da fe de ésta o aquella realidad particular; lo es, en tanto que indica que toda realidad particular está enraizada en él y no podría ser nombrada, si esa *symmigé* no aconteciera (fr.67). Heráclito pasa de un modo impersonal de presentar al dios-*lógos*, a uno claramente personal; lo oculta tras las enigmáticas insinuaciones de Apolo (fr.93), lo revela a través de la voz de su sacerdotisa (fr.92), y hasta lo sorprende en ciertos domésticos regañamientos, en pos de un enfado pasajero (fr.79). El dios (*Lógos*) reclama la audición atenta de los hombres (fr.1): la Palabra, por ser tal, quiere domiciliarse en el oído y de allí pasar al corazón del que la escucha. Si así no fuere, no realizaría su *télos*. Quizás habría que entender de este modo el *ek panton hen* del fragmento 10: en un cierto sentido, la apertura de cada ser a la recepción del *Lógos* es una re inserción del *Lógos* en su *légein* y en su *eînai*, o en el *légein* que es su *eînai*. La palabra del dios es, a veces, palabra callada (fr.93); exig recogimiento y apertura. El silencio-palabra puede ser tan cargado de significación cuanto la palabra-palabra, y, en ocasiones, más que ella fecundo y capaz de suscitar asombro. Asume el valor de signo semántico¹¹. Ante él, como ante el *mythos*, se abren y cierran ojos, bocas y oídos, y se estremece el corazón.

La palabra del hombre puede derrotar el tiempo, si el dios interviene (*diá ton theón*). Sucede así con la de la Sibila:

Fr.92: Σίβυλλα μαινομέωι στόματι
αγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ αμύριστα φθεγγομένη
χιλίωv ἐπῶv ἐξικνεῖται τῆι φωνῆι
διὰ τὸν θεόν

a Sibila con boca delirante
pronunciando palabras no risibles, ni adornadas,

¹¹Fr. 93: *oute legei oute kryptei allá semainei*. No acaso Heráclito, al evocar la figura del dios, hace referencia al *manteion* de Delfos. Dice G.Colli, *op.cit.*, p.191: “Nella parola si manifesta all’uomo la sapienza del dio, e la forma, l’ordine, il nesso in cui si presentano le parole rivela che non si tratta di parole umane, bensì di parole divine. Di qui il carattere esteriore dell’oracolo: l’ambiguità, l’allusività ardua da decifrare, l’incertezza”. Y más adelante, en la página 192: “(Le parole del responso) vengono offerte dal dio come enigma (...) La forma dell’ enigma vuole (...) accenare a un salto, a un’ incolmabile disparità di natura tra ciò che appartiene al dio, radice del passato e del futuro, e la vita propria dell’uomo, con le sue figure, i suoi colori e le sue parole. L’ambiguità di Apollo esprime lo scarto, l’incomparabilità tra dio e uomo. (...) l’accenno dell’enigma sull’enigma eracliteo è all’ indietro, verso il passato, verso il dio, che com l’enigma richiama a sé l’uomo, gli suggerisce la frattura radicale del mondo, la via per superare l’apparenza”.

ni acicaladas
recorre com su voz mil años,
por obra del dios”.

Los términos *Síbylla* y *théon* abren y cierran el fragmento que despliega ante los ojos y oídos del que mira y escucha como una cascada de gemas en bruto. Una fuerza irresistible los une. La Sibila lleva al dios dentro de sí, en su nombre¹², en su boca inspirada, en su voz furente. El *diá* describe y condensa su ser que es “ser conducto del dios,” de ese dios que la atraviesa¹³, despojándola de sí para manifestarse en ella y por ella. Y es el dios-*lógos*, la Palavra Verdad en su esencialidad primigenia: concreción de lo abstracto, abstracción de lo concreto; ambos articulados y canalizados a través de esta misteriosa figura. La obscuridad de lo revelado queda al descubierto en los tres adjetivos: *agélasta*, “que no ríen, graves”, *akallópista*, “sin ornamento ni elegancia”, *amýrista*, “no perfumadas ni embellecidas”. El mensaje del dios retumba en el corazón del hombre y se agolpa en él. Arrebatada por él, la Sibila deviene, toda ella, *phthengomené*, eco encarnado de una verdad que la obsesiona y consume. Es ésta una verdad que parte de zonas inexploradas e inexplorables¹⁴, se hace verbo callado en las profundidades del alma, estalla en grito, estrépito y fulgor en su boca delirante que descubre el enigma de lo divino¹⁵. Tras la Sibila, el dios es el gran protagonista; abalanzándose sobre ella, le arrebatada la mente y los sentidos. Ella, como vasija de arcilla, acoge temblando ese chorro y ese estampido que la colma y desborda incontinentemente. La boca y la voz son de una criatura, pero la palabra es del dios. Es él quien la arroja como dardo; la criatura se torna diáfana por intervención directa de él. En el comienzo de toda palabra humana está el dios. Él asegura su permanencia y determina su destinación.

¹²Una etimología popular muy discutida pero sugestiva descompone el nombre “Sibila”, en *siós*, igual a *theós*, y *bolla* igual a *bouléi*. *Siós* es término dórico y *bolla*, eólico.

¹³La preposición *diá* connota aquí la causa, y comporta una separación (+*dis*). La inspiración de la Sibila acontece por una suerte de “división”, del dios que se separa de sí para entregarse, sirviéndose, para canalizar su entrega, de ese especialísimo conducto. El *diá* eólico se presenta bajo la forma *za* y tiene valor intensivo: la forma *zaei* es igual a *zae* y ésta a *diá áemi*, *zael*= “es violento” y *zae*= “sopla a través de”. La afinidad con *zaó* y *zoo*, “vivir” parece ser sólo fonética, puesto que estas últimas formas se remiten a la raíz +g^w ye/g^wyo.

¹⁴*Exikneitai*. El *ex* indica la maduración y el término de la acción del verbo *hiknéomai*, que se proyecta a partir de una interioridad y fuera de ella.

¹⁵Cf. COLLI, Giorgio. *Op.cit.*, p. 193-94: “La parola è il tramite: essa viene dall’ esaltazione e dalla follia, è il punto in cui la misteriosa e distaccata sfera divina entra in comunicazione con quella umana, si manifesta nell’udibilità, in una condizione sensibile.”

1.2.3. *El dios que brilla (pýr)*

No voy a examinar aquí los fragmentos de la luz¹⁶. Al proponer la identidad *théos-pýr*, intentaré dar de ellos una visión de conjunto.

El dios es lo luminoso-tenebroso: en él la lucencia incorpora la opacidad y lo penumbroso se extiende en lo esplendente: la noche en el día (fr.67) y la aurora en el crepúsculo (fr.120); las Erinias en *Díke* (fr.94) y Hades en Dionisos (fr.15). Encenderse y apagarse (fr.30) son dos momentos atemporales de su ser, del mismo modo como lo son sus mutaciones (fr.67), sus intercambios (fr.90), sus metamorfosis (fr.31). Escanden su cadencia interior que es a la vez lumínica y musical.

En este delicado equilibrio, sin embargo, por encima de la mismidad de las dos laderas, sin negarla sino casi surtiendo de ella, se pregona la primacía de la luz. Inmenso ojo abierto sobre las proliferaciones de su ser sin confines (fr.16), encarnación filosófica del Zeus *eurýopa* de la tradición, el dios heraclíteo contempla y sostiene en el ser todas las cosas.

Su mirada no sólo alumbraba y deslumbra, sino también gobierna (fr.11 y 64), denuncia (fr.16, juzga y fulmina (fr.66). Su juicio es *separatio, krisis*: con la fogosidad que lo caracteriza, “separa del ser” y anonada. Su cólera es abrasadora, golpea y destruye como la más poderosa descarga de corriente (fr.11), pero a la vez incuba cristales tornasolados, brisas serenas y jóvenes vidas de inocencia primeval. Su rostro tempestuoso no es otro rostro tranquilo: su ser es uno y en él germian, sin oponerse, la vida y la muerte (fr.88)¹⁷, renovando en su alterna vicisitud el milagro del ser nuevo en cada día, como el sol (fr.6), pero como un sol que nunca se pone (fr.16).

Es justamente sobre esa bipolaridad, que se instaura su ser-nuevo; es ella que le confiere la perenne frescura de lo “principlial” que es ya, en el comienzo, *en tei arkhei*, todo-siempre¹⁸. Revive en él el mítico señor del rayo, Zeus *keráunios* (fr.64): su ser fulguroso se constituye en eje del universo, en súbitos relampagueos que nacen, ya de la viscosidad que borbotea en las entrañas de la tierra, ya de la

¹⁶Ellos son: fr.26: *phaos*; fr.56: *tà phanerá*; fr.54: *harmoníe aphanés*; frgs. 99,6,3, 94: *hélíos*; fr.120: *Zeus aithrios*; fr.106: *hémere euphroné*; fr.15: *Háides Diónysos*; fr.30: *pyr aéizoon*; fr.31: *pyr metreómenon*; fr.76: *pyr zon ton allon thánaton*; fr.90: *pyr antamei bómenon*; fr.66: *krinóun kai katalepsómenon*; fr.64: *keráunós oiakizón*.

¹⁷*Hen tautó t' eni zon kai tehnekós*.

¹⁸Cf. G.Colli, *op.cit.*, p.189: “Ogni dualità si raccoglie nel termine *arkhé*, dove el nascimento comanda”.

incandescencia de los meteoros. Como el fuego que se convierte en cenizas al caer desde lo alto o al ser proyectado en superficie desde la hondura, el dios oculta siempre dentro de sí la chispa que reatiza la luz.

Es claridad que engendra las cosas y destaca sus contornos, encontrando en sí la entera gama de las tonalidades; que descubre la belleza del universo en el que todo luce la inmejorable perfección de lo divino; que se asoma temblorosa en todos los candiles, enciende reflejos en todos los cristales, hace de cada cosa un espejo de su faz. Es luz que despierta al soñoliento, que sacude al dormido, que llama al que aún no sube a la vida, para que, desde las oscuras lejanías, se prepare a disfrutar del goce del ser.

1.2.4. *El dios que impera (ánax).*

El dios heraclíteo es *ánax*, *patér* y *basiléus*¹⁹: señorío, paternidad y realeza le corresponden de derecho. *Ánax* es un viejo término micénico utilizado para designar al dios o al soberano; originariamente de origen religioso y luego pasado al orden político y social, define al dios como señor, amo y maestro; y también como protector, defensor y salvador. Siguiendo la tradición, Heráclito lo atribuye a Apolo (fr.93), pero tras él no es difícil reconocer las facciones del dios sin apelativos. El dios, por lo de más, no es propiamente nombrado. Sólo se hace referencia a su oráculo y a la residencia del mismo, Delfos. Implícitamente, a través del acto de señalar, *semainein* que le viene atribuido y del que os ocuparemos más adelante, se hace referencia también a la piedra sacra que es símbolo de su poder vaticinante. La ambigüedad está enraizada en su naturaleza. Expresa su señorío a través de la palabra oracular. Habla por enigmas: es, el suyo, un decir que oculta y un celar que devela. Su venerabilidad es acrecentada por el misterio que lo rodea. Su imperio procede desde adentro. Poderes ínferos y superiores confluyen en su figura desprovista de contornos.

Patér y *basiléus*, por su lado, son nombres atribuidos a *Pólemos*, el dios-combate, dinámico y fecundo suscitador de ser (fr.53). *Pólemos* es el dios en su aspecto irruente y fogoso, y deja traslucir su ardiente naturaleza ígnea²⁰. Heráclito

¹⁹Los tres términos son antiguos y se encuentran en las tablillas micénicas bajo las formas: *wanaka*, *pate*, y *quasireu*; de los tres, el único que no es generalmente atribuido a los dioses es *basiléus*. *Ánax* y *basiléus* parecen ser préstamos lingüísticos, *patér*, en cambio, está ampliamente difundido en toda el área indoeuropea.

²⁰Jaeger, W. *Teología*. P.120: "La hostilidad y choques de fuerzas contrarias – una de las grandes experiencias de la vida humana – se encuentra aquí que es el principio universal que gobierna todos los

parece destacar estas características como aquellas sin las cuales no puede haber generación ni soberanía. La violencia del ser, debidamente controlada y canalizada, está en la base de la transmisión de la vida y de la realeza. *Pólemos* infuria, pero de esa furia algo siempre viene a luz; algo vivo, bello y necesario. Sorprende un poco la elección del término *basiléus* en este contexto sacral, no por su significado, mas por el hecho de que no suele aplicarse generalmente a la divinidad. No sorprende, en cambio, la elección del término *patér*, el más frecuente epíteto de Zeus, el dios que extiende su señorío incontrastado sobre los hombres y los dioses. Independientemente de su proyección en el espacio sobre el cual se ejerce la soberanía, las tres palabras iustran el imperio del dios, su especialísima y arquetípica dignidad real, sea ella religiosa, doméstica o política. Son nombres concretos, a diferencia de otros como *lógos* y *gnomé*, que son nociones personificadas, cuyo imperio se ejerce sobre la totalidad de los entes cualquiera que sea el orden al cual pertenecen. Los últimos tres términos con los cuales heráclito ilustra el imperio del dios son *pýr*, *plegé* y *keranós*, y pertenecen al léxico del fuego. Puesto que éste es, a la vez, un elemento físico y un concepto simbólico intelectual, es natural que su poderío se despliegue sobre ambos dominios. El dios que se esconde tras esos tres nombres es el más grande de los dioses tradicionales, el del día dador de vida y el del rayo dador de muerte, *Zeus áithrios* y *keráunios*. Así cada uno de los antiguos dioses regala al dios heraclíteo aquello que mejor simboliza su función rectora, y con ello fortalece y consagra su mandato.

1.3. Los rasgos internos del dios

Son éstos los de más difícil individuación. Hemos visto que el ser divino es inasible. Los develamientos, *epiphaneiai*, con los cuales el dios se deja ver en instantes privilegiados, son de tan corta duración y de tal intensidad, que es muy difícil para el hombre especular sobre su aparición con lucidez. La plenitud de la experiencia lo excede. Queda en él, sin embargo, el impacto de esa imprevista “presencia“. Heráclito encuentra en el participio el instrumento más adecuado para expresar el ser del dios. Despojado de toda determinación que no sea la que expresa el verbo en puridad, éste capta simplemente el estado del dios espejado por el tema verbal (*eonti*, *eontos*). Cuando el participio es sustituido por un nombre,

reinos del ser. La guerra resulta así en cierta forma la experiencia filosófica primaria de Heráclito (...); cuando Heráclito llama a la guerra “la madre y la reina de todo”, la entroniza como verdadera señora del universo”.

sustantivo o adjetivo, esse nombre aún conserva el recuerdo de su origen verbal (*aión, physis, Zen, athánatoi, aéizoon*).

1.3.1. El 'siente' (*ho eón*)

Fr. 63: ἔνθα ὁ ἐότι ἐπανίστασθαι
καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώπων καὶ νεκρῶν

“Allí delante de Aquél-que-es, se levantan
y llegan a ser custodios vigilantes de vivos y de muertos”²¹

El fragmento se refiere a los héroes y a su vida después de la muerte. Aquí el dios de Heráclito es simplemente “El que es”. Ninguna metáfora lo obscurece. Es el ser en su estar siendo, el existir en su sentido fuerte²². En una escena cristiana, *ante litteram*, las almas de los caídos en batalla, transformadas en una suerte de ángeles de la guardia (*phýlakes*), se yerguen ante él para rendirle homenaje. Participando, en su nueva condición, del ser-siempre, fundan, en el contacto directo con él, su tuición sobre la vida-en-la-vida y sobre la vida-en-la-muerte. El fragmento hace un nuevo aporte a nuestro intento de aproximación al dios. Al ser “El que es”, el dios custodia y conserva en el ser a todos los entes. Los *phýlaes*, centinelas suyos, montan guardia para que ellos sigan siendo más allá de la muerte. El *eón* es un puro enfoque en el núcleo del dios y es no obstante, personalísimo. Posee la majestad del ser-más y la autoridad del ser superior y mejor. Esta figura sin contornos, aprisiona una enorme fuerza y un brillo deslumbrador. Conjuga solemnidad y sencillez. Es ícono semántico de rara sugestión.

1.3.2. “El siempre siente”: el Eterno (*Aión*)

Fr.52: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων [...]

“Aión es un niño que juega ...”

²¹La *lectio facilis*, que da a *eonti* un valor adverbial (“en realidad”), le resta fuerza al testimonio de Clemente. Me parece que Heráclito usa por lo general el participio en sentido fuerte. Colli, *op.cit.*, p.81, refiere *eonti* a Hades y traduce: “E di fronte a lui, che sta laggiù, si drizzano, e diventano custodi che vegliano sui vivi e sui morti”. El verbo *epanístamai* +dativo suele tener el sentido de “ir en contra de”, pero *anístamai* por separado, indica simplemente el “levantarse”, y *epí* se deja traducir sin dificultad “frente a” o “en honor de”.

²²Es también posible entrever al dios como “siente”, *éon*, esta vez en neutro, en el segundo hemistiquio del fragmento 18, que se deja leer de este modo: “Inexplicable, lo siente, y difícil de hallar”..

Aión es contracción de *aiéi eón*²³, “el que es siempre”, simbolizado en un niño que juega el juego infinito del ser. El crecer del niño, que se articula en los múltiples aspectos de su “ser en el tiempo”, remite al dinamismo de una existencia fuerte fuera del tiempo y a la suscitación de la serie infinita de las existencias fragmentadas que guardan, no obstante, el lustre y el sello del que las ha suscitado. Es el siempre siente. Se despliega a lo largo de un tiempo circular, a la vez siempre abierto y siempre cerrado. Siempre abierto, si pensamos su circunferencia como curva línea perimetral de un ser finito. Siempre abierto, si la pensamos como halo, entre opaco y radiante, de momentos no acotados. Ser que fluye y permanece, *Aión* se desliza continuamente entre la movilidad del ir vagando tras la estela del siempre-siempre, y la fijeza del estar anclado a las amarras del siempre-ahora. Es presencia no agotable en un ahora que está continuamente desplazándose a lo largo del siempre. Es así como aletea sobre las coordenadas del tiempo, “siendo” en cada uno de sus instantes, y exigiendo ser pensado “siente” en vaporosos lazos atemporales. Es así como está encardinado todo en cada momento pasajero, sin que nada le falte de su plenitud, mientras éste “sea”. El Eterno: germinación perenne.

1.3.3. *El que germina (phýsis)*

El dios es “el que germina” y “el que hace germinar”. Heráclito usa un nombre femenino muy transparente para expresar la idea de la fecundidad del dios, el de la naturaleza (*phýsis*) dispensadora de vida y de ser²⁴. Que no se trate de la simple

²³El término significa “fuerza vital”, “vida” y originariamente acompaña o sustituye *psykhé*. Pasa luego a significar la “duración de la vida”, la “vida imperecedera” y finalmente la “eternidad”. Festugière, citado por Chantraine bajo la voz *aión* de su *Dictionnaire Etymologique*, cree que el paso del significado de “vida” al de “eternidad” se debe al imponerse la doctrina filosófica del cosmos-dios. Es probable que *aión* haya sido un viejo tema en os/es, y que el adverbio *aiéi* haya sido el locativo del tema en *es. Aiéi* significa “siempre”, pero también “cada vez”. Ya sea el nombre, ya sea el adverbio nacen de la raíz *+aiF/+aiw*. En latín tienen sus correspondientes en los términos *aevus*, *aetas*, *aeternus*. Benveniste acerca *aión* y *aevus* a *iuvēnis*, *iuvencus*, *juventa*, *Iuvenis*, en efecto, es el “el que está en la plenitud de la edad y, por ende, en la plenitud de la fuerza vital”.

²⁴Fr.123: *phýsis krýptesthai philéi*. La raíz indoeuropea de *phýsis*, *+bhu*, “empujar”, ha evolucionado paulatinamente en el sentido de “devenir”, y ha terminado por integrarse a *einai*, que carecía de las formas de pasado, en el aoristo *ephyn* y en el perfecto *péphyka*. Están presentes en *phýsis* los significados de ‘tierra’, ‘suelo’, ‘mundo físico’, ‘planta’; de ‘raza’, ‘especie’, ‘tribu’; y de ‘crecimiento’, ‘estatura’, ‘prestancia’. El sufijo de acción, *sis* captura ese “empujar para salir fuera”, ese “crecer y ese “ser”, en su “estar siendo”. El suelo en que algo germina, el germinar y aquello fuerte y lozano que germina, llegan a constituir una unidad viviente. Bella y ajustada al étimo, la interpretación de Colli, *op.cit.*, p. 188: “La physis fa risplendere l’apparenza, carica il sensibile di vibrazioni interiori. In *phýsis* c’è una radicale allusione all’interiorità e all’indeterminatezza, velate e al tempo stesso riflesse nel sensibile (l’origine di questa significazione va cercata in Heráclito)”.

naturaleza física aparece manifiesto. Aquí *phýsis* es igual a *lógos*, y *lógos* es igual a *theós*. Heráclito alude a la constitución interna de la ‘natura’ vista en su capacidad de crecer y de hacer crecer. Celosa de sí, ella oculta y protege su misterio, sustrayéndose a la indiferencia o a la profanación. Su desocultamiento, cuando se da, requiere, para ser contemplado, de ojos limpios y de corazón bien dispuesto. Ver al ser en su verdad es privilegio de pocos. Su esquivez y recato revelan una suerte de innato pudor (*aidós*), una delicadeza que es indicio de pulcritud interior. ¿Qué maravilla se ofreció a la lúcida razón del efesio para que nos diera, en sólo tres palabras, esta espléndida síntesis? Y que maravilla intuyó que se le negaba, haciéndolo soñar con los *invisibilia* (*harmoníe aphanés*)?²⁵ La forma y la figura del ser debieron presentársele como una tosca corteza que dejaba adivinar una cosa viva, bella y deseable: el cuerpo sonoro del *lógos*, el cuerpo intacto del *theós*, dotado de la corposidad transparente de lo material-immaterial.

1.3.4 *El siempre pre-s-ente* (hodie eón aéi)

Un nombre para esse ser que germina es el intraducible *lógos* que nos encamina hacia la comprensión del dios. De él dice Heráclito que “está aquí” ante nuestros ojos, al alcance de nuestros oídos. Y usa para eso un adjetivo demostrativo o indicativo que designa “lo que está cerca”. El dios es entonces, “éste que siempre está aquí”. Prescindiendo de sus “notas”, que pueden ser manifiestas o no serlo, lo que salta a la vista de inmediato es su pre-s-encia viva, a la vez patente y secreta. Hay una inteligencia de lo patente y una de lo secreto: nada hay más patente y más secreto que el *lógos*, la palabra-verdad (fr.1), y el dios que está oculto en ella y en ella se revela. Cuando se cree haberlo capturado, he allí que se desperdiga y difumina. Y es que al cogerlo se lo constriñe, y él no admite constricciones. El *lógos* está allí (*toude*), pero no se deja aprisionar. Porque no es un ente, es Aquél que hace que los entes “sean”. El ser no es una ‘operación’. Cuando decimos “el ser

²⁵El fragmento 54: *harmoníe aphanés phanerés kreitton* contrapone “lo que se entrevé de lejos” y por eso es, de algún modo, obscuro, a “lo que muestra” y es, por lo tanto, manifiesto. *Phaos* es “luz”, *phasis* es “aparición” y a la vez “anunciación”, *phanerón*, como *phainómenon* es “lo que aparece”, “lo que la luz trae a presencia”, “aquello de lo cual hace posible el descubrimiento”. Están aquí en juego el fenómeno lumínico, el acto de sustraer el ser a la opacidad del no ser, descubriéndolo en su verdad, y el de apoderarse de él anunciando esa verdad y celebrándola. Para un estudio más completo remito a mi artículo: *La palabra como nombre del ser y cimiento del cosmos*. *Academia*. N.12, 1985, p.63-73. Un núcleo de indigencia debe anidar en el centro de la claridad, para que ella se torne esplendente ante las pupilas del *theorós* sin encandilarlas.

en acto”, empleamos mal la expresión. Ella supone al menos tres momentos: una potencia para ser, un latir del ser y una cesación de ser. Pero el dios oculto en el *lógos* es sólo “latir”. El alma escucha ese latir en los momentos mágicos en que caen sus defensas y en que ella permanece abierta a lo infinito. Palabra y verdad se confunden con Aquél que ‘dice’ la palabra y que ‘es’ la verdad, y la fusión es tan perfecta que no es posible distinguirlos. Heráclito logra detener al dios en su mostración el lapso suficiente para “verlo y decirlo” o para “oírlo y decirlo”. Lo cual no deja de ser una hazaña, puesto que desafía la contradicción que constituye el engastar en límites de tiempo a Aquél que ‘en’ y ‘por’ su ser funda el tiempo.

1.3.5. *El siempre viviente (Zen, aéizoon, athánatos)*

Zen, el sinónimo arcaico de *Zeus* (fr.32), deja ver tras de sí al vivir en su continuidad ilimitada²⁶. Esto, que es un contrasentido cuando se aplica a las efímeras vidas de los entes, se puede decir del dios sin que se entre en contradicciones. Heráclito ha intentado mostrar esa peculiaridad de lo divino cuando há abordado el tema del alma, la cual pertenece a las dos zonas, la divina y la humana (fr.115 y 45). Si no es posible divisar los límites del alma, ¿cómo podían divisarse los lindes del dios? El nombre *Zen*, evocando el infinito presente del verbo vivir, permite al filósofo definir una duración que hace al dios “viviente” en todos los tiempos. Es el enfoque de su núcleo despojado de toda acepción accesoria, la nominación verbal que conjuga la personalización de un aquí y ahora concretos, y el desborde de todo aquí y todo ahora. No es fácil obtener una representación del “vivir-siempre” del dios. El vivir de los entes puede graficarse como la parábola arrojada por el arco (*biós*). Tiene un punto de partida, una trayectoria, un punto de llegada. Antes y después, más acá y más allá, simplemente “no es”. No es posible marcarla en un lapso o un espacio distinto de aquél en el cual efectivamente se despliega. Pero, ¿sería acaso posible siquiera imaginar ese vivir, si no nos remitiéramos con el pensamiento a otro, cuyos puntos todos intaernos a una trayectoria no acotada y encierran el empuje de la partida y el júbilo de la llegada? ¿A otro cuyas señas son al mismo tiempo “propulsión”, “vibración” y “destinación”? Porque cuando captamos la vida ella ‘es’ toda entera: y cuando se

²⁶Aleación de la noción de empuje vital y de continuidad, presente en la raíz *+aiF*, y de la vida propiamente tal, propia de la raíz *+g^w ye/ g^w yo*, de *zen* y *zoéin* y de la raíz *+g^w ey/ g^w iy* - de *béiomai* y del latín *vivere*. A esta misma raíz se remonta también el adjetivo *hygiés*, “sano”, cuya vocal inicial *hy* evoca oscuro preverbo chipriota, o es derivada de *+su*, “bien”, que originó el adverbio *eu*.

apaga nada de ella ‘es’. Mientras presenciamos su *éparpillemet* percibimos su totalidad, y cuando ya no está dentro de nuestras fronteras, experimentamos la negación de esa totalidad y la indigencia del ser (*hola kai oukh hola*). La presencia y la ausencia de la vida-ahora penden de la “sistencia” de la vida-siempre. Del mismo modo el *aéizoon* del fragmento 30, ensanchado por la expresión arcaica *en-estin-estai* – que precisa las dimensiones del ser substrayéndolas a toda mensuración – y corroborado por el latido que une, en los *metra*, un encedimiento y una extinción que se cobijan mutuamente, suprime en el *aéi* los momentos terminales del *zoein*, sosteniendo al dios en un continuo vivir. Dibuja así la estela no segmentada del ser sempiterno, sano y lozano en cada lapso de la eternidad.

1.4. Las ‘Concentraciones’ del dios.

El término ‘con-centración’ me há parecido más adecuado que el de ‘abstracción’ para indicar la densidad del ser que aquí se intenta perfilar. Las nociones de unidad, sabiduría, igualdad, separación e impenetrabilidad tienen en Heráclito especial intensidad y convertibilidad recíproca. Ellas son predicadas como “atributos” del Ser supremo. *Heis* y *hen*²⁷ expresan unidad, unicidad, unión, duración; *sophós* indica maestría, inteligencia, clarividencia²⁸; *xynós* dice igualdad, simultaneidad, participación²⁹; *kekhorismenon* separación³⁰ *anélpiston*³¹

²⁷La raíz *+hems* de *heis* y *hen*, presente bajo la forma *+sem* en los términos latinos *semel* y *semper*, bajo la forma *+sam* en *hama*, y bajo la forma *+som* en *homós* y en los términos latinos *similis* y *simul*, alude a una “conjunción”, a una semejanza e igualdad que se revierten sobre sí mismas.

²⁸Pierre Chantraine rechaza el parentesco entre *sophós* y *sapha*, y no menciona el término *tuog^w hós*, “clarividente”, citado por Hofman en su *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1971. *Sophós* significa “hábil, diestro, idóneo”, “atinado, prudente, ingenioso”, pero pasa luego a tomar el sentido de “sutil, profundo, oscuro”.

²⁹El adjetivo se acuña a partir de la preposición *xyn/syn*, y es como una extensión de ella, como lo es *koinós* de *cum/com* + *yos*. Hay, sin embargo, otras hipótesis que explorar: para *xynós* se evoca *xyo*, “tocar”, y para *koinós*, el homérico *keion*, “partícipe” y las palabras compuestas latinas *com-es* y *communis*.

³⁰El verbo *khorizo* nace del adverbio-preposición *khorís/khori*, cuyo sentido primario es “en un cercado aparte”. Ésta, a su vez, puede remontarse a *khéros*, “vacío” y *khéra*, “viuda”, y por tanto indicar soledad y aislamiento, o puede reflejar el sentido local de *khora*, “región” y *khorós*, “espacio limitado reservado a una determinada actividad”, por ejemplo, a la danza. Y puede entenderse ese espacio, ya sea como despejado y vacío, ya sea como cerrado, ya como cercado (*khoros/khortos*).

³¹*Anélpiston* es “lo que no se espera”, “lo imprevisto”. Habrá que tener presente que la espera puede estar unida al temor o al deseo, o a ambos. La raíz presenta toda la gama de la alternancia vocálica: *+wel*, en *Féldomai* y *Féldomai*, “esperar” y “desear”, y en el latín *velle*, “querer”; *+wll-e*, en *len*, “anhelar”; *+wol*, en el perfecto *eólpa*, y en latín *volup*, “gustosamente”; *+wa*, en *álpnistos*, “deseado” y en cretense *alpar*, “cosa agradable”.

*anexereuneton*³² y *áporon* inaccesibilidad³³. El ser es para Heráclito radicalmente uno, poseedor de entendimiento y creador de belleza, igual a sí mismo y abierto a todo enlace y participación, y a la vez lejano e inescrutable. Esto coloca más arriba de la escala de los seres que “son”, constituyéndolo en principio de su existir.

1.4.1. Lo uno (tò hén)

Convendrá tener presentes para aprehender lo *hen*, fragmentos de la unidad³⁴. Lo uno, lo uno solo, lo uno mismo, lo uno todo, lo primero y principal referidos al dios, son variaciones sobre el tema. La insistencia de Heráclito en el uso del pronombre “uno”, siempre o casi siempre en neutro y en posición destacada, denota un particular interés en subrayar la unidad del ser divino, inasible para el hombre, pero que es posible divisar bajo el nombre de la más alta entre las divinidades tradicionales³⁵ a cuya ley es justo someterse³⁶, cuya presencia hay que descubrir en todo lo real porque todo tiene en él la raíz de su ser³⁷. Ese todo puede indicar multiplicidad, sucesión, oposición, pero en ningún caso niega la unidad³⁸; por el contrario, la ratifica. Ella es fecunda, y no estéril; dinámica y no inmóvil; incorpora a lo otro sin renunciar a lo suyo. Es unidad paradigmática³⁹, que al mismo tiempo se reduce a una intrínseca simplicidad y se ensancha para dar cabida a la ‘compleción’ universal. Lo singular y lo colectivo, no alternada sino simultáneamente, componen su fisionomía. Un movimiento circunscrito se gesta desde siempre en su intimidad (fr.10). Vive de ese latir y combina la procedencia, la permanencia y la destinación en un circuito que guarda las huellas de su ser-uno. Una unidad itinerante a lo largo y ancho de su ser sin espacio y sin tiempo, sin

³²*Anexereuneton* procede *aná-ex-ereunao*, y éste último, de la raíz +*ereF* de *eréo* y *éiromai*, ampliada en +*ereF-en*. Hofmann descubre una relación con unos términos indogermánicos nacidos de la raíz +*reu/rau*, “intentar, experimentar, investigar”.

³³*Aporon* deriva de una alfa primitiva y del verbo *poréin*. La raíz de éste último es la de *peiro*, “perforar”, *poros*, “paso, apertura”, y *pérnemi*, “vender, transportando la mercadería de un lugar a otro”. *Aporon* es aquí “de paso difícil”, “embarazoso”, en el sentido que el hombre no tiene los recursos para enfrentar el camino.

³⁴Ellos son: Fr.50: *hen panta einai*; Fr.10: *kai ek panton hen kai ex henós panta*; Fr. 51: *diapherómenon heoutoi symphéretai* (donde la noción de unidad se desprende del contexto, sin ser léxicamente presente); Fr.88: (*hen*) *tautó t’eni*; Fr.57: *esti gar hen*.

³⁵Fr.41: *hen to sophón*; Fr.32: *hen to sophón mounon*.

³⁶Fr.33: *Nómos kai bouléi péithesthai henós*; Fr.114: *hypó henós tou theiou*.

³⁷Fr.50: *hen panta einai*; Fr.10: *ex henós panta*; Fr.1: *ginomenon panton katá ton logon tonde*.

³⁸Cf. Heidegger-Fink, *Heráclito*. p. 73.

³⁹Cf. Jaeger, W. *Teología de los primeros filósofos griegos*. p.125.

volumen y sin superficie, que, de una manera oscura para nuestros sentidos obtusos, origina todo aquello que está sometido a las coordenadas de lo que llamamos real. Una principalidad descarnada y sucinta, acendrada y recogida en sí⁴⁰.

1.4.2 Lo sabio (tò *sophón*)

Heráclito, como ya hemos visto, hace del Ser supremo el objeto primero de su especular. Intenta explorarlo desde distintos ángulos y le atribuye distintos nombres. Entre ellos *to sophón* es uno de los más sugestivos. Como un poeta es *sophós* en el arte de componer versos, y un músico en el de componer melodías, así, y mucho más que todos los músicos y los poetas, el dios es *sophós* en el imperio del mundo. Para no costreñirlo dentro de lindes inadecuados, el filósofo sustantiva el adjetivo neutro⁴¹, ensanchando así la noción que intenta dibujar. “Concentración” racional, al igual que *lógos*, quizás le preceda, en la medida en que la idoneidad⁴² precede a la realización y tiene parte en su formación. *To sophón* aparece desligado de todo⁴³ y unido a todo⁴⁴. Conoce, él sólo, la inteligencia (*gnome*) que gobierna todas las cosas, porque “es” *gnome*, y se conoce a sí mismo. Su unicidad (*mounon*) es afirmada vigorosamente. Su aislamiento lo coloca al otro extremo de los *panta* que están bajo su mando (fr.41). Anida en él la gama ilimitada de las *gnomai* (fr.78) que los humanos anhelan en vano poseer. También aquí se insinúan ciertos rasgos individualizantes: Uno y libre, *to sophón* exige que se le nombre; reclama un tú que lo reconozca y glorifique. Sabiduría⁴⁵ es también claridad y belleza⁴⁶; y el dios es y

⁴⁰Lo Uno es también, a veces, encarnado en el Uno al que todo y todos deben obedecer. Así en el fragmento 33 Heráclito dice: “Hay también ley en obedecer la voluntad de uno”. Heráclito, comenta Jaeger que es el autor de la traducción del fragmento --- siente que necesita poner esta norma universal que considera como una expresión del cosmos mismo, en conexión con la idea de que el sumo principio es uno solo, implicada por su concepción de un solo gobernante divino”. *Teología*. p.128.

⁴¹También aquí se insinúan ciertos rasgos individualizantes que permiten entrever al Ser sabio dentro de los lábiles e insabiles deslindes del *to*.

⁴²*Sophós* se dice de Hefesto, de Pallas Atenea, de las Musas, e indica la “disposición a”, la “capacidad para”, la “habilidad” sin la cual nos es posible llevar a cabo la obra.

⁴³Fr. 108: (...) *sophón esti panton kekhorismenon*.

⁴⁴Fr. 41: *hen to sophón epístasthai gnomen * hotee kybernesai * panta diá panton*.

⁴⁵Fr.32: *hen to sophón mounon légesthai ouk ethelei kai ethelei Zenós ónoma*. No estoy de acuerdo con la traducción de A Cappizzi. *Eraclito e la sua leggenda*. Roma: Ed. dell'Ateneo&Bizzarri, 1979: (Quando invece) l'única cosa saggia è che sia pronunciato, voglia o non voglia, il nome di Zeus”.

⁴⁶Fr.83: *Anthropon ho sophótatos pros theón pithekos phaneitai kai sophíai kai kallei kai tois allois*. Es interesante notar cómo el corazón y la mente del hombre griego no pueden disociar lo divino de lo bello, de lo sabio, de toda otra cualidad que indique perfección; y cómo todas esas cualidades resultan ser convertibles entre sí.

esparce en el mundo ambas cosas (fr.124), pero los ojos empañados de los hombres sólo ven en razón de su medida, a muy corta distancia⁴⁷. Sin embargo, insipiencia y sabiduría, frente a frente, colaboran en la configuración del universo⁴⁸. Incansable luchador contra la necedad, Heráclito termina por admitirla dentro de su mundo y pide a la sabiduría que se haga cargo de ella⁴⁹. *To sophón* se torna paradigmático término de parangón; siendo diafanidad y penetración, sustrae el brillo a la oscuridad: tacha lo real de la tabla del no ser y lo anota en la columna del ser. El dios de Heráclito se perfila como piedra de toque y punto de referencia absoluto. Aunque haya recorrido entero el camino de la sabiduría, aunque haya aprendido a articular todas las palabras, el hombre está a años-luz del dios: sus virtudes palidecen en comparación con el. A la mente humana le resulta difícil pensar esa distancia que se pierde en la lejanía de lo desmesurado. Ella, al traspasar los límites de lo imaginable, establece un desnivel que impone un salto de categoría: como lo animal es “otro” con respecto al hombre, así humano es “otro” con respecto al dios (fr.83). Éste tiene señorío incontrastable sobre el conocimiento, que se le presenta en total claridad y evidencia porque es su propio reflejo. Es *sophós* por definición. Lo testimonian su ardor apasionado, su fogosidad, su vehemencia. Siendo el *phronein* la más alta virtud humana (fr.112)⁵⁰, la sabiduría se le escapa al hombre más sabio porque le pertenece al dios de suyo (fr.41)⁵¹: esa misma pertenencia marca los rasgos inconfundibles de su ser ígneo⁵².

1.4.3. Lo común (tò xynón)

⁴⁷Fr.102: *toi men théoi kalá panta kai agathá kai díkaia, anthropoi de ha men ádika hypeiléphasin ha de díkaia*. Cf. también el irónico fr.124: *hosper sarma eikéi kekhymenton ho kállistos kosmos*.

⁴⁸Fr.75: *toús kathéudontas ergatas einai kai synergous ton en toi kosmoi ginomenon..*

⁴⁹Fr.71: *memnesthai de kai tou epilanthanomenou hei he hodós agei*.

⁵⁰Cf. Jaeger, W. *Teología*. p. 115.

⁵¹Cf. también la *lectio eidenai* del fragmento 5), que Manzzantini traduce: “Non a me (semplicemente), ma alla verità parlante dando ascolto, è cosa saggia convenire che l' Único sa tutte le cose”.

⁵²En el fragmento 118 Heráclito atribuye la máxima sabiduría y excelencia al alma “seca”, *aué*, porque en ella se hace más visible su participación en el *pyr*. El fragmento dice: *aué psykhé sophotate kai ariste*. A Capizzi sustantiva *aué* y traduce: “Luce secca e l' anima migliore, la più sapiente”. *Op. cit.*, p.73.

Consideraré aquí en su conjunto los fragmentos pertinentes a "lo común"⁵³, teniendo en cuenta que las realidades a las cuales el adjetivo *xynós* está atribuido, el *lógos*, el *nómos*, el *kósmos* y el *pólemos*, no son sino otros tantos nombres del dios. Podríamos unir las primeras dos y las últimas dos de estas realidades, y decir que esa afinidad, esa común tendencia a la participación y al consenso, que está en *tò xynón*, puede pensarse, por un lado, en el ámbito lógico y normativo, por el otro, en el ámbito físico y existencial. Pero, en verdad, esas cuatro nociones son diferentes aspectos de una sola, y, ya que prevalezca su analogía, ya que sobresalga su oposición, es posible reunir las en modos distintos sin que se pierda su interrelación. El dios las abarca dentro de su unidad complexiva. Las raíces de los cuatro términos, *+leg*, *+nem*, *+kon*, *+pal*⁵⁴, permiten dibujar con precisión los rasgos del ser que es *xynós*. Él recoge en unidad las cosas, las cuales "son" porque tienen parte en él, (*+leg*); las alimenta y les asigna la porción de ser que les es reservada (*+nem*); les otorga una forma acorde a su naturaleza (*+kon*); y las pone en movimiento (*+pal*). Su voz las recoge (*+leg*); las reconoce como verdaderas (*+nem*); las proclama con solemnidad ratificando su existencia (*+ken*), porque siente en ellas las pulsaciones de su propio ser (*+pel*).

1.4.4. Lo separado (*tò kechorisménon*)

Fr. 108 : [...] σοφόν ἔστι πάντων κεχωρισμένον
"Lo sabio es separado de todo".

⁵³En los fragmentos 2, 103, 113, 114, 80, 89, el término es explícito; en los fragmentos 72, 30 y 88, es implícito: Fr.2 : *tou logou d'eontos xynoiú*; (...) fr. 103: *xynón gar arkhé kai peras*; fr.113: *xynón esti pasi to phronéin*; fr.114: (...) *toi xynói panton*; fr.80: (...) *ton pólemon eonta xynón*; fr.89 (...) *hena kai koinón kosmon einai*; fr.30 : *kosmon tonde, ton autón hapanton*; fr.88: (*hen*) *tautó t'eni zon kai tehnekós*; fr.72: *hoi málista dienekós homiloúsi logoi*.

⁵⁴La raíz *ken/kon* de la cual proceden muy probablemente *kosmos* (de *konsmos*) y el latín *censeo*, significa "declarar formal y solemnemente", "expresar algo en la forma prescrita", y conlleva un sentido jurídico o religioso. El *ensor* romano debía pronunciarse oficialmente sobre la persona o los bienes de cada ciudadano. En sánscrito esa misma raíz origina un nombre que se aplica al relato del Veda, en tanto que "canónico". Ernout et Meillet adjudican a la raíz *+leg* un sentido técnico, sin duda religioso y político: por ejemplo, el de convocar una asamblea nombrando en voz alta a sus miembros. E. Benveniste, en su *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. p. 85, dice a propósito de *+nem* : "La notion que nous dégageons ici est celle du partage légal, un partage exclusivement commandé par la loi, la coutume ou la convenance, nom par décision arbitraire". De ella han salido los sentidos de "habitar", "alimentar", y "dirigir", por lo cual da origen a una gama de términos de lo más variado: desde *nomos* y *nemésis*, hasta *nómisma* y *nummus*, hasta *numerus* y *nomé*; el sentido de "reconocer como verdadero" la lleva del ámbito físico y político al racional. La raíz de *pólemos* es *+pal+pel/pla/ple* y se encuentra en *pelemizo* y *pallo*, "agitar, lanzar la suerte, brincar, vibrar", poner en movimiento", y también en *pímplemi*, *pleres*, *plethos* y *polýs*, que conllevan la idea de plenitud y abundancia.

El participio *kechorisménon* introduce en un espacio *sui generis*⁵⁵ en el que ha acontecido el emplazamiento del dios. El dios está signado por la lejanía, que lo despoja de toda connotación individuante. Instalado en el ser, no necesita más. *Kekhorismenon* es 'lo que está aparte', separado de todo, y que se distingue de todo por ser del todo diferente. Heráclito sostiene que ninguno de los sabios que han expuesto sus *logoi* antes que él, ha llegado a vislumbrar la naturaleza del dios. Se lo ha impedido ese distanciamiento, ese permanecer apartado, por su cuenta⁵⁶. Es propia de él esa particularidad que lo hace solo y único. La paradoja reside en el hecho que ese *hen*, *mounon*, *kechorisménon* es exactamente el mismo que el *to xynón*, en su doble acepción de *koinón* y de *xyn nooi*. ¿Cómo explicar la aparente contradicción? Intentaré hacerlo: lo que hace al ser-siempre "separado" de todas las cosas, es ese "siempre" que lo caracteriza. Lo que hace común es, en cambio, su "estar siendo", es decir, el latido del ser, igual en todo. Y viceversa, lo que hace a los seres-que-son-aquí-y-ahora distantes del ser-siempre, es ese "aquí y ahora" que los define; y lo que los hace iguales a él, es, otra vez, el latido del ser que palpita en cada uno de ellos ya antes de identificarlos como esto o aquello. Y si con Heidegger admitimos la identidad *xynón-xyn nooi*⁵⁷, entonces *kechorisménon* será el ser-siempre del que la lejanía difumina los contornos, y *to xynón* será lo que se manifiesta al intelecto como afín a su naturaleza luminosa racional y que sin embargo lo ciega debido a la pureza de esa luz y de esa razón.

Así resulta ser el dios para el hombre "lo absolutamente separado", "absuelto", y a la vez "lo absolutamente íntimo" y "familiar": aquello inaccesible en cuya búsqueda fracasan todos los intentos, y aquello entrañable con lo que el hombre tropieza a cada instante, con el que se mezcla y se reconoce, con el que conforma una asombrosa unidad. Lo ordinario y lo extraordinario conviven en él, lo

⁵⁵*Kekhorismenon* evoca el *témenos* y *templum*, espacios aislados y recortados, consagrados a la divinidad, a la vez lejana y cercana a los hombres. No puedo estar de acuerdo con la interpretación de A. Capizzi, *op. cit.*, p.69, que desacraliza el texto entendiéndolo: "(...) nadie llega a tal punto de insensatez de creer que es sabio lo que está separado de todas las cosas", y en la nota 10 de la misma página agrega: "(...)è chiaro che Eraclito, pur poco fiducioso nell' efficacia dei discorsi orali (...) mette in evidenza come neanche tali discorsi arrivassero fino a sostenere un simile sciocchezza".

⁵⁶El fragmento completo dice: *hokos on logous ékousa, oudéis aphikneítai es touto hoste ginoskein hoti sophón esti panton kechorismenon*. Hay que tener cuidado con este participio. Heidegger, en su célebre Seminario, p.36, critica a Jasper el cual, refiriéndose a él, habla de transcendencia, afirmando: "Esta interpretación del *kechorismenon* como transcendencia es totalmente desacertada".

⁵⁷Heidegger-Fink, *op. cit.*, p.37.

configuran, y nos configuran, de un modo, en él acabado y sin mengua; en nosotros reducido y angosto, pero congénere⁵⁸.

1.4.5. Lo inesperado (*tó anélpiston*)

Fr. 18 : ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον,
οὐκ ἐξευρήσει,
ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

"Si no se espera lo inesperado, no se hallará.
impenetrable es 'lo siente' y sin caminos que lleven a él. "

Es posible sorprender al *eón*, esta vez sometido a una abstracción mayor (*eón*), en este fragmento que señala su inasibilidad y pone como condición de cognoscibilidad el "estar a la espera". La *lectio facilis* traduce *eón* con un simple gerundio, mas no creo traicionar al Efesio viendo allí semioculto el nombre del ser. La forma participial, en presente, indica la duración de su "estar siendo"; el neutro conserva la indeterminación propia de aquello que no se deja fácilmente definir. Tal exégesis sólo implica la colación de unas comas, y sabemos cuán gustosamente Heráclito las omitía.

Los tres adjetivos del fragmento abren las puertas a una suerte de vía negativa de comprensión de lo divino. "Lo que es", *eón*, se presenta como cerrado a la investigación, como no asible, no explorable, no accesible; pero esas negaciones se borran ante la expectación, el deseo y la esperanza. Para emprender el camino de la búsqueda es necesaria una disposición previa. Hay que ir horadando y perforando⁵⁹ la roca inexpugnable del ser. Aparecerá un sendero que permitirá atravesarla y, al otro lado, muy lejos, donde termina la región de lo visible, más allá de todo, podrá contemplarse su lumbre serena. Esperando, deseando; preguntando, escudriñando, oteando, cuestionando⁶⁰, el hombre encontrará lo que su corazón anhela. *Deus absconditus*, el *eón* heraclítico se pone a sí mismo como premio para aquél que se lanza tras sus huellas con todo el arrojo del que es capaz, y se perfila como la única incógnita capaz de generar una incontenible fuerza de atracción. La confianza, *pistis*⁶¹, es el resorte que permite llegar a ese dios, inescudriñable concreción de una inmaterialidad que aún se resiste a ser pensada.

⁵⁸ Cf. JEANNIERE, A. *La pensée d'Héraclite d'Ephese*. p. 47.

⁵⁹ Ver nota 31 sobre la etimología de *áporon*.

⁶⁰ Ver notas 29 y 30 sobre la etimología de *anélpiston* y *anexeréuneton*.

⁶¹ Fr. 86: *allá ton men theion pollá apistiei diaphynganei me gignóskesthai*. La palabra *pistis* tiene la misma raíz de *péithomai*, "ser persuadido", "tener confianza", "obedecer": *+bheid/bhid; pistós* es, a la

EL DIOS DE HERÁCLITO

vez "aquél que confía"y "aquél en el cual se confía". Al no confiar, el hombre se cierra el camino hacia el conocimiento del dios.

KLÉOS N.1: 63-88, 1997

86

Esta paginação não deve ser usada como referência.
Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

GILVAN FOGEL

SEMINÁRIO DE HERÁCLITO INTRODUÇÃO*

GILVAN FOGEL

*Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

I

1. Iniciamos um seminário que tem por tema Heráclito. Seminário é onde se lança a semente. E: se a semente não morrer...

À guisa de introdução a este seminário tomamos um pequeno texto, uma passagem, extraída do livro de M. Heidegger *O que Convida e Dispõe a Pensar?* Este livro é a publicação de um curso dado por Heidegger nos anos 1951–52, na Universidade de Freiburg, sob este mesmo título — *Was heisst Denken?* Enquanto introdução, este texto deve nos *levar para dentro* da coisa que nos há de ocupar: Heráclito. Mas como “levar” e como “dentro”? É isso que o texto escolhido precisa nos mostrar, na medida em que ele diz isso que diz. E ele fala do ensinar e do aprender, da atividade do mestre e da atividade do discípulo. O mestre é Heráclito; o discípulo somos nós. O texto nos diz respeito diretamente.

2. Heidegger escreve:

De fato. O ensinar é ainda mais difícil do que o aprender. Isso é certamente conhecido, mas raramente se pensa nisso. Por que o ensinar é mais difícil do que o aprender? Não porque o mestre deve possuir o maior acervo de conhecimentos e o deve ter sempre e a cada momento à disposição. O ensinar é mais difícil do que o aprender porque ensinar quer dizer: deixar aprender. Poder-se-ia até dizer que o verdadeiro mestre deixa aprender tão só e unicamente: — o aprender. Por isso o seu fazer desperta muitas vezes também a impressão de que nada propriamente se aprende junto dele, se entendermos por aprender somente a aquisição dos conhecimentos utilizáveis. O mestre está à

* Este texto, originalmente, foi redigido como introdução a um seminário acerca de Heráclito de Éfeso, realizado no IFCS-UFRJ, para o curso de graduação em Filosofia. Tem, portanto, a característica de ser um material de trabalho em sala de aula, daí seu tom “doméstico”, “coloquial” ou, até, “descuidado”. Não se viu motivo para alterar esta sua condição.

frente dos discípulos somente nisso: que ele, ainda muito mais do que os discípulos, tem a aprender — a saber: o deixar aprender. O mestre deve poder ser mais ensinável do que os discípulos. O mestre é muito menos seguro de sua causa do que os discípulos da sua. Daí que na relação mestre-discípulo, se o relacionamento é verdadeiro, jamais entra em jogo a autoridade de quem sabe muito e a influência autoritária do representante magisterial.¹

3. O texto de Heidegger nos fala do ensinar e do aprender e nos diz que ensinar é mais difícil do que aprender, e isso porque ensinar significa sobretudo deixar aprender. Ensinar é mais difícil porque, ensinando, o mestre deve sempre mais aprender a deixar aprender. E é isso precisamente o seu ensinamento. Em sendo este o seu ensinamento, e justamente por isso, o mestre aparece menos seguro no afazer do ensinar do que o discípulo no afazer do aprender.

Compreender o texto é compreender o que é ensinar e o que é aprender, isto é, o que é ser mestre e o que é ser discípulo. De modo geral nós, ao nos dirigirmos ao texto, “já sabemos” o que é um e outro. É justamente este “já saber do que se trata e como se trata” que é a maior dificuldade, é isso precisamente que se constitui no grande obstáculo, pois é este o saber do hábito, isto é, uma compreensão positivada, legitimada e, assim, dominante, do que é ensinar e do que é aprender. Este hábito, esta “compreensão”, atua como uma pré-compreensão em que estamos, com a qual contamos, e que tem o poder de articular antecipadamente todo e qualquer dizer de ensinar e de aprender, nivelando assim todo e qualquer discurso ao esquema, à bitola desta pré-compreensão.

4. O texto que nos ocupa fala deste “já saber”, deste hábito: habitualmente imagina-se, representa-se o mestre como o que sabe mais, isto é, como o que tem maior número ou maior soma de conhecimentos e que, talvez subsidiado por alguns artifícios pedagógicos ou de psicologia da aprendizagem, transmite para o aluno que sabe menos ou nada sabe. O mestre sabe mais porque estudou mais, porque aprendeu mais, porque recebeu mais — porque já foi bom aluno! — e está em condições de dar ou de devolver aquilo que ele tanto recebeu e que agora tanto lhe sobra. Este “mais” que foi acentuado é a medida de sua força e de sua segurança, pois neste “mais” está assentada a sua certeza e o seu auto-asseguramento. Evidentemente o discípulo é discípulo porque sabe menos, porque recebeu menos, porque aprendeu menos. É verdade que o mestre pode ser visto como menos seguro que o discípulo porque ele, sabendo mais, podendo ver mais abordagens, mais possibilidades, mais enfoques teóricos, se torna menos “dogmático”, isto é, mais

¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1971, p. 50.

cético ou mais crítico frente a afirmações ou posturas incisivas, porém “ingênuas”, de discípulos que ainda não podem ver tantos enfoques, tantas abordagens, alternativas e possibilidades — talvez contradições e oposições. Mas este “menos seguro” do mestre é na verdade uma super-potencialização ou uma super-dimensionalização do saber e do “saber mais”, pois tal “insegurança” cresce e se faz desde o “saber mais” e como o “saber mais” do mestre. É o “saber mais” que promove tal insegurança, pois este mestre se torna ainda mais crítico, mais “aberto”, menos dogmático — isto é, ele super-potencializa a dominação do saber mais — na medida em que ele se dispõe a “aperfeiçoar-se”, a “pesquisar”, a “reciclar-se”, a atualizar-se, a melhorar sua formação, seu cabedal ou seu acervo de conhecimentos, por iniciativa própria ou através dos tantos cursos desta natureza, e isto sem contar o inestimável serviço prestado pelos congressos, pelos encontros, pelos “simpósios”, pelas “mesas-redondas”, pelas trocas interdisciplinares que daí decorrem e ainda o enriquecimento com todo tipo de “comunicações” que daí provém... Há ainda, naturalmente, as revistas, os artigos, as últimas e mais recentes, recentíssimas, publicações... Nos aficionados apóstolos deste supermercado acadêmico-cultural há sempre um risinho superior, altivo, da “atitude crítica” do que “sabe mais”. É o riso do homem de saber que, já foi dito, “vai abotoado de circunspeção até o pescoço”... Talvez em lugar deste risinho haja a expressão grave do compromisso com o peso de uma grande e infinita tarefa — a do saber... É claro que um tal mestre numa determinada situação — por exemplo, numa aula ou numa questão não preparada, num texto não devidamente estudado, preparado, isto é, bem calçado com leituras acessórias falando de todas as possíveis interpretações e “abordagens” — poderá ver-se, de repente, destituído de todo este aparato e aí ele vai mostrar-se também inseguro. Sua insegurança vai então revelar-se numa hesitação *gauche* e envergonhada, num certo rubor de vergonha por não saber, o que é uma imperdoável vulnerabilidade! Mas é aí mesmo, numa tal insegurança, que mais se revela a dominação do esquema no qual ele está, o qual ele é, pois esta insegurança é o patentizar-se da vergonha e do medo de ser “menos” forte do que de fato precisava ser...

Os conhecimentos assim transferidos pelo mestre devem ser adquiridos, assimilados pelo discípulo, pois estes não de lhe ser úteis. É a utilidade, entendida como aplicabilidade e funcionalidade generalizadas, que define este saber, este ensinar e este aprender. A utilidade é medida segundo o maior ou menor controle exercido sobre as coisas, o que possibilita pô-las a serviço de quem sabe. Esta

relação ensinar–aprender, mestre–discípulo, é uma relação de dominação, de poder como subjugação do mais fraco pelo mais forte, desde que no Ocidente o saber se transforma em relação de apropriação e asseguramento — isto é, a relação de um sujeito ou de uma consciência autônoma e autocrática que se projetando e se auto-representando se auto-assegura, assegurando assim tudo na certeza da autonomia do eu — *res cogitans*. Por isso, no pórtico da modernidade luz a inscrição de Francis Bacon: “Saber é poder”. O mestre sabe mais, logo — ele é mais forte, ele pode mais.

Este “saber (poder) mais”, este “ter mais”, este “guardar e acumular mais”, este tanto utilizar e tanto aplicar em oportunas (rentáveis) ocasiões — tudo isso é só o capitalismo acadêmico-cultural, o capitalismo intelectual, isto é, a rotundidade gorda, obesa e pançuda, toda rútila, inflada e flácida do homem “bem formado”, “em dia” com as coisas do saber e da ciência...

Mas por que e como uma tal pré-compreensão do ensinar e do aprender, enraizada na concepção de um saber todo gula e todo lascívia, se caracteriza como eminentemente alienada e decadente? Para responder a esta pergunta é preciso que se veja o que significa ensinar como deixar aprender.

5. Fala-se no significado, no sentido, e nos vem logo a pergunta: *O que é ensinar como deixar aprender?* Esta pergunta “O que é?” nos incomoda e nos inibe, pois ela, incrustada no hábito do saber representativo-conceptual, tende sempre a desviar nosso olhar da superfície para lançá-lo no vago da profundidade de uma determinação essencial-substancialista — a *quidditas*, a *essentia*. Assim lançado numa profundidade tão recôndita e tão nebulosa nosso olhar fica obnubilado, obliterado e in-diferente para a descrição de uma experiência ingênua: ficamos apáticos à experiência cotidiana.

Renunciando à reclamação essencialista da pergunta “o que é?” digamos, a título de tentativa, que ensinar como deixar aprender significa: possibilitar uma experiência, encaminhar para uma experiência no fazer-se desta própria experiência. Mas como isso?

6. Vamos partir de um exemplo. Certa vez foi-nos narrado como crianças em certas tribos de Angola aprendem a cantar. Há uma espécie de coro infantil, do qual participam todas ou quase todas as crianças da tribo por ocasião de festividades. Em tais ocasiões, os mais velhos dentre os que também cantam vão percebendo neste coro, aqui e ali, uma ou outra criança que notoriamente “tem chispa para a coisa”.

Esta (ou estas) criança é destacada do grupo e como que “adotada” por um adulto considerado um mestre na arte do canto. E esta criança passa a cantar junto com este mestre, fazendo “coro” com ele. Assim, cantando junto, toda sua atividade resume-se em “copiar”, em “imitar” o mestre. Durante o período de aprendizado — que pode ser longo ou curto, porém jamais definido o quão longo ou o quão curto, pois isso dependerá do desenvolver-se do aprendizado — dão-se naturalmente muitos e muitos exercícios de canto e que são quase sempre em público. Os erros, os “desafinos”, são inevitáveis por parte do discípulo e a comunidade exerce sua crítica, sua correção ao discípulo sempre que este erra, isto é, “destoa”, “desafina”, “vacila”: a assistência então, também composta de crianças, *ri*. É o riso que é a crítica, a advertência e, daí, o mecanismo de correção e adestramento do cantor-discípulo. O sentido possivelmente é este: diante do riso o aprendiz “se envergonha”, isto é, se retrai, dá um passo atrás e, assim, retoma o caminho do qual se desviara, isto é, o canto, o “embalo” e prossegue na cadência ditada pelo canto do mestre que com ele faz coro e o qual ele imita. Este regime de ensino e de aprendizagem dura até que mestre e discípulo se independem, até que tanto mestre quanto discípulo reconhecem que o discípulo não mais precisa da tutela do mestre, pois ele já é capaz não só de cantar o já conhecido, mas até de, indo além do mestre, musicar e enriquecer o repertório de cantos do grupo.

7. Isso parece trivial e parece não mostrar outra coisa que um obsoleto esquema pedagógico que nos remete ao artesanato medieval (ou a qualquer regime de artesanato) e à relação artesão–aprendiz. Mas pergunta-se: O que é que acontece aí nesta relação? Como se dá realmente este ensino, esta “pedagogia”, este aprendizado? O que significa que o mestre “adota” o discípulo e que o discípulo aceita, acolhe esta adoção? Adotar quer dizer “escolher” — *adoptare*. Que o mestre adota significa que ele escolhe e que o discípulo aceita ou acolhe tal adoção, significa que ele também adota, isto é, também ele escolhe o mestre como mestre. Há, porém, uma coisa que decide por esta inter-escolha e que não é nem o mestre nem o discípulo, mas sim a própria “coisa”, a saber, o canto, a arte do canto, o cantar. É isso que reúne mestre e discípulo, é isso que decide. E esta decisão é uma mútua disposição no pôr-se de um caminho, de um caminhar. Esta disposição mútua — a decisão — é a direção ou o caminho que une e re-une mestre e discípulo no encaminhamento da caminhada. Visto assim, o canto, o cantar, é pois um caminho, um caminhar. A inter-escolha é mútua escolha, mútua decisão por este caminho, por

este caminhar. O ensinar do mestre é ensinar este caminhar e o aprender do discípulo é aprender deste caminhar. É este caminho, este caminhar que designamos acima como *experiência*, quando falamos do ensinar como deixar aprender como um possibilitar uma experiência, como o encaminhar para uma experiência.

Mas como é este possibilitar, este encaminhar?

8. Caminho, caminhar é o mover-se de experiência. Este mover-se é um fazer — o fazer-se de uma experiência. E experiência determina-se como um “toque”, como um “ser tocado por”, um “ser tomado por” — um *πóθος*. No toque, no *πóθος*, entra-se na cadência, na rítmica, no “embalo” daquilo que toca, disso que, no toque, toma. Esse entrar no embalo é o encaminhar-se no caminho da caminhada. E aí se entra na medida em que se abandona ao toque, à cadência — na medida em que se obedece a isso. E tal obediência é *atenção* e *imitação* — *μίμησις*. Foi na evidência de tal imitação, de tal *μίμησις*, isto é, foi no patentizar-se do fazer-se de experiência como movimento-criação, que Aristóteles caracterizou a arte como imitação da natureza — a arte, diz Aristóteles, imita a natureza. Envolvendo esta palavra de Aristóteles há uma película que impede que, ainda que tudo indique que nós a vejamos com nitidez, se a toque e se a compreenda. Esta película é também ela um “hábito”, uma compreensão vigente, isto é, positivada e legitimada, que domina e que atua como obnubilante pré-compreensão. Somos e estamos, enquanto irremediavelmente homens modernos, no hábito da compreensão “naturalista” e “coisista” de natureza — de *natura*, de *φύσις*. Por isso a leitura da frase acima citada de Aristóteles leva o senso comum — o hábito! — a afirmar peremptoriamente e na certeza de uma evidência apodítica: sim, Aristóteles é um “realista”, um “naturalista”! A arte imita a natureza, isto é, a arte “copia naturalisticamente a natureza”, o objeto natural, a coisa aí, a *res*. Mas o que é ou como é esta representação coisista ou naturalista de natureza? Não é outra coisa senão o hábito criado pela representação moderna das ciências naturais de identificar “o natural” com “coisa”, com *res* e isto adiante até com “matéria” e “material”, isto é, com coisa externa, com coisa “fora” — fora do sujeito, fora e oposto ou contra-posto (= ob-jeto) ao “espírito”. Uma tal representação, um tal esquema interpretativo, mata, trivializa e vulgariza, isto é, impossibilita, vetando, a compreensão e a experiência de *φύσις*, de *natura*, que diz nascer e nascividade como movimento-vida, como fazer-se em concrecer de sentido e de ser. Aqui muito há para discutir e explicitar, mas não é oportuno nos estendermos.

Sem no entanto perdermos o fio da meada, voltemo-nos para uma afirmação que *inverte* aquela frase de Aristóteles. Oscar Wilde escreve: “a natureza imita a obra de arte” — e ele prossegue: “Você já reparou como, depois de se contemplar uma paisagem de Corot, a natureza começa a assemelhar-se a esta paisagem?!” Para satisfazer nossos propósitos, ou seja, para não nos desviarmos do fio condutor de nossa reflexão, há que esquecermo-nos do contexto em que é pronunciada e revigorada esta frase: o esteticismo subjetivista do *dandy* Oscar Wilde.

A frase, tal como a vemos, é uma nítida inversão da palavra de Aristóteles. Na verdade, porém, é uma tal inversão que possibilita recuperar o sentido autêntico da frase grega, porque esta inversão sacode e descristaliza nossa visão coisista e naturalista de natureza. Em outros termos: na inversão, se se “esquece” o esteticismo subjetivista de Oscar Wilde, vem de novo à fala o que a frase grega de fato diz: arte não é cópia, não é decalque do “objeto natural” — a expressão “objeto natural” só tem sentido no horizonte do cartesianismo, no horizonte da moderna metafísica da subjetividade que interpreta realidade a partir do proto-esquema sujeito–objeto.

“Imitar a natureza” significa: afeiçoar-se ao movimento-*physis* — *natura*, *nascere*. Afeiçoar-se ao movimento-*physis*, isto é, entrar no movimento de rítmica e de pulsação do emergenciar de sentido (aparecer como movimento de presentificação), que é o fazer-se de diversificação no jogo (repetição, retomada) de diferenciação que é *natura* — *nascere*, nascer e nascividade. É assim que φύσις se presentifica, *atua*, realiza-se — faz-se. Na afeição, isto é, no con-crescer, e assim no co-fazer, que é um conhecer como *con-naître*, isto é, como co-nascer — é assim que se imita, é isso que é μίμησις. Imitação é repetição como retomada do cadenciar-se do vigor do fluxo, da vigência do fazer-se que é a nascividade-*physis* — *natura*. Assim, é só neste conhecer (= co-nascer), só nesta afeição que φύσις vem a ser φύσις. Então, se é só neste testemunhar, isto é, só no olho-corpo ou no corpo-olho da arte (pinclada, cor, nota, palavra) que natureza é natureza, então, de fato a natureza imita a arte, porque e somente porque arte é imitação (μίμησις, repetição, retomada) da natureza — da nascividade-*physis*. A arte é o “lugar” da natureza como também o pensamento, a seu modo, o é. Dizer isso — ver isso e dizê-lo, é isso mesmo que já é o fazer-se de pensamento. Pensar, assim, é nada fazer, nada criar!!!...

9. Agora podemos voltar ao exemplo dado em 6. e tentar compreender o que é ensinar como deixar aprender. Falamos que o ensinar como deixar aprender se caracteriza como possibilitar uma experiência, encaminhar para uma experiência.

Caracterizamos experiência como πάθος e vimos como este πάθος se dá, se faz, isto é, pulsa e cresce como imitação — μίμησις. É esta articulação — melhor: esta dinâmica que está presente no exemplo dado e cabe agora mostrar de que modo ela aí está presente.

A experiência é o canto — o cantar. Nesta experiência, neste πάθος, está o mestre. E é por isso e só por isso que ele é mestre. Ensinar é possibilitar e fazer com que também o discípulo seja tocado pelo toque que move e promove o mestre. Para que isso possa se dar, algo de decisivo já aconteceu: a adoção, a escolha — a inter-escolha ou a mútua adoção. É esta inter-escolha ou mútua adoção, que é uma mútua decisão por parte de mestre e de discípulo, que inaugura, que instaura uma abertura, a partir da qual tudo cresce e se faz: a disposição do mestre em fazer, isto é, possibilitar, com que o discípulo venha ao encontro do pulsar do seu fazer, a saber, o cantar, e também a disposição do discípulo, isto é, sua obediência e docilidade, em ficar na auscultação e na acolhida — no recolhimento, pois — daquilo que cresce e se oferece do mestre desde sua (do mestre) abertura, desde sua disposição de disponibilidade.

Nesta comum disposição mestre e discípulo cantam juntos. Vejamos bem a coisa. O mestre começa a cantar e este cantar já é o fazer-se do πάθος, do toque do canto. O canto é o toar e ressoar deste toque. O discípulo, simultaneamente, começa a en-toar, isto é, ouvindo, auscultando e acolhendo, na imitação deste toque, ele vai entrando, vai sendo levado *por* esta e *para* esta entoação na medida em que ele se abandona à toada do toque, ao entô, à entoada — ao “embalo”. O embalo é o envio, o pôr-se em via, o pôr-se a caminho... Assim, no entô, na entoada, isto é, entoando e entrando no embalo, o discípulo vai se encaminhando no caminhar do fazer-se do toque, do πάθος. O “en” incoativo e repetitivo aponta para a insistência da retomada do movimento sempre germinal e nascivo do toque, da experiência.

Este movimento, esta dinâmica perfaz o ensinar como deixar aprender. Deixar aprender significa pois: deixar ser tomado pelo toque, entrar — ou melhor: *cair* na experiência. E “deixar” quer dizer: fazer com que, possibilitar ou *intro-ducere*, isto é, levar para dentro — a saber, da experiência, do movimento e da rítmica do fazer-se e concretizar-se de experiência.

Esta relação mestre–discípulo não é, não pode ser *ab origo* (*ab ovo*) autoritária. Aí não há, não pode haver autoritarismo. Mas há obediência — mútua obediência. Como? Por que *ab origo* a relação não é autoritária? Porque o que decide pelo ensinamento não é o mestre e nem tampouco o discípulo, mas a coisa

mesma, o próprio toque ou πάθος, ao qual também o mestre obedece, ao qual também ele ausculta e acolhe. Toda a atividade do mestre está só nesta auscultação, neste acolhimento, *nesta obediência* — o que faz dele o “mero *medium*” ou “o elemento” da atividade da experiência. O fazer ou o deixar aparecer de tal atividade de experiência — isso e só isso é e precisa ser comunicação. O mestre, assim, é *passagem* e corporificação ou concretização da experiência, da “coisa”. Aqui o mestre é como o artista que, diz Klee, “nem serve servilmente e nem domina — só medeia ou inter-medeia”.

É assim, nesta disposição, que o mestre põe exposto à disposição ou em disponibilidade aquilo que o perpassa e permeia perfazendo-o. Por outro lado, a disposição do discípulo em acolher o mestre o pré-dispõe a ser tomado por este exposto que se oferece, que se lhe oferece em abrir-se de floração. Este movimento do fazer-se da coisa é o aprender. O mestre não faz outra coisa senão deixar acontecer este movimento no seu mover-se, no seu fazer-se. É isso a maestria do mestre: poder não poder nada contra o aflorar deste fazer-se. A maestria do mestre, a sua força está no poder, na conquista de sua fragilidade, no poder do seu não poder mais nada. É assim que o mestre, na verdade, não ensina outra coisa senão só: o aprender. É esta também a razão pela qual quando se está junto a um mestre tem-se sempre a impressão de que junto dele nada se aprende, pois ele de fato não ensina nada, não dá nada a ser guardado e “encaixotado” ou involucrado, mas só deixa transparecer o movimento do fazer-se da coisa que se faz e como se faz. Isso é sempre só nada, sempre só o aparecer e o emergenciar de um hálito — o hálito de nada.

Em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, o jagunço Riobaldo diz uma vez: “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende”. Aprende o quê? O aprender, só o aprender, isto é, só o fazer-se da coisa, só a sua poética, só o fazer-se ou a poética de experiência — sempre só um hálito de nada.

10. Agora pode-se ver também porque que o mestre é até menos seguro no seu afazer do ensinar do que o discípulo no seu do aprender. Não se trata de maneira nenhuma da insegurança do professor, tal como apontamos em 4., que se envergonha de não saber, envergonhando-se assim de ser menos forte do que pensa que precisava ser.

O menos seguro do mestre está nisso que acima chamamos “seu não poder”, “a força de sua fragilidade”. Tudo que nasce, tudo que emerge em nascividade rebentada, é frágil e pudico. É essa sua atmosfera, seu “elemento”. Não havendo

isso, ele recua, se retrai e se recusa se envergonhando. O mestre “sabe” disso e sua atividade é apenas a de “guardar”, de “zelar” por este elemento, por esta atmosfera, por esta “aura”. A força de sua mão está no poder de guardar no devido e necessário lugar a frágil linha de limiar que decide pela circun-scrição e pelo âmbito desta aura. Esta linha que ele assim guarda, da qual cuida e pela qual zela é o lugar-do-acontecer, o lugar do fazer-se da coisa. O mestre é menos seguro porque ele sabe que precisa sempre mais guardar, reclamar de si, a fragilidade dessa mão zelosa. Ele não pode nem “fazer demais” e nem “de menos”. Ele precisa sempre guardar a distância precisa que é o lugar exato. Esta distância, este “lugar”, é o balanço da coisa. Agindo assim o mestre se abre insistentemente ao balanço do fazer-se da experiência em que ele está, do πάθος da coisa. O seu menos seguro é a graça e a jovialidade desta exposição, deste despojamento ao oscilar tênue e frágil da superficialização da coisa no seu mover-se, no seu concretizar-se e fazer-se. É assim que a coisa o re-toma insistentemente e flui, ao mesmo tempo em que ele, assim, a possibilita — atentando, auscultando. Esta ausculta, esta atenção é como uma espreita — uma espera. É isso sua tensão. O seu “menos seguro” é pois a tensão de uma espera — a dedicação e mesmo a devoção de uma espera. Uma espera vadia, vagabunda — e devota, e dedicada. Nesta tensão desarmada, que é a vadia e a vagabunda, o mestre está à espera, dirá nosso mestre Heráclito no fragmento 18, do inesperado. A espera do inesperado é o oco que é o lugar do dar-se e do acontecer da maravilha do que precisa ser... O único esperado *no* inesperado, *como* inesperado, isto é, *em* algo, *num* algo... É assim e só assim que “a espera é um à-toa muito ativo”.

11. Falou-se do ensinar como deixar aprender como sendo um entrar, um possibilitar a entrada ou uma intro-dução numa experiência. Este entrar, este ser levado para “dentro” de uma experiência, é porém algo muito estranho — estranhíssimo! Sim, estranhíssimo, porque numa experiência não se entra, não se pode entrar, se nela *já* não se está de algum modo. Se não fosse assim, como seria possível tocar algo que jamais se ofereceria ao toque? Ou melhor: como seria possível ser tocado por algo para cujo toque jamais se estaria aberto, isto é, para o qual se estaria sempre in-diferente e a-pático?! Com esta ingênua formulação da questão estamos, na verdade, em pleno torvelinhar e remoinhar da questão do pensamento — da questão do ser. Como compreender, isto é, como entrar na experiência de ser se já não se estivesse em tal compreensão, em tal experiência e

determinação de algum modo?! Heráclito, nosso mestre, falando de ser na linguagem de Λόγος, assim formula esta perplexidade, este paradoxo: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?” (frag. 16).

O já estar assim em uma tal experiência é o que se chama *vocação*. *Vocação* — *vocatione, vocare* — é o chamamento, a con-vocação, que é o chamar para junto de. Assim, *vocação* é o chamamento ou a convocação de ser. De ser o que se é, o que sempre já se é. E o que se é, é só uma promessa — a promessa de se vir a ser o que se é, se se atende ou se se acata o chamamento da *vocação* que convoca. “Vem a ser o que tu és”, impõe Píndaro originariamente, isto é, no aurorar de se ser no destino, isto é, no envio, do pensar. E é só assim que se vai dar o “conhece-te a ti mesmo”. Mas ele vai dar-se de uma maneira insólita: como o espanto de se ser isso que se vem a ser tal como não se esperava, e que no entanto só se esperava se ser (porque se atendeu ao chamamento, à *vocação*, e isso sob a forma da espera do inesperado). Esta *vocação* que convoca é escolha e reclamação de identidade, o que perfaz o destino de liberdade. Liberdade é a realização da necessidade mais radical — de *vocação*, de identidade.

II

1. Heráclito situa-se entre os pensadores chamados pré-socráticos. Eles também já foram chamados pré-platônicos e pré-aristotélicos. Sócrates, Platão e Aristóteles — a chamada Grécia Clássica. A Grécia Clássica decide tanto pelo que lhe antecede quanto pelo que lhe sucede, pois o Ocidente, a tradição européia é socrático-platônico-aristotélica. Mas o que encerram Sócrates, Platão e Aristóteles para que sejam investidos do poder de decisão e de determinação de uma história — da história européia, do Ocidente?

A disciplina “História da Filosofia” nos “esclarece” um pouco a respeito. É a história, o historiador da filosofia, que tematizando, isto é, enfocando, histórico-historiograficamente o pensamento grego, nos diz que aí há um “período cosmológico” e um “período filosófico propriamente dito”. Alguns historiadores ainda intercalam um chamado “período humanista” ou mesmo “crítico-epistemológico”, o qual seria constituído pelos sofistas e por Sócrates, guardando o

chamado período cosmológico para os pré-socráticos e o filosófico propriamente dito para Platão e Aristóteles.

O que é, nesta classificação histórica, o “período filosófico propriamente dito”? O que é aí, propriamente dito, o filosófico? Filosofia é ontologia — *metaphysica generalis*. O chamado período filosófico propriamente dito (Sócrates, Platão e Aristóteles) é o tempo de constituição da ontologia. E o que é ontologia? Ontologia é teoria (doutrina) do ente enquanto ente. Vê-se que, por um lado, o “pré” da designação pré-socrático significa “pré-ontológico”, isto é, o que precede, o que antecede a formulação ontológica, isto é, lógico-categorial, da questão do ser ou da teoria do ente enquanto ente. Por outro lado, designando-se este período pré-socrático período cosmológico pretende-se, a história da filosofia o pretende, definir a diferença, respectivamente a identidade, deste período em relação ao chamado filosófico propriamente dito — isto é, o ontológico. Com a designação “período cosmológico” a história da filosofia está distinguindo, isto é, diferenciando, os filósofos pré-socráticos dos socráticos e pós-socráticos, e o critério de diferenciação é a definição do “tema”, do “objeto” do pensamento de uns e de outros. À diferença do período filosófico propriamente dito, cuja preocupação é o ser, este período teria seu centro de preocupação no cosmos — por isso é cosmo-lógico. Mas pergunta-se: o que é “cosmos”? A questão do cosmos não será também questão do ser e vice-versa?! Mas a história da filosofia diz: a questão do cosmos é a questão da natureza, da “realidade natural”...!! Na verdade, diz ainda a história da filosofia, os pré-socráticos não são filósofos, mas sim “físicos”, “fisiólogos”. Em dizendo isso, a história da filosofia inspira-se em Aristóteles sobretudo e também em Teofrasto, sucessor de Aristóteles na direção do Liceu (foi o primeiro “escolarca”), um erudito da filosofia e que foi o seu primeiro historiador. Aristóteles, no livro *A da Metafísica*, fala dos filósofos que antecederam a Sócrates e Platão como “fisiólogos”, pois estes tinham por propósito as ἀρχαί da φύσις, os “princípios da natureza”...

A tendência naturalista e naturalizante da modernidade (especialmente do século XIX, que é o século da História, da ciência histórica e da historiografia, em cujo clima nasce e se constitui a História da Filosofia como “ciência” e como disciplina filosófica) faz com que estes filósofos pré-socráticos, isto é, os fisiólogos, os “físicos”, comecem a ser vistos como os “pré-físicos”, como os “pré-naturalistas” modernos. O período cosmológico torna-se assim uma pré-história da ciência

moderna ao mesmo tempo em que, enquanto também “pré-socrático”, é ele visto como a pré-história da filosofia propriamente dita, isto é, da ontologia...

Visto desde o senso comum — e senso comum, aqui, é a própria história, a própria ciência histórica ou a historiografia — a coisa parece sensata, “natural”, “lógica”, “científica”... Na verdade, porém, a coisa é esdrúxula. Há aí uma tergiversação...

2. Em se dizendo “pré”, o que está realmente em questão? “Pré” nos remete ao que antecede, ao que precede. Com este “pré” está em questão começo, origem. E os chamados “pré-socráticos”, os “fisiólogos”, interrogando por φύσις, eles perguntam por Ἀρχή (começo, origem, proveniência) — eles são *arché-ó-logos*...

Quando se fala em “pré” — em pré-história e pré-histórico — nossa habitual e automática, isto é, “maquinal”, representação é a de um esquema evolutivo-progressivo, no qual algo, segundo a lei de sucessividade do tempo na cronologia linear de passado–presente–futuro, “sai” ou “evolui” de um estado amorfo, indefinido, vago, indeterminado — enfim: *sub*-desenvolvido para uma configuração de definição, de determinação, de desenvolvimento cheio, pleno, gordo... O “pré”, o começo, é assim representado como a precedência ou a antecendência da indefinição e do amorfo como o “ainda não” definido, o “ainda não” formado, isto é, o “pré” constitui-se como o “sub”, o “abaixo”, o “atrás”, o inferior, o menos do sub-desenvolvido em comparação com o acima, com o “à frente”, superior do desenvolvido — o super- ou supra-desenvolvido, o qual é sempre o parâmetro interpretativo de todo esquema evolutivo-progressivo. Assim, o “pré” é sobretudo o “ainda não” e o “menos” — a crisálida, o casulo. O esquema interpretativo de uma tal concepção é o teleológico, projetado sobre o aberto e distendido da linha de sucessão do tempo, a qual opõe o finito (que é visto como o “pobre”, o “sub” do começo causal-linear) ao in-finito, ao i-limitado do fim (τέλος) da linha (este visto como o “rico” e o “super” da consumação ou da plenificação). É o “mais” do fim que olha para trás, que retrospectiva, e acusa o “menos” e o “ainda não” do começo.

É assim, sob a dominação desta óptica maquinal, que o período chamado de pré-socrático (cosmológico), enquanto pré-história, seja da ciência moderna (física e todo o naturalismo), seja da filosofia (ontologia, *metaphysica generalis* e, enfim, “lógica” e “logicismo”), se apresenta como um tempo, como uma época “primitiva” de formulações imprecisas, vagas, tateantes, hesitantes. Intencionalmente empregou-se acima a adjetivação “primitivo”, porque é como primitivo que o “pré” é mecânica

e maquinalmente pré-compreendido. Este primitivo, isto é, o “pré”, vai carregado de ingênuo, “não rigoroso”, “não científico”, “não filosófico”, superficial — isto é, *ainda inconsciente, ainda não* galgado e elevado a um estágio ou a uma etapa superior de consciência e de cientificidade. Na verdade, quando se fala e se ouve de pré-socrático, porque estamos intoxicados e obcecados por esta óptica, co-fala-se e co-ouve-se uma primitividade de alguém ensaiando saltar, emergir, para o *Pithecanthropus erectus*, algo ainda não muito bem *Homo sapiens*... Um pueril balbuciar de consciência, ao qual porém ainda faltam muitas gramas de massa encefálica, pouca, baixa complexidade de neurônios e sinapses...!!

Os pré-socráticos!! Ah, primitivos e balbuciantes pré-filósofos, com formulações ingênuas, imprecisas, superficiais e sem dúvida meio muito oligofrênicos... Não são, não podem ser ainda filósofos, pensadores, da estirpe, da grandeza, da... sim, é esta a palavra que buscávamos: da *importância* de um Kant, ou de um Hegel, ou de algum lógico-analista da linguagem, ou de algum agudo epistemólogo. Os pré-socráticos! São menos filósofos, menos importantes do que Platão, assim como Platão é menos filósofo e menos importante do que Hegel, por exemplo, assim como Hegel é menos filósofo e menos importante do que Nietzsche ou um dos acima mencionados epistemólogos ou filósofos da linguagem.

A caricatura que fizemos é para tornar bem nítido o esquema que somos, a mecânica histórico-historiográfica em que estamos — nosso leito, nosso alvéolo de Procusto. Para nós o presente, o “estágio atual da complexidade evolutiva”, é sempre “mais” e o passado, o atrás, o “pré”, é sempre “menos” — menos importante, in-voluído, sub-desenvolvido. Este esquema, que é a óptica presunçosa do filosofismo, do iluminismo europeu, é a nossa cegueira.

Para começar é preciso que possamos de início começar a rir de nós mesmos, a rir de nosso ridículo, de nossa presunção, que é a nossa cegueira e futilidade. Rir do filosofismo que fala de filosofia como “progresso do espírito”, rir das lógicas e das dialéticas que fomentam isso, pois é tudo isso que nos obnubila e nos obceca, enrijecendo e matando assim começo, origem. Mas: O que é começo, o que é origem? Por que é que a óptica acima descrita e caracterizada é maquinal? Onde está o maquinal desta óptica evolucionista? Como, enfim, é originariamente, isto é, radicalmente, experimentada e pensada ἄρχή, origem, começo?

3. Nossa pergunta é precipitada, ainda que o andamento, o encadeamento desta exposição introdutória a reclame. Faz-se é a reclamação de um aceno, no momento

em que procuramos definir a direção de nossa leitura e interpretação dos fragmentos. E um aceno é sempre uma expectativa, uma desconfiança. Uma desconfiança que nos dá, apontando em suspeitosa insinuação, a certeza do incerto...

Será a própria leitura de Heráclito que nos orientará para a explicitação e a compreensão de origem, de ἄρχή, pois é precisamente isso que Heráclito, enquanto nosso mestre, nos ensinará deixando-nos aprender, isto é, ser tomado e tocado por, origem.

Mas, para preencher esta premente reclamação de aceno, tomemos um exemplo. Em Platão, *Teeteto*, 155d, encontra-se esta famosa passagem: “Sem dúvida, é este o πάθος de um filósofo: o espantar-se, o maravilhar-se (τὸ θαυμάζειν). E não há outra ἄρχή (princípio, gênese, origem) da filosofia, senão esta.” Origem, começo (ἄρχή) é determinado como um πάθος. O espantar-se como πάθος que é origem, significa: o espantar-se, isto é, origem, como *experiência* (= πάθος). Experiência, vimos já quando falávamos do ensinar como deixar aprender, é o que toca ou o que, no toque, toma e domina de tal modo que insiste e persiste, perpassando e perfazendo o percorrer e perdurar de um movimento. O prefixo “per” patentiza a duração ou a perduração ao longo e através de, como aquilo que vige e vigora no movimento e aquilo a que o movimento como que recorre, isto é, aquilo a que o movimento retorna e retoma, assim se revigorando e insistindo no seu mover-se e fazer-se. Aliás, a coisa foi mal dita, mal formulada: o movimento não volta a isso, isto é, a uma tal experiência, mas ele é isso e só isso — ele é só o fazer-se do pulsar e ritmar desta experiência, deste πάθος, deste toque. Movimento é sempre só nascividade, floração, gênese de movimento — isto é, de πάθος, de experiência. Por isso e assim, ele é a insistência do frescor do mover-se, do frescor do fazer-se da atividade de πάθος, da atividade de experiência.

Isso não é, pois, um princípio, um começo, como causa, isto é, como *causa prima*. Na representação habitual, a causa, a *causa prima*, aparece como “algo fora”, exterior e externo ao causado (ao efeito), sendo aquela, na representação sucessivo-linear da temporização do tempo, o antecedente, e este (o efeito), o con-seqüente, isto é, o “que segue com” em sucessão de anterioridade e posteridade. Assim, a causa, o princípio ou o começo é representado como o agente, o autor (= sujeito) do primeiro (cronológico) toque, como que um primeiro empurrão ou piparote numa seqüência linear de movimento linear e, então, se recolhe em isenção e abstinência de co-envolvimento e co-atividade, retraindo-se ou decaindo em letargia de sono hiberna, em indiferença e apatia — isto é, em desinteresse. A crítica e a

patentização da impossibilidade e da improcedência de uma tal representação ou compreensão de começo será feita detalhadamente no decorrer, no percurso de nossa leitura e determinação de origem, de originário.

Origem, começo (Ἐρχή) como πάθος, como experiência, não se dá, não se faz assim. Mas é, sim, a tensão que persiste e perdura ao longo de, através de, como o que sempre volta e precisa voltar: é o soar e ressoar da tonância de uma cadência. É isso que dá a coesão e o vigor (a força) de um movimento, de uma atividade. E isso e só isso é, constitui-se como “algo”.

Que Platão e os gregos de modo geral assim experimentaram e pensaram πάθος, isto é, origem (Ἐρχή), nos evidencia Aristóteles em *Met.* A2, 982b, 12. Aí Aristóteles, como que retomando e recordando a passagem acima citada de Platão no *Teeteto*, volta a falar do espantar-se como origem da filosofia. O texto reza: “Porque eles (isto é, os filósofos anteriores) se espantavam, os homens começaram outrora, como ainda agora, a filosofar”... “Outrora, *como ainda agora*”, é o espanto a origem da filosofia. O “como ainda agora” aponta para a insistência e a persistência de origem ao longo do processo do fazer-se da filosofia, do filosofar que, assim, é sempre o originar-se de origem, isto é, filosofia sempre como o abrir-se, o fazer-se de espanto. Desse modo, origem é *essência*, essência que é *gênese*, nascividade e eclosão de ... “Outrora, como ainda agora”, isto é, o πάθος, a origem acompanha e assiste a todo o processo, a todo o movimento — melhor: o processo, o movimento é isso.

Então, reivindicando para nós o filosofar, precisamos poder dizer agora e sempre e em cada momento também isso: “Outrora, como ainda agora, é o espanto que, como origem e gênese, move, que faz meu pensar, meu filosofar. Meu pensar, meu filosofar é sempre o originar-se desta origem, deste começo.”

E nós podemos de fato dizer isso? Podemos falar isso com sinceridade, com franqueza? Nós (ainda) nos admiramos de fato das coisas? Ou será que estamos involucrados na cápsula da apatia, que tudo achata e nivela na indiferença do óbvio, da “evidência” cristalizada e embotada? Estaremos asfixiados pelo entulho, pelo lixo do “óbvio”, do “evidente”, do “natural”? E este óbvio, este evidente, este natural em que nos atolamos — não será isso o próprio “evidente” e “natural” da(s) ciência(s), da(s) filosofia(s), enfim, do saber, que tudo positiva e tudo legítima no pântano da normalidade e da naturalidade? Não será isso — o *niilismo*, isto é, o nadificar-se de tudo na indiferença, na apatia, na letargia, na “paz” dos pântanos? Será que nosso saber, nosso cientificismo e nosso filosofismo (todo o nosso

“culturalismo”) não ficaram fortes demais (daí o “ismo”!), tão forte a ponto de criar um cascão, um calo, a ponto de que em hora nenhuma mais nos espantamos, nos surpreendemos — a ponto de que em hora nenhuma mais somos tomados pelo inominável do eclodir fontal, tal como se fosse pela primeira vez? Terão as coisas ainda para nós as suas sempre necessárias, para cada qual, “primeira vez”? Será que a barulhada do tanto saber, da tanta filosofia (isto é, doutrina), da tanta ciência (a positividade da ciência, que põe a ideologia do cientificismo), abafa o ciciar de uma eclosão, o silêncio de uma explosão arcaica, originária?

E em sendo assim, há que se desesperar e se desencantar do saber, do pensar? Há que renegá-los, que subestimá-los, que caluniá-los e denegri-los? Não! A tarefa é recuperá-los em desfazendo-nos do entulho que não os deixam ser. E nessa tarefa não há que ser “gênio” e “genial”, mas burro! Sim, burro, isto é, teimoso, que é um outro modo de dizer a tenacidade, a persistência, a determinação. Tenacidade, persistência e determinação de uma desconfiança: a desconfiança da necessidade de repetir, isto é, de retomar, e de recordar, isto é, de trazer de novo para o coração, a dimensão originária e fundante ou enraizante do saber, do pensar, por cuja via brota um conhecer que não é erudição lógico-conceptual-representativa, mas sim um conhecer que diz co-nascer, tal como ressoa na língua francesa (e mesmo na nossa, em *co-gnoscere*) quando se ouve *con-naître*. Co-nascer — que é co-fazer o movimento de emergência e de nascividade das coisas em concrecimento de gênese, de origem. Este concrecimento (co-nascer e co-fazer) é a estrutura do concreto. Fora disso é o “abstrato”. Isso é saber e pensar desde e como experiência, desde e como *πρόθος*. Cézanne, o grande revolucionário da arte moderna, não se dizia gênio, mas, sim, falava de si: “Sou pesado, estúpido e lento”. Com isso ele falava de sua tenacidade, de sua persistência, de sua “teimosa” determinação — enfim, do seu trabalho. Não do trabalho capitalista-capitalizante, sôfrego e convulsivo (como, por exemplo, em nossos meios acadêmicos, a sanha e a azáfama de “pesquisa” e da leitura desenfreada e desesperada, que se faz como qualquer outro vício ou como distração do tédio, por não se tolerar o ócio, o à-toa) — não deste trabalho, pois, mas do contido e do lento do, sim, do burro!, que é como pulsar e o arfar de vida. Deste trabalho contido e lento alimentou-se outro promotor de vida: Van Gogh. “Gênio?”, perguntava-se ele. “Não, *ora et labora*”, respondia.

Por esta via pode-se espanar, sacudir a poeira e o bolor do óbvio, do evidente. Assim re-volve-se o evidente, o óbvio — e isso é re-volução. Foi revolvendo assim o pré-conceito (que constituía o óbvio, o evidente) coisista e naturalista de natureza,

que Cézanne revolucionou a arte, a pintura *como natureza* — isto é, como *natura*, como vida. Realizou isso a tal ponto que podia falar seguro, certo e cheio de si: “Quero ser um verdadeiro clássico, tornar-me clássico pela natureza”. Clássico não pode ser ouvido aqui no sentido classicista, que é o escolástico-acadêmico, mas no sentido do que expusemos como originário, como “arcaico” e que, como veremos adiante, é o sentido de tradicional — o que se envia e reenvia no processo de auto-diferenciação de si mesmo. Assim, como que se envia e reenvia em se auto-diferenciando, este clássico, o tradicional, é o “eterno”. Não o eterno como o sem-tempo, mas como a própria dinâmica e gênese do tempo no próprio processo de envio e reenvio. O clássico, o tradicional, o eterno como a poética (ποίησις) de tempo, como pulsação e rítmica da atividade de origem.

Um tal revolver, desde a determinação de um trabalho lento e contido, começa se nos espantarmos (se formos tomados de súbito pelo puxão do pasmo) pelo fato de que não somos mais capazes de nos espantar. E ser tomado pelo puxão deste pasmo — por este πάθος — é ser tomado pelo calafrio de horror pelo fato do nosso embotamento, da nossa senil cristalização e atrofia — enfim, de nossa impermeabilidade ao poder do espanto, o que nos faz impotentes, débeis.

Tendo em vista estas considerações, cabe dizer: Heráclito é começo, Heráclito é pensador originário, e tomando-o como nosso mestre ele nos deixará aprender origem, se nos dispusermos a ouvi-lo, a auscultá-lo. E o que se ouve, o que se ausculta aí? “Auscultando não a mim, mas o Λόγος”... (frag. 50). O Λόγος é a palavra originária, poética, que Heráclito deixa vir à fala, que ele formula e nos dá — nos entrega, nos lega. O Λόγος é nosso legado.

4. Legar, entregar, é o que constitui a *tradição* — *traditionis*: a entrega, a ação de transmitir. Enquanto pensador originário e porque originário, Heráclito é instaurador de tradição — um pensador essencialmente tradicional. A tradição da qual Heráclito é origem — ou melhor: a origem que se faz tradição a partir de Heráclito e como heraclítica é a do pensar que vem a ser filosofia. Heráclito constitui-se na origem da tradição filosófica. Assim, enquanto tradição e como tradição, origem é o que se entrega como o entregar-se da filosofia (do pensar) no movimento da própria filosofia (pensar). O tradicional é o que se transmite, o que se entrega. O que se recebe na entrega é o que nos põe em via, o que nos en-via; é o que nos põe a ou em caminho — o que nos encaminha, pois. O que é entregue na entrega, isto é, o tradicional da tradição, é o que nos move, o que nos promove, o

que nos faz caminhar. É isso mesmo a atividade do nosso fazer-se, nossa natureza, nossa nascividade e gênese.

O tradicional não se opõe, não se contrapõe como óbice ao revolucionário. Ao contrário, no tradicional *põe-se* o revolucionário — ou melhor: re-volução sub-põe a tradição, a entrega. Há que ser tradicional, radicalmente tradicional, isto é, estar concretamente no envio e reenvio do diferenciar-se de origem, para poder de fato revolucionar, isto é, re-volver, que é ao mesmo tempo retornar e mexer ou remexer de baixo para cima virando e revirando — sacudindo! — o pó, a poeira, as cristalizações, as sedimentações de origem. Ser tradicional — isso e só isso é ser de fato revolucionário, revolvedor, revirador.

5. Lendo Heráclito, estaremos preocupados em determinar origem, começo. Isso será para nós a tradição. Origem, começo, precisa encerrar — melhor: *precisa ser toda* a filosofia, *todo* o pensamento, pois origem, veremos, é a *essência* (= gênese) do pensar e por isso, por exemplo, Hegel ou Nietzsche não são nem mais e nem menos pensadores do que Heráclito ou Parmênides. Pensar é só o dizer de origem, de ἄρχή. Isso é princípio de liberdade. Determinando origem estaremos nos introduzindo numa experiência: a experiência-determinação de pensar. Heráclito formula tal experiência assim: “Auscultando não a mim, mas o Λόγος, é sábio concordar que tudo é um” (frag. 50). A experiência do pensar é o eclodir do pasmo pela mesmidade ou copertinência de um-tudo, de tudo-um. Heráclito, um “pré-socrático”, será para nós aquele que inaugura esta tradição, esta entrega — a entrega da responsabilidade pelo cuidado e zelo deste legado ou desta legação como *interesse* pelo fazer-se de liberdade.

Se origem é a essência do pensar e se, assim, tal como dissemos, Hegel ou Nietzsche não são nem mais e nem menos pensadores do que Heráclito ou Parmênides, — então, Sócrates, Platão e Aristóteles, os que constituem o chamado “período filosófico propriamente dito” na história da filosofia grega, em constituindo ontologia, também são o envio desta tradição heraclítica originária. Vem a pergunta: é a tradição do pensamento originário a mesma tradição da ontologia, da *metaphysica generalis*, isto é, da “lógica”? Resposta: Sim, é a mesma.

Mas ouçamos: tradição é também *traição* — *traditore*, o traidor, também é o que entrega... Mas a traição à tradição do pensamento ou da experiência de origem pode não se dar na entrega de origem (de ἄρχή), mas no descuido, na incúria em receber uma tal entrega. E se a ontologia estiver na determinação de um tal

descuido, de uma tal incúria? Isto é: e se o empenho por compreender e explicitar o ser, isto é, origem, lógico-categorialmente (= ontologicamente) constituir um descuido, uma incúria?

Mas o que é isso e de onde provém tal desmazelo, tal incúria?

Surpreendentes estas perguntas pelo ar, pela aura de gratuidade ou de arbitrariedade que elas trazem consigo. Desde onde estamos falando para se poder, de repente, colocar tais perguntas? Será isso de fato uma interrogação sincera e responsável ou mero capricho de erudição lógico-dialética, intelectualista e intelectualóide?

Na verdade, fala-se desde a tradição, desde o envio que somos. E somos este envio sob a forma da concretização do fato dos fatos históricos do Ocidente e que ganhou esta formulação lapidada: “Deus está morto”. É desde aí que se fala e é a experiência de tal concretização de origem que põe e impõe as perguntas que acima se fizeram. Tais perguntas são o ressoar deste fato, desta experiência-culminação, desta plenificação de envio, de tradição. E repetamos a questão que precisa ser nossa interrogação orientadora, nossa preocupação teórica: como se dá esta traição, este descuido no acolhimento de entrega, esta incúria no recebimento da legação e da transmissão de origem, de Ἐρχή? O que é isso propriamente? Isso é o destino do Ocidente. E isso não pode soar dramático-pateticamente. O destino — também e sobretudo o destino é o que se envia, o envio. O Ocidente, nós, somos o envio, o fazer-se e o concretizar-se desta tradição-traição. E dizer isso não é (e também é!!) degustar o amargo de uma acusação, de um lamento, não é subestimar e apequenar a tradição, o envio. Não, afirma-se com isso a nossa identidade, isto é, isso é o dizer do único possível “como” de nossa liberdade, de nossa humanidade contemporânea. O envio desta tradição-traição — é o que Nietzsche, ambigualmente, chama “a história de um erro”, a história da “decadência”, o vir-a-ser do niilismo europeu e o que Heidegger, intensificando e radicalizando a mesma experiência de envio, nomeia o agenciar-se do esquecimento de ser.

Nietzsche–Heidegger — niilismo–esquecimento de ser. Fica assim nítido desde onde estamos falando, patentiza-se — ou obscurece-se ainda mais?!... — a partir de que se fala. É pois desde aí, desde uma tal experiência de pensar e de ser que nos apoderamos, que nos apropriamos, *isto é*, que nos inspiramos de Heráclito e o lemos, e o expomos como o experimentar e o pensar de origem.

Petrópolis, 13 de junho de 1982.

GILVAN FOGEL

KLÉOS N.1: 89-111, 1997

109

Esta paginação não deve ser usada como referência.
Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

EMMANUEL CARNEIRO LEÃO

HERÁCLITO E A APRENDIZAGEM DO PENSAMENTO

EMMANUEL CARNEIRO LEÃO

*Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Em seu livro, *Sobre o Oráculo da Pítia*, Plutarco faz uma citação de Heráclito que, na coleção dos fragmentos, Hermann Diels classificou de fragmento 92 :

Σίβυλλα δὲ μαινομένων στόματι
ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ
ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἑπτῶν
ἔξικνεῖται τῆ φωνῆ διὰ τὸν θε

A Pítia, porém, com boca delirante,
não diz coisas alegres nem elegantes
nem perfumadas e, pela força do
Deus, atinge, com a voz, milhares
de anos.

Por força do pensamento, a voz de Heráclito também atravessou milhares de anos e chegou até nós; e não apenas nem principalmente nos cento e tantos fragmentos, que nos sobraram e sim transformada na correnteza de toda a história do Ocidente. Heráclito é uma presença sempre presente em cada passo da história. Embora tenha vivido nos primórdios, o seu pensamento não é um passado que um dia foi e hoje em dia já não é mais. O seu pensamento é uma vigência sempre por vir em todo desafio para pensar. Heráclito não é um pensador de hora certa nem um pensador de certas horas. Heráclito é um pensador de qualquer hora, em que se trate de aprender a pensar. É este sentido da famosa frase de Hegel : “*in der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger*” : “na filosofia não há nem precursores nem sucessores”.

O curso deste período propõe um exercício desta aprendizagem, fazendo o esforço de pensar alguns fragmentos de Heráclito. A aprendizagem do pensamento

KLÉOS N.1: 113-142, 1997

113

Esta paginação não deve ser usada como referência.

Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

passa sempre pelas obras dos grandes pensadores. Mas uma leitura com o propósito de pensar não pode ser ideológica. Não se estudam os grandes filósofos para repetir as atitudes, que tomaram, as posições, que defenderam, ou as respostas que deram. Em toda leitura e interpretação de um texto está em jogo a capacidade de pensar de quem lê e interpreta. “A filosofia não é uma doutrina. É uma atividade”, diz Wittgenstein, no *Tractatus*; a atividade de aprender e ensinar a pensar. A tarefa do pensador não é construir respostas nem formular teorias. Isto é coisa de cientista. A tarefa do pensador é examinar as irrupções das diversas respostas e teorias em seus respectivos pressupostos de sustentação.

Com este propósito, fica já estabelecido o que não se deve esperar do curso. Não se pretende satisfazer curiosidades. Por isso não se visa a conhecer as idéias e representações que passaram pela cabeça de um cidadão de Éfeso do final do século VI e começo do século V antes de Cristo. O curso não vai discutir Heráclito mas o que Heráclito discutiu. E não apenas no sentido de informar-se das questões, para a qualquer tempo se poder dizer : Heráclito de Éfeso discutiu esta e aquela questão, tratou deste e daquele problema, nesta e naquela perspectiva, com este e aquele resultado. Isto são coisas para aprendiz de historiador e não para aprendiz de pensador. O propósito do curso não é aprender filosofia mas aprender a pensar.

O desafio é como fazê-lo e o que fazer para pensar, não de certo como Heráclito mas com Heráclito o *Lógos* de tudo? - A primeira condição é desvencilhar-se da lógica e de seu contrário, o ilógico, do racional e de seu oposto, o irracional, do raciocínio e de seu contraste, o sentimento, da teoria e de seu êmulo, a prática. O período helenista reduziu o *Lógos* à lógica. Nos cálculos da razão e do raciocínio “ficou presa” a liberdade do pensamento. Por isso, desde então, surgiu uma estória sobre o aprisionamento e desprendimento da racionalidade. Aristóteles chegara às praias de Asso e andava pela areia tentando definir num conceito o ser de todo sendo! É a questão diretriz do primeiro capítulo do sétimo livro da *Metafísica*: Z, 1, 1028b:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλα τε καὶ νῦν
καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ
ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν;

“É assim pois, o que tanto outrora,
como agora, como em qualquer
hora, se procurou e para o que
nunca se encontrou uma saída,
foi o questionamento da questão:
o que é o ser de todo sendo?”

De repente Aristóteles notou que um ancião tinha cavado um enorme buraco na areia e, com uma colher de chá, ia buscar água do mar e vinha para encher o buraco. Aproximando-se do velho, quis saber o que pretendia todo aquele esforço. – O ancião respondeu que ia transferir o mar para o buraco. - Aristóteles revoltou-se: você está maluco? Este é um esforço de Sísifo num trabalho de Tântalo! Você não está vendo o tamanho do buraco e a imensidão do mar? Será que pode haver alguma proporção entre o volume das águas e as dimensões de uma colher de chá? – Antes de calar-se, o velho ainda perguntou: e a sua cabeça será maior que o buraco na areia? E o ser será menos vasto do que a imensidão do mar? E num conceito poderá caber tudo que é o ser de uma colherinha de chá?

Esta, a estória do aprisionamento e desprendimento da razão lógica! Corre à boca pequena, tanto no Oriente, como no Ocidente, que o velho da praia era Heráclito de Éfeso! É que, para Heráclito, a realidade não é lógica, é *Lógos*. É tanto cósmica como caótica mas não é lógica. Que diferença se dá entre *Lógos* e lógica? A maneira mais direta e simples de se responder é compreender numa experiência que a lógica é uma doutrina sobre o pensamento, é uma teoria do que é a verdade, é uma disciplina das relações, enquanto o *Lógos* é o próprio pensamento, é a própria verdade, é o próprio relacionamento. Para ser completa, a lógica tem de ser abstrata, para ser consistente, a lógica tem de ser excludente, para ser coerente, a lógica tem de ser definida, para ser contínua, a lógica tem de ser uniforme. Para ser conseqüente, a lógica tem de ser seqüencial e discursiva. A lógica não pode ser concreta. Basta ser discreta. Não pode ser conflitual. Basta ser linear. O *Lógos*, não. É integrador e con-creto: pois cresce junto com a tensão dos contrários e a força inovadora dos conflitos. A cidade não é o mapa. É, ao mesmo tempo, mapa e não mapa. Somente assim, o piloto pode encontrá-la. Nenhum real pode ser substituído por variáveis e funções abstratas. E por que não? - Porque lhe pertencem sempre tanto realização como não realização. O seu “é” cumpre, enquanto é, um constante vir-a-ser, pois nele se inclui todo o ser e todo o não ser. É o que nos recorda ao pensamento um famoso poema de Alfred Tennyson (1809-1893, amigo de Gladstone e Carlyle) :

Flower in the crannied wall,
I pluck you out of the crannies, -
Hold you here, root and all, in my hand.
Little flower - but if I could understand
What you are, root and all, and all in all,

I should know what God and man is.

Por isso também nenhuma realização de qualquer real pode ser reduzida apenas à marca de alguma função. Assim por exemplo, à realização do real, ser vivo, pertence sempre tanto viver como morrer. Em sua realização, viver é também morrer a cada instante da vida. Por e para morrermos um dia, temos de viver e morrer cada dia a todo momento. A vida e a morte são as duas asas. Nenhum pássaro pode voar, batendo apenas a asa direita ou a esquerda. Na vida, ninguém pode ser esquerdista, sem também ser, ao mesmo tempo, direitista e centrista. Somente na ideologia de uma doutrina é que se pode ser uma coisa com a exclusão da outra. Pois, em sua ideologia, nenhuma doutrina é con-creta, isto é, nasce e cresce na eclosão da vida e por isso mesmo não consegue correr em sintonia com o ritmo de sua correnteza. Uma doutrina precisa ser lógica. A vida, não. A vida é e, lhe basta ser, vasta. Como diz Rilke no sexto soneto para Orfeu : “de dois reinos é feita sua vasta natureza”. Somente, sendo estreita, é que a lógica pode ser exata. O *Lógos* não precisa reprimir nem mesmo excluir nada. Acolhe, ao contrário, o próprio Nada. Não precisa temer a contradição. É na tensão das contradições que se potencia sua força de coesão e o ritmo de sua expansão.

Neste sentido, a única condição, mas uma condição necessária e indispensável, para se aprender a pensar com o pensamento de Heráclito é desvencilhar-se da ditadura da razão e depor a dominação do raciocínio, isto é, livrar-se dos vencilhos da lógica e abandonar-se ao mistério da realidade. O pensamento não é conquista, nem da salvação nem do poder. O pensamento é entrega a uma iluminação repentina e súbita. Não existe um processo gradual que, aos poucos, assegurasse a posse do pensamento. Todas as graduações pertencem à razão. São artimanhas do raciocínio. Todos os degraus impõem um movimento de aproximação progressiva. Ora, do pensamento ninguém se achega pouco a pouco. É impossível ir crescendo em sua direção, passo a passo. Heidegger lembra que no pensamento só é possível o pulo. Não, de certo, um pulo de fora para dentro. Nós já estamos, desde sempre, em seus domínios. O pulo é um sobressalto que nos abala a letargia desperta do sono a vigilância do espírito. O pulo do pensamento é a descoberta de já estarmos sempre pulando num abismo. É que, no pensamento, não se trata de uma totalidade somatória. Trata-se de um todo simples. Por isso, a lógica do raciocínio, que só sabe mesmo calcular, não pensa nem pode pensar. O raciocínio só entende o que pode ser analisado e/ou sintetizado. A razão só sabe lidar com migalhas e alça: partes, fragmentos, frangalhos. Seu procedimento ou é analítico ou é sintético. Por

ser simples, isto é, por resistir a qualquer decomposição e/ou excluir qualquer composição, o todo sempre escapa de suas malhas e não aparece no registro de seus sensores. Para a racionalidade da razão e a lógica do raciocínio, o todo simples é, assim, absurdo, *no-sensical*, *ein Un-sinn*. Com toda a razão, portanto, Wittgenstein diz no nº 119 de suas “Investigações Filosóficas”, que “os resultados da Filosofia são a descoberta de algum absurdo simples e os galos que o entendimento arranjou, ao arremeter contra os limites da linguagem. Estes, os galos, nos permitem reconhecer o valor daquela, a descoberta”.

119: “Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgend eines schlichten Unsinns und Beulen die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.”

Heráclito é um dos pensadores originários do Ocidente. Originários são os pensadores que, em tudo que pensam, sempre pensam a realidade dando origem a tudo em tudo. Para eles a realidade é o todo simples do pensamento e vice-versa. Pensar, assim como pensam os pensadores, não é conhecer no sentido de determinar relações e funções. Também não é refletir sobre a origem nem representar processos de constituição. Há uma diferença essencial, isto é, no modo de ser, entre “remontar à origem de alguma coisa na e da realidade” e “refletir ou determinar a origem de alguma coisa em outra”. No primeiro caso, temos o pensamento originário, no segundo caso, temos um conhecimento etiológico. O que é, então, pensar, se não for conhecer, representar, refletir? – No terceiro soneto para Orfeu, Rilke nos dá a resposta:

“Um Deus o pode. No entanto, dize-me, como
um homem há de segui-lo pela estreita lira?
O sentido lhe é bifurcação. No cruzamento de dois
caminhos do coração, nenhum templo se ergue para Apolo.

Pensar, como ensinas, não é cobiça
nem conquista de algo que por fim se alcança.
Pensar é ser. Para um Deus, muito fácil.

Mas nós, quando é que somos? E quando ele faz
voltar para nós a terra e as estrelas?
Jovem, amar ainda não é nada
- embora a voz te force a boca - aprende
a esquecer que pensaste. Isto se apaga.

Na verdade, pensar é um outro sopro.
Um sopro pelo nada. Um vibrar em deus. Um vento.”

Pensar vem do participípio passado, *pensum*, do verbo latino, *pendere*, cujas formas são: *pendo*, *pependi*, *pensum*, *pendere*. Significa pendurar e pender. Do participípio, *pensum* (= pendurado, pendido), formou-se ainda no latim o substantivo, *pensum*, que diz, em sentido derivado, o encargo, a tarefa, e, em sentido próprio, a quantidade de fio que se pendura para a tarefa de tecer e fiar por um dia.

É de toda esta experiência que se derivou para as línguas neolatinas o verbo, pensar, penser, pensare, pensar. A concentração e articulação da tecelagem remetem sempre, de alguma maneira, além dos fios e da tecitura, para a totalidade do real, o universo das realizações e o todo da realidade, donde já provém a integração, o tecido ou conjuntura de todos os processos de ser e vigência. Daí, quando num ferimento rompeu o tecido das células, pensar a ferida não diz em primeiro lugar refletir ou representar, nem calcular ou raciocinar nem determinar relações ou instituir funções. Diz, antes de tudo, amarrar com um pano para restaurar o tecido, a tecelagem das células, de maneira a permitir de novo a passagem das várias correntes: a corrente do sangue, a corrente dos estímulos, a corrente bio-elétrica, a corrente bio-química. Pois bem. É no exercício radical e constante de uma não restauração semelhante na remissão da realidade nas realizações do real que reside o ofício por excelência do pensamento. Neste sentido, todo pensamento é integrador: aglutina sempre o real com a realização. E quando esta aglutinação restitui à realização do real sua proveniência no mistério inesgotável da realidade, temos um pensador originário. Heráclito é um deles: um tecelão da realidade. No princípio do pensamento ocidental, os pensadores originários pensam, numa copertinência essencial de proveniência e constituição, o real em sua realização. Pensar o real em sua realização originariamente é tecer a realidade nas peripécias de sua vigência e nas vicissitudes de sua irrupção.

Com certeza historiográfica, de Heráclito sabemos apenas que viveu, pensou e morreu em Éfeso entre 540-480 a. C. De seu pensamento nos chegaram fragmentos em citações de autores posteriores. Em suas preleções de história da filosofia, proferidas em Berlim desde 1818, Hegel o considera pré-aristotélico, Nietzsche, em suas preleções de 1863 sobre *A Filosofia na época trágica dos gregos*, pré-platônico e Diels, seguindo a posteridade do século XIX, o classificou de pré-socrático. Heidegger é o único, ao menos no Ocidente, que, em várias preleções (Heraklit, Parmenides) e ensaios (Holzwege, Vorträge und Aufsätze), o compreende como

pensador originário. As três primeiras qualificações - de pré-aristotélico, pré-platônico e pré-socrático – dizem a mesma coisa: um anacronismo na compreensão de Heráclito, que esconde uma dificuldade de pensar. Hoje em dia, apesar de todo o esforço de Heidegger, nós o conhecemos quase que somente, como pré-socrático.

Estranha esta classificação e mais estranho ainda, este termo: pré-socrático. Felizmente, trata-se de uma estranheza que nos pode ajudar a aprender a pensar, como pensam os pensadores. Pois tanto a classificação como o termo evocam uma anterioridade curiosa. No “antes” do “pré-” fala-nos de um “ainda não” uma pretensa superioridade do posterior: os pré-socráticos ainda não são socráticos, isto é, filósofos, como todo pensador deve ser. No máximo são precursores que preparam o advento de Sócrates com a filosofia, ou seja são filósofos ainda primitivos.

A força semântica do termo não é tão inocente assim, pois não diz mera fronteira cronológica. Insinua uma discriminação axiológica. Sócrates não somente baliza a história dos pensadores gregos em “antes” e “depois”. Sócrates é também o juiz do direito de os pensadores serem filósofos. Os pré-socráticos formam, pela sentença socrática, a pré-história de toda a história da filosofia. Pois Sócrates serve sobretudo de parâmetro universal para se avaliar a capacidade de pensar de todos os gregos pelas coordenadas da filosofia. Para toda a história da filosofia, Sócrates se constitui no meridiano de Greenwich. Nele as águas do pensamento se dividem não apenas em “antes” e “depois” mas, acima de tudo, em precursores e sucessores. Por Sócrates se mede toda a latitude e toda a longitude do pensamento, tanto em sentido horizontal como em sentido vertical. A um tempo só, Sócrates se fez o ponto zero final do pensamento e se tornou o meridiano zero inicial da filosofia.

Ao se dizer, portanto, que Heráclito é pré-socrático, o qualificativo não é um simples adjetivo de classificação cronológica. É um substantivo de dominação da metafísica. Com ele não falamos de Heráclito e do pensamento originário. Falamos de Sócrates e repetimos a dominação da filosofia. Ambos, tanto Sócrates, quanto a filosofia, estendem um domínio planetário por sobre o país do Ocidente e cobre toda a sua paisagem. Hoje vivemos toda a problemática do FIM desta dominação e somente por isso a percebemos e sentimos, como dominação, e somente por isso podemos pensar o pensamento de Heráclito em sua originalidade.

E, com este propósito, devemos dispensar não apenas os adjetivos como também os substantivos e principalmente a gramática e a lógica que cedo se apoderaram da linguagem, do pensamento, da poesia, da arte e de quase tudo no mundo do Ocidente. Mas dispensar não significa não usá-los com medo de contágio.

Como a metafísica, também “a lógica”, nas palavras de Paul Valéry, “só faz medo mesmo ao lógico”. Ser lógico é ter sempre e em toda parte a obsessão de não violar a lógica; um medo, que, de alguma maneira e não de qualquer maneira, todos nós temos hoje em dia. Dispensar diz, ao contrário, usar radicalmente a gramática e a lógica como alavanca de Arquimedes, para deslocar dos gonzos o império desta dominação milenar em fim de carreira histórica.

Um dos caminhos para se chegar ao pensamento originário de Heráclito e aprender, assim, a pensar, é pensar-lhe as palavras de pensador. De Heráclito se perdeu o livro que toda a tradição lhe atribui com o título *περὶ φύσεως*. Sobraram apenas 126 fragmentos e algumas estórias, conservados em citações e anedotas posteriores. Não devemos lamentar esta pouca sorte. Pois se é pouca ou muita sorte, vai depender de nós, isto é, de nossa capacidade e disposição para aprender a pensar radicalmente. Talvez os poucos fragmentos nos ajudem mais a pensar do que os muitos e grossos volumes dos pensadores posteriores. Da maioria deles nos restaram as obras completas mas a dificuldade de pensar não diminuiu, se não aumentou.

No caso de Heráclito, fragmentos e anedotas provêm de um mesmo movimento: da vitalidade de pensamento do pensador. Os fragmentos não podem ser pensados sem as estórias e as estórias não têm sentido sem os fragmentos. Ambos, fragmentos e anedotas, se completam numa recíproca correspondência de constituição, como o fazem palco e ator na ação do teatro. Pondo-nos na atmosfera do pensamento, as estórias, ainda que inventadas ou até por isso mesmo, nos trazem uma experiência de verdade mais originária do que qualquer dado biográfico estabelecido com os métodos da historiografia. E por que? - Porque elas nos colocam no fluxo criador do próprio movimento de pensar a liberdade do pensamento.

De início, vamos respirar o ar de três estórias. Não sabemos e nem poderemos saber nem mesmo importa saber se de fato aconteceram os fatos narrados. Já terem sido conservados por mais de 2 mil e quinhentos anos nos testemunha algo da atitude e atmosfera do pensamento de Heráclito. As estórias também não servem para suprir a falta de dados biográficos. Ao contrário nos fazem pensar, pois prestam para nos convencer da inanidade das biografias quando se trata de aprender a pensar pensamentos. Liberando-nos a capacidade de pensar de modelos historiográficos e de respostas biográficas, as anedotas ajudam a nos ex-pôr à provocação e a nos abrir à linguagem do pensamento. Hábito tem a ver com *habere*, ter. Mas nossos hábitos de pensar não são apenas algo que temos. São muito mais

algo que nos tem e, tendo-nos, nos detém a liberdade de pensar pensamentos dentro de limites e modelos, dentro de padrões e sistemas. É esta experiência de liberdade para pensar que nos proporcionam as três estórias que a tradição nos conservou sobre o pensamento de Heráclito de Éfeso.

A primeira delas nos registra Aristóteles num pequeno tratado, *De partibus animalium*, A 5, 645a17:

Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν, τοὺς
βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες
εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἕστησαν,
ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρρούντας· εἶναι
γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς

De Heráclito conta-se ter dito uma palavra a
uns estranhos, que desejavam visitá-lo.
Tendo chegado, pararam, quando o viram
aquecendo-se junto ao forno. É que a eles
hesitando ainda os convidou a entrar, dizendo:
pois também aqui estão os deuses...

No primeiro livro da *Metafísica* (A 982b, 12), Aristóteles, seguindo Platão, considera que o princípio de toda a filosofia é τὸ θαυμάζειν, a admiração: “διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ...” é, pois, pela admiração que, tanto agora como desde sempre, os homens têm principiado a filosofar...” ! É assim devido à capacidade de espantar-se com o extraordinário dos fenômenos que, agora e sempre, os homens foram levados a pensar. Se as coisas admiráveis têm jogado os homens no questionamento do princípio e fim de todas as coisas, o que faz um fenômeno ser admirável e espantoso e o que exige e requer um questionamento? Heráclito nos responde radicalizando as perguntas. Radicalizar as perguntas significa expor, no sentido de trazer à tona e fazer aparecer as pressuposições que se escondem nas possibilidades de perguntar e responder. Por que tanta dissimulação de suposições nas perguntas e tanta ilusão de as respostas serem cabais, isto é, de acabarem com as possibilidades de perguntar? Porque todo questionamento exige transformação no modo de ser e impõe aceitação do real em toda sua realização! Ora crescer dói na alma e transformar-se traz um sofrimento essencial. Por isso o espanto se tornou logo curiosidade e a busca do interessante substituiu rapidamente a admiração. Curiosidade é o açodamento de olhar tudo sem ver nada, é a voracidade de saber tudo, e não ser nada. E interessante é tudo que mobiliza a sofreguidão das trocas e acirra o ritmo do consumo, sem se ter de assumir o peso das mudanças nem a responsabilidade das decisões.

Foi neste açodamento da curiosidade e movido pelo interessante que o grupo de estranhos foi visitar Heráclito em busca de novas experiências. Era dia de inverno. Na praça não acontecia nada. O frio não deixava que se batesse um prego. Surgiu, então, a idéia de ir visitar Heráclito. Esperavam encontrar o pensador em situações estranhas e fazendo coisas que se opusessem ao modo de agir comum dos homens. Visitando um pensador na ociosidade de um dia rigoroso de inverno, contavam encontrar algo que, por algum tempo, servisse para alimentar um bom papo e rendesse uma fofoca interessante. Ao menos, poderiam presenciar o momento em que, mergulhado em profundas reflexões, um pensador pensa. Poderiam, então, sair dizendo já terem visto e ouvido alguém de quem tanto se fala e sempre se diz ser um pensador, e um pensador dos bons, um pensador, αἰνικτῆς καὶ σκοτεινός, “enigmático e obscuro”.

Contra todas suas expectativas, os visitantes encontraram Heráclito com frio junto a um forno. Uma situação comum, sem nada de anormal, um lugar comum, sem nada de extraordinário. Uma experiência banal, muito corrente em qualquer dia de inverno. No forno arde o fogo e se assa o pão. Mas o que há de tão transcendente e filosófico nisto? E nem mesmo com o fogo nem do pão cuida Heráclito. Não está fazendo nada. Sentindo frio, aproximou-se do forno para aquecer. Um lugar comum, uma situação comum, uma condição comum. Tudo na mais perfeita ordem de todo dia. Heráclito o pensador αἰνικτῆς, que fala por enigmas, ὁ σκοτεινός que é considerado o obscuro porque fala coisas confusas que ninguém entende, é um ser humano ordinário, como qualquer outro. A visão de um pensador com frio não tem nada de interessante ou curioso e ainda vem frustrar a expectativa ordinária de que o pensamento mora nas estrelas e vive no extra-ordinário. Diante do quadro, os visitantes perdem logo a vontade de chegar mais e entrar. O que poderão encontrar num forno que já não saibam e conheçam demais? O fato banal de no inverno alguém sentir frio e se achegar ao forno para se aquecer, qualquer um pode presenciar em casa mesmo. Não é preciso visitar um pensador. E pararam para dar meia volta.

Na decepção de suas fisionomias Heráclito não vê apenas a frustração. Heráclito é pensador e vê as suposições que geraram todas as expectativas dos visitantes. Supunham que, para pensar, tem de se viver num outro mundo e emigrar para “o infinito e virar constelação”. Supunham que um pensador tem de se comportar de modo estranho e viver em situações curiosas. Supunham também que já sabiam tudo do forno, do fogo, do frio, do homem e sua condição humana, dos

deuses e seu destino, do real e irreal. Supunham por fim que as diferenças excluem e separam as pessoas, as coisas e os processos de ser e realizar-se uns dos outros. E não somente supunham tudo isto. Na força destas suposições se criaram os hábitos de pensar e se formaram os modelos de relacionamento que prendiam os visitantes a certas expectativas e lhes prometiam determinadas sensações. A frustração de umas e a falta das outras os fizeram hesitar. Heráclito percebe e compreende. Por isso lhes infunde coragem e os anima, convidando a entrar com as palavras:

“também aqui estão os deuses”

Estas palavras fazem pensar porque retiram as suposições em que se baseiam as expectativas dos visitantes. O pensamento é como a dança da capoeira. Na capoeira, todos os movimentos, gingas e negaceios dos capoeiristas visam a tirar o equilíbrio e dar rasteira no outro. Na capoeira do pensamento, o pensador dá rasteira em si mesmo, retirando as suposições em que o próprio pensamento se planta. A rasteira dada pelo pensamento em si mesmo abala a solidez e sacode a inércia de pensar dos hábitos inveterados e padrões não pensados de pensamento. Nesta dança curiosa, uma nova luz ilumina a morada e guia a atitude do homem na história. A anedota não diz, se os visitantes aceitaram ou mesmo perceberam a proposta e seguiram o convite do pensador e começaram a transformar-se, vendo tudo numa nova luz. Ou se continuaram presos às suposições e empenhados em satisfazer expectativas. Toda provocação do pensamento é apenas uma indicação para se transformar.

Quando se aponta a lua com o dedo, quem se prender ao dedo, não vê nem a lua nem o dedo. Se os visitantes viram ou não a lua, não diz a estória. Mas, para provocar-nos a pensar, nem mesmo precisa dizer. O fato de se ter contado esta estória, por mais de dois mil e quinhentos anos até os dias de hoje, nos diz uma outra coisa: a anedota do pensador ao forno tem algo a ver não apenas com a atmosfera do pensamento originário mas também com os ares do Fim da filosofia, em que nos debatemos hoje. Como assim? - Pois nos ajuda a seguir o convite do pensador e pensar a capoeira do pensamento mesmo nas tormentas da funcionalidade quando, nos tormentos de uma sociedade cada vez mais descartável, se petrificam nossos modos de ser, se enrijecem hábitos de pensar e se esclerosam modelos de agir. A estória do pensador ao forno deixou de ser, hoje em dia, anedota de um passado distante, para se incorporar, quase imperceptível, ao próprio contexto em que nos descobrimos inseridos.

Um exemplo apenas. O mecânico de uma oficina de automóvel aplicava uma borracha isolante em toda a parte inferior do motor de um fusca. Alguém perguntou: o que é isso, borracha isolante? A resposta veio característica da funcionalidade, a grande armação da essência da técnica: “para mim é indiferente o que seja. O importante é que isola!” A resposta lembra aquele entendimento tão corrente mas tão fanho e trôpego da XIª Tese sobre Feuerbach: “ Os filósofos até aqui só interpretaram o mundo de maneira diferente. O que importa é transformá-lo.” O entendimento fanho dos Habermas da vida separa “interpretar”, de “transformar”, atribuindo a Marx a sandice de que se deve transformar o mundo sem interpretar! Ora, transformar por transformar, o capitalismo também transforma o mundo, a saber, num determinado sistema de produção de bens e serviços. Mas com esta transformação Marx não está satisfeito. Marx e o marxismo constituem até uma denúncia, muitas vezes, violenta das injustiças e desumanidades desta transformação, condenada como um sistema de alienações. Assim não é toda e qualquer transformação do mundo que importa. Mas, então, o que se há de fazer para se chegar à transformação que importa, se não se deve interpretar o mundo? Resposta: é só não separar “ interpretar “de “ transformar“. Pois toda a transformação do mundo pressupõe uma mudança radical na representação do mundo. Ora, só se chega a mudar radicalmente a representação do mundo, interpretando-se o mundo de modo suficientemente radical. A exigência de uma transformação radical se funda, portanto, numa interpretação bem definida de como deve ser o mundo. O entendimento fanho da tese é que dá a impressão de nela se falar contra a filosofia, quando na verdade se levanta justamente a exigência e necessidade de um pensamento radical.

É este o pensamento de que carece a funcionalidade da sociedade descartável do consumo. Pois o ser e a verdade não interessam à funcionalidade. O que interessa não são as coisas e as pessoas em constante transformação. São as funções. O indispensável é que tudo funcione. Como se pode ver, a essência da técnica não são as máquinas, os instrumentos, os aparelhos. Tudo isso não passa de figurantes. A essência mesma é a funcionalidade de tudo e de todos, magistralmente interpretada pelo filme *Alphaville* de Godard. Por isso também é uma insensatez ideológica se pretender que a máquina ou, o que dá no mesmo, um modo de produção escraviza ou liberta o homem. O homem só pode ser escravizado ou libertado por uma transformação em seu modo de ser homem. Nenhuma revolução é transformadora. Toda revolução quer transformar pela racionalidade. Ora, um revolucionário

racional só engana a si mesmo, pensando que é revolucionário. E por quê? - Porque uma revolução pela razão é dogmática e impõe uma ortodoxia. A ortodoxia não depende do conteúdo dos dogmas em que se crê. A ortodoxia depende de se acreditar e crer através e pela razão. A razão é o que há de mais ortodoxo, de mais reacionário e conformista no mundo. Quando se ouve isto, pensa-se logo: será, então, que toda transformação e toda revolução têm de ser irracionais? - Tem-se aqui neste modo de pensar um exemplo de como a lógica da razão não só é estreita e acanhada como reducionista e acachapante: nos acachapa a liberdade de pensar. Pois concluir que tudo, que não for racional deve ser e tem de ser irracional é de certo modo uma conclusão racional de vez que o irracional pertence à penumbra lógica da racionalidade, como o seu contrário! E se a essência originária do pensamento não for nem racional nem irracional, com que cara ficará aquela conclusão? - Com a cara da intransigência da razão que só aceita a si mesma até no outro!

A primeira anedota, portanto, nos põe na atmosfera do pensamento, na medida em que nos convida a deixar a ditadura da razão e nos desfazer dos atropelos da lógica. O que é a ditadura da razão? A ditadura da razão é exclusiva e excludente e consiste em montar um sistema universal de prestar contas e dar explicações evidentes e suficientes, coerentes e consistentes de tudo que é, de tudo que se conhece e de tudo que se faz, seja nas ações que se põem, seja nas atitudes que se tomam, seja nas omissões, que se praticam. Prestar conta e dar explicação está em arguir, consiste em argumentar, no sentido de oferecer, discursivamente, condições necessárias e suficientes de possibilidade e determinação, de controle e sustentação. Racionalidade não diz apenas a regra e o domínio da razão. Racionalidade diz sobretudo a razão, como regra e domínio de tudo. Para os fragmentos de Heráclito nos poderem levar até à atmosfera do pensamento, temos de nos dispor a violar a ditadura da razão e de nos descolar da discursividade da lógica. Mas para ficar com quê? de mãos vazias? ou com uma mão na frente e outra atrás? - Não! Em lugar de razão e lógica, aquela disposição e esta descolagem nos presenteiam com o vigor do *Lógos*: a dialética. A morada do pensador nunca pode ser de exclusão mas é sempre de inclusão. O pensamento acolhe no e pelo ordinário o extraordinário, vê o invisível no visível, é a disputa recíproca do que se exclui com o que se inclui. Os ditos do pensamento não se movem rígidos e inflexíveis, como a necessidade; não são “dicta-dura”, os ditos do pensamento fluem maleáveis e dóceis, como a possibilidade; são “dicta suavia”. Esta é a lição da primeira anedota.

A segunda anedota se encontra em Diógenes Laércio. É um doxógrafo e biógrafo do final do terceiro século. Compilou excertos e citações de terceira e quarta mão da literatura helenista de seu tempo, para escrever um compêndio em 10 livros sobre “as vidas e doutrinas dos filósofos ilustres”: Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων. O nono livro nos conta de Heráclito a seguinte estória: IX, 3:

ἀναχωρήσας δ' εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἡσπραγάλιζε περιστάντων δ' αὐτὸν τῶν Ἐφεσίων, τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; εἶπεν ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι;

Mas, tendo-se retirado para o templo de Artemísia, jogava dados com as crianças; e aos efésios, que se postaram em sua volta, disse: “patifes, o que estão olhando espantados? Ou será melhor fazer isso do que fazer política com vocês?”

A segunda anedota é também uma provocação, que nos joga no âmbito do pensamento. Um grupo de curiosos se achega e cerca o pensador. Só que desta vez não são estranhos. São habitantes de Éfeso, como o próprio Heráclito. O estranho agora não é um pensador estar num lugar comum, mostrar uma condição comum e fazer uma coisa comum. Heráclito recolhera-se ao templo da deusa protetora da cidade. Desde tempos muito antigos havia em Éfeso um templo de Artemísia. Era uma das sete maravilhas do mundo ao lado da (2) *estátua* de Zeus em Olímpia, dos (3) *Jardins Suspensos* de Semíramis na Babilônia, do (4) *Mausoléu* de Halicarnaso, do (5) *Colosso* de Rodas, do (6) *Farol* de Alexandria e da (7) *Pirâmide* de Quéops. No início da era cristã, 400 anos depois de Heráclito ainda se conservava o templo de Artemísia, quando, em suas viagens apostólicas, São Paulo foi pregar o evangelho aos efésios. Num tumulto do povo contra a pregação de Paulo ouviu-se por duas horas o grito dos efésios: μεγάλη ἢ Ἐρτέμις τῶν Ἐφεσίων.

De novo, a presença da divindade mas numa situação contrária. No forno, o pensador descobre a presença dos deuses, vendo o que ninguém vê. No templo, Heráclito não se liga para a deusa; não vê nem respeita o que todo mundo vê e respeita o que todo mundo vê e respeita: a presença de Artemísia. Em vez de culto e respeito, joga dados com as crianças. O substantivo ὁ ἀσπράγαλος diz propriamente a vértebra. Era do osso das vértebras que os gregos faziam os dados e

as pedras de jogo. Por isso jogar dado ou qualquer jogo de pedra se dizia com um verbo derivado: ἀστρογαλίζω. Um pensador, em vez de pensar as questões políticas e éticas do momento crítico por que está passando Éfeso, se aliena, indo brincar com as crianças no templo da deusa. Se, na primeira anedota, Heráclito se empenhava tanto pela presença dos deuses que os encontrava até no forno, agora dentro da casa da deusa, desrespeita a divindade com brincadeiras profanas.

Heráclito lê novamente as suposições de toda esta decepção dos efésios. E de novo os convida a pensar. Mas o convite tem agora um outro tom. A palavra da primeira estória era amiga e encorajadora. O pensador ainda tinha esperança nas possibilidades de reflexão dos visitantes. Agora não. Ele os interpela numa apóstrofe agressiva: “patifes, o que vocês estão olhando admirados?” A palavra é dura e de um repúdio sem ilusões. Da primeira vez, havia no convite uma certa confiança. Junto com o pensador, os estranhos foram convidados a perceber a presença dos deuses. Agora há uma separação completa. Heráclito se discrimina dos que o cercam. Não quer saber nada de política. Ele não tem nada a ver com o empenho e cuidado que os efésios dedicam à πόλις .

Já se disse que Heráclito era um misantropo incurável. E para um misantropo o pensamento não tem nada a ver com os outros. Por isso não cuida de política nem da sociedade. A filosofia não é uma prática social. Em consequência, Heráclito só se chafurda na “idiotia” de uma existência particular. É uma atividade privada e privativa da vida individual de cada um. Esta é uma leitura moderna da vida e atividade de Heráclito em Éfeso no final do século VI e início do século V antes de cristo. Um belo anacronismo! Mas, a desgraça para a educação do pensamento e para a aprendizagem de pensar, não é tanto o anacronismo da interpretação. O pior de tudo é a renúncia que traz consigo. Este entendimento moderno de Heráclito renuncia de antemão a pensar historicamente, isto é, a deixar ao passado o vigor de sua vigência histórica, porquanto lhe nega toda a força por vir e qualquer poder de transformação futura. Pois uma coisa é construir, com modos de leitura e combinações de coisas, uma imagem do passado adequada às exigências e limitações do presente. É o que faz a ciência da história. Outra coisa bem diferente é pensar o vigor histórico da história, experimentando a influência sempre vigente do passado no que já está a caminho. É o que faz a hermenêutica de um pensamento radical. As tentativas dos historiadores de reviver o passado com os dados e fatos de um presente já pretérito não passam de fachada. São a fachada de uma errância

essencial e resultam de uma cegueira radical na própria construção do método historiográfico. O que é uma cegueira radical?

É o que aconteceu com a descrição historiográfica da situação de Heráclito, recusando-se a fazer política com os efésios. Identificou-se a provocação para pensar desta recusa com misantropia e rejeição da πόλις, sem nem se perguntar se tal era possível para um grego dos séculos VI e V a. C. Pois dentro da experiência originária dos gregos não é possível separar o *fanum* do *pro-fanum*, a divindade da cidade, os deuses da política, isto é, o culto dos deuses do cuidado com a πόλις. Cuidar da presença dos deuses se identifica com a mais alta cultura política. O que um grego vive e experimenta numa φύσις, como πόλις, é a densidade inaugural em que a realidade, o ser, a πόλις, lhe advém nas realizações do real. A palavra πόλις tem a ver com o verbo πέλω - πέλομαι que diz o conjunto de todos os processos, movimentos e ações de ser, não ser e vir a ser, tanto no aparecer como no desaparecer de tudo que vige e vigora, que surge e cresce, que se ergue e se impõe, por si mesmo, com a força de seu próprio ser. É o que nos passa o primeiro versículo do famoso coro de *Antígona*: πολλὰ τὰ δεινὰ κ'οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει: “muitas são as coisas vigorosas mas nada se ergue e se impõe (πέλει) com mais vigor do que o homem!” Para os gregos, πόλις diz o pólo em que a realidade faz girar, diz a estância em que a realidade estancia e distancia, diz o lugar em que a realidade centra e concentra tanto a realização como a desrealização de todo o real e de qualquer irreal. É no sentido desta experiência originária que, no cuidado com a presença dos deuses, Heráclito é visceralmente político e se tornou no pensamento do Ocidente o pensador radical da πόλις. Portanto, mesmo entre os gregos e inclusive nos tempos de Heráclito em Éfeso, nem todo político é “político”, isto é, age em sintonia com a dinâmica da πόλις. Há, pois, πολιτεύεσθαι e πολιτεύεσθαι, política e política não são sempre uma e a mesma política, isto é, não se movem no mesmo nível!

Mas o espanto dos efésios é igual ao nosso. O que não entendemos não é tanto a necessidade do extraordinário e do invisível na coisa pública e na política. O que não entendemos é que jogar dados com as crianças no recinto do templo já seja cuidar e interessar-se pela presença dos deuses na política. É o que os Efésios não compreendem e por isso olham espantados para Heráclito. Mas esta incompreensão não é o pior. Pior do que este impasse é a presunção de ter compreendido a postura de Heráclito e levar logo os partidos e os programas partidários para dentro das igrejas. Heráclito percebe a dificuldade e compreende-lhe as suposições. E

justamente por compreender, pergunta: Por que os efésios estão olhando admirados? - Porque sua admiração não é virtuosa, é viciosa, gira em círculos, procurando sempre confirmar um pretensão já saber o que é jogo e jogar, o que é criança e criar, o que é deusa e divindade, o que é política e poder! O que provoca o pensador é a qualidade do espanto dos efésios. Eles olham os dados e só vêem diversão sem compromisso; olham as crianças e só vêem brincadeira irresponsável; olham o pensador e só vêem perda de tempo alienada; olham o templo e só vêem meios de apropriação; olham a deusa e só vêem magia e favor. A pergunta é agressiva porque o espanto é irrefletido: na admiração, os efésios percorrem apenas a bitola de conceitos não analisados e repetem apenas padrões petrificados de reação.

Mas de que maneira se poderá sacudir preconceitos empedernidos? Como se poderá compreender a conduta de Heráclito de modo a soltar a liberdade do pensamento? - Talvez, para isto, nos sirva de ajuda uma discussão do que já pretendemos saber sobre o jogo e a diversão!

O que é jogo e diversão?

Com os dados e as crianças, se dá um outro jogo e se presencia uma outra diversão. O jogo não é uma necessidade, é um esporte; a diversão não é um dever, é uma escolha. Por que existe no universo uma criatura que gosta de jogar e divertir-se? - Porque divertir-se é separar-se do que se deve ser e trocar a necessidade pela liberdade; é evadir-se das imposições de um mundo lógico de regras e deveres para um mundo inesperado de inventividade e criação. De que o homem se diverte no jogo? - Ele se diverte das constricções! Com que o homem se diverte no jogo? - Ele se diverte com a liberdade. A pergunta de Heráclito é agressiva porque nos joga na diversão da liberdade e no jogo da criação humana. Com isso, a diversão perde seu caráter passivo e frívolo e se converte no mais alto grau de ação e atividade: na invenção e inventividade. Pois, fazer e produzir são, no fundo, no fundo, passividades. O mais ativo que o homem pode ser não é no trabalho mas no empenho com que se dedica a criar o seu modo de ser e a inventar a fisionomia de sua humanidade. Os demais seres vivos vivem sem mais. Só o homem sobre-vive, isto é, o homem é o único ser vivo que, para viver, não basta viver, tem de empenhar-se por viver, deve assumir a responsabilidade de dedicar-se a viver, tem de cuidar da vida.

É este também o sentido ontológico do esporte que encontramos na própria palavra. Por isso todas as línguas de hoje usam este mesmo étimo. Não somente o gelo conserva fresca a carne dos mamutes da Sibéria. Os étimos das línguas tem a

mesma propriedade, em seu gênero. Conservam as experiências criativas das comunidades humanas, para estimular a aprendizagem de pensamento das gerações futuras. Assim aprender a pensar inclui sempre aprender a recuperar dos étimos essenciais as experiências originárias entulhadas ao longo dos séculos pelos automatismos do uso. As etimologias não têm interesse apenas para o museu das línguas. Permitem também a um pensamento radical descobrir nos étimos os endereços esquecidos das experiências humanas primordiais. É o que acontece com a palavra *Esporte*. Conhecemos expressões como “estar de serviço”, “estar de guarda”, “estar de vigília”. Os marinheiros do mediterrâneo conheciam a expressão “estar de porto”. Com ela se designava a vida de folga e folguedos dos marinheiros nos portos, em oposição à vida de trabalho, fadiga e esforço no mar. Mas não se deve reduzir o “estar de porto” apenas à vida de prazeres e delícias nas tavernas e nos bordéis. Nos portos, os marinheiros não somente negociavam e traficavam, se embriagavam e divertiam. Havia também as inúmeras estórias e longas conversas de marinheiros das regiões mais distantes e das culturas mais diferentes. Durante séculos, estas conversas de marinheiro eram os únicos meios de encontro e disseminação das culturas e os veículos mais eficazes de transmissão das civilizações e do progresso. Nelas os gregos, lá pelos idos dos séculos XIII ou XII antes de Cristo, aprenderam dos marinheiros e mercadores fenícios o alfabeto semita, que, aos poucos, foram adaptando à estrutura de seu modo de pensar e de falar. Também faziam parte da vida nos portos os jogos e competições de força e destreza. Na cultura provençal do século X, já constam as palavras *deports* e *solatz*, usadas frequentemente juntas para designar *deport*, o jogo das conversas e da poesia e *solatz*, as disputas corporais: a caça, a justa, a argola, a dança. Os étimos, portanto, *esporte* e *serviço*, designam todo o repertório das atividades humanas, cujo âmbito a necessidade, com suas atividades servis, e a liberdade, com suas atividades livres, descrevem nas expressões “estar de serviço” e “estar de porto”, isto é, nas expressões “serviço e esporte”.

Agora talvez comece a surgir dentro de nós o endereço a que Heráclito, jogando dados com as crianças no templo de Artemísia, nos procura enviar com pergunta agressiva dirigida aos efésios: “o que, patifes, estão olhando espantados? ou não será melhor fazer isto do que fazer política com vocês?”

A terceira anedota encontramos em Aristóteles.

Três anedotas que a tradição nos conservou sobre Heráclito servem para nos recolocar na atmosfera do pensamento. De há muito fomos desviados do elemento

em que vive e pensa o pensador de Éfeso. A primeira anedota nos convidou a deixar a ditadura da razão e nos desfazer das peias da lógica. É um convite ainda negativo. Não nos disse nem como fazê-lo nem que atitude assumir em troca. A segunda anedota nos acenou com o jogo originário do *Lógos* e nos prometeu a possibilidade de uma liberdade criadora para o pensamento. É um aceno cujo exercício impõe nova gravidade; é uma promessa que exige disposição para mudanças radicais.

A terceira anedota nos aponta agora a condição *sine qua non* para se chegar a uma disposição radical. Nós a encontramos em Aristóteles. É a estória de Heráclito, o obscuro, o enigmático, o tenebroso! Desde Timão de Fliunte, um autor satírico do terceiro século antes de Cristo, ela se espalhou pela antiguidade inteira. Para toda esta estória, Aristóteles propõe, no dizer de Diógenes Laércio, a seguinte explicação: “deve haver algum defeito no caráter de Heráclito, alguma coisa biologicamente errada, que o leva a falar de modo tão obscuro e em paradoxos contraditórios”.

A palavra usada por Timão, em sua sátira, é ἀνικτῆς aquele que fala por enigmas”, “the riddler”, “o charadista”; de *per si* não tem necessariamente sentido depreciativo. O termo se deriva de ὁ αἴνος cujo significado fundamental é sentença oracular, uma palavra inaugural e por isso ambígua e paradoxal. Dentro do uso e da experiência originária dos gregos, não se trata de uma ambigüidade pejorativa, advinda de superficialidade e incompetência. Ao contrário, diz a ambigüidade, prenhe de mistério, da realidade. É a ambivalência de tudo que vive junto à origem e mora próximo da fonte das coisas. Transposta, pelo esforço de dizer para o nível da fala e do discurso, toda experiência originária torna-se paradoxal e contraditória. O paradoxo e a contradição constituem a maneira comum e o modo ordinário de o banal sentir, sem nem mesmo se dar conta, a grandeza inaugural do princípio. Para uma experiência originária é quase impossível tanto abandonar quanto expressar a vigência indizível da origem. É o que nos lembra com muita propriedade Hölderlin nas famosas palavras do *Hino ao Reino*: “*Schwer verläßt, was nah am Ursprung wohnt, den Ort*”: “Difícilmente deixa o lugar de morada o que mora junto à fonte”. Pois bem, é esta profundidade e riqueza que integra a experiência grega da ambivalência, ambigüidade e contradição, vigentes em toda a sentença oracular e em toda a palavra inaugural. Por isso também se derivaram de ὁ αἴνος, 1º) os verbos: αἰνίζομαι e αἰνέω, que dizem falar e celebrar a origem e, portanto, louvar, enaltecer; 2º) o substantivo feminino, ἡ αἴνη, a glória e a fama de ser origem e princípio, de fazer nascer e dar vida; 3º)

αἰνίττομαι, induzir a criar, desafiando com paradoxos e enigmas, bem como τὸ αἰνίγμα ou ο αἰνιγμός (= enigma), a palavra poderosa que, por sua ambivalência e dualidade, vale o destino e decide a sorte. Deste mesmo radical provêm o alemão *der Eid* e o médio-irlandês *o-eth*, com o sentido de juramento, palavra solene de compromisso. O grego conhece ainda um outro derivado (ἀν-αἴνομαι) que diz procurar e desejar ardentemente, inquirir, buscar, questionar.

Obscuro, enigmático, confuso são conceitos relativos. Todos eles supõem um parâmetro, em relação ao qual se definem em sua função semântica e força significante. Ora, o parâmetro com que se tem medido a obscuridade de Heráclito são as possibilidades e os recursos de determinado modo de ser, o modo de ser lógico e discursivo da razão. Toda a dificuldade não está, pois, numa obscuridade dos fragmentos mas na resistência em se alterar o paradigma da compreensão. Heráclito é considerado obscuro porque é difícil compreendê-lo. Mas só é difícil compreendê-lo porquanto determinada compreensão mobiliza apenas os recursos da razão. Ora, com todos os seus recursos, a razão constitui apenas um modo de ser e não o modo de ser de toda compreensão. Por isso, para se compreender Heráclito, é necessário um outro modo de ser, de vez que a obscuridade não provém de Heráclito e seu pensamento. A obscuridade provém da dificuldade de se mudar e transformar este modo de ser da compreensão. E qual seria este outro modo de ser?

O modo de ser que exige e supõe a compreensão de Heráclito não é o modo de ser do conhecimento mas o modo de ser do pensamento. Pois há dois modos de ser: o modo de ser do conhecimento e o modo de ser do pensamento. Se você deseja conhecer, não precisa mudar muita coisa em seu ser. Precisa somente adquirir um conjunto finito de informações, regras de combinação, modos de proceder e meios de demarcação. Tem de desenvolver ainda uma grande habilidade em colher, subsumir e calcular relações, em testar e procurar falsificar padrões de correspondência e interpolação. Com isso se tem o necessário e suficiente para conhecer e produzir conhecimentos. Não é necessário transformar-se para conhecer. Pois é no nível e com o modelo do que já se sabe que se aumenta o acervo do conhecimento. O ser do “sujeito” pode permanecer o mesmo ser antes e depois de se ter conhecido, sem que se inviabilize, com isto, o conhecimento. Conhecer é, pois, uma atividade transiente e não imanente, como diziam os aristotélicos latinos. A transmanência não é uma condição apenas do “objeto” mas também do “sujeito” do conhecimento. “Sujeito” e “objeto” não se alteram, em seu modo próprio de ser, com a produção do conhecimento. Não é preciso alcançar um nível diferente de

realização para se conhecer alguma coisa. Por isso, por não forçar uma mudança no modo de ser e realizar-se do homem, o conhecimento pode ser claro e distinto; é fácil de ser compreendido e definido, de ser representado, calculado e operado. Pois ser fácil e ser claro convém e valem de tudo que não exige transformação nem impõe mudança de monta. É este o estatuto ontológico de todo o conhecimento, seja ele filosófico ou científico, seja dogmático ou crítico, seja natural ou produzido.

Outro é o modo de ser e o estatuto ontológico do pensamento. Para pensar não ajuda muito tudo que se possa saber, conhecer ou fazer. Pois quando se chega a saber, conhecer ou fazer alguma coisa, o processo de ser e pensar já se instalou e consolidou. Depois da guerra, durante a ocupação do Japão, um antropólogo americano apareceu num mosteiro de Kioto com um questionário de trezentas perguntas. Queria conhecer o modo de pensar e compreender a mentalidade dos japoneses. O conhecimento facilitaria a tarefa de democratizar o Japão. Ninguém perguntou aos japoneses se queriam ser democratizados. A democracia lhes foi imposta com a mesma força e ditadura de que se acusava o Micado. O mestre o convidou para assistir à cerimônia do chá. O antropólogo desculpou-se por não aceitar o convite mas não podia perder tempo. Ainda tinha toda a cidade para aplicar o questionário. Bastava que respondessem as trezentas perguntas, do ponto de vista Zen. O mestre fê-lo sentar e lhe deu uma caneca Zen. Ao menos tomaria chá enquanto as perguntas estavam sendo respondidas. O antropólogo estendeu a caneca e o monge derramou o chá e continuou derramando mesmo depois de transbordar. O antropólogo assustou-se e gritou: já está cheia, não cabe mais e puxou a caneca! O mestre devolveu o questionário com as trezentas perguntas e avisou: já está cheio, não cabe mais nenhuma resposta.

Uma cabeça feita não serve para pensar. A fim de se compreender o pensamento de Heráclito, urge uma outra qualidade de ser, impõe-se uma outra índole de leitura, exige-se um outro nível de realização, diferentes do conhecimento e do modo lógico da compreensão. Ora, tudo isso requer transformação, demanda uma paciência estranha, a de “esperar o inesperado”, de acordo com o fragmento 18:

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον
οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον
ἔδν καὶ ἄπορον.

“Se não se espera, não se encontrará
o inesperado, sendo sem vias de
encontro nem caminhos de acesso!”

E como transformar-se é penoso, como “esperar o inesperado” angustia, como crescer dá trabalho e amadurecer traz dor e sofrimento, naturalmente é Heráclito que é obscuro e confuso, que é enigmático e difícil de compreender.

Quando se está aquém do nível em que o pensamento se move, Heráclito não pode ser compreendido e por isso seu pensamento é obscuro. Quando, porém, se alcança o nível do pensamento, desaparece toda a escuridão e Heráclito se torna luminoso e iluminado. O sol pode estar brilhando mas de olhos fechados só se vê o escuro. E não adianta abrir os olhos e olhar diretamente o sol. A luz é tanta que se fica cego, sem enxergar nada. É o caso dos fragmentos de Heráclito. A escuridão da leitura resulta tanto dos olhos fechados quanto da intensidade da luz. É preciso aprender a ver; é preciso ajustar-se a luminosidade do pensamento. Os grandes pensadores sempre falam em paradoxos e contradições. E não o fazem por escolha e sim por terem sido colhidos pela simplicidade, com que a realidade se realiza nas peripécias e vicissitudes do real. Para evitar o paradoxo e fugir à contradição, tem-se de substituir o real, na simplicidade de sua realização, pelos artifícios de um sistema de teorias e explicações. Há, então, clareza e nitidez mas às expensas e às custas da realidade. Heráclito não propõe uma teoria, não dá explicação nem constrói um sistema sobre a realidade, realizando-se nas realizações presentes, passadas e futuras do real. O pensador não é um gênio laplaceano que, por conhecer exaustivamente todo o estado presente, conhece todos os estados passados e todos os estados futuros do mundo; nem é um gênio maligno que se compraz em causar, com a organização e estrutura da mente, a ilusão inexorável de verdade no erro. No pensador, o pensamento é simplesmente o espelho da realidade em que o real se reflete tal como é, com todas as posições, oposições e composições de suas realizações. É um espelho, que não é nem ambíguo nem confuso nem obscuro mas apenas verdadeiro, com a verdade da realidade. Se o pensamento é o espelho da realidade, o conhecimento é a fotografia do real. Uma fotografia que não muda, não se move nem se transforma, por ser incapaz tanto de morrer, enquanto vive, como de viver, enquanto morre. O conhecimento só lida com coisas, objetos e substâncias de essência estável e acabada. Em seus sensores não há registro para processos em sentido radical. Seus processos são os fatos, na formulação lapidar de Wittgenstein, “combinações de coisas”. Para Heráclito é diferente. No nível do pensamento, só vale o concreto. E no concreto, a raiz de tudo é o processo. As coisas e os objetos são como quasares cintilando na escuridão do céu. Na visão a olho nu, são pontos

pequeninos e brilhantes, suspensos no espaço, mas em si mesmos são nebulosas em expansão.

No século VII, lá pelos anos 600 de nossa era, o Zen chinês cindiu-se em duas correntes, conhecidas como escola do norte e escola do sul. Que ambas viviam de uma mesma compreensão do Zen, mostra a sucessão de Hung-Jeng com a escolha do sexto patriarca. Ao chegar o momento de passar o cargo, Hung-Jeng, o quinto patriarca, pediu aos monges que cada um compusesse um verso, mostrando sua visão e compreensão do Zen. O mais iluminado seria escolhido para sucedê-lo no patriarcado, como o sexto patriarca.

Shen Hsiu era o primeiro entre os discípulos do velho patriarca. Veterano na comunidade, de grande experiência na meditação e com toda a prudência dos iluminados, não tinha páreo que pudesse competir com ele na sucessão. Era a escolha certa. Compôs o seguinte verso:

“O corpo é a árvore Bodhi.
A mente, um espelho polido.
Deves cuidar de limpá-lo sempre,
para que nenhum grão venha manchá-lo.”

Qualquer um, com um mínimo de percepção da vida mística e experiência contemplativa, quer no Ocidente quer no Oriente, sente o significado deste verso. Baseia-se na distância entre corpo e mente e considera a iluminação o resultado de uma purificação da matéria e uma libertação das condições terrenas e temporais, impostas ao espírito pelo corpo. A iluminação se alcança pelo esvaziamento da mente. Este é, ao menos, o entendimento que, em geral, se tem do Zen e da mística.

Acontece que vivia no mesmo mosteiro um camponês analfabeto, Hui-Neng, que nem era monge, trabalhava apenas na cozinha e cuidava da horta. Ao escutar o verso, achou aquele entendimento do Zen uma completa impropriedade e ditou a versão que lhe valeu a escolha para suceder Hung-Jen. O seu verso dizia:

“Bodhi nem se parece com árvore.
Espelho limpo não tem mancha.
Se no fundo tudo é vazio,
onde está o grão de pó?”

Na perspectiva do pensamento de Heráclito, o cozinheiro, Hui-Neng, era um pensador. Por quê? Para Heráclito, pensar é deixar a realidade ser realidade nas peripécias de realizações do próprio pensamento. E neste sentido, o camponês

analfabeto era um pensador. Pois seu verso não era um verso sobre a experiência ZEN. Seu verso deixava o ZEN ser verso, pensando reciprocamente a identidade de ZEN e verso a partir da diferença. É o que nos convida a fazer o fragmento 8º de Heráclito:

τὸ ἀντίξουν συμφέρον
καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων
καλλίστην ἁρμονίαν

“O que se opõe, se compõe
e do que se pro-põe em diferenças, a
conjunção mais bela.”

O pensamento dos pensadores originários difere e confere com os outros exercícios de pensar por ser e cumprir um pensamento radical. Mas o que é um pensamento radical? - É o pensamento que pensa na medida em que desce até às raízes misteriosas do próprio pensar. Quando dizemos, “penso que vai chover”, não pensamos. Achemos apenas, e qualquer que seja a eficácia dos recursos, a certeza dos métodos e a segurança das técnicas deste dizer. É que todo esforço de pensamento ou compreende a vigência da realidade nos desempenhos da existência ou não pensa radicalmente. Constata e combina apenas dados, descreve e apresenta apenas situações, elabora e articula apenas fatos. E a realidade não é um fato entre os fatos. Pensar a realidade é apreender-lhe a força de imanência transcendente que se dá e se retrai na dinâmica do próprio pensamento e de qualquer outra realização. É por este modo estranho de dar-se, retraindo-se, que o exercício do pensamento originário se torna obscuro e impõe enigmas às falas e contradições aos discursos.

Ao longo de toda a história do pensamento Ocidental, a obscuridade de Heráclito provocou sempre novas tentativas de explicação. São seis ao todo: a explicação de Aristóteles, a de Cícero, a de Hegel, a de Hölderlin e por último a de Nietzsche e Heidegger. Quatro delas partem da suposição de que, no âmbito do pensamento, não deve haver obscuridade, enigmas e contradições. A clareza não é apenas “a cortesia do Filósofo”, como tem de ser também uma obrigação do pensador. E a tal ponto, que não se deve aventurar a pensar quem não conseguir fazê-lo com clareza. É, ao menos numa primeira aproximação, o conselho que nos dá Wittgenstein na última sentença do *Tractatus*: “*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*”: “do que não se pode falar, deve-se calar”.

Heidegger questiona a suposição das explicações propostas. Para ele, Heráclito não tinha escolha, pois havia sido colhido e atropelado pela avalanche da realidade.

Nobre é a força inaugural de uma origem, por isso nobreza diz sobretudo a grandiosidade de uma proveniência. É neste nível que Heidegger encara o estilo de Heráclito e pergunta a respeito da propalada obscuridade de seu pensamento. Na preleção sobre Heráclito escreve ele:

“Was ist, wenn wir den Adel des Wortes an dem messen, was im Wort das zu Sagende bleibt, was ist dann gefügter als ein Spruch des Heraklit? Wo spricht eine höhere Sorgfalt des Wortes? Doch der Grund für den anfänglichen Adel diesen denkerischen Sprache liegt nicht in einer besonderen Sprachbegabung des Denkers, sondern im Wesen dessen, was in diesem denken gedacht ist und das Zudenkende bleibt, und was als dieses das Wort hervorruft, so daß der Denker nur dazu bestellt ist, diesen Ruf nachzusagen. Das Wort ist im Anfang des Sagens überhaupt noch nicht zum bloßen, sprachlichen Ausdruck hinab gefallen und zu Wendungen veräußert, von denen jede beliebige auch beliebig gut eine andere ersetzen kann. Das Wort ist hier noch in seinem anfänglichen Wesen - das Wort -, ohne daß die anfänglichen Dichter und Denker von diesem verborgenen Wesen des Wortes ein Wissen besitzen oder auch nur benötigen!”

“Se medirmos a nobreza da palavra pelo que nela se deve dizer, então o que é mais articulado do que uma sentença de Heráclito? Onde nos fala um maior cuidado com a palavra? Mas o fundamento da nobreza originária desta linguagem não está num dote especial do pensador. O seu fundamento reside no próprio modo de ser do que ele pensa, no próprio modo de ser daquilo que, neste pensamento, deve ser pensado e que, assim, chama a palavra, e de tal maneira a chama que o pensador só existe para dizer este chamado. No princípio da fala, a palavra ainda não tinha decaído em mera ‘expressão’ nem se havia alienado em ‘formulações consagradas’, qualquer uma delas podendo substituir qualquer outra como igual competência. Aqui a palavra ainda vive em seu vigor originário, sem que os poetas e pensadores originários possuam ou mesmo tenham necessidade de saber este vigor escondido da palavra.”

O que determina o estilo de Heráclito é o pensamento originário. É o que há de ser pensado que constitui o fundo e fundamento tanto da nobreza da palavra como da obscuridade do pensamento.

Hegel também pensa assim mas numa outra perspectiva e por um motivo bem diferente. Nas *Preleções de História da Filosofia* diz Hegel sobre a obscuridade de Heráclito: “*Das Dunkel dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, daß ein tiefer, spekulativer Gedanken in ihr ausgedrückt ist*”: “mas o obscuro desta filosofia reside principalmente em nela se expressar um profundo pensamento especulativo”. É que o conceito especulativo, a idéia contraria o entendimento. Por isso o entendimento tem grande facilidade em apreender uma relação matemática mas sente grande dificuldade em apreender uma “cópula especulativa”. Neste sentido, a obscuridade de Heráclito não está nem num defeito biológico, como pretendia a explicação de Aristóteles, nem num propósito de confundir os não iniciados, como imaginava Cícero, nem num estilo sibilino e complicado. A obscuridade de Heráclito provém da própria filosofia. Medida pela capacidade de compreensão do entendimento, toda filosofia é sempre e necessariamente obscura. A tarefa da filosofia reside justo em libertar o pensamento da insuficiência de uma

compreensão confusa, porque condicionada pelos limites do entendimento, para levá-lo a uma compreensão especulativa e incondicionada da razão. Na filosofia do absoluto de Hegel “*die Vernunft*”, a razão, ultrapassa “*der Verstand*”, o entendimento. O papel da razão é reconduzir à luz do saber absoluto de uma certeza incondicionada o que, no entendimento, se apresenta inacessível e por isso confuso. Obscuro é o relativo, tudo que ainda não atingiu a claridade sem sombras de um saber absoluto. É numa profissão de fé neste modo de ser incondicionado da verdade absoluta na filosofia que Hegel conclui sua aula inaugural na Universidade de Heidelberg aos 28 de outubro de 1816, ano que viu a publicação do segundo volume da “*Wissenschaft der Logik*”, a “Ciência da Lógica”:

Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennen Widerstand leisten könnte: es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Gemüte geben.”

“O ser do universo, de início, encoberto e trancado, não tem força que possa oferecer resistência à coragem do conhecimento: há de abrir-se e apresentar suas riquezas e profundidades para a satisfação do conhecimento.”

Hegel entende, portanto, o pensamento de Heráclito pela metafísica do Absoluto de sua “Ciência da Lógica”. E o reconhece explicitamente com as seguintes palavras: “*Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen*”: “nenhuma” sentença de Heráclito deixou de ser aproveitada em minha Lógica”. Ora, entre a filosofia de Hegel e o pensamento de Heráclito se escoaram 25 séculos de história, em que o pensamento do Ocidente conheceu ocasos e conheceu auroras, atravessou crises e renasceu, sofreu influências e se debateu em encontros, e tudo isto não se deu sem conseqüências e transformações radicais. Desde o final do século IV e início do século III, dois séculos mais ou menos após Heráclito, o pensamento radical dos pensadores originários se transformou em Sócrates, Platão e Aristóteles, em filosofia com uma progressiva estruturação onto-teo-lógica. Trata-se de uma de-cisão que vive da perplexidade em pensar a identidade como identidade e não como igualdade, isto é, que vive da dificuldade de se encontrar com a identidade no próprio seio das diferenças. Esta de-cisão, ao instituir as dicotomias de um comparativo ontológico, se pronuncia pelo ser contra o nada, pela essência contra a aparência, pelo bem contra o mal, pelo inteligível contra o sensível, pelo permanente contra o mutável, pelo verdadeiro contra o falso, pelo racional contra o animal, pelo necessário contra o contingente, pelo uno contra o

múltiplo, pelo sincronia contra a diacronia. No poder de seu jogo, é uma de-cisão que se decide pela filosofia contra o pensamento.

Esta de-cisão não é um presente para sempre passado nem se reduz a simples fato de um passado encoberto pela poeira de mais de dois mil e quinhentos anos. Ela é mais do que objeto de curiosidade historiográfica; mais do que uma relíquia no museu do Ocidente. É um passado aiônico, isto é, um passado tão vigente que constitui a fonte donde vivemos hoje, a tradição que nos sustenta. Seu vigor histórico promoveu as mudanças, as experiências e as interpretações destes 25 séculos. Deu lugar a motivos orientais. Concebeu o cristianismo. Provocou o Humanismo, o Esclarecimento e a técnica com as ciências modernas.

Todo este peso histórico de desdobramentos e transformações, entre a obscuridade do pensamento originário de Heráclito e a filosofia do absoluto de Hegel, obstrui uma compreensão positiva e original da dinâmica de interpretações do pensamento radical. A suposição da filosofia do absoluto de que o universo não poderá resistir sempre mas terá de abrir-se um dia ao poder da vontade de saber do conhecimento constitui e forma um padrão essencialmente diverso e oposto à experiência fundamental dos gregos. O κόσμος, a experiência grega do universo, é no vigor e na força de seu ser uma dinâmica de retração e um poder de subtração e por isso só se pode dar como enigma, obscuridade e contradição. A relação do pensamento originário com que se lhe impõe a pensar provém de uma subtração originária. Ora, se pensar equivale a re-colher a retirada do retraimento no vigor do real e na vigência da realização, o modo de ser e a essência do pensamento originário não pode nunca ser o poder de uma vontade que obriga o universo a entregar seus segredos e a força a tirar o véu de seus mistérios.

PLATÃO E A MÃE DO OURIÇO DO MAR

CARMEN LÚCIA MAGALHÃES PAES

*Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

1. Como Intróito

Na Grécia de Platão, via de regra, a filosofia viveu intensamente sua aspiração a ser o lugar de uma exigência de pureza de seus meios de expressão; o lugar de um intento de fazer-se como empenho vigilante por sua diferença de linguagem; de um curvar-se a imposições de translucidez àquilo que sempre quis significar: o Ser. Neste afã, muitas vezes, teve que esquecer que os fios com que tecia sua trama discursiva, afinal, nada mais seriam que pura “invenção”. Teve que viver esta amnésia para que o pensamento exercitasse seu destino de pensar sempre o mesmo Sol, a mesma reverberação que iluminou os olhos do filósofo, um dia. Como compartilhar, na volta à caverna de nossas existências, a singularíssima aventura de “ver” o invisível brilho do inteligível, que faz visível tudo o que brilha, tudo o que é, enquanto advindo de uma vidência, o que vigora na vigência de um ἰδεῖν, de um θεωρεῖν? Como fazer a partilha deste Sol, deste Bem, deste Espanto, se não passando a vida a ensinar aos homens este acontecimento de ver, esta experiência de viver? Este διασθάνομαι¹, este mirar que é um admirar; ao mesmo tempo, νοῦς e αἴσθησις, um dar-se conta “vendo” os contornos, os perfis com que a ἰδέα configura e define tudo o que se faz dado como *o que é*. Não é um ver qualquer este “ver”: é um ver limites, um διωρίζω, um rodear, um circunscrever, um acolher a circunvizinhança, o circundante como limítrofe; um περιέχω, um “lugar”, χώρα, de autodesdobramento do que vem a ser e que se dá ao ver daquele que sabe ver, na luz, φῶς, lar do filósofo, enquanto verdade das coisas. Neste ver, a e-vidência é algo que vem da visibilidade e da visão: vista, visto, luz: visão eidética.

¹ Platão. *Le sophiste*, 253 d. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1925. t.8, p. 3 (Oeuvres Complètes. Coll. des Universités de France. Ass. Guillaume Budé).

Como compartilhar, por conseguinte, esta visão, a não ser dela falando, a não ser por um λόγος, por um λέγειν? Se não for rompendo o silêncio para instaurar um discurso e, assim, inaugurar a filosofia?

No diálogo *O Sofista*, a certa altura de sua conversa com Teeteto, o Estrangeiro de Eléia identifica διάνοια e λόγος² como o mesmo (ταυτόν); ressalva, contudo, que é ao diálogo interior (ἐντός) e silencioso (ἄνευ φωνῆς) da alma consigo mesma que se chama “pensamento”, διάνοια, ação mesma de νοῦς³, ânimo⁴ (para romper o silêncio?); e que à corrente (ῥεῦμα) que daí vem, com som (φθόγγος), e que nos sai pela boca, dá-se o nome de “discurso” (λόγος).

Há, portanto, um λόγος silencioso, que pode vir à luz ou retrair-se; melhor dizendo: que pode permanecer retraído em si mesmo, como silêncio fundante de si mesmo, enquanto φωνή. Originário, como silêncio, é fonte de fala, é λέγειν enquanto possibilidade de qualquer forma de articulação sonora. E, por via de consequência, no contexto do diálogo, ratifica a mútua implicação de ἰδεῖν, εἶδος e λόγος, em coincidência perfeita, dialética. Isto porque διάνοια (enquanto originariamente é λόγος) é silêncio, é θεώρησις⁵, é “visão”⁶. Sob este ângulo, como que acompanha o perfazer-se da e-vidência do εἶδος, do que vem da visão das ἰδέαι; como que homologa o que se apresenta ao olhar, o que já se sabe porque já se “viu.

Διάνοια e λόγος, como o mesmo, remetem-se à visibilidade do visível – têm por âmbito, pois, as coisas. Contudo, enquanto φωνή, enquanto enunciação, o λόγος tem por âmbito a vista das coisas (como que a ela “coladas”): já é uma relação. Vista e visível como que coincidem — são um. Recorde-se que o Estrangeiro afirma ainda que há, no λόγος, quando isto se dá na alma, afirmação (φάσις) e negação (ἀπόφασις), silenciosa e espontaneamente⁷; e que só há um nome a conferir-se a isto: δόξα⁸, que, em princípio, não é (como ἀποτελεῦτητις διάνοιας, como conclusão de um διανοεῖν) nem verdadeira, nem falsa – é só aparecimento, pode-se concluir. Contudo, quando há mistura de sensação e δόξα

² Platão, *Sofista*. 263 e.

³ Ação de νοῦς como “cogitatio”. Cf. Ernesti, Augusti. *Graecvm lexicon manvale. Hermenevtica, Analytica, Synthetica*. Lipsiae: Ioh Frid. Gleditschii, 1767. p. 433-34.

⁴ Cf, op. cit. nota 3, p.507-8 (Hermenevtica).

⁵ Idem, *op. cit.*, p.465. (Synthetica).

⁶ Mourcin, J.T. de. *Lexique grec-français*. Paris: Imprimerie Librairie Classiques, 1864, p. 165. Além dos sentidos de “pensamento”, inteligência”, o autor confere, ao termo διάνοια, as acepções de “vista”, “idéia” e “desígnio”.

⁷ Platão, *Sofista*. ref. 1,263 e.

⁸ Idem, *ibidem*.

(σύμμεξίς αἰσθήσεως καὶ δόξας)⁹, dá-se φαντασία, que é, portanto, δόξα vinda do fundo de αἴσθησις, creio assim poderemos dizer. Então διάνοια, δόξα e φαντασία são originadas em λόγος. Acredito que, aqui, o sentido de “διάνοια” pode ser restringido – vale como asserção¹⁰, que assim já pode ser verdadeira ou falsa; como maneira de ver, como doação de sentido, como significação, como “desenho” do pensamento a respeito das coisas que são; como pensamento enunciado¹¹, digamos assim. Quebra do silêncio - διάνοια como λόγος φωνητικὸς, como voz emitida para afirmar ou negar o ser.

Enquanto silêncio, podemos sempre supor o retraimento do λόγος, como condição de significar; a proliferação de sentidos, em relação fundamental com o não-dizer, via de acesso à instauração do “um”, da unidade, do sentido fixo, unívoco, em tensão com o equívoco, com o plurívoco, com a incompletude visceral de todo dizer; com o fugaz, com o não-sentido, com o cerne mesmo do funcionamento da linguagem, modos de significar do silêncio: retraimento necessário para que se possa significar. Silêncio como iminência de sentido, apontando para o fato de que o sentido sempre pode ser outro, como condicionante de nossa compreensão das palavras.

Como φωνή σημαντική, o λόγος é presença a si mesmo. Deste modo, afirma o *mesmo* e nega o *outro*, o termo ausente que vige no silêncio, fonte de nossa dicção do *mesmo*. Fonte da φωνή, a negação vigora na origem do ato de significar. No nível do silêncio fundante, do diálogo da alma consigo mesma, está a possibilidade de *falar* ou simplesmente *enunciar*, distinção promovida pelo próprio Estrangeiro, ao afirmar que sequer falamos (οὐδὲ λέγειν), quando enunciamos (φθέγγεσθαι) o não-ser.¹² O não-ser¹³ - eis um campo de suprema aporia: a existência do não-ser.¹⁴

Muitos são os momentos exemplares destas vicissitudes da linguagem, nos diálogos platônicos; de exercício dos procedimentos de argumentação, que bem ilustram o fazer-se de uma elocução comprometida com o nó ontológico construído em torno do verbo εἶναι: preservação do sentido. Daí o afã de Sócrates, no *Fedro*,¹⁵ em “rasurar” os aspectos ônticos da matéria léxica e fônica das vozes, o torneio das

⁹ Ibid. 264 b.

¹⁰ Cf. op. ref. 3, p. 508 (Hermenéutica). O sentido de διάνοια pode ser o de “sententia”.

¹¹ Cf. a respeito de “sententia”: Saraiva, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d, p. 1086.

¹² Platão. *Sofista*. ref. 1, 237 e.

¹³ Platão. *Sofista*. 238 e.

¹⁴ Platão. *Sofista*. 238 a.

¹⁵ Platão. *Phèdre*. 243 b. Paris: Les Belles Lettres, 1985. t. 4. 3 p.

mãos hábeis de um Lísias só a serviço da gratuidade talentosa de construir belos “brinquedos” linguísticos, retóricos, persuasivos, mas insensíveis quanto a amar e perceber a natureza mesma do “belo em si”, ou seja, de τὸ καλλός como beleza resplandecente da ἰδέα em si mesma.

Mas, é no *Eutidemo* que eu gostaria de examinar estas questões, por contraste com o que foi exposto até aqui:

2. “Desalinhando” os Panos

No *Eutidemo*, a certa altura, Sócrates apresenta a Eutidemo e Dionisodoro, irmãos e sofistas, um paradigma de como deveria ser um discurso exortativo à σοφία¹⁶ e os convida, a qualquer um dos dois, a darem-lhe uma forma “artística”, para uma “demonstração” (ἐπίδειξις). Uma atitude como esta é plena de pistas. O discurso há que se instaurar sem dispensar-se de acentuar o caráter eidético de todo dizer que pretenda afirmar *o que é* — ὀρισμός, como configuração linguística, pela visão do εἶδος daquilo que se busca. Linguagem consoante ao perfil que perfila cada coisa nela mesma, entre as demais, e que dela faz o que ela mesma é: uma diferença de ser, um modo de ser¹⁷.

Portanto, a forma “artística”, no contexto, apresenta-se como um “excesso” de expressão (tirante seu possível caráter de ironia). A bem dizer, insinua-se uma diferença entre argumentação dialética e argumentação sofística. Resta evidente que o suplemento de beleza “autorizado” por Sócrates jamais poderia ser tal que conferisse, aos signos, uma opacidade de matéria que pudesse fazer “sombra” àquilo que deveriam deixar transparecer. Por isto, a sobriedade da linguagem “nua” do modelo oferecido por Sócrates, só veículo do puro referencial filosófico. No momento em que sugere sua “retorização”, o filósofo parece dar a entender que a diferença entre os dois tipos de argumentação é de quantidade apenas, não de qualidade. Fácil é de perceber, por outro lado, que o torneio artístico, como forma de “vestir” o núcleo da expressão, implicaria pensar que a beleza não estivesse proscribida da filosofia. Não há que negar as afinidades possíveis entre persuasão e beleza; não há que desconhecer a potência do ornamento, dentro de regras, desde de que se entenda a beleza como luz mesma da ἰδέα, na aparência sensível do λόγος; a

¹⁶Platão. *Εὐθύδημος*, 278 d - 282 c. Recogovnit Ioannes Burnet. Great Britain: Lipsiae, Oxonii Typographeo Clarendoniano.

¹⁷Ibid. 283 e - 284 a,b.

beleza como fundante da aparência, sem confundir-se com ela. A beleza ôntica, a forma artística não seria, assim, persuasiva por si mesma: como “lugar” de vigência dos privilégios da estrutura formal do discurso, em detrimento de seus conteúdos; dito de outro modo: em detrimento da verdade. Ao contrário, ela, a beleza ôntica, deve ser o reflexo da verdade. Portanto, o discurso há que se constituir em consonância com a ἰδέα do Belo. É este o seu μέτρον; sua residência é a alma. Conseqüentemente, o “artístico” há que revestir a forma “nua”, não como um simples crescimento quantitativo, mas como ação de ampliar o pensamento, de aprofundá-lo, de fazê-lo florescer qualitativamente; há que ser uma forma de eficácia que, talvez, uma simples argumentação cerrada não possuísse – quem sabe, por operar, no caso, com opiniões, com probabilidades, com o verossímil, com o plausível. Por outro lado, aqui, não se pode renunciar à exigência de univocidade discursiva, como condição dialética do ensinar e do aprender aquela σοφία que, uma vez conquistada, concederia a graça de um viver feliz para sempre.¹⁸

Platão faz aparecer, contrastivamente, a negação de tudo isso, na figura de exageração sofística que põe na boca de um Eutidemo pressionado a afirmar e reafirmar, incessantemente, que tudo sabe (velho clichê com que se costuma caracterizar os sofistas). E mais, a declarar que todo homem tudo sabe¹⁹, que até mesmo Sócrates tudo sabe (logo ele, conhecido por afirmar só saber que nada sabia). Para “provar” sua “tese”, o irmão de Dionisodoro engatilha uma pergunta inicial: “Conheces alguma coisa, Sócrates?”²⁰ No contexto, sentindo-se por sua vez “encurrulado”, Sócrates tenta dialetizar, salvar seu paradigma, cavar espaço para um acordo (ὁμολογία) que garantisse que tanto ele quanto seu interlocutor falavam de um mesmo τι²¹ e que conheciam sua natureza²². Assim é que, à pergunta reformulada que lhe é feita, Sócrates responde acrescentando que é com a alma que ele conhece: dá como referente de “alguma coisa” a alma. Replicado, insiste: “Como assim? (...) se me interrogares pensando de um determinado jeito e eu compreender de outra forma e apresentar minha resposta de acordo com o que imagino, ficarás satisfeito, se minha resposta nada tiver com tua pergunta?” “Eu, sem dúvida, (...) porém creio que o mesmo não se dará contigo”²³ – é a resposta de Eutidemo. A “bola” da univocidade, o sofista não aceita, pois seu jogo não é o da articulação do

¹⁸Ibid. 293 a

¹⁹Ibid. 294 d

²⁰Ibid.

²¹Ibid. 280 b

²²Ibid.

²³Ibid. 295 b,c

sentido. Ele só tem a ver com a articulação de palavras, como se meros significantes fossem; significantes que libertassem as palavras do jugo do referencial ontológico. Fica bem claro, a horas tantas, o jogo sofístico, como apresentado na contenda, quando Sócrates desorienta Eutidemo e pretende atrair Dionisodoro para suas armadilhas: “Achas que falou certo teu irmão que tudo sabe?” A ironia é rebatida com uma resposta-pergunta que não responde, evidentemente: “Serei eu irmão de Eutidemo?”²⁴ “Tal como Hidra, a tal sofista que, sempre que alguém cortava uma cabeça de seu discurso, tinha a habilidade de fazer nascerem muitas outras, no lugar da primeira”²⁵, ou como “outro sofista, um certo caranguejo que (...) chegara do mar e acabara de desembarcar²⁶ e que começara a incomodar e a morder Hércules; este, desesperado tivera que apelar para seu sobrinho Iolau”. É Sócrates quem conta estas histórias de Hércules, para dizer que não tinha um Iolau para defendê-lo. Dionisodoro “pesca” no ar a palavra ὄδελφιδοῦς (sobrinho) e dispara: “Então, responde (...) se Iolau era mais sobrinho de Hércules do que teu”²⁷. Com a resposta a cada pergunta que vai fazendo, continua sua “pesca” de palavras só como significantes lingüísticos, para urdir uma teia discursiva a partir de “irmão”, “lado paterno”, “pai”, “pedra”, “ouro”. Esta teia é recolhida por um Eutidemo já refeito de seu embaraço anterior, e que, no dizer de Ctesipo (outra personagem), não “costurava pano com pano”; é, pois, Eutidemo quem continua o jogo, agora com “ser e não-ser,” “pai”, “ser pai de toda gente”, “ser pai de cavalo e de todos os animais”, “mãe de toda gente”. Resultado: Sócrates termina órfão de pai, o pai de Ctesipo vira pai de Eutidemo também, ambos têm como genitor um cachorro, Ctesipo bate no pai e a mãe de Eutidemo é a mãe do ouriço do mar.²⁸

É aqui que eu gostaria de me deter, um pouco. Nos sortilégios de um Platão parodiador, de um Platão-Eutidemo-Dionisodoro, mais sedutor de que habitualmente já é; que mobiliza recursos do riso, do cômico do discurso, da exageração retórica. São sutilezas, pistas secretas que acabam expondo ao leitor mais atento à estrutura do diálogo e não só à sua literalidade, o “sério” do problema do silêncio, da instituição do sentido e do “lugar” de onde fala a sofística de nobre estirpe, a que se referiu o Estrangeiro, em *O Sofista*²⁹. Como outros, este episódio é

²⁴Ibid. 297 a-b

²⁵Ibid. 297 c

²⁶Ibid.

²⁷Ibid. 297 d

²⁸Ibid. 298 a.b.c.d

²⁹Id *O Sofista*. 231 b

isolado, sem escoamento “lógico” para o desenrolar literal do diálogo, é sem consequência imediata para a argumentação acerca de uma σοφία que apaixonasse o jovem Clinias (mais uma personagem).

O “não costurar”, Eutidemo, “pano com pano”, obra de Platão, retórica de Platão, implica a construção de verossimilhanças só sintáticas de argumentação que, em nível primário, suscita um riso de conivência, mas que, no conjunto do diálogo, abre uma via de reflexão acerca da linguagem considerada apenas como meio comunicativo. “Raciocínio cômico”, a “argumentação” de Eutidemo não tem alcance útil para a interpretação eidética do real; mas, esta “inutilidade” aponta para o fato de que as palavras não estão aí para denotar o extralinguístico. Estão, sim, para fazer emergir o artifício, o automatismo verbal que conota persuasão. No vigor da ambiguidade dos termos, a força do enunciado é se deixar perceber como ἀπότη, como ficção, como dissociação entre o procedimento retórico e a realidade. Não cabem, aqui, os conceitos de “correto” e “incorreto”. Cumpre perceber, na densidade dos signos, as variadas probabilidades do dizer, a partir de um transfundo de silêncio. Sob este aspecto, a via semântica não é o caminho mais indicado para discutir-se, ou melhor, para transformar-se em problema o exemplo da “mãe do ouriço do mar”. Como enunciado, este não é um substitutivo, um objeto secundário, em relação ao real. Nestes termos, ele não “quer dizer”, isto é, oferecer um sentido que se reporte a uma coisa real. Refere-se a si próprio, em sua verdade de aparecer, não à “verdade” como fundo da enunciação; não é um querer-dizer verdadeiro. Ao contrário, é um não-sentido, se “ter sentido” é ser “verossímil”, semanticamente falando, com base na “naturalidade” de um λόγος que descartasse, em princípio, o artifício, o puramente formal, o gratuito. Do ponto de vista sintático, o querer-dizer verdadeiro decorreria da possibilidade de que cada uma das sequências da argumentação pudesse ser escoada das outras, que cada uma fosse gerando outras, segundo normas bem definidas de prolação. A linearidade requerida impõe uma ἀρχιτεκτονία, uma arquiteônica, em que o fazer está comprometido com um arquitecto, digamos assim; um arquitecto que, aqui, é o texto ontológico por excelência; aquele que diz *o que é*. Neste caso, o dizer requer um começo, um meio e um fim. No âmbito desta gramática filosófica, toda enunciação “correta” é verossímil; é, portanto, filosoficamente retórica, em sentido canônico.

Não é este o caso do sofista Eutidemo. As “correções” que Sócrates tenta imprimir à sua fala, nas várias ocasiões em que isto ocorre, com o intuito de resguardar a sequência “natural” da argumentação e do sentido, são solenemente

ignoradas. Assim é que, a dado momento, quando de uma reivindicação de coerência com o que dissera pouco antes, fica como que “encurralado”, mas é socorrido pelo irmão Dionisodoro: “Será, Sócrates, que és tão velho quanto Cronos, para ainda te lembrares do que dissemos no começo?”³⁰

O “não-costurar-pano-com pano” não pode ser visto, pois, sem mais nem menos, como simples “fraqueza argumentativa”. Pode, isto sim, fazer parte do arsenal de rupturas, intencionalmente instalado no interior do diálogo, para figurar caminhos sem saída consubstanciais à natureza estrutural do texto. São procedimentos táticos, como recusa a responder o que se pergunta, quebra da linearidade invocada por Sócrates. Poderíamos até dizer que o instalar-se neste tipo de silêncio seria uma tática para “arruinar” a argumentação socrática, sempre com a má intenção de vencer a qualquer preço? Pode até ser, se só levarmos em conta a pura literalidade textual. Mas, não é só isto, se é que é isto. Uma compreensão deste tipo parece-me empobrecedora: uma tentativa de preservar lugares-comuns, clichês mesmo, como o do conflito entre Sócrates e os sofistas, entre verdade e falsidade ou o que mais se queira. Sempre com o objetivo de ratificar a imagem de um Platão somente preocupado em transmitir doutrinas ou coisa que o valha. Pelas características de seu texto, contudo, Platão expõe à nossa atenção o fato de que é fundamental, ao falar sofisticado, que a linguagem seja sempre origem, que esteja sempre se originando, de acordo com a situação discursiva, com um tempo de falar ou de calar.

3. O Averso de Sócrates

Talvez seja este o momento adequado a dizer alguma coisa mais a respeito de como Platão compõe a personagem de Sócrates, para avançarmos na compreensão do que foi dito até agora.

Repitamos: quem se debruça sobre o diálogo *Eutidemo*, em busca das formulações doutrinárias de um porta-voz, Sócrates, tem tudo para se frustrar. A figura do filósofo, ao contrário, até aparece como uma abertura para que a fala do *outro*, do sofista, possa expor-se plenamente. É como se lhe “desse asas”, a ponto de instar, quem sabe, Aristóteles a produzir as *Refutações Sofísticas*, por exemplo, transformando-se, de certo modo, em um Sócrates *a posteriori*, com a obrigação de desmontar os “paralogismos” que tinham ficado sem uma resposta “lógica”, ou seja,

³⁰Id. Op. cit. ref 16, 287 b

sem as “correções necessárias”. Em última análise, como se Platão desconhecesse a homonímia e, até mesmo, nem dominasse a língua grega. Dar sentido aos paradoxos dos dois sofistas é coisa que Platão, sabiamente, não faz. E este silêncio tem uma significação, sem dúvida: faz com que “apareça”, sem referência explícita, o fato de que a própria linguagem da dialética é secretamente permeada por suas antífrases; que ela, a linguagem dialética, só pode ser o que é em tensão com aquilo que ela não é, com aquilo que ela mesma exclui, que silencia. O pouco esforço de Sócrates para manter, ao longo do diálogo, a *homología* é bem ilustrativo disso, por exemplo. Mas, muito além deste fato, é de notar: ante o episódio da aporia que decorre da questão acerca de “quais são os homens que aprendem, os sábios ou os ignorantes?”³¹, ele acena para Pródico: é necessário aprender com o sofista a usar as palavras. Não apenas isto: dá uma explicação linguística das possibilidades do sentido de “compreender” e “aprender”; mais ainda: no final do diálogo, reconhece a importância de dialogar com Eutidemo e Dionisodoro, nos termos em que o fez. Vale dizer, a filosofia, em última análise, aqui, seria também erística, e a sofística, por via de consequência, igualmente dialética. Esta sugestão decorre da conversa final com Críton, final também do diálogo. Neste ponto, um anônimo que conversara com o mesmo Críton, refere-se aos dois sofistas como detentores de um “palavrório vazio”, dispendidores de um “esforço descabido na discussão de ninharias, e que não se importavam com o que falavam e se apegavam exclusivamente às palavras”³². É Críton quem rebate: “Mas a filosofia é realmente uma grande coisa”.³³ Ao que Sócrates acrescenta: “Críton, homens assim são admiráveis. Não sei ainda o que deva dizer. Mas, que espécie de indivíduo era o que falou contigo e criticou a filosofia?”³⁴

Nesta perspectiva, digo que Sócrates aí aparece, de certo modo, “pelo avesso” – é através dele que se faz a mostraçãõ da força de um sofisma (Sócrates aceita o jogo do sofisma para sofismar também). Sua caracterização é desconstrutiva do clichê do “herói vencedor” ou do “herói pensante”. Talvez lhe caia melhor o epíteto “herói pensativo”. No contexto amplo dos diálogos platônicos, se quisermos extrapolar para este campo, a presente atitude socrática não é de molde a ser interpretada como um exercício de coerência, face a seu pensamento e a seu agir habituais. Explico: se “pensar” e “agir” quiserem dizer assegurar-se de uma ἀρχή, no caso a ἰδέα ou o εἶδος, e fazer repousar sobre ela o saber. O que vemos no *Eutidemo*, a este respeito, é a ruína da própria linguagem assim constituída. É como

³¹Ibid. 275 d

³²Ibid. 304 e

³³Ibid.

³⁴Ibid. 305 b

se esta, sem ἀρχή, anárquica, se mostrasse em sua força pura de linguagem, sua eclosão, apenas, de linguagem; como se questionasse suas próprias condições de articulação, segundo uma relação atributiva ou normativa. Seguramente, se o interesse maior do diálogo fosse, sem mais, o de saber se a virtude pode ser ensinada, o agir, segundo ela, não prescindiria de uma “definição” de si mesma (não há, no *Eutidemo*, nenhuma busca, neste sentido, como condição prévia); o agir, nestes termos, não dispensaria a consideração de um princípio, uma identidade última, à qual pudessem ser reportados, para além das contingências, não só as coisas e os gestos, como também as palavras de um discurso pretensamente prodréptico. É que Platão, aqui, talvez esteja mais interessado em expor à nossa curiosidade filosófica, o fato de que, afinal de contas, a filosofia nada mais é que uma invenção da linguagem.

4. *Em Suma*

Entre os diálogos de Platão, o *Eutidemo* é, sem dúvida, o que melhor aponta para estas questões. É o que melhor ilustra o problema dos usos sofísticos da linguagem como tensão constitutiva de seus usos dialéticos. Isto é significado, a meu ver, pela maneira avassaladora com que são manipulados os sofismas, no inteiro teor do diálogo. Não há, nele, um mero inventário de sofismas e um intuito primário de ridicularizar os sofistas ou, sequer, de fazer prevalecerem os “direitos” da dialética sobre a erística, enquanto procedimento de natureza sofística. O que, no fundo, está em jogo, entre outras coisas, é a demonstração de que há uma prática discursiva que só quer ver, no discurso, a mensagem que ele ostenta, mas que, subterraneamente, se questiona a si mesma, em relação à própria realidade da linguagem. Uma prática “desconfiada” de que inessencializa o significante, em favor do significado, o que faz de si mesma uma simples passagem para o sentido, como sua função única. Uma prática que “esquece” a verdade da expressão, em nome da expressão da verdade – da verdade do dizer. O dar-se do dizer fica “escondido”, como se a relação entre o dizer e o pensar implicasse, de certa forma, uma espécie de necessidade da “inexistência” do discurso. A “atividade” linguística que constitui as noções da dialética ficaria, assim, de algum modo, impensada. Esta atividade pode, contudo, revelar-se através do impacto do significante sobre a coisa a ser dita. O “argumento” que generaliza a “maternidade” da “mãe do ouriço do mar”, digamos assim, é, a meu ver, o melhor exemplo deste acontecimento. Ele nos

revela, de um jeito estranho, ou, melhor dizendo, enigmático (porque através de um sofisma claramente exagerado), o gesto produtor do discurso; gesto este que, em outros momentos, permanece submerso no engendramento de uma teleologia do sentido. Este exemplo nos revela, de alguma forma, que os pensadores são, inevitavelmente, “fazedores”, que o agir filosófico implica, subrepticamente, uma relação entre o desenrolar puro do pensamento (διάνοια, θεωρεῖν) e o fazer (ποιεῖν) que o instaura como discurso (λόγος). Não é o caso, aqui, de uma filosofia do fazer, mas do fazer da filosofia. Não cabe perguntar (porque Sócrates mesmo não pergunta) o que “quer dizer” a expressão “mãe do ouriço do mar”. Se uma pergunta coubesse, bem poderia ser esta: “O que é isto, a expressão ‘mãe do ouriço do mar’?” Se fizéssemos esta pergunta a Sócrates, quem sabe, ouviríamos a resposta: “É obra”. E se considerássemos a frase dele mesmo a Dionisodoro (“... dos homens de hoje sois vós os mais capazes para despertar o amor à filosofia e à prática da virtude?”)³⁵ e lhe perguntássemos ainda “O que é isto, a expressão ‘virtude’?”, bem poderíamos ouvir: “É obra”.

O movimento do discurso, no diálogo *Eutidemo*, habilita-nos a suspeitar: Platão estaria ciente do fato de que só o retirar uma palavra como “virtude”, por exemplo, do contexto linguístico do cotidiano, para inseri-la em um âmbito de linguagem não habitual, já seria transformá-la em um filosofema; fazer com ela o exercício de um trabalho; de uma operatividade que daria base a um conjunto de ações dialéticas ou sofísticas. Construção de um saber reconhecível como “filosófico”, normalmente, ou como “sofístico”, no caso do diálogo em questão. Neste sentido, o filosófico ou o sofisticado se constituiriam, eles mesmos, de elementos nem filosóficos nem sofisticados, em sua origem. Sob tal aspecto, a σοφία de Sócrates e a σοφία dos sofistas (ou a sua μὴ σοφία) só podem ser construídas, rigorosamente, em termos linguísticos. Os filosofemas, no caso da dialética, são “invenções”, a partir de dispositivos verbais que estruturam seu texto que mal se insinua, face à “invenção” da argumentação sofística acionada no diálogo. A figura de exageração que dá corpo ao sofisma da “mãe do ouriço do mar” cria condições de perceptibilidade aos termos e às estruturas, por meio das quais a invenção produz o que produz: “a mãe do ouriço do mar” – um significante – manifestação tangível da língua, no texto.

Platão, Eutidemo e Dionisodoro sabem muito bem dessas coisas.

³⁵Ibid.275 a

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- PLATÃO. *Εὐθύδημος*. Recognovit Ioannes Burnet. Great Britain: Lipsiae, Oxonii Typograpeo Clarendoniano,
..... *Euthydème*. Etab. et Trad. par Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1931. t.5, 1 p. (Coll. des Universités de France. Ass. Guillaume Budé).
..... *Phèdre*. Trad. Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1985. t.4, 3 p. (Oeuvres Complètes).
..... *Le Sophiste*. Trad. Etab. par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1925. t.8,3 p. (Oeuvres Complètes).
- ERNESTI, Augusti. *Graecvm Lexicon Manuale. Hermeneutica, Analytica, Synthetica*. Lipsiae: Ioh Fid. Gleditschii, 1767.
- MOURCIN, J. T. de. *Lexique Grec-Français*. Paris: Imprimerie Librairie Classiques, 1864.
- SARAIVA, I.R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d.

MITO E PARTICIPAÇÃO NO *TIMEU* DE PLATÃO

MARIA DA GRAÇA FRANCO FERREIRA SCHALCHER

*Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

*Por que te calas, Sócrates, após Hípias ter feito
tão bela exposição, e por que não te juntas a nós para
aprová-la?... . Híp. Men., 363a*

No diálogo *Timeu*, reaparece a exigência de pensar a possibilidade da participação entre o visível (ὄρατος) e o inteligível.¹ Compreender o sentido filosófico desse reaparecimento, onde se inscreve, contudo, uma diferença em relação aos diálogos “metafísicos”, implica em repensá-lo no âmbito das relações entre filosofia e mito no pensamento de Platão, na medida que o discurso de *Timeu*, como τόπος dessa possibilidade, se constitui como um discurso mítico (τὸν εἰκότα μῦθον).²

Interrogar um silêncio (σιγή), o silêncio de Sócrates, tal como se constrói no proêmio (προοίμιον) dessa obra³, nos parece um caminho possível para chegarmos a essa compreensão. Será portanto a partir dele, que se fará nossa leitura.

¹O diálogo *Timeu* se mostra um elemento perturbador para os que consideram que uma “evolução” no pensamento de Platão o teria levado a abandonar a hipótese das idéias. Para um quadro geral dessa questão, no âmbito das interpretações modernas e contemporâneas, remetemos à obra de Luc Brisson, *Le mème et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, p. 165-175

²*Timeu*, 29d

A questão da presença do mito nos diálogos platônicos, vem sendo exaustivamente discutida desde a antiguidade, em análises já consideradas clássicas. Para não multiplicar citações, remetemos apenas à controvérsia recente entre Marcel Detienne (*L'invention de la Mythologie*) e Luc Brisson (*Platon Les mots et les mythes*), bem como à breve, mas enriquecedora análise da questão, que envolve essa controvérsia, feita por Lambros Couloubaritsis (*Mythe et Philosophie chez Parménide*, p. 45-46, nota no. 70).

³O proêmio é trabalhado por Platão, através das palavras do ateniense (*Leis*, IV, 722c-d), como parte integrante e necessária, de tudo o que confere um papel à voz, constituindo os passos preliminares de um procedimento metódico útil ao desenvolvimento do discurso e ao fim a que ele se propõe. Aristóteles retoma essa colocação (*Ret.*, IV, 1414b), comparando o exórdio, no gênero epidítico, ao proêmio e ao prelúdio e considerando-os, como a abertura de um caminho, capaz não só de introduzir um tema, mas de portá-lo e de levá-lo a seu τέλος.

O diálogo tem início com a constatação de uma ausência. Um, dois, três, enumera Sócrates. Mas onde está, meu caro Timeu (ὦ φίλε Τίμαιε),⁴ o quarto, que ontem esteve conosco, aceitando meu convite, e que hoje, como meu anfitrião, se ausenta?

Sobre a existência e a identidade desse personagem, as hipóteses se multiplicam.⁵ Mas o que nos interessa pensar aqui, muito mais que um ausente, é o sentido, ou melhor, um sentido possível dessa ausência, que na opinião de Timeu, só pode ser atribuída a uma inesperada fraqueza (ἀσθένειά) e que deverá, como reivindica Sócrates, ser compensada pelos presentes, para que não se perca o valor da hospitalidade, aceita e retribuída, como espaço de acolhimento e circulação de discursos.

Suprir essa ausência, irá requerer não apenas a boa vontade e o empenho dos presentes, que se apressam aliás, a hipotecá-los, mas também e principalmente um acurado esforço de rememoração, capaz de resgatar e preservar a ligação necessária entre tempos, o ontem e o hoje, e discursos, o de Sócrates e o de seus convivas, enfatizando a dimensão filosófica da memória. Vemos Sócrates então perguntar se todos recordam bem as questões tratadas na véspera. Timeu pensa que sim, mas propõe, prudentemente, uma recapitulação, no seio da qual emerge, a partir da interrogação sobre “a melhor forma de governo” e sobre “quem deverá exercê-lo”, o tema recorrente da cidade ideal, revelando enfim o objeto do entretenimento a que se refere o proêmio, o λόγων περὶ πολιτείας.⁶

No final dessa recapitulação,⁷ Sócrates insiste em perguntar se ela foi suficiente e fiel. A resposta de Timeu, que assim a considera, é fundamental para a compreensão do papel exercido nesse diálogo pelo silêncio de Sócrates, permitindo levantar uma hipótese sobre a ausência por ele lamentada e tecer entre ambos, silêncio e ausência, um estreito e indissolúvel liame. Compreensão e hipótese que se constroem ainda, significativamente, sob o signo de uma falta, já que não é possível identificar com segurança o discurso socrático aqui evocado.⁸

⁴*Timeu*, 17a

⁵As hipóteses se referem aos mais variados personagens, entre eles o próprio Platão ou alguém a quem fosse familiar a Teoria das Idéias.

⁶*Timeu*, 17c

⁷*Timeu*, 19a-b

⁸O fato de determinar se esse relato corresponde ou não ao diálogo *A República*, não é fundamental para nossa proposta. Havendo ou não coincidência entre os dois discursos, a República continua sendo o referencial da nossa análise

No entanto, seja porque, apesar da segura resposta de Timeu, algo tenha sido desafiadoramente omitido por Sócrates e passado despercebido a seus interlocutores; seja porque a recapitulação tenha sido, de fato, fiel e completa e eles tenham se contentado com o modo pelo qual a questão da cidade foi tratada, ressoa para nós, afeitos a um outro λόγος, o eco do que falta. A educação do filósofo, o seu papel na cidade, e no limite, a filosofia.

Ora, uma dimensão dessa dupla falta, a ausência visível de um conviva e a ausência “invisível” de um discurso, talvez possa ser compensada por Timeu, por Crítias e por Hermócrates. Afinal, como nos mostra Sócrates, não sem uma certa ironia, eles pertencem à espécie dos que, pela “natureza e educação” (φύσει και τροφῇ), participam (μετέχον) ao mesmo tempo, da política e da filosofia,⁹ o que os habilita a cumprir o desejo, por ele manifestado, de dar vida e movimento à cidade cujo plano gerador fora traçado na véspera através do seu discurso, obra (ἔργον) que ele se declara previamente incapaz de cumprir. O que o leva a calar-se, entregando-se “à hospitalidade dos discursos” (τῶν λόγων ξένια) de seus convivas.¹⁰

Se aceitarmos porém o desafio da ironia, admitindo nesse proêmio uma imprecisão propositada no uso platônico dos termos filosofia e filósofo, atribuídos a Timeu, a Crítias e a Hermócrates, aceitando, como consequência, possibilidades múltiplas de buscar e de acolher múltiplas figuras de σοφία, seremos capazes de perceber que uma estranha e intrigante ressonância persiste, apesar e por causa do silêncio de Sócrates.

Pois como se não bastasse a ele declarar com naturalidade sua “incapacidade” para “elogiar” (ἐγκωμιάσαι) de modo satisfatório a essa cidade e a seus homens, ainda se coloca, ao fazê-lo, na estranha e inesperada companhia dos poetas sofistas. A transição operada nesse momento¹¹ entre os passos do proêmio, que irá permitir, num só movimento, a (re)introdução e a (re)exclusão desses personagens e de seus discursos, é de tal modo sutil, que embora pondo a prova os interlocutores de Sócrates, não provoca neles, nem espanto, nem protesto.

Acompanhando o argumento socrático, nós o ouvimos dizer, referindo-se aos poetas, que “a tribo dos imitadores” (τὸ μιμητικὸν ἔθνος) sabe imitar bem e facilmente um mundo semelhante àqueles em que foi educada. Mas acha difícil imitar, seja por obras (ἔργοις), seja por palavras (λόγοις), o que não lhe é familiar.

⁹ *Timeu*, 20a

¹⁰ *Timeu*, 20c

¹¹ *Timeu*, 19c-e

Assim, mesmo que os poetas pudessem ser coroados, como o foram outrora,¹² não teriam nem voz nem papel a cumprir numa cidade que, como o deseja Sócrates, possa mostrar-se através de suas ações, digna da “instrução e educação” (τῆ παιδεία καὶ τροφῆ de seus cidadãos. Pelo mesmo argumento, a errante e desenraizada “espécie dos sofistas” (τῶν σοφιστῶν γένος), será também excluída.¹³ Representantes de uma tradição exangue e produtores de simulacros, são ambos estrangeiros, tanto na dimensão da cidade modelo como na dimensão da cidade que dela deve nascer. Compartilhando com poetas e sofistas a impossibilidade de fazê-la viver, Sócrates ao mesmo tempo em que aponta para uma enigmática “semelhança”, pois através de sua vida, se mostra e se diz, de um certo modo, ξένος,¹⁴ instaura uma diferença, desafiando seus convivas, bem como a nós, a percebê-la.

Tecendo, assim, nesse proêmio, sutis mudanças de registro, deslocamentos e superposições inusitadas de planos, de tempos e de discursos, Platão nos reconduz à Caverna ausente-presente no jogo de luz e sombras entre saber e não saber, onde se configuram saberes parciais que se confundem com o saber; não saberes que pensam que sabem e um saber cujo portador estranha e recusa o nome de sábio.

Nesse jogo, que comandará a nosso ver toda a sequência do diálogo, excluídos mais uma vez poetas e sofistas, se confrontam e se relacionam agora, duas espécies de σοφία, configurando dois tipos de discursos. O de Sócrates, que tendo falado ontem, hoje se cala, mas cuja voz continua sendo ouvida pelos que possuem acuidade de audição e boa memória, e o de seus interlocutores, cuja educação, no plano da história, é considerada a mais completa e a melhor possível.

Vemos agora a pretensa e enigmática “incapacidade” de Sócrates, que irá determinar o seu silêncio, surgir como a medida de uma diferença que se faz presente ainda que sob forma de ausência. Assim como ontem, no τόπος do ideal, o percurso pelo modelo da cidade era necessário, a filosofia estava presente e Sócrates falava, hoje, a retração da filosofia, simbolizava na ausência de um conviva, no silêncio de Sócrates e num possível “esquecimento” da parte dos presentes, o é também. Mas no seio da hospitalidade que pressupõe a φιλία, será essa retração que irá presidir, ainda filosoficamente, a tentativa de redução da distância entre o visível e o inteligível, na busca de uma dimensão, ao mesmo tempo receptáculo e matriz, que permita instaurar entre eles a possibilidade da participação, abrindo o caminho

¹²Rep. X, 607a

¹³*Timeu*, 19e

¹⁴É assim que Sócrates se diz e se mostra, por exemplo, no tribunal (*Apologia*, 17a) em relação aos discursos de seus acusadores; e é visto por Fedro, no diálogo homônimo (320c-d)

para o discurso “verossímil” do *Timeu*. Na ordem desejável dos discursos,¹⁵ será ele o que, entre todos, mais se aprofundou nas questões relativas à natureza do todo, que falará primeiro, a fim de que, partindo “do nascimento do mundo” (τοῦ κόσμου γενέσεως), possa chegar “à natureza dos homens” (ἀνθρώπων φύσιν).¹⁶

Na sequência do entretenimento porém, vemos essa ordem ser prévia e simetricamente invertida, já que é Hermócrates que primeiro, embora brevemente, fala. E o faz para lembrar que se a questão é dotar de vida o modelo, haveria talvez um percurso mais curto, que passa pela própria história, pois já houve em tempos muito distantes uma cidade assim. Passando a palavra a Crítias, para que este relate “uma história singular”, porém “verdadeira” (ἀληθοῦς),¹⁷ suscita uma nova superposição de tempos, lugares e discursos, como signo da impossibilidade da transposição imediata do modelo à história, realimentando a relação com o mito.

Vemos então que a verdade do relato de Crítias, que se recorda de tê-lo ouvido, quando criança, de um antepassado homônimo, que por sua vez o teria ouvido de Sólon, corresponde a “antigas tradições”, que, como “verdade histórica”, perderam-se da memória dos gregos pelo efeito do tempo e da morte dos que a viveram, sendo resgatadas desse esquecimento através do seu registro nos “escritos sagrados” (ἱεροῖς γράμμασιν),¹⁸ revelados a Solon pelo sacerdote egípcio. Assim, mesmo aceitando a suposição de Crítias sobre a existência de uma correspondência entre a cidade construída pelo discurso de Sócrates e a Atenas histórico-mítica de outrora; e entre os cidadãos da cidade ideal e os ancestrais longíquos dos atenienses de sua época, seria preciso ainda enfrentar a tarefa de fazê-los “renascer”.

O que exigirá a restauração da sequência dos discursos, mostrando a necessidade de fundamentar a história, a partir da inteligibilidade da origem ontológica do tempo e do movimento, sem o que a transposição do modelo se perderia na destruição e na desordem. Portanto, Crítias não poderá ser o herdeiro direto da palavra de Sócrates, apesar da aparente similitude do objeto de seus discursos. Pois, na dimensão do visível, antes de ordenar a cidade e educar os homens na ordem ética e política, é preciso fazê-los nascer na ordem natural e racional.

¹⁵Tal como é sugerida por Sócrates (*Timeu.*, 20a-b) e estabelecida por *Crítias* (*Timeu*, 27a-b). Embora Hermócrates não seja mencionado nesse momento, ele novamente o será, quando Sócrates, já no diálogo *Crítias* (108a) a ele se referir como o terceiro orador.

¹⁶*Timeu*, 27a

¹⁷*Timeu*, 20d

¹⁸*Timeu*, 23d

Será esta a tarefa de Timeu, implicando em repensar uma relação possível e desejável entre “o ser eterno” (τὸ ὄν αἰεὶ)¹⁹ e que nunca nasce e o que nasce sempre e não é jamais, a partir da hipótese da Idéia como paradigma (παράδειγμα), já que é pela contemplação e pela imitação (μίμεις) do modelo que o demiurgo (δημιουργός),²⁰ persuadindo a necessidade e a desordem a se curvarem à ordem do λόγος, ordena e plasma racional e artesanalmente a alma do mundo e a alma do homem, fazendo-os participar da instância do divino (θεῖν) e da imortalidade (ἀθανασία).

Significativamente, a retomada dessa hipótese, embora seja colocada por Timeu, o é ainda, no âmbito dialógico do proêmio, constituindo nele uma espécie de desdobramento. E só após serem distinguidas as instâncias do paradigma e da cópia (εἰκόνας) e definidos os raciocínios a eles correspondentes, Sócrates se cala, exortando Timeu a nos dar enfim, após seu proêmio, o texto da “lei”.²¹

É nesse texto que será retomado o desafio das aporias presentes na argumentação do diálogo *Parmênides*,²² recolocando a questão da participação do visível ao inteligível. Não se trata mais de pensar, como no diálogo *O Sofista*, a questão da participação entre as Idéias, segundo as regras definidas pela dialética,²³ o que já permitiu a Platão fundar ontologicamente a possibilidade do discurso. Trata-se sim, de fundar, a partir daí, uma diferenciação ontológica no seio do próprio discurso. O que nos leva a retomar a questão do estatuto da cópia, diferenciada, pelas “duas miméticas” (δοξομιμητικὴν... ἐπιστήμης ἱστορικῆν τινα μίμησιν),²⁴ da instabilidade irreduzível do simulacro e pelas “duas metréicas”,²⁵ da disseminação anárquica dos impossíveis, resgatando-a como

¹⁹*Timeu*, 27d

²⁰*Timeu*, 28a

A escolha do termo *demiurgo*, por parte de Platão, parece levar em conta sua extensão semântica, que abrangeria tanto um tipo de artesão, como o exercício de uma magistratura. No *Timeu*, essa segunda função é ilustrada nos passos 42a-d, no momento da formação de alma humana. Nesse diálogo, ambas as funções, tanto no nível cosmológico, como no nível político, se referem à ordenação do visível a partir de um princípio inteligível, o que coloca o *demiurgo* na junção entre essas duas instâncias.

²¹*Timeu*, 29d

²²*Parm.*, 135c

Ao pensar nas consequências que resultariam do fato de negar, para cada realidade, uma Forma, *Parmênides* mostra que tal posição aniquilaria a própria dialética. E pergunta “O que farás então da filosofia?”. Sócrates nesse momento diz não encontrar nenhuma resposta.

²³*Sof.*, 251d-e

²⁴*Sof.*, 267d-e

²⁵*Pol.*, 283d-287a

“misto” que, ao participar das duas ordens, atesta a presença do invisível no visível e requer a instauração de um discurso a ela adequado.

Tal discurso, “mítico” porque se institui e se instala na articulação entre as duas dimensões, não comporta, como diz Timeu, exatidão, comprovação, demonstração. Pois pressupõe a crença (πίστις) de que exista entre elas um liame “invisível”, capaz de viabilizar pelo vigor do raciocínio verossímil (τῆν τῶν εἰκότων λόγων δίνωμιν),²⁶ a possibilidade de uma ordem proporcional e justa, tanto no nível do cosmos, como no nível da cidade. É no seio dessa possibilidade, que Crítias herdará os homens nascidos pelo discurso de Timeu e educados por Sócrates, para inserí-los enfim na ordem da cidade histórica, fazendo-a (re)viver. O que dará lugar a um novo tipo de discurso, que, versando agora sobre assuntos mortais e humanos, será ao mesmo tempo difícil e impreciso.²⁷

Ora, como nos lembra um outro proêmio, o do diálogo *A República*, em termos de herança, as possibilidades de conservá-la, crescê-la ou dissipá-la²⁸ se inscrevem tanto na dimensão da φύσις como na dimensão da História. Da herança recebida por Crítias, o que se perdeu, o que se ganhou, o que se conservou?

O inacabamento do diálogo que porta seu nome²⁹ com a consequente ausência da Atenas histórica, vem marcar, mais uma vez, a exclusão de um discurso. Mas essa exclusão, realimentando um desejo, preserva o entrelaçamento (συμπλοκή) entre filosofia e mito.

Em ambos, o poder de persuasão, fundamentado na crença no Bem e na possibilidade do homem participar, pela sua alma, do imortal e do divino, engendrará um ἔργον que, no nível do visível, será capaz de instaurar “a vida mixta”,³⁰ tal como se constrói no diálogo *Filebo*, como “a melhor possível” e a instituição das Leis.

Concluindo, podemos pensar o silêncio de Sócrates, tal qual se mostra no proêmio do *Timeu*, como a metáfora de um silêncio requerido ou imposto por um

²⁶*Timeu*, 48d

²⁷*Crítias*, 106c-108a

Para Crítias, a diferença de seu discurso em relação ao discurso de Timeu, reside no fato de que se trata agora, de bem imitar coisas mortais e humanas (θνητά και ἀνθρώπινα) e portanto visíveis, que embora também não comportem exatidão, já que se referem ao mutável, permitem contudo aos ouvintes, comparar o modelo e a cópia.

²⁸*Rep.*, 331e

²⁹Que se repete na inexistência do discurso de Hermócrates.

³⁰*Filebo*, 22a-b

certo tipo de cidade a um certo tipo de discurso.³¹ Mas que, sendo capaz de transformar a pena em escolha, talvez a única possível, definirá, na interseção de todos os saberes, o único papel que o filósofo pode exercer no nível da história.

Diferenciando-se do discurso dos falsos imitadores, escapando das amarras da exatidão do discurso científico-técnico e à fluidez errática do discurso da δόξα, a filosofia encetará e manterá uma relação de recíproca ξενία com o mito, tecendo, a partir de um princípio invisível, a invisível diferença que lhe permite “dizer”, ainda que por meio de um “silêncio”, o que não pode ser aprisionado e dito por nenhum discurso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. Discurso utópico e discurso mítico: Um paralelo entre a “República” e o “Timeu”. *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro, UFRJ, v. 4, n. 3, p. 91-101, 1988.
- BRISSON, Luc. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris, Kincksieck, 1974.
-, *Platon les mots et les mythes*. Paris, Maspero, 1982.
- CORNFORD, F-M. *Plato's Cosmology*. London, Rutledge & Kegan Paul, 1952.
- COULOUBARITSIS, Lambros. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelles, Ousia, 1986.
- DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Paris, Gallimard, 1981.
- MATTÉI, J-F. *L'étranger et le simulacre*. Paris, PUF, 1983.
- PLATON, *Oeuvres complètes*. Paris, Les Belles Lettres.

³¹Silêncio cuja situação limite seria a condenação de Sócrates, mas que revela, cotidianamente, as tensas e difíceis relações entre o filósofo e a cidade que o caracterizam como ξένος e como ἄτοπος.

ANTONIO ORLANDO DE OLIVEIRA DOURADO LOPES

**A DIFICULDADE DE TRASÍMACO: UMA
INTERPRETAÇÃO DO LIVRO I DA REPÚBLICA
DE PLATÃO A PARTIR DOS POEMAS HOMÉRICOS**

PARTE I *

ANTONIO ORLANDO DE OLIVEIRA DOURADO LOPES

*Departamento de Letras Clássicas, Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

δύσζηλοι γάρ τ'εἰμὲν ἐπὶ χθονὶ φύλλ'ἀνθρώπων.
*Odisséia 7. 307*¹

*1. Apresentação*²

A singularidade do livro I com relação aos demais livros da *República* tem sido constantemente salientada pelos comentários ao texto de Platão³. Com a mesma frequência se tem apontado para o fato de que essa singularidade deve muito à acentuada caracterização que Platão faz de Trasímaco. Uma longa tradição desses comentários chegou mesmo a propor que o livro I tivesse sido composto como um diálogo independente em relação ao resto da *República* e tendo por nome Trasímaco⁴. Ainda que essa hipótese seja cada vez menos aceitável, parece igualmente inegável que o requinte da ambientação dramática do livro I deve muito

* A sequência deste artigo será publicada no próximo número desta revista.

¹ pois somos muito melindrosos sobre a terra, nós, a raça dos homens.

² Este estudo foi desenvolvido a partir da minha dissertação de Mestrado, apresentada ao Departamento de Filosofia da UFRJ em 5 de setembro de 1996. Também para este estudo cabem os agradecimentos às diversas pessoas que colaboraram de modo decisivo para o que ele tem de melhor. Mais uma vez, gostaria de afirmar a minha gratidão para com a Profª. Maria das Graças de Moraes Augusto, orientadora da dissertação, e aos professores Carmen Lúcia Magalhães Paes e Jacyntho José Lins Brandão. Particularmente com relação a este estudo, gostaria também de agradecer as valiosas observações da Profª. Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa.

³ Veja-se ANNAS (1991, p.16-17) e KAHN (1993, p. 140).

⁴ Veja-se o metucioso estudo de KAHN (1993, p. 131-142) sobre essa questão.

ao colorido das situações que a irascibilidade de Trasímaco propicia. É como se essa irascibilidade fosse mesmo o dramático *par excellence*⁵.

Assim, aliada ao marcante aspecto dramático do livro I está a ênfase na caracterização psicológica dos personagens que participam do diálogo. Com riqueza de detalhes é narrado o encontro de Sócrates e Gláucon com Polemarco e Adimanto, quando estes levam aqueles à casa de seu pai, e também o contexto da recepção de todos por Céfalo e seus convivas, quando, com jovial bonomia, se inicia a conversa que se tornará o diálogo de toda a *República*. Nessa descrição, sobressaem a vivacidade de Polemarco e a madura serenidade de Céfalo.

Mas é quando Trasímaco irrompe no diálogo que a caracterização psicológica do texto de Platão é mais veemente⁶. As definições do sofista sobre o justo (τὸ δίκαιον) são colocadas em meio a um diálogo conturbado e tenso, caracterizado pela indisposição de Trasímaco em aceitar não apenas a necessidade da justiça (δικαιοσύνη), mas também a necessidade do próprio diálogo. Dessa forma, a participação de Trasímaco na *República* é visceralmente ambígua⁷ e talvez o maior desafio para o leitor do livro I consista em não se deixar enganar pela aparente fragilidade – ao menos para o leitor moderno – das posições do sofista. A importância da participação de Trasímaco para a argumentação de toda a obra só aparece verdadeiramente quando se percebe sua estreita relação com a realidade histórica da Atenas do século V, conforme salienta a Profa. Maria das Graças Augusto no estudo em que me baseio nesta interpretação⁸. Evidenciando os diversos paralelismos entre o diálogo com Trasímaco e a situação da morte de Sócrates, inclusive no emprego de termos jurídicos por parte do sofista, a mesma autora ressalta a proximidade entre o livro I da *República* e a *Apologia de Sócrates*. Uma tal proximidade se deve, entre outros aspectos, ao fato de Sócrates apresentar-se, tanto diante de Trasímaco quanto dos juízes atenienses, como um “não especialista”,

⁵ Veja-se COLLI (1992, p.96).

⁶ Veja-se ANNAS (1991, p.34-35).

⁷ Penso que é a essa ambiguidade que se referirá Sócrates, quando disser mais à frente que há pouco se tornara amigo de Trasímaco, embora antes não fossem inimigos (ἐμὲ καὶ Θρασύμαχον ἄρτι φίλους γεγονότας, οὐδὲ πρὸ τοῦ ἐχθροῦς ὄντας, 498c-d).

⁸ AUGUSTO (1989, p. 133-154). Seguindo STRAUSS (1978, p. 77-78), a autora observa que a sutileza com que Platão constrói a figura de Trasímaco vai lentamente não só estabelecendo a diferença entre o filósofo e o sofista, mas, sobretudo, o conflito entre a ação do filósofo e a ação da cidade (p. 141). De qualquer modo, ambos os conflitos tendem a confundir-se na *República*, pois, como também lembra STRAUSS (op. cit., p. 56), Sócrates dirá mais à frente no diálogo que o maior sofista é a multidão política (492a-494a), uma vez que todos os sofistas não fazem nada além de transmitir as opiniões aceitas pela multidão: τὰ τῶν πολλῶν δόγματα (493a).

em ambos os casos empregando o adjetivo δεινός, um termo que pode ser traduzido por habilidoso, especialista, mas que também pode significar terrível, temerário, conforme o próprio uso que Platão faz dele.

Por outro lado, considerando-se toda a obra de Platão, a caracterização de Trasímaco no livro I se torna ainda mais significativa, já que ela e a caracterização de Cálicles no *Górgias* constituem as duas únicas ocasiões em que Sócrates se vê diante de um interlocutor que realmente põe sua argumentação em cheque, ao contrário da maioria dos diálogos, em que os interlocutores têm uma participação bem menos ativa na argumentação – embora não necessariamente menos importante⁹.

Neste estudo, proponho uma interpretação da oposição entre Sócrates e Trasímaco a partir do emprego do adjetivo χαλεπός e do verbo χαλεπαίνω no livro I da *República*. Como mostrarei, esses termos merecem maior atenção do que a que lhes tem sido dispensada pelas interpretações do livro I, pois permitem uma compreensão mais rica da complexa oposição entre Sócrates e Trasímaco, sobretudo por relacioná-la com a temática do padrão guerreiro de comportamento que, desde os poemas homéricos, influiu decisivamente na reflexão grega acerca da condição humana. Também na *República* esse padrão é determinante, o que fica particularmente evidente no destaque conferido à figura do guardião da cidade, a quem caberá o governo justamente por reunir as qualidades do filósofo com as do guerreiro¹⁰.

Portanto, assim como em outros aspectos, também nesse o diálogo entre a *República* e os *poemas homéricos* é intenso, e de uma intensidade que, já no livro I, se traduz na drástica polarização entre os mundos de Sócrates e de Trasímaco. Se, por um lado, a concepção de ἀρετή que a *República* desenvolve parece assimilar parcialmente elementos do herói-guerreiro homérico, por outro lado essa assimilação não se faz sem um acirrado e pungente debate, relatado por um Sócrates que pode recorrer a metáforas (Trasímaco como um lobo ou um empregado do

⁹ Veja-se HALPERIN (1992, p. 93-94). Quanto à comparação entre Trasímaco, no livro I da *República*, e Cálicles, no *Górgias*, os estudiosos têm divergido quanto ao grau, embora nunca recusando-a totalmente: uns, como ADAM (1969, p. 49), enfatizam as semelhanças, outros, entre os quais me incluo, como AUGUSTO (1989, p. 151-153), STRAUSS (1986, p. 83-114) e ANNAS (1991), salientam as diferenças.

¹⁰ Veja-se, por exemplo, o início do livro VIII, quando Sócrates resumirá o que havia sido concluído sobre o governo da cidade dizendo que os participantes do diálogo estão de acordo quanto ao fato de que, dentre os cidadãos (tanto homens quanto mulheres), serão soberanos aqueles que tiverem sido os melhores na filosofia e na guerra (ὁμολόγηται... βασιλέας δὲ αὐτῶν εἶναι τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ τε καὶ πρὸς πόλεμον γεγονότας ἀρίστους, 543a).

balneário, por exemplo) mas que, mesmo quando o faz, remete a acontecimentos históricos bastante graves, dos quais até a sua própria morte não está excluída. Tudo se passa como se Platão estivesse reproduzindo a visão de um grego e, mais especificamente, de um ateniense da época, para quem a maior ou menor aceitação da concepção de homem proposta pelos poemas homéricos – e incessantemente debatida desde então – podia se tornar uma questão de vida ou morte.

Pode-se dizer também que, no livro I, o diálogo entre Sócrates e Trasímaco apresenta uma problematização do justo e da justiça onde a importância do questionamento propriamente dito rivaliza com o destaque concedido à *irritação* do sofista. Se é realmente assim, penso que não apenas o tema da discussão, mas toda a sua encenação pode estar remetendo aos poemas homéricos. Encolerizado, Trasímaco, de certo modo, encarna o ardor característico do guerreiro homérico, ardor este que, transformado em cólera, pode se voltar para os próprios companheiros e comprometer toda a campanha, conforme a *Ilíada* tematiza quando faz o desvairio (ἄττη) de Agamêmnon dar ocasião à cólera (μῆνις) de Aquiles. Através do transtorno e da hostilidade de Trasímaco, o livro I parece remeter, ao menos em parte, à condição do guerreiro homérico, e isso permite compreender por que a avaliação de Trasímaco no relato de Sócrates é ambígua, oscilando entre a censura aberta e uma certa solidariedade.

De acordo com essa interpretação, não é casual que Sócrates empregue, por duas vezes no livro I, o verbo χαλεπαίνω para indicar a indesejável *irritação* de Trasímaco (337a e 354a-c), o mesmo verbo que tanto Aquiles quanto Agamêmnon, em duas ocasiões diferentes na *Ilíada* (II.2.378 e II.18.108), empregarão em referência ao desentendimento que os afastou. Do mesmo modo, na *Apologia* (28c-d), Sócrates reportará brevemente a mesma fala de Aquiles com Tétis, em que o herói emprega o verbo χαλεπαίνω (II.18.73-126), interpretando-a, modificando-a – como é hábito de Platão – e citando literalmente trechos de dois versos (II.18.98 e 104). Aristóteles, por sua vez, extrairá dois versos dessa mesma fala (II.18.109 e parte de 110) como exemplo da cólera (ὄργη) no capítulo 2 do livro II da sua *Retórica* (1378b). Portanto, ao que parece, tanto Platão como Aristóteles têm a situação da cólera de Aquiles como uma referência para suas respectivas reflexões sobre a condição humana, no que, naturalmente, estão em consonância com uma ampla tradição de autores do período arcaico e clássico.

Examinarei, então, como Platão emprega o verbo χαλεπαίνω e o adjetivo χαλεπός para compor a figura de Trasímaco; após considerar o emprego desses

termos nos poemas homéricos, proporei uma interpretação da oposição entre Sócrates e Trasímaco, bem como da insatisfação daquele ao final do diálogo do livro I. Ao introduzir mais um elemento para interpretar um texto já tantas vezes interpretado, penso contribuir para uma melhor compreensão da complexidade e da sutileza que, do meu ponto de vista, caracterizam o anedótico esmero com que o livro I da *República* foi composto¹¹.

Como terceiro e último interlocutor de Sócrates no livro I, Trasímaco representa um nítido contraste em relação à serenidade de Céfalo, como relata Sócrates:

Καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγόμενων ἡμῶν μεταξὺ ὄρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο βουλομένων διακοῦσαι τὸν λόγον· ὡς δὲ διεπαυσάμεθα καὶ ἐγὼ ταῦτ'εἶπον, οὐκέτι ἡσυχίαν ἦγεν, ἀλλὰ συστρέψας ἑαυτὸν ὥσπερ θηρίον ἦκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος. Καὶ ἐγὼ τε καὶ ὁ Πολέμαρχος δείσαντες διεπτοήθεμεν· (336b)

Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, Trasímaco tentara assenhorear-se da argumentação, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até o fim. Assim que paramos e eu disse aquelas palavras, não mais ficou sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera para nos dilacerar. Tanto eu como Polemarco ficamos tomados de pânico.¹²

O relato de Sócrates que constitui a *República* caracteriza a intervenção de Trasímaco como a agressividade de um animal, atribuindo-lhe um comportamento descontrolado que não apenas contrasta com o dos demais presentes, deixando-os perplexos, mas chega ao ponto de realmente atemorizá-los. A hostilidade de Trasímaco desloca o diálogo do ambiente amigável de que ele se originara para o contexto de caça governado pela lei única da auto-preservação, de modo que a possibilidade de uma definição (ἄρος, λόγος) satisfatória da justiça passa a ser tratada como um bem individual que talvez não se possa partilhar. É por isso, então, que Trasímaco não apenas discorda das definições até então oferecidas no diálogo, mas também — eu diria até, sobretudo — do modo como este vem sendo conduzido: sensivelmente alterado em sua fala, o sofista desdenha do esforço dialético de Sócrates e Polemarco e exige do primeiro que busque ele mesmo (αὐτός) uma formulação do justo (τὸ δίκαιον, 336c).

¹¹Refiro-me à anedota, transmitida desde a antiguidade, de que Platão teria reescrito diversas vezes a sentença inicial do livro I, conforme reportado por Diógenes Laércio (iii, I, 37). Veja-se o comentário a respeito de ALLAN (1944, p. 78-79).

¹²Tradução por PEREIRA, 1987, p. 19-20.

Entretanto, se em sua versão socrática Trasímaco parece negligenciar a possibilidade de uma verdadeira ómολογία, sua caracterização no livro I apresenta ao mesmo tempo traços de uma certa ambiguidade, sugerindo que sua interferência pode, de um outro ponto de vista, trazer contribuições decisivas. É o que se percebe, na passagem citada acima, através do emprego do verbo διαπτοέω (δείσαντες διεπτοήθημεν, 336b): na voz passiva, esse verbo pode ter também, além do sentido de ser atemorizado, o de ser ou estar excitado por alguma paixão, uma excitação atribuível a Eros e a Afrodite. Esse sentido da voz passiva de διαπτοέω corresponde a um dos sentidos de πτοέω, de que o primeiro deriva, e que se pode encontrar, por exemplo, no célebre fragmento 2 Bergk de Safo, que Platão possivelmente conhecia¹³. Assim, o medo que a inquietude de Trasímaco causa entre os convivas de Céfalo vem acompanhado por um singular arrebatamento, inesperado mas, talvez, bem-vindo, porque introduz na discussão sobre a justiça sua dimensão política; como se sabe, esta dimensão não abandonará o diálogo até suas últimas linhas¹⁴. Consigo, Trasímaco traz para a *República* a proverbial paixão dos gregos pela política.

Logo após a fala citada acima, as exigências que Trasímaco coloca atingem Sócrates de tal modo que quase o impedem de agir, num momento que definirá para todo o livro I a guerra de nervos a ser travada entre ambos:

Καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην, καὶ μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφρωνος ἂν γενέσθαι. νῦν δὲ ἤνικα ὑπὸ τοῦ λόγου ἤρχετο ἐξαγριαίνεσθαι, προσέβλεψα αὐτὸν πρότερος, ὥστε αὐτῷ οἷος τ' ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι, καὶ εἶπον ὑποτρέμων· ὦ Θρασύμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι· εἰ γάρ τι ἐξαμαρτάνομεν ἐν τῇ τῶν λόγων σκέψει ἐγὼ τε καὶ ὄδε, εὖ ἴσθι ὅτι ἄκοντες ἀμαρτάνομεν. μὴ γὰρ δὴ οἷου, εἰ μὲν χρυσίου ἐζητοῦμεν, οὐκ ἂν ποτε ἡμᾶς ἐκόντας εἶναι ὑποκατακλίνεσθαι ἀλλήλοις ἐν τῇ ζητήσει καὶ διαφθεῖρειν τὴν εὐρεσιν αὐτοῦ, δικαιοσύνην δὲ ζητοῦντας, πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον, ἐπειθ' οὕτως ἀνοήτως ὑπέεικιν ἀλλήλοις καὶ οὐ σπουδάζειν ὅτι μάλιστα φανῆναι αὐτό. οἷου γε σύ, ὦ φίλε. ἀλλ' οἴμαι οὐ δυνάμεθα ἐλεεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστίν που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν ἢ χαλεπαίνεσθαι. (336d - 337a)

¹³τό μοι καρδίαν... ἐπτόαισεν (apud LIDDELL, SCOTT, JONES, 1990, ad loc.). A mesma ambivalência pode ser encontrada no emprego de ἐκπλήττω (de πλήττω: golpear), que aparece em seguida (no aoristo passivo ἐξεπλάγην, 336d), pois também esse verbo indica um arrebatamento que tanto pode ser causado pelo medo, quanto pela paixão amorosa ou por outra emoção da mesma grandeza. No *Banquete*, Sócrates, quando chega sua vez de falar, se diz em desvantagem, referindo-se ao arrebatamento causado pelos discursos sobre Eros proferidos até então: καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐχ ὁμοίως μὲν θαυμαστά· τὸ δὲ ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγην ἀκούων; (198b). As demais coisas não eram tão espantosas, mas quanto ao que foi dito sobre a completude da beleza das palavras e das expressões, quem não seria arrebatado ao ouvi-lo?

¹⁴Veja-se ADAM (1969, p. 25).

"Ao ouvir isto, fiquei estarecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e parece-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz. Mas neste caso, quando começou a irritar-se com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder. Disse, pois, a tremer: – Ó Trasímaco, não seja difícil conosco. Se cometemos qualquer erro ao examinar os argumentos, tanto ele como eu, fica sabendo claramente que o nosso erro foi involuntário. Pois não julgues que, se estivéssemos a procurar ouro, cederíamos voluntariamente o lugar um ao outro na pesquisa, arruinando a descoberta. Ora, quando procuramos a justiça, coisa muito mais preciosa que todo o ouro, seríamos tão insensatos que cedêssemos um ao outro, em vez de nos esforçarmos por a pôr a claro? Acredita-me, meu amigo. Mas parece-me que não temos força para tanto. Por conseguinte, é muito mais natural que vós, os que sois capazes, tenhais compaixão de nós, em vez de irritar-vos."¹⁵

Esta fala de Sócrates merece atenção particular neste estudo, porque aqui o adjetivo χαλεπός vem seguido do verbo χαλεπαίνω, enfatizando o repúdio de Sócrates à irritação de Trasímaco. De fato, a relação que Platão estabelece entre o verbo χαλεπαίνω e a figura de Trasímaco é especialmente estreita, pois o mesmo verbo também aparece referido a Trasímaco na importante fala com que Sócrates conclui o livro I (354a-c).

Considere-se, então, o emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e do verbo χαλεπαίνω nos poemas homéricos.

2. O emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός nos poemas homéricos.

A primeira observação a ser feita é a de que encontram-se nos poemas homéricos ocorrências dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός referindo-se tanto a homens como a deuses. Se, como mostrarei a seguir, esses adjetivos podem remeter à oposição entre indivíduos humanos e divinos (como em *Il.*20.131), por outro lado essa oposição se dá preferencialmente entre os próprios homens ou entre os próprios deuses e de acordo com diferentes perspectivas.

Em segundo lugar, o emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação a indivíduos ocorre apenas uma vez nos poemas de Hesíodo (*Trabalhos e dias*, 603) e têm em cada um dos poemas homéricos características próprias. Assim, as ocorrências da *Iliada* referem-se predominantemente à oposição de indivíduos na guerra, da qual por vezes participam os próprios deuses, e as ocorrências da *Odisséia* referem-se à oposição entre os gregos e povos não-gregos ou entre os moradores do palácio de Odisseu e os pretendentes de Penélope. Encontra-se, ainda, na *Odisséia* uma significativa relação entre os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e o

¹⁵Tradução por PEREIRA (op. cit., p. 20-21), com alteração.

termo ὕβρις. Por indicarem sempre a oposição, essas ocorrências nos poemas homéricos estão intrinsecamente relacionadas com o núcleo e os principais relatos de ambas as narrativas, das quais pode-se dizer que têm na oposição entre indivíduos seus motivos principais¹⁶.

2.1 O emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός na *Iliáda*.

Na *Iliáda*, a maioria das ocorrências dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação aos indivíduos se insere em contextos de guerra. Há, entretanto, uma segunda modalidade de contexto na *Iliáda* em que se encontram os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός, a saber, o contexto da diferenciação entre deuses. Pretendo mostrar que ambos os contextos, por tratarem de oposições de indivíduos, relacionam-se entre si.

a) O emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação aos adversários de guerra na *Iliáda*.

Em três ocasiões na *Iliáda* se faz referência a um contexto de guerra no qual indivíduos são ditos fáceis ou difíceis em relação àqueles que eles combatem. No canto 16 Meríones adverte Enéias:

Αἰνεΐα, χαλεπὸν σε καὶ ἴφθιμόν περ ἔόντα
 πάντων ἀνθρώπων σβέσσαι μένος, δς κέ σευ ἄντα
 ἔλθη ἀμυνόμενος· θνητὸς δέ νυ καὶ συ τέτυξαι.
 εἰ καὶ ἐγὼ σε βάλοιμι τυχῶν μέσοι ὄξει χαλκῷ,
 αἰψά κε καὶ κρατερός περ ἔών καὶ χερσὶ πεποιθὼς
 εὖχος ἐμοὶ δοίης, ψυχὴν δ' ἄϊδι κλυτοπόλῳ. (*Il.*16.620-625)

¹⁶HAVELOCK (1978, p. 139-149) coloca a oposição como principal ponto de convergência entre a trama dos dois poemas homéricos. Por sua vez, também se pode dizer que a ἔρις aparece como um dos principais temas dos poemas de Hesíodo, definindo o gênero humano por oposição ao divino. Em seu estudo sobre a versão hesiódica do mito de Prometeu, Vernant (DETIENNE, VERNANT, 1979, p. 37-132) salienta que, na *Teogonia*, ἔρις e νεῖκος estão ausentes do mundo dos deuses, banidos pela ordenação imposta por Zeus. Cf. p. 51-59. A disputa (ἔρις) seria, então, um elemento distintivo da vida dos mortais, como também se pode encontrar em *Trabalhos e dias*, na distinção entre a boa e a má disputa (vv. 11-41) a partir da qual Hesíodo, significativamente, estrutura todo o poema. Então, pode-se dizer que, assim como nos poemas homéricos, a ἔρις também se encontra entre os principais temas tratados nos dois poemas de Hesíodo, determinando as ações dos homens e seu conturbado relacionamento com os deuses. Mas, apesar dessa proximidade entre os poemas homéricos e os de Hesíodo, é apenas nos primeiros que os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός aparecem empregados com frequência para caracterizar a oposição entre os indivíduos. É essa diferença que interessa ao presente estudo, e da qual tratarei à frente.

Enéias, mesmo sendo tu difícil e vigoroso
 para extinguir o ânimo, entre todos os homens, daquele que contra ti
 vier defender-se, também és mortal.
 E se eu porventura te golpeasse em cheio com o afiado bronze,
 logo, ainda que sejas forte e confiante em tuas mãos,
 dar-me-ias glória, e teu alento seria lançado no Hades famoso por seus cavalos .

Nessa passagem, difícil (χαλεπόν, 620) é o guerreiro valoroso considerado pelo seu inimigo de guerra. Para evitar justapor um sentido impróprio ao da dificuldade que aqui aparece, proponho considerar isoladamente o significado das palavras aqui empregadas e deixar em suspenso o do adjetivo χαλεπός. Pode-se deduzir alguns dos elementos que o emprego desse termo envolve no contexto, ainda que se desconsidere inicialmente qualquer outra ocorrência sua em Homero. Nessas condições, e mesmo sem ter acesso a uma etimologia segura ou, ao menos, provável para o adjetivo χαλεπός e seus termos correlatos¹⁷, sabe-se que se trata de um adjetivo da declinação temática em acusativo singular desempenhando a mesma função sintática na oração que a do adjetivo ἴφθιμος e, portanto, tendo um sentido relacionado ao desse. Por essa relação com ἴφθιμος, supõe-se também que o sentido de χαλεπός gravita em torno dos atributos inerentes ao herói-guerreiro homérico e, mais propriamente, ao herói-guerreiro da *Ilíada*. Trata-se, portanto, de valentia, ardor guerreiro e, sobretudo, de uma certa disposição para encontrar na morte a glória (κῶδος, κλέος) que aproximá-lo-á dos imortais. E é exatamente isso que confirmam os versos seguintes da mesma passagem (621-625): Meríones adverte Eneías para a sua inelutável mortalidade, opondo-a ao reconhecimento do seu valor guerreiro (χαλεπὸν σε καὶ ἴφθιμὸν περ ἑόντα... θνητὸς δέ νυ καὶ συ τέτυξαι... κρατερός περ ἑών καὶ χερσὶ πεποιθώς...). Mesmo sendo Enéias um guerreiro vigoroso (ἴφθιμος¹⁸), nada impede que aquilo por que ele lute venha a tornar-se precisamente o que ele, derrotado, concederá ao opositor.

Na fala de Meríones, a menção à mortalidade de Enéias não é, portanto, casual, assim como não o é a referência à glória (εὐχος) que Enéias, ao morrer, concederá ao seu inimigo de guerra: nos poemas homéricos, a glória que um guerreiro concede ao seu opositor, ao ser morto em combate, parece ser tão integrante de sua própria morte como a extinção do seu vigor físico. O emprego do adjetivo χαλεπός em relação a um indivíduo expressa, nessa passagem, a cruel

¹⁷Veja-se LOPES (1996, p. 16-17, notas 7, 8 e 9).

¹⁸Segundo CHANTRAINE (1984, p. 473), não se encontrou etimologia segura para esse termo.

condição do herói homérico, a qual determina que, para que um guerreiro obtenha a glória, é preciso que outro morra.

O adjetivo *χαλεπός* caracteriza, então, a relação de admiração e medo que um guerreiro tem com seu opositor e que se ajusta ao traço marcante da *Ilíada* de apresentar heróis admiráveis tanto do lado dos aqueus quanto do lado dos troianos¹⁹. Confirmando isso, note-se ainda que se encontram na *Ilíada* ocorrências dos adjetivos *ῥάδιος* e *χαλεπός* tanto em relação aos heróis aqueus como aos troianos, conforme mostrarei a seguir.

Ainda na *Ilíada* encontram-se mais duas passagens em que a dificuldade é caracterizada pelo contexto de guerra. No canto 18, Polidamante dirige-se aos soldados da sua expedição, sensatamente aconselhando-os (*ἐὺ φρονέων*, 352) a retornar à cidade:

ὄφρα μὲν οὗτος ἀνὴρ Ἄγαμέμνονι μῆνιε δίδω,
τόφρα δὲ ῥηίτεροι πολεμίζειν ἦσαν Ἀχαιοί: (Il.18.257-258)

Quando esse homem odiava o divino Agamênon,
os aqueus eram mais fáceis de se combater.

No canto 24, Príamo, tomado pela dor da perda do filho, repreende os soldados troianos com palavras depreciativas (*ἔπεσσ' αἰσχροῖσιν ἐνίσσων*, 238):

ἦ ὀνόσασθ, ὅτι μοι Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκε,
παῖδ' ὀλέσαι τὸν ἄριστον; ἀτὰρ γνώσεσθε καὶ ὕμεις·
ῥηίτεροι γὰρ μᾶλλον Ἀχαιοῖσιν δὲ ἔσεσθε
κείνου τεθνηῶτος ἐναιρέμεν. (Il.24.241-244)

Acaso não ficastes satisfeitos por ter-me dado o Cronida Zeus dores,
tendo morrido o melhor dos filhos? Mas então também vós aprendereis,
pois sereis bem mais fáceis para os aqueus
aniquilarem, estando aquele morto. [...]

Em ambas as passagens acima se faz referência a um acontecimento que torna os soldados em guerra mais fáceis como opositores (*ῥηίτεροι πολεμίζειν*, Il.18.258 e *ῥηίτεροι (...) ἐναιρέμεν*, Il.24.243).

Por um lado, o emprego do adjetivo *ῥάδιος* nessas duas últimas passagens confirma minha hipótese de que os adjetivos *ῥάδιος* e *χαλεπός* conformam um sistema de oposição semântica: em Il.18.258 e Il.24.243 encontram-se ocorrências

¹⁹ Considere-se, por exemplo, a exemplar caracterização de Heitor na *Ilíada*, conforme salienta PEREIRA (1980, p.65).

do adjetivo ῥάδιος em contextos de guerra muito semelhantes ao de *Il.*16.620, citado inicialmente, onde se tem o antônimo χαλεπός. Por outro lado, nesses três contextos de guerra encontra-se explicitada a relação entre os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e a morte, traduzida na oposição a um guerreiro valoroso. As três passagens apresentam a tensão entre o estabelecimento dos valores guerreiros e a necessidade de inseri-los na mortalidade que separa deuses de homens.

b) O emprego do adjetivo χαλεπός em relação aos deuses na *Iliáda*.

Uma segunda modalidade de emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação a indivíduos é, na *Iliáda*, a referência aos deuses. De saída, cabe ressaltar que essa modalidade de emprego não aparece na *Odisséia*, o que sugere que ela concerne a uma compreensão do divino particular à *Iliáda*. Se na *Iliáda* os deuses apresentam comportamentos mais humanos e manifestam com maior frequência suas fraquezas individuais, na *Odisséia* eles já assumem o encargo de uma certa supervisão da justiça²⁰.

No canto 20 da *Iliáda*, Hera alerta Atena e Possêidon para o ardor que Apolo insufla em Enéias contra Aquiles (ἔμπνευσε μένος μέγα, 110), sugerindo que este seja alertado sobre a presença do deus:

“φράξεσθον δὴ σφῶι, Ποσειδάων καὶ Ἀθήνη,
 ἐν φρεσὶν ὑμετέρησιν, ὅπως ἔσται τάδε ἔργα.
 Αἰνεΐας ὄδ’ ἔβη κεκορυθμένος αἶθοπι χαλκῷ
 ἀντία Πηλεΐωνος, ἀνῆκε δὲ Φοῖβος Ἀπόλλων·
 ἀλλ’ ἄγεθ’ ἡμεῖς πέρ μιν ἀποτρωπῶμεν ὀπίσσω
 αὐτόθεν· ἢ τις ἔπειτα καὶ ἡμείων Ἀχιλῆϊ
 παρασταίη, δοίη δὲ κράτος μέγα, μηδέ τι θυμῷ
 δευέσθω, ἵνα εἰδῆ, ὅ μιν φιλέουσιν ἄριστοι
 ἀθανάτων, οἳ δ’ αὐτ’ ἀνεμῶλιοι, οἳ τὸ πάρος περ
 Τρωσὶν ἀμύνουσιν πόλεμον καὶ δηιοτήτα.
 πάντες δ’ Ὀλύμπιοιο κατήλθομεν ἀντιόωντες
 τῆσδε μάχης, ἵνα μὴ τι μετὰ Τρώεσσι πάθῃσι
 σήμερον· ὕστερον αὐτε τὰ πείσεται, ἄσσα οἳ αἶσα
 γεινομένῃ ἐπένησε λίνῃ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.
 εἰ δ’ Ἀχιλεὺς οὐ ταῦτα θεῶν ἐκ πεύσεται ὄμφῆς,
 δείσετ’ ἔπειθ’, ὅτε κέν τις ἐναντίβιον θεὸς ἔλθῃ
 ἐν πολέμῳ· χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς. (*Il.*20.115-131)

Considerai, Possêidon e Atena,

²⁰Sobre essa diferença entre os dois poemas comenta PEREIRA (1980, p. 95). A propósito, note-se ainda que o adjetivo θεουδής aparece nos poemas homéricos apenas na *Odisséia* (cf. LIDDELL, SCOTT e JONES, 1990, p. 792).

nos vossos ânímos, como deverão ser estas coisas.
 Heis aqui Enéias, equipado com o flamenjante bronze
 contra o Peleio, pois impeliu-o Febo Apolo.
 Vamos lá! Voltemo-lo mesmo assim para trás
 de onde está; ou então que algum de nós a Aquiles
 socorra e lhe dê grande força, a fim de que falta de ardor não
 sinta e saiba que o prezam os melhores
 dentre os imortais, ao passo que os demais são como ventos, os que até agora
 ajudaram os troianos na guerra e na destruição.
 Desçamos todos do Olimpo ao encontro
 desta luta, para que entre os troianos ele não sofra nada
 hoje; depois, por sua vez, sofrerá tudo quanto o destino
 lhe teceu ao nascer, quando a mãe o deu à luz.
 Se Aquiles não for instruído a respeito disso pela voz de um dos deuses,
 terá medo quando algum deus vier ao seu encontro
 na guerra, pois os deuses são²¹ difíceis ao se mostrarem tais quais são.

Mesmo para o mais valoroso e destemido dos heróis da *Iliada*, os deuses são *difíceis* ao se mostrarem tais quais são (131). Segundo a compreensão dos deuses própria aos poemas homéricos, essa dificuldade diz respeito sobretudo à diferença entre a imortalidade de uns e a mortalidade de outros, diferença essa que tem nas aparições dos deuses aos mortais algumas de suas manifestações mais intensas. Embora através de disfarces, um certo contacto de mortais com imortais não apenas se dá como é determinante em muitos dos acontecimentos da *Iliada* e da *Odisséia*²². Assim, parece haver um certo limite entre um contacto suportável e um contacto insuportável entre deuses e homens, indicado no verso 131 acima pelo adjetivo ἐναργεῖς: no brilho radiante de sua aparência própria os deuses são insuportáveis para um mortal²³. Mas repare-se que o poeta não nos relata os possíveis efeitos dessa aparição, limitando-se a indicar o medo que tomará Aquiles ao deparar-se com um deus. Ora, isso não é de modo algum casual, mas corresponde ao sentido mais

²¹Sigo em minha tradução a sugestão de Willcock (1984, p. 279): Gods are hard to face when they (lit., to) appear in their true shape. Mas as traduções deste verso costumam divergir entre si por causa das diferentes versões para os termos χαλεποί e ἐναργεῖς. BUTLER (1952, p. 143): (...) for the gods are terrible if they are seen face to face. MEUNIER (s/d, p. 474): (...) car les dieux sont terribles quand ils se manifestent et se rendent visibles. NUNES (s/d, p. 309): (...) pois, em verdade, é tremenda a aparência dos deuses eternos. CORREIA (1945, p. 233): (...) porque o homem, quando vê um deus pela frente, fica tolhido de medo.

²²Veja-se NILSSON (1961, p. 201).

²³pois somos muito melindrosos sobre a terra, nós, a raça dos homens.

²³Segundo CHANTRAINE (1984, p. 345), ἐναργής significa clairement visible, brillant, évident, e é um composé possessif avec le préverbe ἐν- du type ἐντελής d'un thème en s *ἄργος, para cuja raiz o mesmo autor propõe (p. 104-105): Il faut admettre à l'origine une notion qui exprime la blancheur éclatante de l'éclair et en même temps la vitesse. Des termes comme ἀργικέραυτος sont à cet égard significatifs, cf. malgré quelques étymologies contestables (cf. G. Cotton, *Les Études Classiques*, 18, p. 436-441, 1950).

próprio do adjetivo χαλεπός, confirmado por duas outras passagens que considerarei à frente (*Il.*21.482 e *Il.*14.417).

Além dessa passagem da *Ilíada*, encontra-se o adjetivo ἐναργεῖς referido ao aparecimento dos deuses em duas passagens da *Odisséia*. No canto 7, Alcínoo conclama os feácios a acolherem Odisseu, aventando a possibilidade de o herói ser um deus:

εἰ δέ τις ἀθανάτων γε κατ'οὐρανοῦ εἰλήλουθεν,
ἄλλο τι δὴ τόδ' ἔπειτα θεοὶ περιμηχανόωνται·
αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς
ἡμῖν, εὐτ'ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἐκατόμβας,
δαίνυνταί τε παρ'ἅμμι καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς· (*Od.*7.199-203)

Pois, se algum dos imortais baixou do céu,
nesse caso é porque planejam algo diferente;
pois até então os deuses sempre apareceram tais quais são
para nós, quando fazemo-lhes as célebres hecatombes,
e festejam conosco, sentando-se ao nosso lado.

No canto 16, o poeta esclarece o motivo de apenas Odisseu ter percebido a presença de Atena, apesar de Telêmaco também estar presente no mesmo recinto:

στῆ δὲ κατ'ἀντίθυρον κλισίης Ἵδουσῆι φανεῖσα
οὐδ'ἄρα Τηλέμαχος ἴδεν ἀντίον οὐδ'ἐνόησεν -
οὐ γὰρ πως πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς -
ἀλλ'Ἵδουσεύς τε κύνες τε ἴδον, καὶ ῥ'οὐχ ὕλαοντο,
κνυζηθμῶ δ'ἔτέρωσε διὰ σταθμοῦ φόβηθεν. (*Od.*16.159-163)

Ela pôs-se em frente à porta da tenda, tornando-se aparente para Odisseu;
Telêmaco não a viu diante de si nem dela deu-se conta -
com efeito, os deuses não aparecem tais quais são para todos -
mas Odisseu e os cães a viram, sendo que esses não latiram e
com um ganido para o outro lado do estábulo retiraram-se²⁴.

Nestas duas passagens, os versos *Od.*7.201 e *Od.*16.161 têm em comum com *Il.*20.131 a ocorrência do adjetivo ἐναργεῖς em referência aos deuses como predicativo do sujeito do verbo φαίνομαι: φαίνεσθαι ἐναργεῖς (*Il.*20.131) e φαίνονται ἐναργεῖς (*Od.*7.201 e *Od.*16.161). Enquanto, na passagem da *Ilíada*, a

²⁴Na tradução de φόβηθεν sigo a sugestão de STANFORD (1988, p. 270): For φόβηθεν= “retreated” (with an implication of fear, but not simply “were afraid”) see on 24, 57. Sobre a especial sensibilidade dos cães à presença dos deuses veja-se o comentário de Hoekstra (HEUBECK, HOEKSTRA, 1990, p.272): That animals sense the presence of a god (or of a ghost) that men do not see is a well-known phenomenon in Germanic folk-tales, see e.g. Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, ii (Berlin, 1876), 555-6, iii (Berlin, 1878), 476).

aparicação dos deuses tais quais são é difícil para qualquer mortal, as passagens da *Odisséia* salientam que eles não aparecem tais quais são para todos, constituindo um privilégio dos feácios, assim como dos ciclopes e dos gigantes (*Od.7.206*). Cotejando dessa forma os três versos, vê-se que a aparição divina diferencia os homens entre si: se, de algum modo, todos estão sujeitos a um certo contacto com os deuses, é, por outro lado, apenas para alguns mortais que esse contacto se dá na forma própria dos deuses (ἐναργεῖς), cabendo a esses mesmos indivíduos resistir à intensidade dessa aparição. Ao privilégio de conhecer os deuses em sua forma própria corresponde o risco de sucumbir a ela. Note-se, a propósito, que é para os dois principais heróis homéricos – Aquiles e Odisseu – que, em *Il.20.131* e *Od.16.161*, os deuses aparecem tais quais são, assim como, em *Od.7.201*, para o divino povo dos feácios.

Já os próprios deuses sempre reconhecem um outro deus ao tê-lo diante de si, conforme nos diz o poeta ao narrar o encontro de Hermes com Calipso:

οὐ γάρ τ' ἀγνώτες θεοὶ ἀλλήλοισι πέλονται
ἀθάνατοι, οὐδ' εἴ τις ἀπόπροθι δώματα ναίει. (*Od.5.79-80*)

Pois não ficam incógnitos uns para os outros os deuses
imortais, mesmo se algum habita morada distante.

Pode-se dizer, assim, que o reconhecimento dos deuses é um privilégio de alguns mortais porque é apresentado, nos poemas homéricos, como prerrogativa divina.

Mas se, por um lado, os deuses são difíceis em sua aparição para os homens, por outro eles são também facilmente reconhecíveis, segundo uma fórmula recorrente nos poemas homéricos e que se aplica ainda a heróis e a realidades humanas com aparência comparável à divina. Assim, Ájax Telamônio reconhece facilmente as pegadas de um deus que se afasta (ἵχνια γὰρ μετόπισθε ποδῶν ἠδὲ κνημῶν / ῥεῖτ' ἔγνω ἀπιόντος)²⁵, pois os deuses são reconhecíveis (ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ. - *Il.13.71-71*); distingue-se para os homens a interferência de Zeus durante os combates, na fala de Heitor aos companheiros (ῥεῖτα δ' ἀρίγνωτος Διὸς ἀνδράσι γίγνεται ἀλκή - *Il.14.490*); distingue-se a descendência de um homem favorecido por Zeus ao nascer e ao casar-se (ῥεῖτα δ' ἀρίγνωτος γόνος ἀνέρος - *Od.4.207-208*); distingue-se Nausícaa das servas que a acompanham ao rio, do

²⁵Literalmente: as marcas de seus pés e pernas. Willcock (1984, p. 205) salienta: It is a rather awkward expression, but has no very obscure meaning. Gods move in mysterious ways.

mesmo modo que Ártemis sobressai entre as ninfas que a seguem pelos bosques (ῥεῖτα τ'ἀρίγνῶτη πέλεται, καλαὶ δέ τε πᾶσαι - *Od.*6.108); distingue-se também a morada (δῶματα) do rei Alcínoo, entre os Feácios (ῥεῖτα δ'ἀρίγνῶτ'ἔστί, καὶ ἄν πάϊς ἠγήσαιτο / νήπιος· οὐ μὲν γάρ τι ἔοικότα τοῖσι τέτυκται / δῶματα Φαιήκων, οἶος δόμος Ἄλκινόοιο / ἥρωσ - *Od.*6.300-303) e distingue-se, finalmente, a morada (δῶματα) de Odisseu (ῥεῖτα δ'ἀρίγνῶτ'ἔστί καὶ ἐν πολλοῖσιν ιδέσθαι - *Od.*17.265). Nessa expressão, a imagem do herói ou da divindade que se destaca na paisagem, bem como a da descendência de um varão e a da construção imponente, aparecem como um atributo positivo a interferir diretamente nos acontecimentos. Nos poemas homéricos, a bela aparência é uma característica inerente ao divino, podendo ser apresentada como a perfeição com que os deuses manifestam suas características antropomórficas²⁶ ou como um fenômeno natural de proporções sobre-humanas²⁷.

Uma outra passagem também merece atenção. É um momento do encontro entre Telêmaco e Menelau, na *Odisséia*, onde se acha uma expressão que muito se aproxima do epíteto ῥεῖτα ζῶντες²⁸, só que, excepcionalmente, referindo-se a um mortal. São as últimas palavras que Menelau ouviu de Proteu, reportadas a Telêmaco:

σοὶ δ'οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ᾧ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
ἀλλὰ σ'ἔς Ἡλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἄθανατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθος,
[τῆ περ ῥήϊστη βιοτῆ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νιφετός, οὐτ'ἄρ'χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ'ᾄμβρος,
ἀλλ'αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνεῖοντος ἀήτας
Ἵκκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους]
οὔνεκ'ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι. (*Od.*4.561-569)

Não está para ti decretado, ó Menelau criado por Zeus,
em Argos pasto-de-cavalos morrer e o destino encontrar,
mas a ti para o campo Elíseo e os confins da terra
enviarão os mortais, onde está o louro Radamanto,
(lá é que uma vida facilíma acontece para os homens,
nem nevasca, nem intenso inverno nem jamais tempestade,
mas rajadas de Zéfiro suavemente soprando

²⁶Veja-se, em particular, a fala de Calipso a Odisseu, ao comparar-se a deusa com Penélope, *Od.*5.211-213.

²⁷A expressão ῥεῖτ'ἀρίγνῶτος, -η, -ον tem um sentido quase diametralmente oposto ao da expressão διαγνῶναι χαλεπῶς, a qual, embora não seja freqüente como aquela é na *Odisséia*, pode ser encontrada em *Il.*7.424. Veja-se um comentário sobre esta última em SNELL, 1992, p. 35, n. 31.

²⁸Veja-se acima e também PEREIRA, 1955, p. 23-27.

manda o Oceano para refrescar os homens)
 porque tens Helena e és genro de Zeus.

Nessa passagem, encontra-se uma concepção de existência no além completamente distoante da manifestada no restante dos poemas homéricos²⁹. A Menelau os deuses oferecem a ῥήϊστη βιοπή, a vida facilíma do campo Elíseo, apresentada nos termos de uma existência tranqüila e prazerosa. A exceção em que se constitui esse caso parece, então, confirmar minha leitura: tanto a diferenciação entre deuses e homens como aquela entre os próprios homens vem associada na figura do herói insigne que acrescenta aos seus atributos mortais o de ser genro de Zeus³⁰. Note-se ainda que nessa passagem a excepcional facilidade da vida que espera por Menelau é caracterizada por um lugar, o Campo Elíseo, o qual tem por principal virtude um clima ameno livre das intempéries que castigam os mortais, como a neve e a tempestade³¹. Essa relação entre os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e as condições climáticas também aparece em outras passagens dos poemas homéricos e numa passagem de *Trabalhos e dias*, nas quais o adjetivo χαλεπός é empregado em relação a elementos naturais que caracterizam a adversidade climática (raio, furacão, etc.). Desse modo, se a mais fácil de todas as vidas³² é aquela livre da adversidade climática, difíceis, por outro lado, são também os fenômenos atmosféricos que caracterizam essa mesma adversidade climática. Constata-se, então, uma significativa relação entre os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e a adversidade climática³³, na qual a adversidade climática é apresentada como uma oposição – difíceis são os fenômenos atmosféricos na medida em que se opõem às ações dos homens – assim como acontece com o emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação aos indivíduos – difíceis são os indivíduos que se opõem a outros indivíduos.

Numa outra passagem da *Odisséia*, o caráter excepcional da aparição divina consiste em poder furtar-se à visão dos homens. Trata-se de *Od.10.573*, quando se vê Circe movimentar-se em meio a Odisseu e seus companheiros sem ser percebida, logo após Odisseu ter anunciado àqueles a viagem ao Hades:

²⁹Veja-se PEREIRA, 1955, p. 24.

³⁰Veja-se PEREIRA, 1955, p.23, confirmando meu ponto de vista.

³¹Veja-se *Od.4.566-568*.

³²Essa passagem é também peculiar por apresentar a única ocorrência, nos poemas homéricos, da forma superlativa do adjetivo ῥάδιος (no caso, no feminino): ῥήϊστη (δ 565), que BUTLER (1952, p. 204), por exemplo, traduz por an easier life than any where else in the world.

³³Veja-se *Il.14. 399 e 417, Il.21.335, Od.4.565, Od.19.201, Od.5.485, Od.12.286, Trabalhos e dias 677*.

Ἄλλ' ὄτε δὴ ῥ' ἐπὶ νῆα θοὴν καὶ θῖνα θαλάσσης
 ἦομεν ἀχνύμενοι, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέοντες,
 τόφρα δ' ἄρ' οἰχομένη Κίρκη παρὰ νηὶ μελαίνῃ
 ἄρνειὸν κατέδησεν ὄϊν θῆλύν τε μέλαιναν,
 ῥεῖτα παρεξελοῦσα: τίς ἂν θεὸν οὐκ ἐθέλοντα
 ὀφθαλμοῖσιν ἴδοιτ' ἢ ἔνθα ἢ ἔνθα κιώντα; (*Od.*10.569-574)

Mas quando para a ágil nau e para a praia
 nos dirigíamos, amargurados e despejando abundantes lágrimas,
 Circe, agora já afastada, junto à negra nau
 havia atado um cordeiro e uma negra ovelha,
 facilmente tendo-se furtado; quem a um deus que não o quer
 enxergaria com os olhos, ao deslocar-se aquele aqui e ali?

Aproximando o que se diz em *Il.*20.131 das ocorrências da expressão ῥεῖτα ὀρίγνυτος citadas há pouco e da ação invisível de Circe em *Od.*10.573, obtem-se um quadro do emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação à aparição divina. Nesse quadro, deve-se notar a relação complementar entre o emprego do advérbio ῥεῖτα e o do adjetivo χαλεπός: sendo difíceis ao aparecerem tais quais são, os deuses são facilmente reconhecíveis, do mesmo modo que se furtam facilmente aos olhos dos homens. O contacto entre deuses e homens é, portanto, tanto ameaçador quanto imprevisível, sendo próprio ao destino mortal atravessar sua curta duração sob essa ameaça.

Ainda referindo-se aos deuses como difíceis, encontra-se mais uma passagem na *Iliada*. Trata-se do episódio do confronto entre os deuses olímpicos, quando Hera, irritada, ameaça Ártemis. A deusa frecheira acabara de lançar imprecações contra Apolo:

ὣς φάτο, τὴν δ' οὐ τι προσέφη ἑκάεργος Ἀπόλλων,
 ἀλλὰ χολωσαμένη Διὸς αἰδοίῃ παρὰ κούρῃσι
 ἄνεϊκεσεν ἰοχέαιραν ὄνειδείοις ἐπέεσσιν·
 “πῶς δὲ σὺ νῦν μέμονας, κύον ἀδεές, ἀντί' ἐμεῖο
 στήσεσθαι; χαλεπή τοι ἐγὼ μένος ἀντιφέρεσθαι
 τοξοφόρῳ περ' εὐούσῃ, ἐπεὶ σε λέοντα γυναῖξιν
 Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν, ἦν κ' ἐθέλησθα. (*Il.*21.481-484)

Assim falou ela e nada lhe respondeu Apolo que obra à distância,
 mas, tendo-se irritado, a veneranda consorte de Zeus
 [repreendeu a verte-flechas com palavras de censura]:
 “Como esperas, cadela destemida,
 enfrentar-me? Sou para ti difícil de ser rivalizada em força,
 apesar de seres portadora do arco e como uma leoa para as mulheres
 ter-te posto Zeus e concedido aniquilar a que quiseses.

Nessa ocasião, a dificuldade não diferencia mais deuses de homens, mas sim os próprios deuses entre si. Hera é mais forte que Ártemis e, portanto, coloca-se

como uma opositora difícil no confronto entre as duas, num sentido próximo ao da oposição entre os heróis da *Ilíada*. Entretanto, não é apenas nem sobretudo por poderem combater entre si que os deuses se diferenciam nos poemas homéricos: existe uma hierarquia característica dos deuses olímpicos que emana de Zeus e transparece em diferentes episódios de ambos os poemas. Há na *Odisséia* uma passagem que, também empregando o adjetivo χαλεπός, evidencia claramente essa ordenação do mundo olímpico. Trata-se de uma fala de Zeus a seu irmão Possêidon:

ὦ πόποι, ἐννοσίγαι' εὐρουσθενές, οἶον ἔειπεξ
οὐ τί σ' ἀτιμάζουσι θεοί· χαλεπὸν δέ κεν εἶη
πρεσβύτατον καὶ ἄριστον ἀτιμίησιν ἰάλλειν.
ἀνδρῶν δ' εἴ πέρ τις σε βίη καὶ κάρτει εἴκων
οὐ τι τίει, σοὶ δ' ἔστί καὶ ἐξοπίσω τίσις αἰεὶ.
ἔρξον ὅπως ἐθέλεις καὶ τοι φίλον ἔπλετο θυμῷ. (Od.13.140-145)

Ó treme-terra poderoso, o que disseste?!
Em nada te desonram os deuses; seria difícil
agredir o mais antigo e excelente com insultos.
Se algum dos homens, cedendo à violência e à força,
não te respeita, sempre cabe a ti em seguida a vingança.
Faze como quiseres e for-te caro ao ânimo.

Aqui Zeus censura Possêidon por ter manifestado o receio de tornar-se desprestigiado entre os imortais (Od.13.128.138). Tal receio deve-se aos feitos marítimos dos feácios, que vinham apresentando um desempenho no mar comparável a realizações divinas. Assim, o deus do mar baseia sua queixa na hierarquia entre deuses e homens, alarmado com a possibilidade de a transgressão a essa hierarquia afetar aquela entre os próprios deuses, e Zeus, como o deus supremo, desautoriza a suspeição do irmão, considerando-a uma manifestação de descrédito em relação à própria ordenação olímpica. O adjetivo χαλεπὸν (141) indica, portanto, a vigência dessa diferença entre os deuses, segundo a qual a ofensa ao mais antigo e excelente por parte de um outro deus é imprópria.

Dessa forma, a caracterização de Hera como uma opositora difícil para Ártemis em *Il.*21.482 é comparável à oposição entre adversários de guerra, como entre os guerreiros que se enfrentam nas passagens da *Ilíada* citadas acima, mas tem a decisiva particularidade de remeter diretamente à hierarquia olímpica: difícil é o deus superior considerado pelo deus que se lhe opõe num combate. Note-se, por fim, que se encontra nessa passagem a associação entre o adjetivo χαλεπός e dois sentimentos diferentes. De um lado, χαλεπός aparece associado ao medo, o qual é sugerido na ofensa que Hera dirige a Ártemis: κύον ἄδεές - cadela destemida

(*Il.*21.481). Como já indiquei, essa associação também está presente em *Il.*20.131, aparecendo ainda em *Il.*14.417, que considerarei à frente. De outro lado, χαλεπός aparece associado à irritação: a deusa que se diz difícil (χαλεπή, 482) é apresentada pelo poeta num estado de irritação (χωλοσομένη, 479). Tanto a associação com o medo como a com a irritação é freqüente nos empregos do adjetivo χαλεπός³⁴.

Considere-se agora o emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός na *Odisséia*.

2.2 O emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός na *Odisséia*.

Em vez do contexto da guerra, predominante na *Ilíada*, temos dois outros contextos determinantes na narrativa da *Odisséia*, quais sejam, (a) o das viagens de Odisseu e seu contacto com outros povos e (b) o dos acontecimentos no palácio de Odisseu em Ítaca, nos quais se incluem o advento da maturidade de Telêmaco, sua viagem em busca do pai, a aflição de Penélope e o comportamento afrontoso dos pretendentes. A vingança de Odisseu é o acontecimento que, nos últimos cantos, articula esses dois contextos principais do poema, conferindo-lhes um desfecho único. Encontram-se referências aos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em cada um desses dois contextos principais, assim como no relato da vingança de Odisseu. A primeira observação a ser feita é, portanto, a de que o sentido dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός se insere nesses contextos principais da narrativa e o seu estudo deve necessariamente partir deles.

Uma segunda observação inicial é a de que, ao concentrar-se o relato nas errâncias de Odisseu ou ao voltar-se para as aventuras de Telêmaco ou para os acontecimentos em Ítaca, os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός são constantemente remetidos aos opositores de Odisseu e Telêmaco, aos quais se associam algumas vezes no poema o substantivo ὕβρις e o verbo ὑβρίζω, assim como o adjetivo ὕβριστής. A oposição tematizada na *Odisséia* não é, desse modo, a de inimigos de guerra, mas aquela entre indivíduos com comportamento apropriado e outros com comportamento inapropriado, sejam eles gregos ou não. Embora não esteja ausente da *Ilíada*, é na *Odisséia* que o tema do comportamento próprio ou impróprio tem

³⁴É digno de nota que, em decorrência dessa proximidade, já se tenha sugerido uma relação etimológica entre o adjetivo χαλεπός e o substantivo χόλος, a qual, porém, veio a mostrar-se falsa (CHANTRAINE, 1984, p. 1242).

maior destaque, notadamente em relação às normas de acolhida dos suplicantes e dos hóspedes³⁵.

Essa peculiaridade do emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação a indivíduos na *Odisséia* levanta, então, a seguinte pergunta: teria esse emprego uma conotação moralizante dentro da polaridade que o poema define entre Odisseu e os pretendentes de Penélope? Ao remeter a povos hostis e a indivíduos desrespeitosos, assumiria o adjetivo χαλεπός um sentido de reprovação moral não verificado antes nas ocorrências da *Iíada*? Tratarei dessas questões a seguir.

a) O emprego do adjetivo χαλεπός em relação ao contacto com povos estranhos na *Odisséia*.

Duas das referências a indivíduos difíceis (χαλεποί) na *Odisséia* qualificam homens de povos estranhos e hostis.

Já no canto 1, Atena conjectura sobre a sorte de Odisseu, disfarçada na figura de Mentis, o estrangeiro acolhido por Telêmaco ao chegar a Ítaca:

οὐ γὰρ πω τέθνηκεν ἐπὶ χθονὶ δῖος Ὀδυσσεύς,
ἀλλ' ἔτι που ζωὸς κατερύκεται εὐρέϊ πόντῳ
νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, χαλεποὶ δὲ μιν ἄνδρες ἔχουσιν,
ἄγριοι, οἳ που κέϊνον ἐρυκανώσω' ἀέκοντα. (Od.1.196-199)

Pois ainda não está morto sobre a terra o divino Odisseu,
mas se encontra detido nalguma parte do amplo mar
em uma ilha cercada por correntes; homens difíceis o têm,
selvagens, que o retêm contra a vontade.

Nessa passagem, χαλεποί está relacionado com ἄγριοι e ambos caracterizam os indivíduos de um povo bárbaro que desconhece a hospitalidade. A mesma aproximação dos sentidos de χαλεποί e ἄγριοι aparece mais à frente no canto 8, quando Alcínoo pede a Odisseu que relate suas aventuras:

ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον,
ᾧππῃ ἀπεπλάγχθης τε καὶ ἄς τινας ἴκεο χώρας

³⁵ Isso pode ser particularmente observado nas situações que Odisseu vive pedindo acolhida como um estrangeiro (vejam-se *Od.5.445-450*, *Od.6.206-208*, *Od.8.546-547*, *Od.14.56-59*). Na *Odisséia* são também muito frequentes as referências à proteção da hospitalidade por Zeus (além de *Od.6.207-208* e *Od.14.57-58*, citados acima, encontram-se referências à relação entre Zeus e a hospitalidade em *Od.7.163-165*, *Od.7.179-181*, *Od.9.269-271*, *Od.9.477-479*, *Od.13.213-214*, *Od.14.281-284*, *Od.14.384-389*. PEREIRA (1980, p. 68) salienta essa característica dos poemas homéricos: Sobre a recorrência do termo ξείνος na *Odisséia* veja-se HAVELOCK (1978, p. 353, n. 6).

ἀνθρώπων, αὐτούς τε πόλιος τ'εὖ ναιεταούσας,
ἤμὲν ὅσοι χαλεποί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
οἱ τε φιλόξεينوι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής. (*Od.*8.572-576)

Mas vai, diz-me e relata precisamente
por onde erraste e a que terras chegaste
de homens, acerca deles próprios e das cidades bem estabelecidas,
se eram difíceis, selvagens e de forma alguma justos
e também se eram hospitaleiros e tinham ânimo temente aos deuses.

Essa passagem tem em comum com a passagem do canto 1 citada acima a atribuição dos adjetivos χαλεποί e ἄγριοι a homens de um povo desconhecido e, em segundo lugar, o fato de que essa atribuição é feita numa conjectura acerca das errâncias de Odisseu. Ora, tal consideração a respeito dos homens encontrados por Odisseu, cogitando a eventualidade de serem χαλεποί τε καὶ ἄγριοι – difíceis e selvagens – ou não, define duas possibilidades principais de acontecimentos dentre os muitos que poderiam ter ocorrido ao herói. Trata-se, ao que parece, de uma condição fundamental para um relato de errâncias, a qual define radicalmente o destino daquele que se aventura pelo desconhecido. Só que, no canto 8, além da aproximação entre χαλεποί e ἄγριοι, temos também a aproximação entre a afirmação desses dois termos e a negação de outros, definindo a justiça (δίκαιοι), a hospitalidade (φιλόξεينوι) e o ânimo temente aos deuses (σφιν νόος ἐστὶ θεουδής) como os valores a determinar fundamentalmente as circunstâncias dos encontros do viajante. Os adjetivos χαλεποί e ἄγριοι concentram, desse modo, a negação desses três valores centrais, negação essa que é ainda traduzível por um termo que também frequenta a *Odisséia* e cumprirá na literatura posterior um eminente percurso, a saber, o termo ὕβρις. Encontram-se repetidos em três outras passagens da *Odisséia* dois versos consecutivos quase idênticos a *Od.*8.575-576, com a expressiva diferença de que nas três ocasiões o adjetivo ὕβρισται – derivado de ὕβρις – substitui χαλεποί.

No canto 6, Odisseu inicia sua conjectura sobre a terra a que terá chegado após naufragar próximo à ilha Esquéria:

ὦ μοι ἐγώ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω;
ἦ ῥ'οἶ γ'ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξεينوι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής; (*Od.*6.119-121)

Ai de mim! De que sorte de mortais terei eu chegado à terra?!
Porventura são eles violentos e selvagens e de forma alguma justos
ou hospitaleiros e com ânimo temente aos deuses?

No canto 9 Odisseu conjectura sobre os habitantes da ilha próxima à que chegara com seus companheiros e que mais tarde verificará ser a ilha dos ciclopes:

ἄλλοι μὲν νῦν μίμνεντ', ἐμοὶ ἐρίηρες ἐταῖροι·
αὐτὰρ ἐγὼ σὺν νηὶ τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἐτάροισιν
ἐλθὼν τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἳ τινές εἰσιν,
ἦ ῥ' οἶ γ' ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξεينوι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδής. (*Od.*9.172-176)

Mas agora esperai, meus fiéis companheiros,
que com a minha nau e os meus companheiros eu
vou experimentar estes homens, quaisquer que sejam,
se porventura são violentos e selvagens e de forma alguma justos
ou hospitaleiros e com ânimo temente aos deuses.

Por fim, no canto 13 Odisseu, deixado pelos feácios em Ítaca, não reconhece a própria terra natal e conjectura sobre o seu paradeiro com as mesmas palavras de *Od.*6.119-121.

Por conta dessa semelhança entre *Od.*8.575-576 e, de outro lado, *Od.*6.120-121, *Od.*9.175-176 e *Od.*13.201-202, certos editores não aceitam o adjetivo χαλεποί em *Od.*8.575, ainda que o mesmo conste de importantes manuscritos do texto, preferindo substituí-lo por ὕβρισται e assimilar completamente esse par de versos aos três pares dos outros cantos ou, ainda, preferindo simplesmente suprimir *Od.*8.575-576. Por sua vez, a própria repetição do par de versos nos cantos 6, 9 e 13 levanta suspeitas entre certos editores com respeito à autenticidade de algumas dessas ocorrências³⁶. Mas, deixando de lado os argumentos estritamente técnicos – e muitas vezes incertos – da transmissão dos textos homéricos, eu gostaria de indicar

³⁶Em seu comentário, Hainsworth (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 384) assume os versos *Od.*8.575-576 como idênticos a *Od.*6.120-121, *Od.*9.175-176 e *Od.*13.201-202, que ele considera autênticos, e sequer faz referência a outra possibilidade de edição para quaisquer desses versos; Heubeck (HEUBECK, HOEKSTRA, 1990, p. 24) e Hoekstra (Ibid. p. 176), ao comentarem respectivamente *Od.*9.175-176 e *Od.*13.201-202, também consideram-nos autênticos, sem menção de alternativa de edição; BÉRARD (1972, p. 25) suprime *Od.*8.575-576 da sua edição, fazendo o mesmo com *Od.*6.120-121; HAVELOCK (1978, p. 186), na contra-corrente dos demais, mantém o adjetivo χαλεποί em *Od.*8.575 e não questiona a autenticidade de *Od.*6.120-121, *Od.*9.175-176 ou *Od.*13.201-202. A posição singular de Havelock em relação aos demais deve-se à valorização do caráter oral dos poemas homéricos que esse autor empreende em sua interpretação, o que lhe permite compreender a repetição de fórmulas morais (moral formulas) como uma característica intrínseca dos poemas e não um acontecimento aberrante e suspeito. Quanto ao presente estudo, penso que, ao enfatizar a importância da interpretação do adjetivo χαλεπός para a compreensão dessas passagens, estou acrescentando um novo – e, ao meu ver, importante – argumento em favor da autenticidade de todas elas e, em particular, da ocorrência do adjetivo χαλεποί em *Od.*8.575. Nem Havelock nem nenhum dos demais autores que citei a respeito dessa questão salienta a importância do adjetivo χαλεπός para a interpretação dessas passagens.

algumas conclusões que me parecem suficientes para minha argumentação. Em primeiro lugar, ainda que os versos *Od.8.575-576* não passem de uma interpolação tardia, testemunham, ao menos para a época da suposta interpolação, a proximidade entre os sentidos dos adjetivos *χαλεποί* e *ὕβρισταί*. Em segundo lugar, essa aproximação entre os dois termos pode ser verificada em outras passagens da *Odisséia*, quando se empregam ambos os adjetivos em relação aos pretendentes de Penélope, como indicarei à frente (notadamente em *Od.17.561-565*). Portanto, uma conclusão sobre a aproximação entre *χαλεποί* e *ὕβρισταί* na *Odisséia* independe da comprovação da autenticidade de *Od.8.575-576*. Finalmente, a aproximação entre os sentidos de *χαλεποί* e *ἄγριοι* encontrados especificamente em *Od.8.575-576* também independe dessa comprovação, já que ela pode ser confirmada pelos versos *Od.1.198-199* citados acima, cuja autenticidade não costuma ser questionada.

Então, temos, de um lado, *χαλεποί*, *ὕβρισταί* e *ἄγριοι*, de outro lado, *δίκαιοι*, *φιλόξεينوι* e *νόος θεουδής*, numa oposição determinante para a caracterização da *Odisséia* como o poema épico que foi para a cultura grega³⁷. Podemos dizer, assim, que o sentido de *χαλεποί* também é determinado, na *Odisséia*, pelo contexto da relação entre os povos ou, mais precisamente, da relação entre gregos e não-gregos. Nas duas passagens do cantos 1 e 8 citadas acima, *χαλεποί* qualifica aqueles que em sua rudeza são opostos ao modo de ser grego, e o termo que na *Ilíada* vinha associado ao adjetivo *ἴφθιμος* (*Il.16.620*) – atributo de divindades e de alguns dos mais insígnis heróis homéricos – aparece agora ligado a *ἄγριος* – característica do homem inferior. Se, nas passagens da *Ilíada* abordadas há pouco, *χαλεπός* é o guerreiro valoroso, grego ou troiano, enquanto considerado por seu inimigo de guerra, nas duas passagens da *Odisséia* mencionadas acima *χαλεπός* é necessariamente o não-grego, o bárbaro. Tanto em um como em outro caso *χαλεπός* é o que se opõe, seja na oposição entre indivíduos ou grupos de indivíduos da guerra, seja na oposição entre o povo civilizado e o não civilizado, o povo hospitaleiro, zeloso dos deuses e da justiça em contraste com o que não é.

³⁷Sigo basicamente nessa passagem a reflexão de Hainsworth a propósito de *Od.6.121* (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 301): The contrast of the *ὕβρισταί* and *ἄγριοι* with the *δίκαιοι* and *θεουδέτης* is an important one for the Odyssey, an ethical concern that helps to make the poem and epic and not a romance (...). Como, entretanto, o mesmo autor edita *Od.8.575-576* como idênticos a *Od.6.120-121*, não considera o adjetivo *χαλεποί* entre esses valores fundamentais da *Odisséia*, o que é justamente o que pretendo estar mostrando na atual parte deste estudo.

b) O emprego do adjetivo χαλεπός na imprecação contra os reis na *Odisséia*.

Encontram-se na *Odisséia* duas passagens em que o desrespeito ao nome de Odisseu em Ítaca é evocado como extremo de ofensa à dignidade dos reis e provoca em Mentor (canto 2) e Atena (canto 5) uma imprecação contra os demais reis, enunciada com as mesmas palavras em ambas as passagens (*Od.2.230-234* e *Od.5.8-12*).

No canto 2, Mentor recrimina os itacenses reunidos em assembléia por não mais ser Odisseu respeitado em Ítaca:

Κέκλυτε δὴ νῦν μευ, Ἰθακῆσιοι, ὅττι κεν εἴπω·
μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἦπιος ἔστω
σκηπτοῦχος βασιλεύς, μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς,
ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς τ' εἶη, καὶ αἴσυλα ῥέζοι,
ὥς οὐ τις μέμνηται Ὀδυσσεύος θεῖοιο
λαῶν οἴσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὧς ἦπιος ἦεν. (*Od.2.229-234*)

Ouvi agora o que eu tenho a dizer, itacenses:
que não mais seja deliberadamente gentil e bondoso nenhum
rei cetrado e nem ciente em seu ânimo da determinação dos deuses,
mas que seja sempre difícil e só cometa iniquidades,
porque ninguém está lembrado de Odisseu divino
no povo sobre o qual ele reinou como um pai carinhoso.

No canto 5, é Atena quem recrimina Zeus e os demais deuses pelo desrespeito a Odisseu em Ítaca:

Ζεῦ πάτερ ἢ δ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες,
μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἦπιος ἔστω
σκηπτοῦχος βασιλεύς, μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς,
ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς τ' εἶη, καὶ αἴσυλα ῥέζοι,
ὥς οὐ τις μέμνηται Ὀδυσσεύος θεῖοιο
λαῶν οἴσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὧς ἦπιος ἦεν. (*Od.5.7-12*)

Ó Zeus pai e os demais deuses eternos e bem-aventurados,
que não mais seja deliberadamente gentil e bondoso nenhum
rei cetrado e nem ciente em seu ânimo da determinação dos deuses,
mas que seja sempre difícil e só cometa iniquidades,
porque ninguém está lembrado de Odisseu divino
no povo sobre o qual ele reinou como um pai carinhoso.

Em ambas as passagens acima, difícil (χαλεπός, *Od.2.232* e *Od.5.10*) é o mau rei, aquele que age indevidamente em relação ao povo sobre o qual reina. Se, nas passagens consideradas no item (a) acima, difícil é o homem de um povo estranho que desrespeita os valores de hospitalidade, justiça e piedade, nas passagens do

presente item difícil é aquele que detem o mando em uma localidade mas não age condignamente. Temos, então, duas semelhanças entre os dois itens. Em primeiro lugar, tanto no item (a) como neste a dificuldade consiste numa ação desrespeitosa em relação aos valores que ordenam a convivência dos homens uns com os outros e com os deuses. Em segundo lugar, em ambos os itens o adjetivo χαλεπός conserva um sentido de oposição violenta, de agressão, algo semelhante ao do emprego considerado na *Ilíada*, embora não mais se trate de um contexto de guerra: no item (a) acima, difíceis são os homens hostis ao viajante; no presente item, difícil é o rei que maltrata os que se encontram sob seu mando.

O que há, porém, de particular nas passagens do presente item é que em ambas se trata de um rei, o qual, sendo difícil para com os habitantes de sua localidade, constitui não apenas uma oposição a esses habitantes mas uma verdadeira desordenação em toda a vida da comunidade. Tanto o voto de Mentor como o de Atena sugere um extremo desarranjo na organização dos homens, o qual corresponde, então, ao extremo desrespeito que é o esquecimento de Odisseu pelos habitantes de Ítaca. Ambos os votos acenam para a falta de sentido que o desrespeito a Odisseu origina na organização dos homens e empregam uma expressão muito significativa em relação aos demais reis: μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς- e nem ciente em seu ânimo da determinação dos deuses (*Od.2.9* e *Od.5.231*). Como a ordenação estabelecida pelos deuses olímpicos é apresentada nos poemas homéricos em uma hierarquia muito semelhante à dos mortais e cujo poder emana do deus-rei Zeus, a ofensa a um dos mais insígnies dos reis mortais é a transgressão a uma ordem que atravessa a diferenciação entre mortais e imortais para tornar-se um princípio de determinação da realidade como um todo. É por isso que nos votos de Mentor e Atena se faz referência à desconsideração da determinação dos deuses (αἴσιμα), pois a cisão entre a vontade divina e as ações dos homens é, nos poemas homéricos, a mais definitiva desordenação da realidade. É, por sua vez, pelo mesmo motivo que no voto de Atena o vocativo aos deuses se inicia pelo nome de Zeus (*Od.5.7*), o deus cuja identidade se confunde com a própria ordem olímpica.

Para que se compreenda ainda melhor o extremo desarranjo que representa o desprestígio de Odisseu em Ítaca, cabe citar duas outras falas de Penélope na *Odisséia*. Na primeira delas, Penélope lamenta-se amargurada ao arauto Medonte, que viera relatar-lhe o traçoeiro plano dos pretendentes de preparar uma cilada para Telêmaco:

Κῆρυξ, τίπτε δέ σε πρόεσαν μνηστήρες ἀγαυοί;

ἦ εἰπέμεναι δμῶησιν Ὀδυσσῆος θείοιο
 ἔργων παύσασθαι, σφίσι δ'αὐτοῖς δαῖτα πένεσθαι;
 μὴ μνηστεύσαντες μῆδ'ἄλλοθ'ὀμιλήσαντες
 ὕστατα καὶ πύματα νῦν ἐνθάδε δειπνήσειαν·
 οἱ θάμ'ἀγειρόμενοι βίοτον κατακείρετε πολλόν,
 κτῆσιν Τηλεμάχοιο δαΐφρονος. οὐδέ τι πατρῶν
 ὑμετέρων τὸ πρόσθεν ἀκούετε παῖδες ἐόντες
 οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μέθ'ὑμετέροισι τοκεῦσιν,
 οὔτε τινὰ ῥέξας ἐξαΐσιον οὔτε τι εἰπὼν
 ἐν δήμῳ - ἦ τ'ἔστι δίκη θείων βασιλῆων·
 ἄλλον κ'ἔχθαίρησι βροτῶν, ἄλλον κε φιλοῖη -
 κεῖνος δ'οὔ ποτε πάμπαν ἀτάσθαλον ἄνδρα ἐώργει.
 ἀλλ'ὁ μὲν ὑμέτερος θυμὸς καὶ ἀεικέα ἔργα
 φαίνεται, οὐδέ τίς ἐστι χάρις μετόπισθ'εὐεργέων. (Od.4.681-695)

Ó arauto! Por quê te enviaram os pretendentes ilustres?
 Acaso para dizer às servas do divino Odisseu
 para cessarem as atividades e aprontar-lhes um banquete?
 Que não mais me cortejando nem outra vez reunindo-se
 agora pela última vez aqui façam refeições!
 Encontrando-vos com freqüência desperdiçais muitos víveres,
 bens do sábio Telêmaco. E nada dos pais
 vossos escutáveis antes, quando éreis crianças,
 sobre como era Odisseu com os vossos genitores?
 Nem tendo feito a alguém ou dito algo que fosse contra os desígnios divinos
 no povo - o que é o costume dos divinos reis:
 ele vai odiar um dos mortais e pode amar outro -
 aquele nunca havia feito uma maldade a um homem.
 Mas o vosso ânimo e vossas obras indignas
 revelam que não há nenhuma gratidão pelas boas ações pregressas.

Numa outra passagem da *Odisséia*, Penélope lamenta-se com o mendigo em que se disfarçara o próprio Odisseu:

οὔτ'Ὀδυσσεὺς ἔτι οἶκον ἐλεύσεται, οὔτε σὺ πομπῆς
 τεύξεη, ἐπεὶ οὐ τοῖτοι σημάντορές εἰς'ἐνὶ οἴκῳ
 οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μετ'ἀνδράσιν, εἴ ποτ'ἔην γε,
 ξείνους αἰδοίους ἀποπεμπέμεν ἠδὲ δέχεσθαι. (Od.4.313-316)

Nem Odisseu virá ainda para casa nem tu de volta
 serás levado, uma vez que tais chefes não se encontram na casa
 como era Odisseu entre os homens, se é que realmente existiu,
 para os respeitáveis estrangeiros enviar de volta e acolher.

Ambas as passagens apontam para a excepcional generosidade de Odisseu como governante. Na primeira delas, Penélope, numa fala cuja emoção é indicada pela sintaxe anormal, ressalta como Odisseu era melhor para o povo do que os reis costumam ser (ἦ τ'ἔστι δίκη θείων βασιλῆων / ἄλλον κ'ἔχθαίρησι βροτῶν,

ἄλλον κε φιλοίη - *Od.*4.691-692)³⁸ e emprega o adjetivo ἐξάσιον (*Od.*4.690) substantivado para indicar os atos contra os desígnios divinos que Odisseu jamais praticou. Note-se que esse adjetivo deriva do substantivo αἴσα, assim como o adjetivo αἴσιμα que aparece nos votos de Mentor e Atena citados acima (*Od.*2.9 e *Od.*5.231). Portanto, tanto nos votos que remetem às ações do pior dos reis quanto na lamentação que aponta o infortúnio do melhor dos reis se recorre aos desígnios divinos para o estabelecimento de um julgamento acerca de um rei: a ordenação entre os mortais depende sobretudo do respeito à ordenação imposta pelos imortais e, em última instância, do respeito à diferenciação entre mortais e imortais. Nos votos de Mentor e Atena, difícil é o rei que afronta os desígnios divinos - αἴσιμα.

Também se pode encontrar essa compreensão de uma ordenação da realidade numa outra passagem da *Odisséia*. É quando Penélope lamenta não ser possível permanecer à noite a escutar os relatos do mendigo em que se disfarçara Odisseu:

ἀλλ'οὐ γάρ πως ἔστιν αὐπνοὺς ἔμμεναι αἰὲν
ἀνθρώπους· ἐπὶ γάρ τοι ἐκάστω μοῖραν ἔθηκον
ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν. (*Od.*19.591-593)

Mas não é possível ficar insones sempre
os homens, pois para cada coisa³⁹ uma parte dispuseram
os imortais para os mortais sobre a terra doadora-de-grãos.

Nessa passagem temos μοῖρα (μοῖραν, *Od.*19.592) em vez de αἴσιμα (*Od.*2.9 e *Od.*5.231), mas ambos os termos podem ser relacionados e, juntamente com outros, compõem um grupo que, na *Odisséia*, indica o que é para STANFORD (1988, p. 340) one of the dominant principles of early Greek theology and ethics, the principle of Just Portion⁴⁰.

Por fim, lembre-se ainda que a compreensão da realidade como uma totalidade ordenada é um traço marcante de todo o pensamento grego antigo. No período arcaico, essa compreensão fica especialmente patente na *Teogonia* de Hesíodo e, em

³⁸ Traduzo δίκη por costume, seguindo a sugestão de West (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p.237).

³⁹ Nessa tradução sigo STANFORD (1988, p. 339-340), que sugere compreender-se ἐκάστω como um pronome neutro.

⁴⁰ Confirmando minha argumentação, STANFORD (op. cit., loc. cit.) indica ainda os termos αἴσα, μῦθος, νέμεσις e o princípio de μηδὲν ἄγαν como integrantes desse grupo de princípios gregos, remetendo também a *Od.*22.54 para ilustrar outra importante ocorrência do termo μοῖρα. Nessa passagem, Eurímaco tenta covardemente furtar-se à vingança de Odisseu, após ver Antínoo morto, a quem ele tenta atribuir toda a responsabilidade pelo comportamento dos pretendentes: νῦν δ'ὁ μὲν ἐν μοίρῃ πέφαται – agora ele está golpeado no seu lote (i.e. merecidamente).

certa medida, pode ser considerada precursora do uso que o pensamento filosófico fará do termo κόσμος a partir do século VII a. C.⁴¹.

Ilustrando o voto que Mentor e Atena exprimem em relação aos reis, West (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 145) cita também *Trabalhos e dias* 270 ss.:

Nūn dh ēgō mh't' autōs ēn anthrōpōisi dīkaios
 ēīhn mh't' ēmōs uíos· epēi kakōn āndra dīkaiōn
 ēmmenai, eī meízō ge dīkhn ādikōteros ēξει.
 Ἄλλὰ τὰ γ' οὔπω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα. (*Trabalhos e dias* 270-273)

Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser
 e nem meu filho, porque é um mal homem justo ser
 quando se sabe que maior Justiça terá o mais injusto.
 Mas espero isto não deixar cumprir-se o tramante Zeus!
 (tradução por LAFER, 1991)

Assim como nos cantos 2 e 5 da *Odisséia*, nesta passagem de *Trabalhos e dias* o apelo à ordenação de toda a realidade se relaciona com o reinado olímpico de Zeus, o que fica evidente com o voto que Hesíodo faz ao final (273).

c) O emprego do adjetivo χαλεπός em relação aos pretendentes de Penélope e a Telêmaco na *Odisséia*.

Em duas passagens da *Odisséia* o adjetivo χαλεπός é empregado em relação aos pretendentes de Penélope, definindo uma estreita relação dos adjetivos ῥόδιος e χαλεπός com o termo ὕβρις, conforme eu já havia mostrado em outras passagens da *Odisséia* consideradas acima. Em ambas as passagens se emprega o adjetivo χαλεπός com um sentido que pode ser aproximado tanto do sentido empregado no contexto de guerra – item (a) – como daquele empregado no contexto do contacto entre gregos e bárbaros – item (b).

Na primeira dessas passagens, Odisseu, mendigando disfarçado entre os pretendentes, provoca a irritação de Antínoo, um dos pretendentes, para com Eumeu, que deixara Odisseu entrar. Eumeu, então, diz-lhe em resposta:

ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς περὶ πάντων εἰς μνηστήρων
 δμῶσιν Ὀδυσσεύος, πέρι δ' αὖτ' ἐμοί· αὐτὰρ ἐγὼ γε
 οὐκ ἀλέγω, ἦος μοι ἐχέφρων Πηνελόπεια
 ζῶει ἐνὶ μεγάροισι καὶ Τηλέμαχος θεοειδής. (*Od.*17.388-391)

⁴¹Cf. PETERS (1983, p. 132-134).

Mas sempre és difícil⁴², mais do que todos os pretendentes,
para com os servos de Odisseu, sobretudo para comigo; entretanto [eu
não me importo, enquanto a prudente Penélope
da viver no palácio e Telêmaco deiforme.

A fala de Eumeu insere-se no contexto ocupação do palácio de Odisseu pelos pretendentes de Penélope. Dessa forma, Antínoo, um dos líderes dos afrontosos pretendentes, é difícil (χαλεπός, 389) por dois motivos: em primeiro lugar, porque desrespeita as regras da hospitalidade – o que se aproxima das ocorrências citadas acima no item (a); em segundo lugar, Antínoo é considerado difícil por Eumeu porque coloca-se como eventual opositor de combate, dada a violência (ὑβρις) de seus gestos – o que se aproxima das ocorrências do item (b), nas quais difícil. No episódio final do extermínio dos pretendentes, Antínoo, significativamente, será a primeira vítima de Odisseu (*Od.*21.8-19).

Ainda caracterizando Antínoo como o mais difícil de todos os pretendentes, temos a fala de Telêmaco logo em seguida, dirigida a Eumeu:

σίγα, μή μοι τοῦτον ἀμείβεο πολλά ἔπεσσι·
Ἄντινοος δ' εἶπ' ὅτι κακῶς ἐρεθιζέμεν αἰεὶ
μύθοισιν χαλεποῖσιν, ἐποτρύνει δὲ καὶ ἄλλους. (*Od.*17.393-395)

Cala-te, não revide assim essas muitas palavras;
Antínoo costuma sempre irritar-nos maldosamente
com dizeres difíceis e ainda concita os demais.

A qualificação de Antínoo como aquele que profere discursos difíceis insiste no emprego do adjetivo χαλεπός em relação a esse líder dos pretendentes. Além de desrespeitar as regras da hospitalidade e tornar-se opositor de Odisseu, Antínoo é difícil também por ofender os moradores do palácio⁴³. Essa caracterização da dificuldade das palavras é de grande importância, já que corresponde à ambiguidade da figura de Antínoo no que diz respeito ao emprego do adjetivo χαλεπός: Antínoo desrespeita a hospitalidade, mas é grego e não bárbaro; Antínoo é opositor de Odisseu, mas não pertence a um povo inimigo de guerra e sim ao próprio povo de Ítaca. Portanto,

⁴²STANFORD (1988, p. 292) propõe que se traduza χαλεπός nessa passagem por harsh (severo). Essa me parece uma tradução adequada ao contexto mas, ainda assim, apenas parcialmente fiel, já que não seria possível mantê-la em outras ocorrências de χαλεπός, de modo a preservar a relação das passagens entre si. Afinal, como pretendo mostrar, é a partir da correspondência entre os diferentes empregos de χαλεπός em relação a indivíduos que se pode compreender o sentido mais genuíno dessa modalidade de emprego.

⁴³Uma reprovação às palavras de Antínoo já tinha sido feita por Eumeu no início da mesma fala: Ἄντινο', οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις· (*Od.*17.381) – Antínoo, não falas bem, apesar de seres um nobre!

os discursos difíceis, assim como o comportamento ultrajante em geral, são capazes de transformar o conterrâneo num inimigo de guerra e torná-lo semelhante ao integrante de um povo bárbaro.

Acerca de *Od.17.388-395*, citada acima, cabe ainda ressaltar a relação feita na fala de Telêmaco entre os discursos difíceis de Antínoo e a irritação que eles costumam causar nos ouvintes (κακῶς ἐρεθιζέμεν, 394). A relação entre a oposição de indivíduos e a irritação está presente no próprio radical χαλεπ-, pois, embora não apareça como sentido do adjetivo χαλεπός nas ocorrências dos poemas de Homero e de Hesíodo, a irritação é sugerida no contexto de diversas passagens em que ele é empregado⁴⁴ e pode ainda ser verificada no sentido do verbo χαλεπαίνω (algo entre ser violento e estar irritado), conforme mostrarei à frente.

Numa outra passagem da *Odisséia*, encontra-se pela segunda vez o adjetivo χαλεπός referindo-se aos pretendentes de Penélope. Trata-se de uma fala de Odisseu a Eumeu:

Εὔμαι', αἶψά κ' ἐγὼ νημερτέα πάντ' ἐνέποιμι
 κούρη Ἰκαρίοιο, περίφρονι Πηνελοπέει·
 οἶδα γὰρ εὖ περὶ κείνου, ὄμην δ' ἀνεδέγμεθ' οἰζύων.
 ἀλλὰ μνηστήρων χαλεπῶν ὑποδείδι' ὄμιλον,
 τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει. (*Od.17.561-565*)

Eumeu, eu poderia logo dizer toda a verdade
 à filha de Icário, a ponderada Penélope,
 pois sei muito a respeito daquele, já que passamos pelos infortúnios.
 Mas temo o grupo dos difíceis pretendentes,
 cuja arrogância e violência atingem o férreo⁴⁵ céu.

Nessa passagem, aparece novamente definida a relação entre a dificuldade de determinados indivíduos e a ὕβρις. Agora essa relação fica ainda mais clara porque ela aparece explicitada numa única fala e porque os indivíduos considerados difíceis são os pretendentes de Penélope, cuja caracterização a partir da ὕβρις é muito frequente ao longo de todo o poema. Tanto o substantivo ὕβρις (violência, arrogância, prepotência, na *Odisséia* aparecendo algumas vezes qualificado pelo

⁴⁴Veja-se, por exemplo, meu comentário acima a *Il.21.482*.

⁴⁵Sobre a expressão σιδήρεος οὐρανός - férreo céu - veja-se STANFORD, 1988, p.253: The notion seems to be similar to that implied in the biblical concept of a "firmament" in the heavens (*Genesis* 1, 6-8), as if there were a solid metal dome over the earth. Note-se que o verso *Od.17.565*, em que essa expressão aparece, repete literalmente *Od.15.329*, no qual também se faz referência aos pretendentes de Penélope. Em seu comentário, Russo (KIRK, 1992, p. 44) sugere que esse verso seems to be an ironical variant on the common epic conceit that the κλέος of great personages reaches to the sky (viii 74, ix 20, xix 108; *Il.* viii 192).

adjetivo ὑπέρβιος: desmesuradamente violento), quanto o verbo ὑβρίζω (exceder-se no emprego da violência) e o adjetivo ὑβριστής (violento) são empregados na *Odisséia* em relação aos pretendentes de Penélope. Além desses, outros termos com sentido próximo compõem a caracterização dos pretendentes, a saber, os adjetivos ὑπερφύαλος (arrogante, prepotente), ὑπερηνορέων (prepotente), ἀναιδής (desrespeitoso, afrontoso), ἀγήνωρ (viril, arrogante) e ὑπερμενέων (prepotente)⁴⁶. Assim, o emprego do adjetivo χαλεπός, nas duas passagens citadas acima (*Od.17.388* e *Od.17564*), insere-se na caracterização dos pretendentes circunscrita por todos esses termos. Isso significa, conforme já observei, uma aproximação com o sentido de χαλεπός empregado nas passagens citadas acima no item (a)⁴⁷, onde já se verifica a relação com o termo ὕβρις, mas agora com a decisiva peculiaridade de se tratar dos próprios nobres de Ítaca. Embora conterrâneos de Telêmaco, os pretendentes comportam-se como estranhos aos costumes gregos. Por sua vez, uma aproximação dessa passagem com as ocorrências da *Ilíada* também é pertinente, já que os pretendentes acabam tornando-se opositores de guerra de Telêmaco, conforme considerarei no episódio final do embate do canto 21⁴⁸.

Mais à frente na *Odisséia*, é Antínoo quem qualifica uma fala de Telêmaco de difícil:

Ὄς ἔφαθ'· οἱ δ' ἄρα πάντες ὁδᾶξ ἐν χεῖλεσι φύντες
 Τηλέμαχον θαύμαζον, δ' ἠφρασαλέως ἀγόρευε.
 τοῖσιν δ' Ἄντινοος μετέφη, Εὐπειθέος υἱός·

⁴⁶Encontramos o termo ὕβρις em referência aos pretendentes em *Od.1.368*, *Od.4.321*, *Od.4.627*, *Od.15.329*, *Od.16.86*, *Od.16.410*, *Od.16.418*, *Od.17.581*, *Od.23.64* e *Od.24.352*; o verbo ὑβρίζω aparece em *Od.3.207*, *Od.17.588*, *Od.18.381*, *Od.20.170* e *Od.20.370*; o adjetivo ὑβριστής é empregado em *Od.24.282*. O adjetivo ὑπερφύαλος é empregado em *Od.2.310*, *Od.3.315*, *Od.14.327*, *Od.15.315*, *Od.15.376*, *Od.16.271*, *Od.20.12* e *Od.23.356*; o advérbio ὑπερφύαλως em *Od.17.481* e *Od.18.71*; o adjetivo ὑπερηνορέων em *Od.2.266*, *Od.2.331*, *Od.4.766*, *Od.4.769*, *Od.17.482*, *Od.17.581*, *Od.20.375*, *Od.21.361* e *Od.21.401*; o adjetivo ἀναιδής em *Od.20.29*, *Od.20.386* e *Od.23.37*; o adjetivo ἀγήνωρ em *Od.2.235* e *Od.2.299*; o adjetivo ὑπερμενέων em *Od.19.62*.

⁴⁷Essa aproximação com o item (a) se torna ainda maior quando se observa que, dentre os adjetivos que qualificam os pretendentes, ὑπερφύαλος é também empregado uma vez em referência aos ciclopes (*Od.9.106*: Κυκλώπων δ' ἔς γαῖαν ὑπερφύαλων ἀθεμίστων), o mesmo acontecendo com o adjetivo ὑπερηνορέων (*Od.6.5*: ἀγχοῦ Κυκλώπων, ἀνδρῶν ὑπερηνορέωντων). Dessa forma, assim como o adjetivo χαλεπός, esses dois outros adjetivos são empregados tanto para indicar o comportamento impróprio e violento de seres estranhos e hostis aos gregos, quanto a afronta dos próprios conterrâneos de Odisseu, que relatam as passagens citadas no presente item.

⁴⁸Cf. HAVELOCK (1978, p. 161). Essa característica da *Odisséia* de apresentar o ápice dos sofrimentos do herói em sua própria casa e após um tão demorado retorno tem, entre outras virtudes, a de ressaltar ainda mais a impropriedade do comportamento dos pretendentes de Penélope. Desse modo, a narrativa reúne numa só situação os temas da hospitalidade e da guerra.

“καὶ χαλεπὸν περ ἔοντα δεχόμεθα μῦθον Ἴαχαιοὶ
 Τηλεμάχου· μάλα δ’ ἦμιν ἀπειλήσας ἀγορεύει.
 οὐ γὰρ Ζεὺς εἴασε Κρονίων· τῷ κέ μιν ἤδη
 παύσαμεν ἐν μεγάροισι, λιγύν περ ἔοντ’ ἀγορητήν.” (*Od. Od.20.268-274*)

Assim falou; todos, então, mordendo os lábios admiravam Telêmaco, que falava ousadamente. Para eles falou Antínoo, filho de Eupites: “Mesmo sendo difícil, aceitemos o discurso, aqueus, de Telêmaco, que muito nos ameaçou, pois o Cronida Zeus não o permitiu - senão, já o teríamos detido na sala, mesmo sendo um agradável orador”⁴⁹.

Nessa passagem, a mesma fala de Telêmaco que é qualificada por Antínoo de difícil (χαλεπὸν... μῦθον, 271) gera admiração em todos os ouvintes, inequivocamente indicada no texto pelo gesto de morder os lábios (268-269). As palavras de Telêmaco provocam, portanto, uma reação ambígua que combina admiração (268-269 e 274) e desagrado (271-273). Essa ambiguidade corresponde, por sua vez, à ambiguidade da própria situação de Telêmaco entre os pretendentes de Penélope, os quais, vendo no jovem que passa a se comportar como adulto uma nova resistência a seus projetos, não deixam de admirá-lo pela propriedade com que, aos poucos, assume a nova posição⁵⁰. Nesse contexto, tanto o adjetivo χαλεπός (271) como o advérbio θαρσαλέως (269) têm um sentido ambivalente: empregado por Antínoo, o adjetivo χαλεπός pode sugerir a excelência que um guerreiro admira em seu adversário e que se traduz numa mistura de respeito e repulsa; o advérbio θαρσαλέως, por outro lado, pode tanto remeter à confiança e à ousadia quanto ao atrevimento e à petulância, no limiar entre o oportuno e o inoportuno. Desse modo, a espantosa fala de Telêmaco é apresentada pelo poeta como um acontecimento ambivalente que desorienta seus adversários, atrapalhando-os em sua ação. A fala de Antínoo, por sua vez, que propõe a todos os pretendentes que aceitem a decisão de Telêmaco (δεχόμεθα μῦθον Ἴαχαιοὶ/ Τηλεμάχου - 271-272), exprime essa mesma desorientação, alegando um inverossímil respeito à vontade de Zeus (οὐ

⁴⁹Sigo as indicações de STANFORD (1988, p.351) na tradução dessa passagem.

⁵⁰A maturidade de Telêmaco, um dos temas centrais da *Odisséia*, é caracterizada principalmente pela sua eloquência, repetidamente enfatizada ao longo do poema, notadamente entre os cantos 1 e 4 – a chamada *Τηλεμάχεια* – mas também do canto 15 em diante. Vejam-se *Od.20.268-269*, citados acima e idênticos a *Od.1.381-382* e a *Od.18.410-411*, *Od.15.502* e *Od.21.355*, *Od.2.200*, *Od.1.356-359*, *Od.2.314-315*, *Od.3.26-28*, *Od.3.123-125* e *Od.16.374*.

γὰρ Ζεὺς εἶασε Κρονίων· τῷ κέ μιν ἦδη / παύσαμεν ἐν μεγάροισι - 273-274)⁵¹.

Por outro lado, no âmbito do confronto de Eumeu e Telêmaco com os pretendentes, note-se que o adjetivo χαλεπός é empregado pelas duas partes envolvidas, prestando-se tanto a qualificar a arrogância sem limites – ὕβρις – dos usurpadores da propriedade alheia quanto a indignação irrefreável – νέμεσις⁵² – dos defensores dos costumes tradicionais. Portanto, o emprego do adjetivo χαλεπός em relação a um indivíduo na *Odisséia* parece não implicar necessariamente em um juízo moral da parte do poeta: apesar da rigorosa e veemente condenação ao comportamento dos pretendentes, que caracteriza o emprego de χαλεπός em *Od.17.388* e *Od.17.564*, o emprego em relação a Telêmaco em *Od.20.271* mostra que seu sentido não se restringe à condenação moral e também pode aparecer na *Odisséia* caracterizando a agressividade própria de um herói. Essa mesma abertura se assemelha à das passagens da *Ilíada* citadas acima, nas quais o opositor de guerra – aqueu ou troiano – causa admiração e temor numa mesma situação. Assim, o sentido de oposição parece ser mais determinante para o adjetivo χαλεπός, quando empregado em referência a um indivíduo, do que o de condenação moral.

A questão acerca do sentido moral dos adjetivos do sistema fácil-difícil nos poemas homéricos remete à questão mais ampla da existência ou não de algo que se possa chamar de moralidade nesses poemas. Comparando a *Ilíada* com a *Odisséia*, Havelock (1978, p. 150-192) conclui que apenas no segundo poema encontra-se algo que transcende a mera apresentação dos costumes tradicionais e que se poderia, portanto, aproximar de uma moralidade. Assim, ao apresentar os opositores de Odisseu e Telêmaco com um comportamento impróprio, sobretudo nas diversas situações envolvendo a hospitalidade que a narrativa propicia, a *Odisséia* cria uma polarização moral (moral polarization, p. 176) inexistente na *Ilíada*. Havelock, entretanto, é reticente em relação à afirmação de uma moralidade nos poemas homéricos, mesmo na *Odisséia* (p. 183):

⁵¹Diante do ultrajante desrespeito de todos os pretendentes ao princípio da hospitalidade, tão fortemente relacionado à proteção de Zeus, parece-me que não se deve considerar a observância dos desígnios do deus como o verdadeiro motivo para essa ou qualquer outra decisão de Antínoo. As freqüentes referências na *Odisséia* à proteção da hospitalidade por Zeus, às quais já aludi acima, reforçam ainda mais meu ponto de vista.

⁵²Veja-se, por exemplo, *Od.22.40* e, em especial, o emprego do verbo νέμεσάω em *Od.1.228*, no comentário que Atena, disfarçada como o estrangeiro Mentis, faz a Telêmaco sobre os pretendentes de Penélope.

Enfatizando a oposição entre indivíduos como a característica principal dos poemas homéricos, Havelock coloca a possibilidade de uma moralidade na *Odisséia* em segundo plano: se, por um lado, o poema lança as sementes de um critério moral que em certa medida transcende o critério da mera propriedade – entendendo-se esta como os costumes tradicionais apresentados na epopéia – por outro lado, esse critério moral é mitigado pela importância atribuída à oposição enquanto tal entre os indivíduos. Caso a condenação moral de um dos grupos envolvidos na oposição assumisse o primeiro plano, a oposição entre os mesmos poderia ser debilitada por um julgamento que, contrariando as mais intrínsecas motivações da epopéia, reduziria a ação dos poemas à mera exemplificação de um princípio preestabelecido. Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia* é a ação que determina a narrativa, prevalecendo em relação a qualquer situação específica que esta possa apresentar.

Ao levantar a questão da existência de uma justiça divina na *Odisséia*, SEGAL (1992) identifica no poema a convivência de um estrato mais antigo de deuses – Possêidon, Hélios, Proteu, Circe, Ciclopes, etc. – com um mais recente e moralmente evoluído, representado pela ordem olímpica instaurada e mantida por Zeus. Desse modo, Segal compreende os episódios da vingança de Possêidon e de Hélios como sobrevivências de uma religiosidade que a *Odisséia* preserva mas, por outro lado, subordina à mais evoluída, restringindo-a a uma seção bem delimitada do poema. É a busca de justiça do piedoso Odisseu que define a narrativa em seu todo, com a punição do desrespeito à hospitalidade e a restauração do seu reinado em Ítaca. Segundo essa interpretação moral da própria ação de Odisseu, he succeeds because he identifies his purposes with the gods' ways of justice and vengeance (*ibidem*, p. 494).

Assim, tanto Havelock quanto Segal, nos textos citados, vêm na *Odisséia* a elaboração de uma certa moralidade, sobretudo em torno à oposição entre Odisseu e os pretendentes de Penélope, mas também a partir de outras significativas oposições no poema, como a entre Odisseu e os ciclopes, os feácios e os ciclopes, etc. Mas Havelock e Segal também reconhecem a precariedade dessa mesma moralidade, apontando sua insuficiência para o encaminhamento daquilo que chamamos de reflexão moral quando nos reportamos à antigüidade clássica⁵³. De fato, se se comparam os princípios morais que se podem haurir de uma leitura da *Odisséia* com o que será formulado pela poesia dos séculos VI e V a.C., logo se percebe o quanto

⁵³Veja-se ainda Segal (*ibidem*, p. 518).

havia ainda por conquistar nessa reflexão que atingiu seu ápice com os poetas trágicos e, na filosofia, com Platão e Aristóteles.

Como não poderia deixar de ser, na *Odisséia*, o emprego do adjetivo χαλεπός em relação aos indivíduos obedece às limitações inerentes ao estágio inicial da reflexão moral que se constitui no poema, com o adiantamento (se comparado com a *Ilíada* – e as insuficiências – se remetido à literatura posterior) que mostram, entre outros, os estudos de Havelock e Segal. Para o que se propõe o presente estudo, importa perceber, em primeiro lugar, que o sentido do adjetivo χαλεπός participa da transição que ocorre entre a *Ilíada* e a *Odisséia*, no que diz respeito à formulação de uma moralidade: difícil, na *Odisséia*, é, predominantemente (quatro das sete vezes), aquele que se opõe a Odisseu, isto é, não apenas aquele que se opõe a uma determinada ação, qualquer que seja o agente, como na *Ilíada*, mas aquele que, precisamente, entrava e ameaça a ação de restabelecimento de uma certa justiça⁵⁴, à qual remetem, em última instância, todas as etapas do penoso percurso de Odisseu. Em mais outras duas ocorrências, difícil é o rei indigno de sua realeza, ou seja, novamente χαλεπός é empregado na reprovação a indivíduos de comportamento inadequado. Assim, quando Antínoo qualifica Telêmaco de difícil, a exceção em que se constitui essa ocorrência do adjetivo χαλεπός, em relação às outras do poema, evidencia que a diferença entre as ocorrências da *Odisséia* em geral e as da *Ilíada* é, certamente, importante, mas não tão rigorosa a ponto de impedir que também na *Odisséia* o adjetivo χαλεπός possa ser empregado com um valor neutro do ponto de vista da moralidade que o poema põe em jogo. Ainda que se trate de uma única ocorrência, ela me parece suficiente para sugerir que o sentido de oposição continua a prevalecer sobre o da condenação que a narrativa reserva àqueles a quem esse adjetivo é atribuído nas demais ocorrências da *Odisséia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Edições e traduções de textos antigos

⁵⁴Nessa passagem, emprego justiça tendo por principal referência o termo δίκη, e remeto em especial a *Od.*2.232 e *Od.*5.10 considerados acima.

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edição do texto grego com notas críticas, comentário e apêndices. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.
- ALLAN, D. J. *Plato: Republic, book I*. Introdução, edição do texto e notas. London: Methuen & Co., 1944.
- BERARD, Victor. *L'Odyssee*; poésie homérique. Edição do texto grego e tradução. Paris: Les Belles Lettres, 1972. 3 v.
- BOND, Godfrey W. Edição do texto grego, introdução e notas. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- BURNET, J. *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- BURNET, J. *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- BUTLER, S. *The Iliad of Homer and the Odyssey; rendered into english prose*. Tradução. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- CORREIA, M. Alves. *Iliada*; v. 1. Lisboa: Sá da Costa, 1944.
- CORREIA, M. Alves. *Iliada*; v. 2. Lisboa: Sá da Costa, 1945.
- CORREIA, M. Alves. *Iliada*; v. 3. Lisboa: Sá da Costa, 1945.
- CROISSET, Alfred, BODIN, Louis Protagoras. Edição do texto grego e tradução. Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- KIRK, Geoffrey, ed. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 6v.
- *The Iliad: a commentary*; v. 1: books 1-4; comentário de G. S. Kirk. Editor geral dos 6 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *The Iliad: a commentary*; v. 2: books 5-8; comentário de G. S. Kirk. Editor geral dos 6 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *The Iliad: a commentary*; v.3: books 9-12; comentário de Bryan Hainsworth. Editor geral dos 6 v.. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- *The Iliad: a commentary*; v. 4: books 13-16; comentário de Richard Janko. editor geral dos seis volumes Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *The Iliad: a commentary*; v. 5: books 17-20 comentário de Mark W. Edwards. editor geral dos seis volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *The Iliad: a commentary*; v. 4: books 21-24; autor: Nicholas Richardson. Editor geral dos seis volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LAFER, M. Tradução; primeira parte. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- MEUNIER, M. *Iliade*. Tradução e apresentação. Paris: Le Livre de Poche, 1972.

- MONRO, D. B., ALLEN, T. W. *The Iliad*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1963, 2v.
- NUNES, C. A. *Ilíada*. Tradução. São Paulo: Ediouro, s/d.
- *Odisséia*. Tradução. São Paulo: Ediouro, s/d.
- PALMEIRA, E. Dias, CORREIA, M. Alves *Odisséia*; volume I. Tradução. Lisboa: Sá da Costa, 1938.
- PALMEIRA, E. Dias, CORREIA, M. Alves *Odisséia*; volume II. Tradução. Lisboa: Sá da Costa, 1939.
- PEREIRA, M. H. R. *A República*; de Platão. Tradução, introdução e notas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- ROSS, W. D. *Aristotelis - Ars Rhetorica*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- STANFORD, W. B. *The Odyssey of Homer*. Estabelecimento do texto grego e notas explicativas. London: St. Martin's Press, 1987. 2 v.
- TORRANO, J. *Teogonia; a origem dos deuses*. Tradução. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- WILLCOCK, M. M. *The Iliad of Homer*. Estabelecimento do texto grego e notas explicativas. London: St. Martin's Press, 1984. 2 v.

b) Léxicos e obras de referência

- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1989.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984. 2 v.
- CUNLIFFE, Richard J. *A lexicon of the homeric dialect*. London: Blackie & Son, 1924.
- DES PLACES, E., S.J. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1970, 2v.
- ERNOUT, A., MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine; histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1959.
- LEUMANN, Manu. *Homerische Wörter*. Basel: Friedrich Reinhardt, 1950.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos; um léxico histórico*. Tradução por B. R. Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

c) Estudos e comentários

- ADKINS, A. W. H. *Moral values and political behaviour in ancient Greece; from Homer to the end of the fifth century*. New York: W. W. Norton & Co., 1972.
- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- AUBENQUE, Pierre. Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue philosophique*. Paris, p. 300-317, 1957.
- AUERBACH, Erich. A cicatriz de Ulisses. In: ----- . *Mimesis*. A representação da realidade na literatura ocidental. Tradução por G. B. Sperber. São Paulo: EDUSP/Perspectiva, 1971, p. 1-20.
- AUGUSTO, M. G. M. *Politeia e Dikaiosyne; uma análise das relações entre a Política e a Utopia na "República" de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1989. 286 p. (Tese, Doutorado em Filosofia).
- . Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a "República" e o "Timeu". *Revista filosófica brasileira*. Rio de Janeiro, v.4. 3, p. 89-102, 1988.
- . Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da politeia platônica. *Classica*. Belo Horizonte, v. 3, n.8, p.45-66,1990.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Klincksieck, 1984.2v.
- CHANTRAINE, Pierre. *Morphologie historique du grec*. Paris: Klincksieck, 1964.
- CLAUS, David B. *Toward the soul; an inquiry into the meaning of ψυχή before Plato*. New Haven/London: Yale University Press, 1981.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução por F. Carotti. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 1992.
- . *La natura ama nascondersi; ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*. Milano: Adelphi Edizione, 1988.
- FURLEY, D. J. The early history of the concept of soul. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. London: n. 3, p. 1-18, 1956.
- HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts/London, England: The Belknap Press of the Harvard University Press, 1963.
- . *The greek concept of justice; from its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1978.
- HEUBECK, A., WEST, S., HAINSWORTH, J.B. *A commentary on Homer's Odyssey; v.1 - Introduction and Books i-viii*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

- HEUBECK, A., HOEKSTRA, A. *A commentary on Homer's Odyssey*; v.2 - Books ix- xvi. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- JARCHO, V. N. Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung. *Philologus*, v. 112, p. 147-172, 1968.
- KHAN, Charles. Proleptic Composition in the Republic, or Why Book was never a Separate dialogue. *Classical Quarterly*, v.43, n.1, p.131-142, 1993.
- KIRK, Geoffrey S. *The songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- KOSMAN, L. A. *Silence and imitation in the platonic dialogues*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford, supplementary volume: Methods of interpreting Plato and his dialogues, p. 73-92, 1992.
- LESKY, Albin. *Geschichte der Griechischen Literatur*. Bern/München: Francke Verlag, 1971.
- LOPES, Antonio Orlando O. Dourado. A noção de salvação (σωτηρία) no livro V da República de Platão. *Classica*, Araraquara, Suplemento 2, p.235-244, 1992.
- . *O fácil e o difícil no livro I da República de Platão: uma interpretação a partir dos poemas de Homero e de Hesíodo*. Rio de Janeiro: UFRJ - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1996. 222 p. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
- . *Concepções helênicas de felicidade no além de Homero a Platão*. Coimbra, 1955.
- RUSSO, Joseph, FERNANDEZ-GALIANO, Manuel, HEUBECK, Alfred. *A commentary on Homer's Odyssey*; v. 2. - Books xvii- xxiv. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- SEGAL, Charles P. The Phaeacians and the symbolism of Odysseus' return. *Arion*, n.1, 1962.
- . Divine justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclopes and Helios. *American Journal of Philology*, vol. 113, n. 4, whole number 452, p. 489-518, 1992.
- SPINA, Luigi. Platone "traduttore" di Omero. Eikasmos; *Quaderni Bolognesi di Filologia Classica*. Bologna, v.5, p. 173-179, 1994.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. por A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SOLMSEN, Friedrich. Hesiodic motifs in Plato. In: REVERDIN, O., GRANGE, B. (organização). *Hésiode et son influence; entretiens de l'antiquité classique* - v. 7, Genève: Fondation Hardt, 1962. p. 173-211.
- STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- . *Studies in platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

O FILÓSOFO E O SOFISTA NO *MÊNON* DE PLATÃO

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

*Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Na abertura do *Mênon* – o diálogo de Platão cuja elaboração parece coincidir não só com seu regresso da primeira viagem à Sicília, mas também com a fundação da Academia¹ –, encontramos Sócrates abalroado pela pergunta de Mênon da Tessália,

Podes me dizer, ó Sócrates, se é ensinável² a virtude (ἡ ἀρετή)³? (*Mên.70a.*)

Por que Mênon que, nas palavras de Xenofonte, desejava violentamente tanto enriquecer, quanto a amizade dos poderosos para escapar da punição por seus atos injustos, bem como comandar para obter vantagens, e que, para chegar a seus

¹ Sobre as relações entre o *Mênon*, a primeira viagem de Platão à Sicília e a fundação da Academia, ver Taylor, A.E. *Plato*. p.3-10; Bluck, R.S. *Plato's Meno*. p.108-20; Wilamowitz, U. von M. *Platon*. v.1, p.208-10; Stenzel, J. *Platon der Erzieher*. p.147-65; Thompson, E.S. *The Meno of Plato*. p.xxix-xlii; Grimal, E.A. A propos d'un passage du *Mênon*. *Revue des Études Grecques*. n.55, p.9,n.1, 1942; e Cornford, F.M. *Principium Sapientiae*. cap. IV, p.71-3.

² Ἐχεις μοι εἶπεῖν, ὡς Σώκράτης, ἄρα διδασκτόν ἢ ἀρετή; Traduzimos o adjetivo διδασκτός, usado na forma neutra, por "ensinável" seguindo o comentário de E.S.Thompson: "In ἀσκετός, used as it is here, the suffix – τος has the sense of the latin termination – bilis; 'attainable' rather than 'attained'. A large number of Greek verbal adjectives in – τος have this sense, e.g. in this dialogue διδασκτόν (often), μαθητόν, ἀνάμνηστόν (87b), παραδοτόν and παραληκτόν (93b), ποιητόν and ἐνθέτον in Theognis quoted 95 e (...). This sense arises simply from a tendency to ignore the difference between the actual and the possible". *The Meno of Plato*, p.59. Cfr. também, para uma posição distinta, Riddell, A digest of Plato idioms, parágrafo 88; Bluck, R.S. *Plato's Meno*. p.200, e mais recentemente, Canto-Sperber, M. *Mênon*. p.209-10.

³ Embora o termo 'virtude' não corresponda exatamente ao significado do termo grego *areté*, preferimos manter a tradução tradicional.

objetivos, usava o perjúrio e a fraude, sendo hábil em inventar mentiras⁴, interroga Sócrates acerca da *areté*?⁵

Para responder a esta questão, devemos ter em conta dois aspectos do diálogo. De um lado, a relação entre a estrutura dramática, a constituição histórico-ficcional de cada personagem e sua importância para a compreensão disso a que Platão atribui o nome de *philosophía*; e, de outro lado, a relação entre a pergunta pela *areté*, a busca na qual ela se constitui e a possibilidade do conhecimento filosófico.⁶

Ao retomar os dois sentidos básicos da *areté* dos poemas homéricos – o guerreiro e o político⁷–, Platão parece estar empenhado em tornar visível a “batalha” constante travada entre o *filósofo*, o *sofista* e o *político*. Delimitar o campo em que essa “batalha” se dá, exige a explicitação dos elementos diferenciadores de cada um destes três homens, suas relações e as “armas” por eles utilizadas.⁸

Dentre esses elementos, a compreensão acerca do objeto e do modo da *zétesis* socrática, suas relações com o processo de *anámnese* e as armas – o *lógos kai érgon* –

⁴ Xenofonte. *Anábase*, III, 21-26.

⁵ A importância da questão, na Atenas dos séculos V e IV, seja em seu aspecto intelectual, seja enquanto ação (prática política), é atestada por diversos testemunhos: Xenofonte, *Banquete*, II,6; *Memorabilia*, 14-18, 21; Isócrates, *Antidosis*, 186-92, 274-5; Aristóteles, *Ética à Nicômaco*, X, 1179 b 23-24; Diógenes de Laértios, *Vidas e Doutrinas*, II, 121-22, vi, 10. Todavia, aqui, a referência maior é à Sofística, uma vez que os sofistas “pretendiam ensinar” a *areté* (cf. *Protágoras*, *Eutidemo* e *Górgias*), e, a forma abrupta da pergunta de Mênon parece já ser uma menção ao “estilo de Górgias” (cf. Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement*, p. 131-8. e Nehamas, A. *Meno's paradox and Socrates as a teacher*. In: Benson, H.H. *Essays on the philosophy of Socrates*. p. 298-99. Para as relações entre a pergunta de Mênon e a pergunta socrática: “o que é a virtude?”, ver Penner, T. *The unity of virtue*. In: Benson, H.H. op. cit., p.162-84 e a crítica de G.Vlastos em “What did Socrates understand by his ‘what is F?’ Question?”; “Socrates on the parts of virtue”. In: *Platonic Studies*. p.410-23. ; Benson, H.H. *Misunderstanding “What - is - F - ness?”* Question, op. cit., p.123-36. Essa questão não é, especificamente, objeto de discussão neste artigo, mas o que nos interessa aqui, é o uso que Platão faz da sofística para estabelecer a diferença entre filósofo e sofista.

⁶ Afora os comentários clássicos ao *Mênon*, como os de Tompson, Bluck, Klein, ver as análises de Eckstein, J. *The platonic method. An interpretation of the dramatic-philosophic aspects of the Meno*; Brague, R. *Mênon, le restant* (sobretudo as relações entre o *Mênon* e a comédia aristofânica, discutidas no 3º capítulo); Tarrant, D. *Plato as dramatist*, *Journal of Hellenic Studies*, n.75.p.82-9, 1955; La Peña, Pedro Bádenas de. *La estructura del diálogo platónico*; e, Vlastos, G. *Socrates. Ironist and moral philosopher*.

⁷ *Ilíada*, XV, 641; XX, 411; *Odisséia*, II, 206.

⁸ A discussão acerca da *areté* supõe, a nosso ver, o campo essencialmente político do *Mênon*, bem como o tema platônico da herança, entendido como tradição. Nesse sentido, no *Mênon*, as relações entre a política e a tradição são construídas a partir, tanto da variante sofística que apregoava ensinar a *areté* – o Mênon aluno de Górgias é, sob vários aspectos, a caricatura do resultado do ensino sofístico –, quanto da variante democrática, uma vez que Anitos, político vinculado ao partido democrático, é um dos acusadores de Sócrates. A crítica a democracia na figura de Anitos, termina por mostrar que tanto a sofística, quanto a crítica feita a ela pelos “conservadores”democratas no que tange a *paideia*, fracassam, seja pela crítica, seja pela preservação imprópria da tradição. Cf. A descrição de Anitos feita por Aristóteles na *Constituição de Atenas*, xxvii,4-5.

com as quais Sócrates defende sua busca são essenciais para que a *zétesis*, a possibilidade de se buscar aquilo que não se sabe, seja vista como o elemento “delimitador” do *filósofo* e do *sofista*.

Assim, nosso objetivo aqui, é o de mostrar que esta “delimitação”, fundada na *zétesis*, se faz através da noção de *lógos kai érgon*, sendo também, simultaneamente, definidora tanto do caminho quanto da chegada desta busca.

1. A *sophía*, a memória e a *areté*

Ao iniciar sua resposta à questão colocada por Mênon, Sócrates discorrerá sobre a *sophía*: os tessálios que antes eram famosos pela riqueza e pela equitação, agora o são também por sua *sophía*, sobretudo os cidadãos de Larissa que “encadeados”⁹ por Górgias (τούτου δὲ ὑμῖν αἰτίας), acostumaram-se a responder sem *medo* e *gradiloquentemente* (τὸ ἕθος ὑμᾶς εἴθικεν, ἀφόβως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ἀποκρίνεσθαι), tal como *convém* àqueles que *sabem* (ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότες), e, tal como o próprio Górgias fazia, colocando-se à disposição para responder sobre qualquer assunto a qualquer grego que primeiro chegasse (*Mên.*, 70 a-b).

Em Atenas, afirma ainda Sócrates, deu-se exatamente o contrário: a *sophía* abandonou-a, e, por isso, ele, tal como os demais atenienses, encontra-se inteiramente privado de visão da *areté* (οὐκ εἰδὼς περὶ τὸ παράπαν, *Mên.*, 71 a).

E para rebater o espanto de Mênon diante de sua ignorância – sobretudo porque ele também havia escutado Górgias quando este esteve em Atenas –, Sócrates recorrerá a um argumento fundamental, a *memória*:

M: (...) Mas, ó Sócrates, verdadeiramente não sabes o que é a *areté*?

S: Não só isso, ó companheiro, mas também que ainda não encontrei ninguém que o tenha sabido, como me parece.

M: Mas não te encontraste com Górgias quando esteve aqui?

S: Sem dúvida.

M: Não te pareceu que ele sabia (οὐκ ἔδοκει σοι εἰδέναι)?

S: Não tenho muita memória (οὐ πάνυ εἰμὶ μνήμων), Mênon, de modo que neste momento não posso dizer o que me pareceu então (*Mên.*, 71c).

Sócrates, privado agora tanto de visão da *sophía* quanto da memória do *sofista*, inverterá o campo dialogal da pergunta com a qual o diálogo se inicia, de

⁹ Traduzimos *livremente* a expressão αἰτίας ... Γοργίας por “encadeados” por Górgias, em função da ocorrência do termo αἰτία no passo 98 a-3 do *Mênon* (... ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῶ).

modo a mostrar não só que a *anámnēsis* se constitui na efetiva possibilidade do conhecimento, mas que há também uma condição essencial para que ela se instaure: o reconhecimento do não-saber. Sócrates, por estar privado de *memória*, é aquele que não sabe, enquanto Mênon, que aprendeu com Górgias, se, de fato aprendeu, deve *recordar-se*, produzindo, em Sócrates, o saber onde antes havia a ignorância do que disse o sofista. Portanto, a inversão proposta por Sócrates determina também que *sofista* e *filósofo* se diferenciam no próprio *trópos* da *zētesis*: o primeiro afirma saber, o segundo não-saber. E aqui as relações entre o conhecimento e a reminiscência são também determinantes da ação do filósofo e do sofista.

Assim para Mênon não será difícil recordar-se, isto é, *dizer* (ἄλλοῦ χαλεπόν, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν.) o que é *areté*. Se falamos do homem, ela consiste em ser suficiente na execução dos assuntos da cidade (ἱκανόν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν), e ao executá-los fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, cuidando para não sofrer o mesmo; se falamos da mulher a *areté* consiste em bem conduzir a casa, preservando o que está em seu interior e sendo obediente ao *anér* (... σφίζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὔσαν τοῦ ἀνδρός); do mesmo modo podemos falar de uma *areté* da criança, seja menino ou menina, do ancião, seja livre ou escravo (*Mên.*, 71 e-72a). Concluindo então que, em consonância com cada ação (τῶν πράξεων) e com cada idade (τῶν ἡλικιῶν), cada um tem, para cada obra (ἔργον) não só sua *areté*, mas também o seu contrário, isto é, o *mal* (κακόν).

Portanto, se existem muitas *aretái*, não há, para Mênon, nenhuma *intransponibilidade*, nenhuma *aporía* que impeça que se diga o que é a *areté* (οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς περὶ ὅτι ἐστίν, *Mên.*, 72 a).

A tese exposta por Mênon nos permite acrescentar à relação saber/não-saber, a questão da *aporía*: ao descrever o *érgon* do homem, da mulher, da criança e do ancião, Mênon acredita ter percorrido todo o caminho que deve nos levar até a *areté*.

A refutação socrática, ao introduzir a noção de *zeteîn*, deslocará o uso negativo que Mênon fez da *aporía* e, a partir do qual, instaurou seu “saber” acerca da *areté*:

S: Pareço desfrutar de um particular acaso, Mênon, se buscando uma virtude encontrei um enxame de virtudes depositado em ti. (... εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν συμῆνός τι ἀνηύρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον). Todavia, Mênon, quanto à imagem do enxame (κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα τὴν περὶ τὰ σμήνη), se eu te perguntasse qual é a essência de uma abelha (μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι ποτ’ ἐστίν) e tu dissesses que *são* muitas e tomam muitas formas (πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἔλεγεσ αὐτὰς εἶναι), o que me responderias? (...) Se depois ainda dissesses: Diga-me agora, Mênon o que dizes que é aquilo pelo qual não se distinguem e que as faz iguais? (...)

Pois, o mesmo ocorre com as virtudes. Ainda que sejam muitas, todas possuem uma *forma* (εἶδος) pela qual são virtudes, e para a qual se deve *olhar atentamente* (εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα) quem quiser responder àquele que lhe pede para *mostrar* (δηλῶσαι) o que digo (οὐ μανθάνεις ὅτι λέγω;)" (Mên., 72 a-d).

Desse modo, Mênon não vê a *aporía* contida em suas palavras porque sequer apreendeu (μανθάνειν) o que se deve dizer, quando se diz o que é a *areté*. A dificuldade do ex-aluno de Górgias começa na compreensão da própria ação do perguntar, isto é, a pergunta feita exige não uma resposta de facilidade imediata, mas uma busca (ζήτησις). O que Sócrates busca é, não a correspondência entre cada *érgon* e as diferentes manifestações da *areté*, como supõe Mênon, mas o modo (τρόπος) a partir do qual cada *érgon* participa de um todo que é a *areté*. A *zétesis* socrática, portanto, não coincide com a facilidade de percurso no caminho que Mênon acredita ter percorrido e, assim, ter superado a *aporía*, mas na exigência de “acuidade de visão”, para ver o *eídos* da *areté*, e, então, dizer o seu ser.

Por outro lado, quando Mênon reconhece não reter (κατέχειν) o *trópos* no qual a pergunta pela *areté* lhe é devolvida por Sócrates – não se ela pode ser ensinada (διδασκτόν), adquirida por exercício (ἀσκητόν) ou se a possuímos por *phýsis*, mas *qual é o ser da areté* –, a diferença entre o sofista e o filósofo começa a aparecer como fruto daquilo que é a forma (εἶδος) de cada um. Mênon, que acostumou-se com Górgias a responder sem medo e elegantemente, “tal como convém àqueles que sabem” (ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότας, Mên., 70 c), é, aqui, um *eikós* de Górgias, isto é, ele apenas tem uma certa “aparência do saber” que, se for vista com agudeza, terminará por nos mostrar que o sofista, ao acreditar que ensina seus discípulos a responder sem medo (ἀφόβως) e elegantemente (μεγαλοπρεπῶς), não faz mais do que um grosseiro desenho onde se confunde *andreía* com *aphobía* e *megaloprépeia* com *retórica*.

Aquí, as relações entre a privação socrática da visão de *sophía* e de memória da *areté*, começam a ser explicitadas pelo *eikós* de Górgias – o seu saber, a sua *sophía* –, e aquilo que ele produz, isto é, a capacidade de responder sem medo e elegantemente; e a *zétesis* socrática e aquilo que ela deverá produzir, o *eídos* da *areté*. Logo, o que é vital para a *retenção* do que Sócrates pergunta é a compreensão da relação entre *sophía* e *areté*.

É pois para explicitar essa relação que Sócrates vai esforçar-se para “agudizar” a visão e a memória de Mênon.

Ao perguntar, então, se a saúde (ὕγιαια), a grandeza (μέγεσθος) e a força (ἰσχύς) são as mesmas no homem, na mulher, na criança e no ancião, Sócrates

concluirá que a *areté*, ao contrário do que disse Mênon, é a mesma no homem, na mulher, na criança e no ancião. E isto porque, se a *areté* consiste em administrar bem (εὖ διοικεῖν) a cidade e a casa, homem e mulher necessitam para isso da *dikaíosýne* e da *sophrosýne*, valendo o mesmo para a criança e o ancião. O que faz com que cada um administre bem, e seja visto como homem virtuoso, é a posse, comum a todos, da *dikaíosýne* e da *sophrosýne*. Todos aqueles que são *agathoí* o são, por sua vez, a partir de um mesmo *trópos* e, portanto, não seriam *agathoí* do mesmo modo, se a *areté* não fosse una (*Mên.*, 73a-c).

Assim, mais uma vez, ouviremos Sócrates instar Mênon a *recordar e dizer* (εἰπεῖν καὶ ἀναμνησθῆναι) o que disse Górgias ser a *areté*.

Na tentativa de compreender a *zétesis* socrática, Mênon encontrará na noção de *árkhein*, governo, o elemento comum a todas as manifestações de *areté*:

Que outra coisa que governar (ἄρχειν) aos homens, se buscas (ζητεῖς) uma só coisa com relação ao todo (εἴπερ ἔν γέ τιζητεῖς κατὰ πάντων)? (*Mên.*, 73 c-d).

Mas, ao salientar a inverossimilhança da reflexão de seu “virtuoso” amigo (οὐ γὰρ εἰκός, ὦ ἄριστε), Sócrates indagará se é próprio da *areté* da criança e do escravo (...καὶ παιδὸς ἢ αὐτῆ ἀρετῆ, ... καὶ δούλου) governar, e se é próprio de quem governa (τοῦ δεσπότου) ser escravo (δοῦλος).

Já que não há *eikós* na reflexão de Mênon, Sócrates sugere então que à noção de *árkhein* se acrescente à de *dikaíosýne*, lembrando em seguida que tal acréscimo não é suficiente, uma vez que existem outras *aretái*. Diante do espanto de Mênon, Sócrates valer-se-á da noção de figura (σχῆμα): a *dikaíosýne* é apenas uma *areté*, do mesmo modo que a redondez (στρογγυλότητος) é uma figura, mas não a figura, portanto a ela devemos acrescentar também outras *aretái*: a *andreía*, a *sophrosýne*, a *sophía* e a *megaloprépeia*.

Voltamos assim ao impasse anterior: ao buscar o ser da *areté* encontramos uma multiplicidade de *aretái*. E aí, neste momento, Mênon reconhecerá que lhe falta *dýnamis* para apreender a *zétesis* socrática:

Não posso alcançar como tu buscas, Sócrates, uma só *areté* com relação a todas (*Mên.*, 74b).¹⁰

Se no passo 72 b Mênon afirma que, embora lhe pareça (δοκεῖν) compreender (μανθάνειν) o que diz Sócrates já não está seguro de reter (κατεχῶ) a pergunta

¹⁰Οὐ γὰρ δύναμαί πω, ὦ Σώκρατες, ὡς σὺ ζητεῖς, μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων, ὥσπερ ἔν τοῖς ἄλλοις. *Mên.*, 74 b-1-2.

como desejaria, agora, em 74 b, ele reconhece sua impossibilidade (οὐ δύναμαι) em alcançar (λαβεῖν) aquilo que Sócrates busca.

E aqui, talvez seja oportuno lembrar a relação que as duas primeiras tentativas de Mênon em definir a *areté* guardam com o texto da *República*.

Instado por Gláucôn e Adimanto a fazer o elogio da *dikaiosýne*, nela mesma e por suas consequências, Sócrates, afirmando seu estado *aporético* e sua *adynamía*, mas diante da possível “acusação de impiedade”, resolve socorrer a *dikaiosýne*, recorrendo à *dýnamis* (*Rep.*, II, 367b). O recurso da *dýnamis* é aí entendido como *zétesis*:

Disse-lhes qual era a minha opinião, a busca (τὸ ζήτημα) que íamos empreender não era coisa fácil, mas exigia , a meu ver, acuidade de visão (ὄξυ βλέποντος) (*Rep.*, II, 368d)¹¹.

E o caminho para se chegar ao ser da *dikaiosýne* é o do *lógos*. O que Sócrates propõe na *República* é a construção com *lógos* de uma cidade onde o princípio fundador está na relação *phýsis/érgon*; pois “cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução do seu *érgon*.” (*Rep.*, II 370b).¹²

É interessante lembrar que a cidade feita de *lógos* da *República* é uma *orthé politéia*, isto é, uma vez que estruturada pela *andreía*, pela *sophía*, pela *sophrosýne* e pela *dikaiosyne*, ela cria a possibilidade do rei-filósofo, da emergência desse homem em cuja *dýnamis* está contida a possibilidade e a propriedade da filosofia e da política. Portanto, a busca de Sócrates o leva à *orthé politéia*.¹³

Desse modo, se seguirmos as indicações da *República*, as *aretái* que Sócrates acrescenta à noção de *árkhein* implicam já na visão da *orthé politéia* produzida com

¹¹Tradução da Profa. Maria Helena da Rocha Pereira. ¹¹εἶπον οὖν ὅπερ ἐμοὶ ἔδοξεν, ὅτι τὸ ζήτημα ὃ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ’ ὄξυ βλέποντος ὡς ἐμοὶ φαίνεται. *Rep.*, II, 368 c-d.

¹²... ὅτι πρῶτον μὲν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἐκάστω, ἀλλὰ διαφέρον τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ’ ἄλλου ἔργου προῖεν. *Rep.*, II, 370b [Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações]. Cf. AUGUSTO, Maria das Gracas de Moraes. Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timeu*. *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro, v.4,n.3,p.89-101, dez.1988.

¹³Cf. AUGUSTO, Maria das Gracas de Moraes. *Politeia e Dikaiosýne*: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1989 e Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca *politeia* platônica. *Classica*. Belo Horizonte, v.3.n.1,p.45-66,1990.

o *lógos*, onde o *árkhein* pertence ao rei-filósofo e cuja “figura” (σχῆμα) é circular (*Rep.*IV, 424a).¹⁴

Pensamos que é aí que reside a grande dificuldade de Mênon em apreender o sentido da busca socrática: falta a ele acuidade de visão para a compreensão do governo, do *árkhein* do rei-filósofo, e do princípio fundador da cidade, a *phýsis*, reguladora da relação entre *lógos* e *érgon*, que produz o homem virtuoso (*Rep.*IV, 498e-499a).

Por outro lado, se levarmos em conta as definições das *aretái* que são apresentadas no livro IV da *República*, veremos que a *sophía* da cidade consiste no fato de ela possuir uma *epistéme* que a torna capaz de deliberar acerca do comportamento interno e externo de seus cidadãos, dependendo, assim, essencialmente do governante. O “desvio” socrático no início do *Mênnon* para o tema da *sophía* parece apontar exatamente para a forma reta do *árkhein*. O “governo verdadeiro” é aquele que se funda na *epistéme*. Larissa e Atenas, conhecidas pelo excesso de riquezas ou pela *falta de sophía*, são, portanto, contrapontos à cidade feita de *lógos* da *República*.

Mas, se, no “desvio socrático”, Larissa é agora famosa por sua *sophía*, ensinada por Górgias, ao desarticular as duas tentativas de Mênon em recordá-la, Sócrates pretende mostrar que não é só o político ateniense (no caso Anitos) que, por falta de *epistéme*, deixa a cidade vazia de *sophía*, mas também que a *sophía* do sofista é vazia de *epistéme*.

E aqui pensamos ter dado mais um passo na tentativa de delimitar a diferença entre o filósofo e o sofista. Ao reconhecer sua privação de *dýnamis* para alcançar a *zétesis* socrática, Mênon possibilitará a Sócrates mostrar como *sophía* e *areté* se articulam: se ainda não sabemos o que é a *areté*, sabemos que a *sophía* consiste na mestria em uma *tékhne*, supondo, portanto, uma *epistéme*¹⁵.

Ora, se, como dissemos anteriormente, Sócrates deve “agudizar” a visão e a memória de Mênon, de modo que ele possa, buscando, ver o *eídos* da *areté*, por que não recorrer a uma *tékhne* que produz, com *lógos*, *eídos*?¹⁶

¹⁴καὶ μὴν, εἶπον, πολιτεία, ἔαπερ ἅπαξ ὀρμήση εἶδ', ἔρξεται ὡσπερ κύκλος αὐξανομένη. *Rep.*, IV, 424 a.

¹⁵ Cf. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968, p.360, e SCHERER, R. *ΕΠΙΣΤΕΜΕ et ΤΕΧΝΗ. Études sur la notion de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Mâcon: Protat, 1930.

¹⁶ Cf. os passos do *Górgias*, 449c-451e, e em especial os passos 450c -e.

Assim, é em função da necessidade de se estabelecer o *zeteîn* como o modo agudo de ver (ὄξυ βλέποντα) – condição essencial para chegarmos à “teoria das idéias” –, que Sócrates recorrerá à explicação geométrica do *zeteîn*. O que iremos verificar a partir de agora é como a geometria se constitui no saber que estabelece a diferença entre o *filósofo* e o *sofista*.

2. A explicação geométrica do *zeteîn*

Afirmando que a *adynamía* acontece com todos, Sócrates acrescentará ao argumento geométrico uma “conversa fictícia”:

“Se alguém te perguntasse o que acabo de dizer [que a redondez é uma figura, mas não a figura]: “Mênon, o que é a figura?” e tu respondesses que é a redondez, e, se, ele [o interlocutor fictício] dissesse, como eu: “a redondez é a figura ou uma figura?”, afirmarias, sem dúvida, que é uma figura” (πότερόν σχῆμα ἢ στρογγυλότης ἐστὶν ἢ σχῆμα τι; “εἶπες δήπου ἂν ὅτι σχῆμα τι.) (*Mên.*, 74 b).

E isso ocorre porque existem muitas figuras além do redondo, às quais também chamamos de figura. O mesmo ocorre, dirá ainda o “interlocutor fictício”, se tomamos a noção de cor (χρώματος): o branco é uma cor, mas não a cor (*Mên.*, 74c-d). Concluindo, em seguida, tal como Sócrates, que sempre se chega a muitas coisas, embora a essa pluralidade designemos por um *único nome* (... ἐπειδὴ τὰ πολλὰ ταῦτα ἐνὶ τινι προσαγορεύεις ὀνόματι) – o de figura ou cor, por exemplo. O que é isto, pois, que abarca tanto o redondo quanto o quadrado, e a que, a despeito de suas diferenças, atribuímos o nome de figura? O que é o mesmo (ταυτόν) no quadrado e no redondo e em todas as demais figuras?

Mênon deve pois dizer o que é o mesmo (ταυτόν) das figuras como um exercício, como uma *meléte*, para “aprender” acerca do modo como deve dar a resposta sobre a *areté* (...μελέτη πρὸς τὴν περὶ τῆς ἀρετῆς ἀπόκρισιν. *Mên.*, 75 a).

Mas, recusando o “exercício” que lhe propõe Sócrates, Mênon, tal como Trasímaco no Livro I da *República*, exigirá de Sócrates a resposta. A figura, responderá ele então, “é aquilo que vem sempre acompanhado de cor (... τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον. *Mên.*, 75b).

Assumindo o lugar do “interlocutor fictício”, Mênon, ironicamente sublinhará a *ingenuidade* socrática ao aceitar como suficiente (ἰκάνως) essa explicação: se ela

fosse dada a alguém que não soubesse o que é a cor, este ficaria *sem caminho* (ἀποροῶ) para o saber acerca do que é a figura (*Mên.*, 75 d). O que responderia Sócrates se o “interlocutor fictício” apontasse para a *aporía* de sua resposta?

Mas Sócrates não hesita em sua resposta:

“A verdade (τᾶληθῆ), penso eu. E se o interlocutor fosse um desses sábios (σοφῶν) apaixonados pela erística e pela agonística (ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν), lhe diria: ‘Isto é o que dizes, mas se não falo retamente (μὴ ὀρθῶς λέγω), é teu *érgon* (σὸν ἔργον), alcançar o meu *lógos* e refutá-lo (λαμβάνει λόγος ὄντες).

Entretanto, se agora, tu e eu, que somos amigos (φίλοι ὄντες) desejássemos dialogar um com o outro (βούλοιο ἀλλήλοις διαλέγεσθαι), deveríamos docemente e mais dialeticamente responder (δεῖ δὴ πραότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι). E, provavelmente, o mais dialético consista, não em responder *solitariamente* a verdade (μὴ μόνον τᾶληθῆ ἀποκρίνεσθαι), mas [dizê-la] com palavras que o interlocutor reconhece saber” (ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἐκείνων ὧν ἄν προομολογῆ εἰδέναι ὁ ἐρωτῶν) (*Mên.*, 75 d.)

O acréscimo de uma “conversa fictícia” à explicação geométrica do *zeteîn* tem a força de determinar, a partir do *lógos*, a diferença do *trópos* no qual Sócrates e Mênon buscam a *areté*.

Se, por um lado, dizer aquilo que é o mesmo em relação às diferentes figuras é uma *meléte*, um “exercício” – tal como no *Fédon* a filosofia é vista como um “exercício” do morrer –, que com o *lógos* nos ensinaria acerca da busca da *areté*, por outro não devemos esquecer, que a *meléte* se constitui, aqui no *Mênon*, a partir de elementos que evocam a ação de ver, insinuando que o *lógos* deve, de algum modo, *ser visto*.

Assim, ao recusar o “exercício” proposto por Sócrates, Mênon reafirma o modo sofístico. O que efetivamente ele recusa é a filosofia, a possibilidade de compreensão do *zeteîn*.

Ao apontar a “ingenuidade” socrática, sua “inconsistência” gnosiológica e a *aporía* aí contida, o que Mênon se recusa a ver é que a geometria é o modo de acesso à dialética; que, por sua vez, nos indica o caminho para alcançarmos o ser da *areté*.

O primeiro passo nesse caminho será explicitado na resposta de Sócrates ao “interlocutor fictício”, que fala agora através de Mênon. Atribuindo-lhe, ironicamente, o nome de *sophós*, e, determinando o “conteúdo” de sua *sophía* – a erística e a agonística –, Sócrates diz que responder-lhe-á a verdade (τᾶληθῆ) (*Mên.*, 75 c). Aqui, a noção de *alethês* conformar-se-á como a propriedade e a possibilidade do *falar retamente* (ὀρθῶς λέγω), que, por sua vez, deve manifestar-

se num *érgon*. Se o *sophós* não admite a *orthé* do que diz Sócrates, deve tomar o seu *érgon* e refutá-lo (ἔλεχειν). Logo, o que a relação entre o *orthós légo* e o *érgon* estabelece é a verdade (ἀλήτη).

Se o *érgon* do *lógos eristikós* deve ser o *élenkhos*, o que o distingue do *lógos dialetikós*? A *philía*, a amizade, a hospitalidade entre os interlocutores. Entre *philoí*, o *dialégesthai* se estabelece através de um *trópos*, distinto daquele que se estabelece entre os amantes da erística e da agonística, pois, se desejamos dialogar um com o outro, devemos, docemente (πρότερον) e mais dialeticamente responder (διαλεκτικώτεροι ἀποκρίνεσθαι).

Além disso, a verdade não deve ser solitária, isto é, ela deve envolver os interlocutores numa relação, decorrente da *philía*, que é o conhecer, o *eidénai*: o *dialetikós*, ao responder a verdade, deve fazê-lo com palavras que, não só ele, mas também o interlocutor, reconheça saber.

Aqui poderíamos mais uma vez encontrar a “figura” do filósofo-guardião, descrito por Sócrates no Livro II da *República*:

... ser amigo de aprender (φιλοματές) e amigo da *sophía* (φιλόσοφου) não é o mesmo (ταυτόν)?

Portanto, admitamos confiadamente que também o homem, se quiser ser doce (πρῶτος) para os familiares (οἰκεῖους) e conhecidos (γνωρίμους), tem de ser, por natureza (φύσις) *philósofos* e *philomathés*. (*Rep.*, II, 376b-c)¹⁷

Desse modo, a dialética apresentada nesse passo do *Mênon*, continua a nos remeter à figura do rei-filósofo: quem responde com doçura e saber é o filósofo, não o destemido sofista.

E uma vez que Sócrates reconhece, entre ele e Mênon, uma relação de *philía*, é preciso, agora, estabelecer o acordo acerca do *eidénai* das palavras que serão utilizadas na nova definição de *skhéma*, exemplificando, assim, a dialética com um novo argumento geométrico.

Ao explicar a noção de *teleutén*, fim, como o nome que atribuímos a tudo aquilo que possui um limite (πέρας) e um extremo (ἔσχατον), e obtendo a concordância de Mênon, Sócrates introduzirá as noções geométricas de *héteron*, plano, e *steréon*, sólido:

S: Então, chamas a algo plano e a outra coisa, por sua vez, sólido, como na geometria? (*Mên.*, 76a).

¹⁷ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

Como Mênon também admite conhecê-las, Sócrates poderá, então, usando a dialética e a geometria, propor a Mênon a compreensão do que *é o mesmo* das figuras:

Com relação a todas as figuras, digo que a figura é aquilo que limita o sólido. (Mên., 76a)

Não é pois, apenas, a geometria que nos permite acesso à dialética, é também a dialética que nos permite acesso à geometria.

Mênon, por sua vez, em lugar de recordar-se do que disse Górgias, exigirá de Sócrates uma definição, uma determinação semelhante quanto ao que *é o mesmo* da cor.

Sócrates, então, sublinhando a intemperança (ὑβρις) de Mênon, e vendo nela um rápido "esquecimento" da geometria, sobretudo num jovem, lembrar-lhe-á que este não é o *modo de falar* com um ancião, que naturalmente se esquece, sobretudo quando o jovem não se lembrou do que disse seu mestre.

E isto ocorre porque Mênon não produz nenhum *lógos* que não seja o de ordenar (ἐπιτάττεις ἐν τοῖς λόγοις): fazendo portanto como os *thryphontes*, os que vivem no luxo, no excesso, e que tiranizam enquanto dura sua beleza.

Se quiséssemos explicar a "semelhança" de Mênon com os *thryphontes*, e recorrêssemos, para isto, a dois diálogos de Platão, à *República* e ao *Górgias*, verificaríamos que, na *República*, a segunda cidade construída por Sócrates, aquela a que, por exigência de Gláucon, acrescentamos os "imitadores de todas as espécies", e que deverá, portanto, ser purificada pela *paideía*, será adjetivada por ele de dois modos: *thryphôsa pólis* e *phlegmaínousa pólis*, enquanto a primeira, rejeitada por Gláucon será chamada de *alethines* e *hygiés* (Rep., II 372 a-e). No *Górgias*, Sócrates, falando do tirano, recordará a Calicles que,

... tal homem não pode ter amizade nem com os homens, nem com os deuses; e são privados de *koinonía*. Os sábios (σοφοί), Calicles, afirmam que o céu e a terra, os deuses e os homens estão associados pela amizade (φιλία), pela ordem (κοσμοιότης), pela temperança (σωφροσύνη) e pela justiça (δικαιοσύνη). Por isso, chamam o todo (τὸ ὅλον) de cosmos, e não desordem (ἀκοσμίον) e desregramento (ἀκολασίαν). Tu me pareces não prestar atenção nisso, apesar de seres sábio (σοφός), mas, esquecendo-se (λέληθεν) que a igualdade geométrica (ἰσότης) é um grande poder (μέγα δύνανται), entre os deuses e entre os homens, importas-te mais com a *pleonexía*, esquecendo (ἄμελεις) a geometria. (Gorg. 507e-508a).

Portanto, ao esquecer-se impetuosamente da geometria, Ménon não só nos é apresentado como um “cidadão” da *tryphosa pólis* que precisa ser purificada, quanto alguém privado de *sophía*, já que se esquece, exatamente, do *lógos* dos verdadeiros *sophoí*; tal como Calícles, ele se esquece da geometria.

A geometria parece, portanto, ser o modo de conhecimento que diferencia o *filósofo* do *sofista*.

Portanto, se Sócrates quer “agudizar” a *memória* e a *visão* de Ménon, deve efetivamente levá-lo à *aporía*.

Para isso, nada melhor do que *falar* como um *sofista*. Argumentando então que responderá à “maneira de Górgias” (Γοργίαν ἀποκρίνωμαι), porque desse modo Ménon poderá segui-lo, Sócrates exporá “pomposamente” a teoria dos eflúvios de Empedócles.

Assim, afirma que “existem certas emanações das coisas, de alguns condutos, por onde passam essas emanações e que estas se adaptam a eles”, e, se há também algo a que chamamos *vista* (ὄψις), a cor é uma emanação das figuras adequadas e perceptíveis à vista.

Pela primeira vez, “surpreendentemente”, Ménon não terá dúvidas acerca da “excelência” da resposta socrática. Mas, Sócrates, travestido de *sofista*, desarticulará a compreensão de Ménon, apontando a *aporía aí contida*: o mesmo poderia ser dito do *odor*, do *som* e de muitas outras coisas semelhantes.

Ménon se deixou persuadir apenas pelo “espetáculo” da definição do “Sócrates-sofista”, a resposta é ao estilo da tragédia, isto é, grandiloquente, mas vazia de “*sophía*” (*Mên.*, 76e). Melhor seria que ele não tivesse se deixado persuadir, de modo a continuar o *dialéghesthai* (e, portanto, a busca da *areté*). Mas, Sócrates, despindo-se das vestimentas sofisticas e reafirmando sua privação originária da *sophía*, acentuará sua diferença com o *sofista* e, dizendo-se acostumado a persuadir a si mesmo, reconhecerá a superioridade da definição geométrica sobre a definição sofisticada, e, insinuando que a filosofia é uma espécie de “mistério” (μυστηρίων), sugere a Ménon que se deixe iniciar (*Mên.*, 77a) para compreender o argumento geométrico.

Aceitando, então, sua condição de *mýstes*, Ménon exigirá de Sócrates os *lógoi* que possam torná-lo um “iniciado”.

Se aceitamos como possível a analogia com os mistérios, Ménon deve “ouvir” (preparar-se para) a *doutrina do bem* e da *imortalidade da alma* para, a seguir,

passando a *epopteía*, “contemplar” o espetáculo matemático de um caso limite, o da incomensurabilidade da hipotenusa, do teorema de Pitágoras.

Devemos agora, pois, para concluir, explicar como a *zétesis* aparecerá nesses dois momentos.

Voltando à exigência inicial, isto é, que Mênon deve recordar-se do que disse Górgias ser a *areté*, Sócrates pede-lhe que o faça levando em conta o *todo* da *areté*. E aí teremos então a terceira tentativa de delimitação da *areté*.

a *areté*, segundo o poeta, consiste em ter prazer e poder sobre as coisas belas (χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι), e assim, chamo *areté* o *desejar as coisas belas* (τῶν καλῶν) e *ter a dýnamis de procurá-las* (πορίζεσθαι)¹⁸. (*Mên.*, 77b)

Identificando *tôn kalôn* (τῶν καλῶν) com *tôn agathôn* (τῶν ἀγαθῶν), Sócrates solicitará o acordo de Mênon à interpretação que faz da definição de *areté*, por ele recordada,

Não dizias há pouco que a *areté*, é *querer* (βούλεσθαι) o *bem* e ter poder (δύνασθαι) sobre ele? (ὅτι ἔστιν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαί τε ταγαθὰ καὶ δύνασθαι; (*Mên.*, 78b)

Aqui, ao estabelecer a diferença entre *boulesthai* e *dýnasthai* – o “querer pertence a todos”, mas, se “uma coisa é melhor do que outra, o é por sua *dýnamis*” – Sócrates proporá a *Mênon* um novo “acordo”,

... segundo teu *lógos*, a *areté* é a *dýnamis* de procurar (πορίζεσθαι) o bem (... ἔστιν... τὸν σὸν λόγον ἀρετὴ, δýναμις του πορίζεσθαι τὰγαθά.)

Este será inteiramente aceito e, então, Sócrates introduzirá a explicitação da relação entre *boulesthai*, *dýnasthai* e *porídzesthai*:

Vejamos se aqui também *dizes a verdade* (ἀληθῆς λέγεις), pois provavelmente *fales bem* (ἴσως γὰρ ἂν εὖ λέγοις) (*Mên.*, 78c).

À exigência dialética de “dizer a verdade”, que vimos anteriormente, vista agora na ótica de *tôn agathôn* (τῶν ἀγαθῶν), devemos acrescentar o *eû légein* (εὖ λέγειν).

¹⁸ ... λέγω ἀρετὴν, ἐπιθυμούντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι. (*Mên.*77b).

O *eû légein* parece-nos aqui ser o modo efetivo de provocar o estado *aporético*; finalmente Sócrates levará Ménon ao reconhecimento da *aporía*: se, por exemplo, a saúde e a riqueza são *bens*, só o são se acrescentarmos a eles a *dikaíosýne*, a *sophrosýne*, a *hosióteta* ou qualquer outra parte da *areté*, pois, se procuramos o ouro e a prata, sem ela não teremos a *areté*, mas, sim, o mal, *kakía*:

Mas, não procurar ouro e prata quando não é justo, nem por si nem por outro não é também *areté*?

Portanto, a *aporía*, explicando agora a privação socrática de *sophía* e de *memória*, no início do diálogo com Ménon, não é também *areté*?

O que estabelece a possibilidade de procurar (πορίζεσθαι) as coisas boas é a *dikaíosýne*; a *areté* é aquilo que vem a ser com *dikaíosýne*, a *kakía* é aquilo que vem a ser sem *dikaíosýne*. O *eû légein* nos lança, portanto, na discussão acerca do ser e do não-ser da *areté*; ao bem falar, ao *eû légein*, devemos acrescentar uma ontologia da *areté*.

Todavia, isto equivale a dizer que “fazer algo com uma parte da *areté* é a *areté*”; isto é, que cada ação que se faz com justiça é *areté*. Como afirmar que a *areté* é ser capaz de procurar as coisas boas com *dikaíosýne*, se a *dikaíosýne* é uma parte da *areté*?

Para continuarmos o *eû légein* devemos, dirá Sócrates, falar a partir do *começo* (ἐξ ἀρχῆς), que aqui não é nada mais que a recolocação da pergunta inicial:

...Parece-te que alguém sabe o que é uma parte da *areté*, sem saber o que é ela mesma?

Ménon, em lugar de responder, reconhecerá o poder narcotizante do *lógos* socrático:

... me *enfeitiças* e me *envenenas* e sem *tékhne* me *encantas*, de modo que tornei-me pleno de *aporía*. (*Mên.*, 80a)

O estado *aporético* de Ménon não é só a diferença de *tékhne* entre o *filósofo* e o *sofista*, da *sophía* socrática e da *sophía* sofística, mas uma diferença constitutiva do *eû légein*: um entumescimento de “boca e alma”, igualmente formulado a partir de um *orthó légo* e de um *alethé légein*.

A *zétesis* socrática, à luz do *eû légein*, é uma busca, com o outro, acerca do que é a *areté* sempre. Supõe assim a possibilidade de *dizer o mesmo*, buscando o que é *sempre*.

Mas, como buscar o não-ser? Retomando o *lógos eristikós*, e discordando de Mênon, de que este *lógos*, seja *belo* (e portanto *bom*, se aceitarmos o que foi dito antes), Sócrates proporá a superação da *aporía*, e também a superação da *sofística*, através de um *lógos verdadeiro e belo*, que ouviu de homens e mulheres sábios (γυναικῶν σοφῶν), versados nos θεῖα πράγματα, nas coisas divinas, e que afirmam que a *alma é imortal*, tendo visto todas as coisas aqui e no Hades, de modo que não há nada que ela não tenha aprendido.

Assim, o *aprender* (μανθάνειν) é sempre *reminiscência* e aquele que tiver a coragem de buscar (ζητῶν) verificará que *zeteîn e manthánein* são sempre *anámnēsis*. É por isso que não devemos deixar-nos persuadir pelo *lógos eristikós*; ele nos faz preguiçosos, impossibilitando a *zétesis*; ao contrário, o *lógos* que fala da imortalidade da alma nos faz *buscadores e obreiros* (ζητητικούς καὶ ἐργατικούς).

A conversa de Sócrates com o “escravo” de Mênon virá, parece-nos, dimensionar o *ser buscador*, *zetetikós*, e o *ser obreiro*, *ergatikós*.

As condições impostas para o buscar são as mesmas: o escravo deve *ser grego* e *falar grego*. A busca socrática, explicitada agora num terceiro argumento geométrico, o da duplicação do quadrado, exigirá as mesmas etapas anteriores, só que agora ela é uma “encenação dramática”, de modo que Mênon possa “contemplar”, ter a imagem da *zétesis*.

E aqui, muito embora não tenhamos tempo para discutir passo a passo a crença inicial do escravo de Mênon, de que ao duplicarmos a medida do lado de um quadrado duplicamos sua superfície, e a desarticulação aporética de Sócrates, fazendo o escravo lembrar-se de que em lugar de duplicar, quadruplicamos a superfície do referido quadrado, gostaríamos de sublinhar o fato de a medida do lado do quadrado ser a $\sqrt{8}$, um número irracional. A este lado os “sofistas”, diz Sócrates, atribuíram o nome de *diagonal*, e isto nos leva ao impasse anterior: onde o *sofista* encontra o silêncio de um *álogon*, acerca do qual nada posso dizer, porque não posso determinar sua medida, o *filósofo* tem de encontrar um *lógos*.

Se não queres calcular, *mostra* simplesmente a partir de que lado. (*Mên.*, 83c-84a).

Portanto, o que não pode ser *dito*, pode ser *visto*. Superar a *aporía* significa, então, separar a *filosofia* da *sofística*, não só em termos de *lógos*, mas sobretudo *conectando o lógos ao érgon*:

Acreditando (πιστεύων) que este *lógos* seja verdadeiro (αληθεῖ εἶναι), quero buscar contigo (μετὰ σὺ ζητεῖν) o que é a *areté*. (*Mên.*, 81e).

A *pístis* é pois o conjuntor que liga o *lógos* ao *érgon*, tornando possível o conhecimento da *areté*. A cada volta ao começo (ἀ ἀρχή) aprendemos um pouco mais acerca da *areté*, do que não sabemos, de modo que, se formos corajosos, podemos passar do *eikós* ao *eidós*. Para que isto ocorra, devemos compreender a *zétesis* socrática como a crença na possibilidade do conhecimento (a *anámnesis*) como um *eû légein*:

S: Portanto, se a verdade das coisas está sempre em nossa alma, sendo esta imortal, é preciso corajosamente tratar de buscar e de recordar o que agora não sabes;

M: Sou de opinião que *falas bem* (εὖ λέγειν), Sócrates, ainda que não apreenda como.

S: Sou da mesma opinião, Mênon. E quanto a essas práticas não insistiria tanto, mas que chegaríamos a ser melhores e mais corajosos e menos frágeis, acreditando dever buscar o que não se sabe, do que se acreditássemos impossível encontrar o que não sabemos e que nem se deve buscar, por isto, lutaria, se fosse capaz, com *palavra e obra* (λόγῳ καὶ ἔργῳ). (*Mên.*, 86b-c).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUCK, R.S. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- BRAGUE, R. *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon*. Paris: Vrin/Belles Lettres, 1978.
- BRUMBAUGH, R.S. *Plato's mathematical imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1954.
- ECKSTEIN, J. *The platonic method. An interpretation of the dramatic-philosophic aspects of the Meno*. New York: Greenwood Publishing, 1968.
- GAISER, K. Platons Menon und die Akademie. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. v.46, p.241-92, 1964.
- GRIMAL, E. A propos d'un passage du Ménon: une définition "tragique" de la couleur. *Revue des Études Grecques*. v.55, p.1-13, 1942.
- GUTHRIE, W.K.C. The Meno. In: ----- . *A history of greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 236-65 .[5. reimpr.1989].
- KLEIN, J. *A commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965.
- NEHAMAS, A. Meno's paradox and Socrates as teacher. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. v.3, p.1-30, 1985.
- OSMANCZIK, U. S. *Menón*. Introducción, versión y notas de Uthe Schmidt Osmanczik. México: UNAM, 1986. [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana].
- ROBIN, L. *Platon*. Paris: PUF, 1968.
- STENZEL, J. *Platon der Erzieher*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1961.
- TAYLOR, E.A. *Plato, the man and his works*. London: Methuen, 1960.
- THOMPSON, E.S. *The Meno of Plato*. New York & London: Garland Publishing, Inc, 1980. [Reprint of the 1901 ed. published by Macmillan, Classical Series].
- VLASTOS, Gregory. *Platonic Studies*. 2.ed. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- , *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U.v. *Platon*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

JACYNTHO LINS BRANDÃO

A SOMBRA DO ASNO: A FILOSOFIA E OS FILÓSOFOS EM LUCIANO DE SAMÓSATAS

JACYNTHO LINS BRANDÃO

*Departamento de Letras Clássicas, Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

O pensamento de Luciano sobre a natureza da filosofia e dos filósofos deve ser apreendido antes de um arrolamento de vícios, mais do que da apresentação de atitudes positivas, como, de resto, acontece com sua crítica a outros agentes da *paidéia* na Grécia, como historiadores, oradores, poetas, médicos etc. No caso da crítica aos filósofos, entretanto, o número de textos e de referências se multiplica consideravelmente, embora as personagens e atitudes sejam em sua maioria típicas, como bem demonstra Caster¹. A verdadeira multidão de filósofos que povoa a obra de Luciano constrói uma figura bem delineada do filósofo típico, objeto da crítica que determina, em primeiro plano, a intenção dos diversos textos, contra a qual se percebe a figura do filósofo ideal, tratada em dois casos de modo positivo, no *Demônax* e no *Nigrino*, embora também então o pano de fundo em contraste tenha perceptível relevância.

Não tenho dúvidas em considerar que a função crítica seja assim preponderante, embora não me pareça, por outro lado, que a crítica seja um fim em si mesma, ao contrário do que julgam outros comentadores². É evidente que existe para Luciano uma noção bem clara de como deve ser o filósofo ideal e, no fundo, é essa mesma noção que lhe fornece os parâmetros para pôr em ridículo a massa de charlatães ou de inocentes que encarnam o filósofo e a filosofia de modo equivocado, com ou sem premeditação. Luciano, sem dúvida, não escreve nem

¹ Cf. Caster, 1937, p. 21, com relação aos estóicos; p. 58, com relação a Cleódemo; p. 68, com relação aos cínicos; cf. especialmente as conclusões nas p. 111-121.

² Longo, s/d, p.18, considera que falta a Luciano "*vigore e rigore di ragionamento*" e que em sua obra "*nulla interessa, nulla si addice di più che ridicolizzare un avversario*". Trata-se da repetição do ponto de vista de Fócio (*Bibl. cod. 128*), recentemente, em grande parte, defendido também por Jones, 1986.

pretende escrever como filósofo³ – opondo, como muitos parecem esperar, a um sistema posto em xeque outro sistema que se julga melhor – do mesmo modo que não escreve nem pretende escrever obra de historiador quando critica a historiografia⁴, o que julgo demonstrar dois pressupostos: primeiro, que Luciano tem consciência da diversidade do estatuto de sua escrita com relação à dos que se dedicam à filosofia e à historiografia; segundo, que ele tem igualmente consciência de que é essa mesma diversidade que pode proporcionar-lhe o distanciamento necessário para o exercício da crítica.

A crítica aos filósofos tem abrangência maior que a dirigida contra os historiadores, na medida em que, pela própria natureza do objeto da filosofia, se cobra deles uma conformidade coerente entre doutrina e prática de vida. Como a história deve ser espelho fiel dos acontecimentos de que se ocupa⁵, a vida do filósofo deve espelhar também as doutrinas que prega. O que falta justamente ao filósofo típico, profissional e interesseiro, contra o qual se investe impiedosamente, é essa coerência pragmática. Não é necessário estabelecer aqui os dados que definem a figura construída por Luciano dos seguidores de cada escola ou do filósofo em geral, bastando remeter para a acurada análise de Caster (1937, p. 9-122). Desejo apenas redirecionar algumas de suas conclusões, pois se a perspectiva religiosa explica em parte a atitude de Luciano com relação à filosofia, não o faz completamente, como não seria de esperar. Não pretendo ainda que minhas

³ Cf. Helm 1902, p.188: "*Daß Lucian niemals ein Philosoph war, ist heute bekannt. Seine ganze Anlage, zur Oberflächlichkeit geneigt, jedens spekulativen Denken abhold mußte ihn hindern in die Probleme irgend Systems gründlich einzudringen*". Quacquarelli, 1956, p. 21, arrola alguns dos que quiseram ver em Luciano um filósofo: Iacob ac Legnano e N. Zoppino, no século XVI; G. Boselli, no século XVII; em nosso século, A.M.Jacquin, que detecta nele uma preferência pelo epicurismo; A.Rivaud, que o qualifica como cético; Terzaghi, que o faz cínico; Zeller, eclético; Rohde, epicúreo. Highet, 1951, p. 304 e 184, define Luciano como "*philosophical satirist*". O próprio Quacquarelli, 1956, p. 49, acredita que, no *Nigrino*, Luciano relata uma "*conversão*" sincera e histórica ao platonismo: "*Luciano è un platonico immanentista che (...) del platonismo segue l'etica e non la metafisica*". Abordei a questão da historicidade da conversão de Luciano à filosofia em Brandão, 1994, defendendo que o objetivo do texto é não o relato da citada *conversão*, mas a diatribe contra Roma, o que justifica o recurso de opor à dispersão da capital do Império uma Atenas ideal povoada de filósofos. Dessa perspectiva de reflexão política justifica-se também que se coloque em cena um acadêmico. Seja como for, não me parece legítimo deduzir do diálogo (e das demais obras em geral) qualquer dado biográfico seguro. O mesmo Quacquarelli, 1956, p. 22, admite que Luciano "*sfuggirà sempre ad ogni tentativo di classificarlo nel sistema di pensiero che si voglia*", desde que não se considerem os textos isoladamente, mas toda a obra "*nel suo complesso*".

⁴ Cf. *Como se deve escrever a História*, 4.

⁵ Cf. *Como se deve escrever a História*. Para outros detalhes, ver minha tese, *A poética do hipocentauro* (Brandão, 1992), de que este artigo é capítulo.

considerações logrem essa explicação acabada, mas creio que, na linha da abordagem que proponho, podem cercar mais de perto a questão.

Tomoo como ponto de partida a seqüência proposta por Caster, que classifica as diversas correntes na ordem crescente da simpatia que Luciano demonstra por elas, a saber: estóicos, platônicos, pitagóricos, peripatéticos, cétricos, cínicos e epicúreos. Concordo que, nessa seqüência, o grau de aceitação de postulados religiosos - em especial a crença na providência e nos oráculos⁶ - seja critério relevante. A seqüência, contudo, não me parece resolver a questão relativa ao sentido das escolhas efetivadas por Luciano, das condenações e dos elogios, nem resolve o delicado problema das relações do *corpus lucianeum* com o legado platônico e, sobretudo, com o cinismo⁷. Não posso absolutamente concordar que falte a Luciano "a capacidade de proceder a um exame aprofundado do espírito de seu tempo" (Caster, 1937, p. 111), acreditando que, pelo contrário, o que sua obra tem de mais vigoroso é justamente isso, desde que *espírito* se entenda de forma abrangente (no sentido em que os alemães usam o termo *Geist*). Por outro lado, a mensuração da "capacidade" de um autor e "exame aprofundado" são critérios subjetivos que dependem daquilo que o comentador esperaria e não do que o texto oferece - logo, se trata de uma incursão ilegítima do discurso da crítica, além do que se esperaria dele⁸. Não se pode cobrar de um texto o que ele não diz. Ele é o que diz e o que diz é que define sua intenção⁹. Ora, reconhece Caster que o *corpus lucianeum* denuncia uma "constância de atitude" com relação á filosofia (Caster, 1937, p. 122), ao contrário do que admitem Helm, Quacquarelli e outros que tentam provar a existência de uma certa evolução nessa atitude (cf. Helm, 1902 e Quacquarelli,

⁶ Remeto para dois estudos em que enfoquei aspectos da crítica às idéias religiosas em Luciano: Brandão, 1990, e Brandão, 1991.

⁷ O mero fato de Caster entender o epicurismo como a escola predileta de Luciano, acima do platonismo e do cinismo, já demonstra como seu critério é regulado pela perspectiva das idéias religiosas. Como Luciano ataca duramente a crença na providência e nos oráculos, aproxima-se do discurso dos epicuristas. Mas trata-se apenas de um dos aspectos das relações de Luciano com a filosofia.

⁸ Prefiro exercitar o que Boyarin trata de "crítica generosa": "Este método procura questionar a prática do Outro a partir dos desejos e das necessidades de aqui e agora, sem reificar este Outro ou tentar julgá-lo dentro de sua época e lugar" (Boyarin, 1994, p. 33).

⁹ "Il n'avait ni l'intention ni la puissance de faire un examen approfondi de l'esprit de son temps", afirma Caster (Caster, 1937, p. 111) que, como se vê, admite que à intenção cabe um papel, mas, equivocadamente, submete-a aos conceitos vagos de "puissance" e "examen approfondi". Venchi, 1934, p. 77, declara que haveria em Luciano uma dificuldade para compreender as abstrações filosóficas dos autores que lia: "difficoltà causata della stessa "forma mentis" del Samosatense". Não logro entender o que queira afirmar com isso (essa suposta debilidade da "forma mentis" de Luciano seria devida a sua origem oriental?). Juízos desse teor repetem-se em outros comentadores, carecendo de qualquer fundamento.

1956). Acredito que os textos, de fato, mostram uma constância de atitude determinada por uma certa intenção, atitude da qual se pode depreender justamente qual seja essa intenção¹⁰. A falha de Caster estaria portanto em dissociar a atitude da intencionalidade, imaginando que o texto pudesse dizer mais do que pretende, do que escolheu dizer, ou que a intenção pudesse estar fora do texto. É preciso determinar com mais precisão que a intenção e a atitude de Luciano concernentes à filosofia não se separam da intenção e da atitude relativas a outros produtos culturais, só ganhando pleno sentido nessa relação. Não cabe portanto esperar de Luciano uma postura de filósofo. Estabeleça-se de uma vez por todas: Luciano não é crítico de filosofia, historiografia, literatura, religião, arte, costumes. A ser assim, seria necessário admitir o lugar comum de que exerce crítica superficial. Luciano é crítico da cultura, entendida como *paidéia*, e cada um dos tópicos citados tem sentido apenas enquanto dado desse *corpus* maior, ou, caso se queira, só ganha "*profundidade*" nesse conjunto de relações que garante a unidade do *corpus lucianeum*. Ele mesmo define-se como apenas "*moderadamente familiarizado com a filosofia*", em oposição a sua vinculação de origem com a *paidéia*¹¹. Qualquer pretensão de ver nele um filósofo decorre de equívoco não do próprio Luciano nem dos textos, mas da forma como estes são lidos, do que o leitor, de antemão, busca neles.

Da perspectiva abrangente da crítica à cultura - e de uma cultura tradicionalmente *infestada* de filosofia, para usar o termo que Boulanger aplica à retórica (Boulanger, 1923, p. 48) - uma afirmação impõe-se com meridiana clareza: como os historiadores e poetas, também os filósofos mentem, já que escreveram muitas coisas fantásticas e fabulosas¹². De qualquer modo, é nos filósofos que essa prática parece mais condenável, pois é neles que menos seria de esperar¹³. As

¹⁰Quacquarelli arrola como elementos de "*un sottile filo conduttore umano che, partendo dalla concezione della filosofia come virtù, avvolge e lega*" toda a obra de Luciano: a) a consciência da fragilidade da vida (*Sacrif.* 26); b) o perigo das riquezas para o espírito (*Galo* 14); c) o vazio das honras (*Galo* 14); d) a felicidade na privação de riquezas, de glória, de prazer (*Herm.* 7); e) a liberdade de ação que tem o homem, já que o destino não passa de um nome sem sentido (*Assemb.* 13). (Quacquarelli, 1956, p. 17-18)

¹¹Cf. *Sobre a dança*, 2: "παιδεία σύντροφος, καὶ φιλοσοφία τὰ μέτρια ὀμιληκός".

¹²Cf. *Das narrativas verdadeiras* I, 2: "τῶν παλαιῶν ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων καὶ φιλοσόφων πολλὰ τεράστια καὶ μυθώδη συγγεγραφότων".

¹³Desse modo entendo a observação em *Das nar. verd.* I, 3-4, que refere a prática de mentir inaugurada pelo Ulisses homérico na corte dos feácios: "τούτοις οὖν ἐντυχὼν ἄπασιν, τοῦ ψεύσασθαι μὲν οὐ σφόδρα τοὺς ἄνδρας ἐμεψάμην, ὅρων ἤδη σύνηθες ὄν τοῦτο καὶ φιλοσοφεῖν ὑπισχυομένους". Creio que a opinião do escoliasta de que se trata especificamente de crítica à *República* de Platão (especificamente ao mito de Er, em *Rep.* 614 ss) deve ser relativizada (Rabe, 1906).

considerações que tece Luciano sobre a impropriedade do uso do ψευδος (incluindo os τεράστια e μυθώδη) na historiografia, pois essa seria prática legítima apenas nos poetas, aplicam-se também neste caso¹⁴. Assim, do ponto de vista dos escritos filosóficos, o ψευδος denuncia uma impropriedade verificável, num primeiro nível, enquanto os filósofos afirmam coisas que não experimentaram, que devem ser entendidas como mera "ἀλαζονεία" e "ἐν τοῖς λόγοις τερατουργία" (*Icaromenipo* 6): não tendo jamais se elevado do chão nem visto diretamente as coisas celestes, fazem afirmações sobre os limites do céu, descrevem as dimensões dos astros, medem a distância entre o sol e a lua, a altitude do ar e a profundidade do mar, bem como a circunferência da terra (*Icarom.* 6); mais ainda, revelam sua tolice e total enfatuamento quando afirmam coisas fantásticas de modo absoluto, insuperáveis no exagero: o sol é uma massa incandescente, a lua é habitada, os astros bebem água que lhes dá o sol¹⁵. A origem do equívoco diz respeito ao abandono do real em favor de esquemas que o substituem¹⁶ e que, afinal, não diferem das coisas vistas em sonho ou forjadas pelo próprio indivíduo que não se preocupa em verificar se são exequíveis e conforme a natureza humana (*Hermótimo* 71). Aceitando os princípios de cada escola, os filósofos acreditam no que se deduz deles, admitindo que tais conseqüências sejam indício da verdade dos primeiros, ainda que mentirosos (*Herm.* 75). Dessa forma, a filosofia acaba se ocupando de questões pueris (πράγματα παίδων - *Herm.* 75) e

"todos os que filosofam, como diz o ditado, combatem pela sombra do asno"¹⁷.

Não acredito que se possa ver nesse juízo excessivamente severo contra "*todos os que filosofam*", o qual tem desconcertado através dos séculos os leitores do *Hermótimo*, nem uma natural incapacidade de Luciano para discernir com acuidade questões filosóficas, nem, por outro lado, uma crítica voltada exclusivamente para a forma como se praticava a filosofia no segundo século¹⁸. Parece-me que Caster e, na

O texto diz simplesmente que mesmo nos que se dedicam (no plural) à filosofia se constata a prática de mentir. O endereçamento da crítica é pois mais amplo, realçando antes que justamente nos filósofos não seria de esperar o recurso ao ψευδος.

¹⁴Cf. *Como se deve escrever a história*.

¹⁵Cf. *Icaromenipo* 7: "ἔπειτα δὲ κάκεινο πῶς οὐκ ἄγνωμον αὐτῶν καὶ παντελῶς τετυφωμένον τὸ περὶ τῶν οὕτως ἀδήλων λέγοντας μηδὲν ὡς εἰκάζοντας ἀποφαίνεσθαι..."

¹⁶Cf. *Icarom.* 6: "...ἔτι δὲ κύκλους καταγράφοντες καὶ τρίγωνα ἐπὶ τετραγώνοις διασχηματίζοντες καὶ σφαίρας τινὰς ποικίλας τὸν οὐρανὸν δῆθεν αὐτὸν ἐπιμετροῦντες."

¹⁷Cf. *Hermótimo* 71: "πάντες ὡς ἔπος εἶπεῖν περὶ ὄνου σκιᾶς μάχονται οἱ φιλοσοφοῦντες".

¹⁸Discordo totalmente de Groningen, ao afirmar que, no segundo século, as questões essenciais estavam resolvidas e que o interesse filosófico desvia para o curioso (Groningen, 1965, p. 52). O que faz que

mesma trilha, Bompaire logram demonstrar bem como os modelos literários recebidos informam a visão que Luciano tem de seu próprio tempo¹⁹, muito embora não acredite que isso signifique abstrair o contexto em que a obra se escreve, se inscreve e para o qual se escreve (cf. Baldwin, 1961). O sentido da crítica deve ser buscado em outra direção que, como no caso da crítica aos historiadores, conduz basicamente a um problema de identidade: o que se critica são os filósofos pela metade, os "σχήματα φιλοσόφων", para usar uma expressão do próprio Luciano²⁰: eles são portanto, em certa medida, *pseudo-filósofos*. O pseudo-filósofo poderia bem ser tomado como protótipo da figura do filósofo no tempo de Luciano, o que corresponde ao ideal intelectual da segunda sofística: conforme a definição de Anderson (Anderson, 1982, p. 64) e as ainda atuais considerações de Boulanger (Boulanger, 1923, p. 48), um retor com preocupações morais (e freqüentemente religiosas), como foram Díon, Favorino, Máximo de Tiro ou os anônimos criticados por Epiteto²¹. Como a historiografia, também a filosofia apresentava-se, em grande parte, "*infestada de retórica*" (Boulanger, 1923, p. 48), vinha a ser, conforme o ideal da segunda sofística, uma "*retórica filosofante*"²² ou, para usar termo de conotações menos negativas, como no caso dos primeiros sofistas, mais propriamente uma *logologia*²³.

Essa localização mais exata do alvo da crítica permite ampliar os horizontes: não é o ataque à retórica que interessa a Luciano; muito menos, na crítica à logologia sofística, a defesa de uma filosofia sistemática; é antes a indefinição de fronteiras entre retórica e filosofia que deve ser levada em conta como fator determinante de uma crítica construída e elaborada para a época em que se dá. Mas isso não elimina, *ipso facto*, que a mesma crítica possa ter endereçamento mais amplo e que, com base no que busca atacar, não se aplique a filósofos e filosofias de

certas questões sejam essenciais ou não diz respeito à relação que possam ter com a rede em que se incluem. A filosofia continua a ser um dos elementos constitutivos do universo espiritual do segundo século, o que lhe garante a preservação de um sentido. Não se pode usar Luciano para demonstrar a decadência da filosofia, pois, num certo sentido, ele ataca todos os filósofos (cf. Caster, 1937). Já Quacquarelli parece querer relativizar a recusa da filosofia: "*Luciano non deride mai la filosofia, bensì i sedicenti filosofi*" (Quacquarelli, 1956, p. 57).

¹⁹Cf. Caster, 1937 e Bompaire, 1958, em especial a observação do primeiro sobre os modelos de filósofos tomados por Luciano da tradição cômica.

²⁰Cf. *Banquete* 30: *Halbphilosophen*, conforme o termo consagrado nos comentadores alemães; *filosofastri* segundo os italianos.

²¹*Diss.* III 23, 1; 23, 17; 23, 35. Cf. Boulanger, 1923, p. 49, nota 2.

²²Cf. Filostrato, *Vidas dos sofistas* I, 1; cf. também Quacquarelli, 1956, p. 23 ss.

²³Sobre a segunda sofística em geral, ver Cassin, 1990; Anderson, 1986; e, principalmente, Bowersock, 1969.

diferentes épocas, ou a todos que filosofam em geral. O cerne da crítica estaria assim justamente no julgamento do que é próprio ou impróprio ao filósofo e à filosofia, não apenas no ataque a esta ou àquela corrente, época ou personagem, embora a mesma crítica se efetive como ataque a correntes, épocas e personagens²⁴. O que se busca é definir qual a identidade do filósofo e da filosofia no contexto da sociedade; pergunta-se pelo papel social do filósofo ou, mais propriamente, pelo lugar do "λόγος φιλόσοφος".

Na linha da oposição entre ἀληθής e ψεῦδος, constata-se na filosofia uma indevida utilização de fantasias e sonhos, no pensado e no feito, as quais

"não diferem dos Hipocentauros e das Quimeras e das Górgonas e de quantas outras coisas sonhos e poetas e pintores, sendo livres, plasmam, nem tendo existido jamais, nem podendo vir a existir"²⁵.

A comparação é especialmente feliz, pois é regulada pelo senso de discernimento entre o próprio da filosofia, de um lado, e o da poesia, da pintura e dos sonhos, de outro, a exemplo do que se faz também com relação à historiografia, o que denuncia um esquema regular de oposição que importa captar²⁶. Melhor: o impróprio ao filósofo, de um lado, corresponde justamente ao próprio de poetas, pintores e sonhos, de outro. Assim, como no caso do historiador, a competência do filósofo delinea-se pela via negativa, pela recusa a ele do caráter de ἐλεύθερος. A passagem é difícil e, como a correspondente de *Como se deve escrever a história*, tem desconcertado comentadores e tradutores²⁷. Não vejo como fugir ao que o texto

²⁴Como escritor satírico, Luciano continua a tradição do σκῶμμα, que remonta às origens da poesia jâmbica na Grécia e é mantido, em seu vigor, pela comédia ática antiga. O próprio Luciano admite que, no ponto de partida de seu diálogo, encontram-se o jâmbico, a comédia e o diálogo filosófico, aos quais se soma, por fim, a tradição menipéia (cf. *Dupla acusação*). Assim, o ataque pessoal é um dado da poética luciânica (como o é da poética de Aristófanes, bastando lembrar o uso de Sócrates como personagem em *Nuvens*), mas não se deve reduzir a intenção do texto a apenas isso, como pretende Jones (Jones, 1986). O ataque é antes um dos recursos poéticos que a tradição lhe oferece para uma crítica mais ampla. Sobre a tradição do σκῶμμα, ver Degani, 1991. Para uma equilibrada análise das relações de Luciano com o mundo intelectual de sua época, sem reducionismos, ver Baldwin, 1973.

²⁵*Herm.* 72: "ἐπεὶ ὁ γε νῦν ἔπρατες καὶ ἐπενόεις, οὐδὲν τῶν Ἴπποκενταύρων καὶ Χιμαιρῶν καὶ Γοργόνων διαφέρει, καὶ ὅσα ἄλλα ὄνειροι καὶ ποιητὰ καὶ γραφεῖς ἐλεύθεροι ὄντες ἀναπλάττουσιν οὔτε γενόμενα πώποτε οὔτε γενέσθαι δυνάμενα".

²⁶Os exemplos e a declaração são os mesmos que se encontram em *Como se deve escrever a história*.

²⁷Chambry traduz, fugindo da letra do original: "*ne diffère en rien des Centaures, des Chimères, des Gorgones et de toutes les autres extravagances enfantées par l'imagination débridée des poètes et des peintres...*" (Lucien, trad. de Chambry, s/d, p. 468). Kilburn: "*is no different from H. and Ch. and G. and all the other images that belong to dreams and to poets and painters with their artistic licence...*" (Lucian, trad. de Kilburn, 1959, p. 395). Como se vê, na intenção de serem mais explícitos que o texto, ambos confirmam o dito que ensina poder ser "*traduttore traditore*". Ou, mais ainda, que o tradutor,

reza: sonhos, poetas e pintores são livres; é em contraposição com esse caráter de ἔλευθερος que se institui o estatuto do filósofo. A compreensão disso não pode passar pela desclassificação dessa ἔλευθερία (sem adjetivos!) como "licença poética" ou "imaginação desenfreada". Trata-se, de fato, do reconhecimento de uma ἔλευθερία própria do poeta e do pintor, que se recusa ao filósofo - e que o texto indica ser idêntica à ἔλευθερία do sonho, capaz de plasmar coisas que nunca existiram nem existirão. Isso parece indicar simplesmente que, como o historiador, o filósofo não pode usar da ἄκρατος ἔλευθερία do poeta (*Como se deve escr. a hist.* 8), porque deve necessariamente ter uma perspectiva do real, em conformidade com o qual seu discurso se torna verdadeiro.

Partindo em geral de pressupostos falsos, a construção do discurso filosófico invalida-se pela raiz. O *Hermótimo* baseia-se, em grande parte, na crítica à crença difundida entre os que se ocupam da filosofia de que as conseqüências deduzidas de um primeiro princípio, ao qual se aquiesce sem demonstração, são a demonstração de sua validade e verdade. Ora, se se admite com um poeta audaz (μεγαλοτόλμος) que possa ter existido uma única coisa fantasiosa (um homem tricéfalo e hexáquiro, por exemplo - cf. *Herm.* 74), disso se poderia depreender conseqüentemente toda sorte de absurdos, contra os quais não há como erguer a voz, uma vez admitido o princípio. À filosofia não devem pois enganar as conseqüências, importante antes examinar as ἀρχαί, pois uma única delas sendo falsa, todo edifício que a partir dela se erige conseqüentemente também o será (*Herm.* 74). Uma evidência, desse modo, impõe-se: a ἀρχή da filosofia não pode ser a mesma que a da poesia. O que ocorre, todavia, é que todas as escolas costumam partir de postulados indemonstráveis, a partir dos quais se deduz tudo mais, logo, baseiam-se em fantasias e têm como única prova de sua verdade a ἀκολουθία²⁸. Essa constatação radical é que leva à condenação também sem dúvida radical e desconcertante de todas as filosofias. Seria contudo falso falar de condenação sumária. Caster logra demonstrar de modo convincente a simpatia de Luciano por cínicos e epicúreos, o que a mera leitura dos textos já revela (Caster, 1937, p. 68ss; p. 90ss; em especial, p. 106). Não se trata contudo de adesão a alguma dessas correntes, o que implicaria a perda do senso

como o comentador (afinal, a tradução é uma forma de comentário) pode querer ver no texto o que nele não está (imaginação desenfreada ou licença poética do próprio tradutor?). Já Magueijo verte corretamente ἔλευθεροι simplesmente por "livres", sem nenhum prejuízo para a inteligibilidade da frase (Luciano, trad. de Magueijo, 1986, p. 121).

²⁸O início do parágrafo resume bem todo o raciocínio: "Κατὰ ταῦτὰ τοίνυν καὶ ὑμεῖς [i.e., os filósofos] δόντες τὰς ἀρχὰς τῆς προαιρέσεως ἐκάστης πιστεύετε τοῖς ἐξῆς καὶ γνώρισμα τῆς ἀληθείας αὐτῶν τὴν ἀκολουθίαν ἠγεῖσθε εἶναι ψευδῆ οὖσαν" (*Herm.* 75).

crítico com relação às mesmas²⁹. Nada aborrece mais a Luciano que o sectarismo, que supõe uma boa dose de assentimento passivo: mais que em princípios teóricos falsos, é nessa opção às cegas por uma escola que estaria a falsa ἀρχή não apenas da filosofia enquanto sistema, mas também como opção de vida (*Herm.* 15-20), ou seja, uma vez efetuada a escolha, tudo mais segue por ἀκολουθία e quem escolheu às cegas passa a viver sectariamente.

A questão da escolha inicial é bem desenvolvida no *Hermótimo*. Que critérios a regem? Cada uma das possibilidades é desestruturada: as conjecturas sobre a maior aceitação de uma escola não podem ser determinantes (*Herm.* 16); o que se diz sobre ela também não, pois se o testemunho parte de seus seguidores não é isento, se parte de leigos não é confiável (*Herm.* 16-17); o aparato exterior dos seguidores também carece de confiabilidade (*Herm.* 18-20). A conclusão conduz à declaração de Hermótimo de que a escolha só pode se dar de modo completamente arbitrário³⁰, o que dá margem ao ataque a qualquer tipo de escolha, isto é, à falsidade fundamental de qualquer escola. Na verdade, portanto, o que se critica é o sectarismo, não a filosofia em si, embora não se deixe de criticar todos os filósofos posto que se separam por seitas³¹: a cena do *Pescador* que mostra a multidão de filósofos que ocorre à acrópole em busca da recompensa de duas minas ardilosamente prometida por Parresiades, apresenta-os divididos entre platônicos, pitagóricos, estóicos, peripatéticos, epicúreos e acadêmicos que disputam o primeiro lugar, logo, homens de seitas entre os quais a Filosofia, a Verdade, a Virtude, a Convicção não encontram um único filósofo verdadeiro (*Pesc.* 41 ss); no *Galo*, ri-se mais dos crotonenses, metapontinos, tarantinos e demais sequazes de Pitágoras, que se deixam tolamente enganar por suas extravagâncias e o seguem como a um deus, que do próprio fundador da seita, pintado como charlatão (*Galo* 18-19); no *Icaromenipo* se ri da diversidade de opiniões entre as seitas que digladiam umas contra as outras, defendendo doutrinas de que não dão nenhuma prova (*Icarom.* 5-10); no *Banquete*, demonstra-se a que extremos de intemperança, indecorosidade e

²⁹Cf. Caster, 1937, p. 106: "*Quand il rencontra les Cyniques et les Epicuriens, il se sentit puissamment aidé, mais il avait déjà, en lui-même, de quoi les aimer ou les blâmer, selon l'idéal de culture qu'il entretenait en lui*".

³⁰Cf. *Herm* 21: "ἐγὼ δὲ κατὰ θεὸν εἰλόμην καὶ οὐ μεταμέλει μοι τῆς αἰρέσεως. ἱκανὸν δὲ τοῦτο πρὸς γούν ἐμέ."

³¹Esse mesmo argumento é constantemente usado pelos apologistas cristãos do segundo século, no interesse de desclassificar a intolerância pagã com relação ao cristianismo, revelando as divergências existentes no interior do próprio paganismo: "*divergências tendo de doutrinas, fazeis guerra, sem acordo de opiniões, contra os entre si concordes?*" (Taciano 26). Interessantíssimo (e, acreditem alguns críticos, luciânico!) exemplo encontra-se no discurso de Hérmiás o filósofo. Sobre o assunto ver Brandão 1988.

ridículo pode levar o sectarismo; em *A morte de Peregrino*, a que ponto pode chegar o fanatismo.

Em meio à multiplicidade de seitas, a questão está em saber discernir o falso do verdadeiro filósofo. Hermótimo confessa que, no fundo, foi atraído pela aparência dos estóicos (*Herm.* 18), do mesmo modo que os seguidores de Pitágoras se deixaram levar pelo estranho de suas doutrinas e pelas coisas fantásticas que contava a respeito de si, como sua vida anterior como Euforbo, a coxa de ouro etc. (*Galo* 18). Também Menipo admite que o que o fez acreditar inicialmente que os filósofos teriam respostas para suas indagações foi seu aspecto exterior austero, sua palidez e suas barbas (*Icarom.* 5). O que se constata, entretanto, é que os indícios exteriores podem ser enganosos e que, em geral, os verdadeiros filósofos não se separam dos falsos quanto a isso: o que mais Parresíades reprova na Filosofia é o fato de não ter posto sobre os verdadeiros filósofos nem marca (γνώρισμα) nem sinal (σημείον) que os distinga dos charlatães (*Pesc.* 42).

Luciano retoma em geral o clichê do filósofo barbudo, pálido, de olhar grave, com as sobrancelhas elevadas, levando um bastão, o qual corresponde à figura do filósofo típico apresentado pela comédia nova³². Decerto há nuances na representação luciânica, o que Caster estuda, bem como Helm: a altivez dos platônicos, o despudor dos epicúreos etc. (cf. Caster, 1937 e Helm, 1902). Mas existe, seguramente, um estereótipo uniformizador. A questão poderia ser vislumbrada em geral desta perspectiva: quando interessa opor várias correntes, como no *Banquete*, os detalhes definidores de cada uma são realçados; quando interessa representar o filósofo, de um ponto de vista exterior, qualquer que seja sua escola, o estereótipo prevalece. Mais ainda: uma vez que não vem ao caso decidir sobre a superioridade de nenhuma escola sobre as outras, mas antes discernir, em qualquer delas, os verdadeiros filósofos dos falsos, ou os filósofos dos "σχήματα φιλοσόφων", o tipo geral é que importa e, quanto a isso, não se pode fazer qualquer distinção relativa a aparência. Assim, qualquer aparência é enganadora, a não ser que Hefesto houvesse posto no peito dos homens uma janela que, aberta, mostrasse todas as vontades e todos os pensamentos de cada um (*Herm.* 20).

Na ausência desses sinais concretos, físicos, ou mais exatamente, na uniformidade indefinidora dos mesmos, a que critérios recorrer para chegar ao discernimento? Em primeiro lugar, deve-se levar em conta a coerência entre doutrina e vida, pois é dessa relação que decorre o caráter verdadeiro da filosofia,

³²Cf. Caster, 1937, p. 112-115, que remete para a bibliografia específica; também Pease, 1926, p. 38.

ou seja, a filosofia deve ser julgada a partir do comportamento dos filósofos. Os exemplos negativos poderiam acumular-se, mas bastaria lembrar a arrasadora denúncia do *Eunuco*, extremamente significativa por se dar através de escândalo em praça pública, à luz do dia, que põe a nu as mazelas perseguidas constantemente por Luciano na conduta dos filósofos: quem diz desprezar os bens materiais briga por dinheiro; quem prega a temperança se entrega a toda sorte de prazeres descontroladamente³³.

Dentre os exemplos positivos, basta, por outro lado, citar *Demônax*, em que se pinta esse tipo ideal de filósofo cuja doutrina concorda com a prática – ou até mais, cuja doutrina vem a ser uma prática de vida, mais que doutrinária, denunciadora. É nessa linha que o ideal luciânico de filósofo se aproxima consideravelmente do modelo cínico, uma espécie de consciência crítica no interior do corpo social, capaz de sê-lo justamente porque, na prática, vivencia um intencional desprezo de riquezas, honras, glórias e convenções, o que faz dele um marginal por opção³⁴, um verdadeiro "*clochard da Antigüidade*" (Festugière, 1977, p. 131), autêntico representante de um movimento de "*contracultura*" (Adrados, 1986, p. 14), como mostra o próprio Luciano no *Cínico*³⁵. A questão da existência real de Demônax

³³Cf. também *Banquete* e *Herm.* 76-77; também em *Herm.* 79 se afirma que a filosofia não se ocupa das ações e portanto deixa o fruto pelo resto, já que está a "ἀρετή ἐν ἔργοις"; agem os filósofos como quem corre atrás de sombras (em vez de corpos) ou da pele da serpente (em vez da serpente mesma). Assim, o discurso dos filósofos, estando dissociado da vida, é sem sentido, do que decorre que os filósofos sejam de natureza ridícula (cf. Korus, 1984, p. 299). Ver também as considerações da Justiça e de Pã, em *Dupla acusação* 6 e 11, relativamente à mesma dissociação entre o discurso e a prática. O mesmo em *Pescador* 15, 35, 36, 41-52. Essa exigência relaciona-se com a valorização da moral, em detrimento da lógica e da cosmologia, nas escolas de filosofia do helenismo (cf. Marrou, 1975, p. 328)

³⁴Como observa Gual, 1987, p. 42-43, muitas vezes a opção de marginalidade tem relações com uma origem marginal: Antístenes, filho de um ateniense com uma mulher trácia, era insultado como bárbaro; Diógenes era um exilado de Sínope; Mônimo e Menipo haviam sido escravos; Menipo era também bárbaro, natural da Síria. Ainda que essas informações, transmitidas pelos doxógrafos, possam não ser verdadeiras, confirmam o senso comum de que o cinismo se enquadra na esfera da alteridade, o que justificaria possíveis efabulações de ordem biográfica. Quando a origem do filósofo cínico escapa da marginalidade, como no caso de Crates, ele abandona o que tem para fazer-se marginal, condição básica para o usufruto da liberdade. Observe-se ainda, quanto a Crates, que também sua mulher, Hipárquia, se teria feito filósofa; a mulher comunga a condição de outro com o estrangeiro, o bárbaro e o escravo (sobre os discípulos de Crates, incluindo Hipárquia, Mônimo e Menipo, ver Goulet-Cazé, 1986, p. 247-252). Referências a mulheres que filosofam (φιλοσοφούσαι) voltam a aparecer em Taciano, no seu ataque contra os gregos: nesse caso, o cristianismo ocupa sem dúvida um lugar marginal; o autor apresenta o argumento como grande novidade, buscando mostrar como, entre os cristãos, as mulheres são tratadas de modo diferente de entre os gregos. Sobre o cinismo em geral, ver Reale, 1994.

³⁵Cf. *Cínico* 16-17. São conhecidas as reservas que se fazem à autenticidade da atribuição deste texto a Luciano, motivo por que o utilizo com cuidado. Não concordo que o elogio do cinismo possa ser tomado como argumento contra a autenticidade, mas a questão estilística me parece relevante (ver Macleod, in *Lucian*, 1979, p. 379).

torna-se assim secundária. Tenderia mesmo a crer, na ausência de provas mais convincentes que as geralmente apontadas, que fosse ficção de Luciano, na qual se mimetiza o filósofo ideal típico segundo seu ponto de vista. A mesma idealização observa-se nos Diógenes, Menipos e outros representantes do cinismo que povoam diversos textos, os quais, embora chamados pelos nomes de personagens de existência histórica comprovadamente aceita, nem por isso pretendem ser retratos fiéis das mesmas, oferecendo antes ocasião a que Luciano lhes dê as características que julga adequadas³⁶.

Ora, essa escolha preferencial de representantes do cinismo como modelos privilegiados de filósofos e como porta-vozes dos próprios ideais de Luciano com relação à filosofia não poderia ser interpretada como uma opção por esta corrente? Para um leitor menos atento, que não considere a totalidade do *corpus lucianum*, à primeira vista, talvez³⁷. Foi decerto esse fato que levou à difundida crença na *conversão* de Luciano à filosofia, que teria sido constituída por uma fase platônica, exposta no *Nigrino* (cf. Quacquarelli, 1956, p. 49), por uma posterior fase cínica, de que dataria a influência de Menipo, seguida por uma definitiva adesão ao epicurismo (cf. Schwartz, 1965, p. 147-148). A própria miscelânea de escolas, que fariam supor não uma *conversão*, mas um verdadeiro festival de conversões, já faz supor que Luciano, de fato, nunca foi filósofo³⁸. Embora haja exemplos significativos de conversões de retores à filosofia no âmbito do helenismo³⁹,

³⁶Caster, 1937, p. 68, observa com argúcia, a propósito da apresentação dos cínicos por Luciano: "puisque'ils ne lui sont pas extérieurs, ils ne peuvent guère être décrits. De fait, l'absence d'un portrait matériel de Ménippe est frappante. Crates, Antisthène, Diogène, le Cynique de l'Arrivée aux Enfers, sont à peine esquissés..."

³⁷Já Isidoro de Pelúsia (*Epístola* IV, 55), numa das primeiras referências a Luciano, afirmava: "παρὰ τῶν Κυνικῶν, ὧν εἶς ἦν καὶ ὁ Λουκιανός..."

³⁸Quacquarelli, 1956, p. 49, considerando sincera a conversão ao platonismo, desclassifica a simpatia de Luciano pelo epicurismo, manifestada no Alexandre, como louvores feitos "sotto l'imperversare delle delusioni". Venchi, 1937, p. 78, fala não de conversão, mas de influências sucessivas ("ciniche, stoiche, menipee, epicuree, sia pur non sempre durevoli"); não acredito que se possa devesas descobrir alguma fase estoica no *corpus lucianum*, nem a ordenação sequencial proposta por Venchi me convence.

³⁹Cf. as anedotas transmitidas por Diógenes Laércio (*Vida dos sofistas* IV, 16 e VI, 96, respectivamente), relativas a Polemon e Díon de Prusa. Comenta Marrou (1975:324) que "freqüentemente, nesta "conversão" à filosofia, cuja formal analogia com a nossa moderna concepção da conversão religiosa é notável, o rompimento com a forma oratória da cultura é claramente salientada". A analogia com as conversões religiosas, nessa época, é forte: muitas vezes apresenta-se mesmo como passagem da filosofia ao cristianismo (cf. São Justino, *Diálogo com Trifão*) ou, como prefeririam dizer os apologistas, à "filosofia bárbara" (cf. Taciano, *Discurso contra os gregos*). As fronteiras entre filosofia e religião são, de qualquer modo, débeis no segundo século e em toda a Antigüidade tardia, como mostra o próprio Luciano em *A morte de Peregrino* e em *Alexandre ou o falso profeta*. Também Apolônio de Tiana, conforme Filostrato (*Vida de Apolônio* I, 7-8), iniciou sua formação junto do retor Eutidemo da Fenícia, abandonando-o em seguida para dedicar-se à filosofia em Egas, tendo abraçado o

acredito que são razões diversas que motivam a eleição de certos modelos de filósofos, com prevalência do cínico e, num momento, do platônico (cf. *Nigrino*), bem como, em outros, do epicúreo (cf. Caster, 1937; Schwartz, 1965).

Definitivamente, não se deve pensar a relação de Luciano com a filosofia e os filósofos em termos de adesão, mas antes como esforço discursivo de elaboração do retrato do filósofo ideal, que serve de contraponto aos "σχήματα φιλοσόφων". Desse modo, é bem provável que, como afirma Schwartz, Luciano não professe senão um "*cinismo literário*" (Schwartz, 1965, p. 148). Mas longe de desclassificar sua opção pelo modelo cínico, a observação toca o ponto chave da questão, pois está em causa a construção de um discurso, uma determinada poética, não qualquer forma de filosofia. Ainda que se ataquem representantes do cinismo, o modelo do filósofo ideal não deixa de colher seus traços mais marcantes do ideal de vida cínico. O fato de que Luciano seria especialmente severo na crítica aos cínicos não me parece contradizer a afirmação anterior, ao contrário do que acredita Quacquarelli (Quacquarelli, 1956, p. 19), já que a deturpação do ideal de conduta cínica devia ser sentida por ele como algo de mais grave que os desvios de outras escolas. O elogio de Epicuro, no *Alexandre*, dá-se num contexto marcado pelo destinatário do escrito⁴⁰ e pelo próprio interesse em atacar um falso profeta; contra Schwartz, não creio que defina uma opção oficial de Luciano pelo epicurismo (cf. Schwartz, 1965, p. 148). O ataque a epicúreos, como no *Eunuco* e no *Banquete*, parece-me tão violento quanto o ataque aos cínicos em outros pontos. Uma coisa permanece contudo fora de dúvida: os dois retratos de filósofos ideais são Nigrino e Demônax, mas a intenção primordial do primeiro texto não é elaborar o retrato do filósofo ideal, e sim atacar Roma, podendo a escolha de um acadêmico justificar-se a partir disso. Demônax, assim - ao lado de Diógenes e Menipo, em diversos textos - constitui, de fato, o retrato de filósofo para Luciano⁴¹. Cabe assim perguntar que razões levaram à opção pelo modelo cínico.

pitagorismo. Outro exemplo de conversão da retórica à "filosofia" encontra-se em São Cipriano, que Quacquarelli aproxima da própria conversão de Luciano. Em Santo Agostinho dá-se o percurso completo: da retórica à filosofia; da filosofia ao cristianismo.

⁴⁰O epicúreo Celso, que Schwartz, 1965, p. 23, tende a considerar o mesmo que o autor do *Λόγος ἀληθής* refutado por Orígenes. Caster, 1938, p. 1-5, é de opinião contrária.

⁴¹Não concordo com Quacquarelli ao afirmar que "*per il suo carattere aristocratico ed erudito, Luciano non poteva certo idealizzare un cinico*" (Quacquarelli, 1956, p. 48). Não logro compreender por que não, nem muito menos concordo que Luciano tenha caráter "*aristocrático*". O *modus* cínico responde justamente à necessidade de abordar a cultura de um ponto de vista marginal.

Algumas delas me parecem destacáveis. Em primeiro lugar, a coerência entre prática e doutrina (cf. Caster, 1937, p. 73), mas, mais que isso, a prevalência da prática sobre a doutrina. De fato, uma característica marcante do cinismo é a quase ausência de sistema doutrinário, o que, na própria Antigüidade, fazia muitos duvidarem de que se pudesse considerá-lo "como verdadeira escola filosófica ou antes como uma atitude diante da sociedade e da vida" (Gual, 1987, p. 40). O cinismo é antes de tudo uma pragmática que informa certa visão de mundo dela decorrente. Ora, se a falsidade de outros sistemas, conforme Luciano, devém do descompasso entre doutrina e prática, na via cínica é que se oferece espaço para a existência do verdadeiro filósofo enquanto a ἀρχή que fundamenta a filosofia é a própria prática. Essa pragmática é que define quem são os Diógenes e Menipos de Luciano, em que brilha um fundamento tão coerente das ações que prevalece mesmo na outra vida (cf. *Diálogos dos Mortos; Descida ao Hades*). Essa mesma pragmática define Demônax, o que determina que o elogio do filósofo ideal se construa como perenização de seus ditos e feitos, isto é, como doxografia e como biografia⁴².

Em segundo lugar, porque entre os cínicos é que se observa mais claramente a função de denúncia que parece a Luciano caber por excelência ao filósofo. No *Hermótimo* afirma-se que merece tal nome apenas aquele que, dando-se conta da falsidade das doutrinas de qualquer escola e não se importando com a própria fama, ousar dizer que se enganou, para desviar os outros da mesma experiência:

"e se pois encontrares alguém assim, amigo da verdade (φιλαλήθη) chame a este, tanto necessário (χρηστόν) quanto justo (δίκαιον) e, se queres, filósofo (φιλόσοφον); pois a este apenas não negaria eu tal nome" (*Herm. 75*).

A fonte de Luciano é evidentemente Platão que, na *República*, estabelece necessária relação entre o φιλόσοφος e o φιλαλήθης, na busca de definir a natureza do guardião (*Rep. 485c*). Acredito, todavia, que a postura luciânica radicaliza o ponto de vista platônico, ao vincular o caráter de φιλαλήθης à função de denúncia, a qual pode ser praticada em termos de religião, costumes, sociedade etc., mas que, no filósofo – no único digno desse nome – se realiza basicamente como denúncia da própria filosofia, já que a verdade se entende como um "ἄλλο τι" com relação ao

⁴²Cf. *Dem. 1*: "ἔμελλεν ἄρα μηδὲ ὁ καθ' ἡμᾶς βίος τὸ παντάπασιν ἄμοιρος ἔσεσθαι ἀνδρῶν λόγου καὶ μνήμης ἀξίων..."

ψεύδεσθαι de todas as filosofias⁴³. Essa função corresponde, mais que a uma φιλοσοφία, a uma φιλο-αλήθεια, pois é a verdade que enfim conta e é dela que decorrem o χρήσιμον e a δικαιοσύνη⁴⁴. A estrutura mais uma vez se aproxima do que se exige do historiador ideal, com a diferença de que o φιλαλήθης/φιλόσοφος é também δίκαιος. Parece-me que essa qualidade aponta para o caráter eminentemente moral e pragmático da filosofia, que exige que o filósofo ideal seja, antes de tudo, justo (ou justo antes de detentor de uma sabedoria qualquer), vindo a sê-lo enquanto exerce a função de denúncia entendida como amor à verdade⁴⁵.

Um terceiro ponto importa ressaltar na eleição preferencial de personagens ligadas ao cinismo na obra de Luciano: nelas é que se realiza de modo mais evidente a αὐτάρκεια, a ἐλευθερία e a παρρησία que são indispensáveis à denúncia⁴⁶. Mais que qualquer outra corrente, a marginalidade por opção dos cínicos possibilita o exercício dessas três virtudes, de mais a mais dependentes umas das outras. Menipo e Diógenes, personagens de Luciano, exercitam-nas em alto grau; Demônax, por seu turno, igualmente. Parece a Caster que a liberdade seria o ponto principal sublinhado no *Demônax*, liberdade cuja fonte é a autarquia de que a parrésia não se pode separar (Caster, 1937, p. 74). Talvez fosse mais conveniente abordar a questão sob outro prisma: a parrésia, na verdade, seria o mais relevante, pois cabe ao filósofo, do ponto de vista tanto de Luciano quanto do cinismo em geral, abrir os olhos dos demais homens⁴⁷. Ora, apenas através do discurso franco realiza ele esse ideal. Se a filosofia é uma prática de vida, essa prática vem a ser no plano social. Nesse plano, o que o filósofo verdadeiro faz é exercitar a parrésia. Mas só pode

⁴³Essa identificação da verdade como um "ἄλλο τι" de todas as filosofias encontra-se em *Herm.* 72. A perspectiva de alteridade parece-me ser um dos traços mais marcantes do pensamento de Luciano. Ver Brandão, 1990, p. 143.

⁴⁴A perspectiva de Luciano remete para a tendência geral que Marrou aponta como prototípica para a filosofia do helenismo: "*O problema fundamental é (...) menos o da Verdade que o da Sabedoria (a verdade da doutrina não passa de um meio, necessário, evidentemente, não sendo mais o fim essencial do esforço do pensamento)*" (Marrou, 1975, p. 238). O φιλαλήθης luciano deve ser entendido nesse sentido: a verdade nada mais é que concordância entre doutrina e vida.

⁴⁵Cf. as observações da Justiça, em *Dupla acusação* 7: os filósofos defendem a justiça mas fecham a porta a ela e albergam a injustiça; também 11, com os comentários de Pã.

⁴⁶A eventual simpatia de Luciano pelos epicúreos pode ser entendida enquanto também eles praticam a autarquia; isso os levaria, entre outras coisas, à negação da providência e dos oráculos, o que se colocaria como mais um fator nesse sentido, na linha do defendido por Caster, 1937. Não julgo contudo que, em linhas gerais, o modelo epicurista seja mais relevante que o cínico, bastando lembrar que os exemplos idealizados de filósofos se encarnam em Menipo, Diógenes, Crates, Demônax etc. A única exceção seria Nigrino que, como já observei, representa caso aparte.

⁴⁷Cf. Caster, 1937, p. 66. É justamente essa situação que se representa no Nigrino, quando Licino se dirige a Roma para curar-se de um problema de vista e então desperta para a filosofia.

fazê-lo se livre, o que obtém pelo cultivo da autarquia. Esta dá ao filósofo o distanciamento e a isenção necessários para falar com liberdade e, assim, provar-se φιλαλήθης - no fundo, a vinculação necessária entre liberdade e autarquia com o livre falar é que distingue o cínico do epicúreo. A eleição preferencial do cinismo no *corpus lucianum* parece-me repousar nessa prevalência da parrésia, ou, dito de outro modo, no sublinhar-se a função social de denúncia que se espera do filósofo, o lugar de seu λόγος, o que determina as ações de que se incumbem os luciânicos Menipo, Diógenes e Demônax⁴⁸.

A realização final da função de denúncia em diversos níveis termina por ser, como já observei, também e principalmente uma denúncia da própria filosofia. Contra toda a sofisticação de correntes defende-se, no *Hermótimo*, um "τὰ κοινὰ φρονεῖν", que apenas *lato sensu* poderia ser entendido como um "senso comum", mas que mais exatamente se identifica com um senso de simplicidade, de realidade – e, portanto, de verdade – decorrente de uma *paidéia* adequada. Esse "τὰ κοινὰ φρονεῖν" opõe-se ao pensar de todas as filosofias, correspondendo a uma prática de vida comum, o que Venchi (1934:57) trata de "*filosofia dos atenienses*", de que o melhor representante seria Demônax:

"um saboroso humorismo e uma absoluta intolerância por todo enfatuamento, por toda tola vaidade"⁴⁹.

O melhor é viver como todos os homens, é a conclusão final do *Hermótimo*. Reitera-se assim a absoluta prevalência da prática de vida sobre as teorizações, o que implica a denúncia da filosofia e de seu discurso que se afasta dessa prática, se perde em sutilezas e, por consequência, deixa escapar a verdade⁵⁰.

⁴⁸Uma demonstração de que o modelo se casa bem com a prática social cínica pode ser encontrada recordando-se a oposição ao Império que leva à expulsão dos filósofos de Roma em 71, sob Vespasiano, ao edito contra os filósofos, de 89, e a sua expulsão da Itália, em 95, por Domiciano. Embora os documentos se refiram em geral a "*astrologi*" e "*philosophi*", e se nomeiem em geral os estóicos e cínicos, há consenso de que é sobretudo contra os cínicos que tais medidas são tomadas (cf. Cook, 1954, v. XI, p. 9).

⁴⁹Observa Venchi, 1934, p.54, a propósito de Demônax, que "*è palese la compiacenza dell'autore nel porre in rilievo soprattutto l'amabilità e l'umorismo di tale personaggio: la sua philosophía, se pur si colora qua e là d'una tinta stoico-cinica, e però essenzialmente, raffinata da uno spirito superiore, la philosophía nativa del popolo Ateniense*", como apresentada também no *Nigrino*. Sobre essa idealização de Atenas como cidade de filósofos, ver nota 3 supra.

⁵⁰Venchi, 1934, p. 57-58, comenta que "*è questa una filosofia eminentemente pratica, prodotto di naturali virtù, sinonimo, sebbene forse di significato un poco più ampio, di "buon senso popolare": esclude dunque, nella maniera più assoluta, qualsiasi astrazione teorica*".

Por isso os filósofos mentem: enquanto buscam a verdade e fazem crer que ela está em algo que não seja τὰ κοινά. Nisso, por outro lado, o filósofo ideal encontra o *topos* para o exercício da liberdade, autarquia e parrésia que o fazem φιλαλήθης e, portanto, o único a que não se deve negar o nome de filósofo. Tudo mais não passa de exterioridade enganadora: barbas, mantos, cajados e expressões teatrais de um lado; de outro, o que é mais grave, sectarismos, silogismos, geometrismos – sombras de asno que não redundam em nada na vida comum, que não decorrem dela nem visam senão a fantasias e sonhos⁵¹. O filósofo mente tanto enquanto aparenta no físico e nos hábitos o que não é, como enquanto ensina ser verdadeiro o que não verifica nem confirma pragmaticamente. Nos dois casos, move-se na esfera da exterioridade. Uma atitude decorre da outra, as duas se completam para formar esta figura risível: os "σχήματα φιλοσόφων" ou, em franca oposição ao φιλαλήθης, o φιλοψευδής, como pintado, em sua extravagância ridícula, no diálogo que leva esse nome, em que rivalizam na arte de mentir o velho Êucrates, "*que tanto conviveu com a filosofia*", o peripatético Cleódemo, o estóico Dinômaco e o platônico Íon (*Filops.* 5-6).

⁵¹Em *Dupla acusação* 34, o Sírio afirma que, no fundo, a acusação do Diálogo contra ele decorre de "*que não me assento junto dele discutindo aquelas questiúnculas pegajosas e sutis: se a alma é imortal...*" etc.; o Diálogo "*procura aquelas asas e olha para cima, não vendo o que está junto de seus pés*". Esse tipo de crítica à *alienação* do filósofo com relação à vida prática é comum, bastando recordar a anedota que narra a queda de Tales num poço, enquanto caminhava observando os astros, o que dá margem a comentário semelhante da criada trácia: "ὥς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθύμοιτο εἰδέναι, τὰ δ' ὄπισθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν" (Platão, *Teeteto* 174a). A ocorrência do mesmo tema - sem referência a Tales ou a filósofo, mas a um astrônomo - nas fábulas esópicas garante sua natureza anedótica e a persistência de uma figura típica do filósofo (Esopo 31 Chambry).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRADOS, F.R. *Filosofia cínica en las fábulas esópicas*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos, 1986.
- ANDERSON, G. *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.* London: Croom Helm, 1986.
- ANDERSON, G. Lucian: a sophist's sophist. *Yale Classical Studies*, v. 27, p. 61-92, 1982.
- BALDWIN, B. Lucian as Social Satirist. *The Classical Quarterly*, v. 9, n. 2, p. 199-208, 1961.
- BALDWIN, B. *Studies in Lucian*. Toronto: Hakkert, 1973.
- BOMPAIRE, M.J. *Lucien écrivain: imitation et création*. Paris: Boccard, 1958.
- BOULANGER, A. *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au IIe. siècle de notre ère*. Paris: Boccard, 1923.
- BOWERSOCK, G.W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.
- BOYARIN, D. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- BRANDÃO, J.L. A adivinhação no mundo helenizado do segundo século. *Classica*, v. 4, p. 103-121, 1991.
- BRANDÃO, J.L. *A poética do hipocentauro: identidade e diferença na obra de Luciano de Samósata*. São Paulo: USP, 1992 (tese).
- BRANDÃO, J.L. Do mito à história sagrada: cristianismo e helenismo no segundo século. *Revista do Departamento de História*, n. 7, p. 102-110, 1988.
- BRANDÃO, J.L. La morsure du chien: Philosophie et politique dans le Nigrinus de Lucien. In: LÉVÊQUE, P. & TRABULSI, J.A.D. & CARVALHO, S. *Recherches brésiliennes: Archéologie, Histoire ancienne et Anthropologie*. Besançon: Univ. de Besançon, 1994, p. 79-93.
- BRANDÃO, J.L. Perspectivas de alteridade na obra de Luciano de Samósata. *Classica*, v. 3, p. 137-148, 1990.
- CASSIN, B. *Ensaio sofisticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASTER, M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1937.
- CASTER, M. *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*. Paris: s/ ed., 1938.
- COOK, S.A. & ADCOCK, F.E. & CHARLESWORTH, M.P. *The Cambridge Ancient History*. V. IX: The Imperial Peace a.d. 70-192. Cambridge: Cambridge University, 1954.

- DEGANI, E. Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia. *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Fondation Hardt, t. 38, p. 1-49, 1991.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*. Paris: Picard, 1977.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. Une liste de disciples de Cratès le cynique en Diogène Laerce 6, 95. *Hermes*, v. 114, n. 2, p. 247-252, 1986.
- GRONINGEN, B.A.v. General Literary Tendencies in the Second Century A.D. *Mnemosyne*, n. 18, p. 41-56, 1965.
- GUAL, C.G. *Filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid: Cincel, 1987.
- HELM, R. Lucian und die Philosophenschule. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, n. 9, p. 188-213 & 351-369, 1902.
- HIGHET, G. *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*. Oxford: Clarendon, 1951.
- JONES, C.P. *Culture and Society in Lucian*. Cambridge: Harvard Univ., 1986.
- KORUS, K. The Theory of Humour in Lucian of Samosata. *Eos*, n. 772, p. 295-313, 1984.
- LONGO, V. *Luciano e l'Ermotimo*. Genova: Istituto di Filologia Classica e Medioevale, 1964.
- LUCIAN. *Lucian with an English Translation*. Ed. by A.M. Harmon (v. I-VI), K. Kilburn (v. VI), M. D. Macleod (v. VII-VIII). London/Cambridge: W. Heinemann/Harvard Univ., 1953 (v. 1-2), 1947 (v.3), 1925 (v. 4), 1936 (v. 5), 1959 (v. VI), 1961 (v. 7), 1979 (v. 8).
- LUCIANO. *Hermótimo*. Trad. de C. Magueijo. Lisboa: Inquérito, s/d.
- LUCIEN. *Oeuvres complètes*. Trad. par E. Chambry. Paris: Garnier, s/d.
- MARROU, H.-I. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975.
- PEASE, A.S. Things Without Honor. *Classical Philology*, n. 21, p. 27-42, 1926.
- QUACQUARELLI, A. *La retorica antica al bivio*. Roma: s/ed., 1956.
- RABE, H. *Scholia in Lucianum*. Leipzig: Teubner, 1906.
- REALE, G. *História da Filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SCHWARTZ, J. *Biographie de Lucien de Samosate*. Bruxelles: Latomus, 1965.
- VENCHI, R. *La presunta conversione di Luciano*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1934.

OLIMAR FLORES JÚNIOR

ARQUIVO

KLÉOS N.1: 254-275, 1997

253

Esta paginação não deve ser usada como referência.

Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

LUCIANO, O CÍNICO

TRADUÇÃO E NOTAS DE OLIMAR FLORES JÚNIOR

*Departamento de Letras Clássicas, Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

Nota introdutória

Embora conste num dos principais grupos de manuscritos do *corpus lucianaeum*, poucos são os editores que consentem na autenticidade deste pequeno diálogo. Sustenta-se a hipótese de que algum cínico o teria escrito em resposta aos ataques de Luciano contra aquela escola, provavelmente na época do Imperador Juliano. Além da análise filológica, que, por comparação com outros textos do autor, determinaria as diferenças de estilo – procedimento nem sempre conclusivo no caso de um polígrafo como Luciano – os argumentos que procuram deslindar o problema da autenticidade são basicamente dois. O primeiro deles parte do tratamento dado à personagem Licino, que diverge profundamente daquela de mesmo nome que encontramos em outras obras de Luciano. O hábil orador do *Hermótimo* aparece aqui sem qualquer vivacidade e, incapaz de debater com o filósofo cínico, converte-se em um figurante descolorido que apenas reforça o caráter apologético do diálogo. Uma vez que Licino foi considerado, nas circunstâncias em que aparece, como o porta-voz do próprio Luciano ou mesmo com ele identificado (uma versão helenizada do seu nome), fazendo o autor intervir pessoalmente nas discussões (embora Luciano – e não Licino – apareça também como personagem em *O pseudo-sofista ou o solecista*), o contraste apontava na direção da não autenticidade. O segundo argumento concentra-se nas relações de Luciano com o cinismo, a respeito do que uma conclusão simplista em termos de assentimento ou recusa deve ser evitada. Mais seguro é o caminho indicado por H. Niehues-Pröbsting (*Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. München: W. Fink, 1979), que assinala três abordagens distintas do cinismo na obra de Luciano: (1) uma crítica aguda contra o cinismo praticado por alguns de seus contemporâneos: cf. *A morte de Peregrino Proteu*, *Os fugitivos* e a figura de Alcídama em *O Banquete*; (2) o uso de vozes cínicas, sobretudo das mais

emblemáticas (Diógenes, Antístenes, Crates e Menipo), que exprimem o ponto de vista do autor: cf. *Os diálogos dos mortos* e (3) uma tendência a um cinismo idealizado, presente tanto em *O cínico* como em *A vida de Demônax*. De qualquer forma, quer se aceite a autoria de Luciano ou não, *O Cínico* constitui uma importante peça para a compreensão do cinismo no complexo quadro do período imperial.

A presente tradução foi feita com base no texto estabelecido por M.D. Macleod em *Lucian in eight volumes*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

ΚΥΝΙΚΟΣ

ΛΥΚΙΝΟΣ. [1]Τί ποτε σύ, οὔτος, πώγωννα μὲν ἔχεις καὶ κόμην , χιτῶνα δὲ οὐκ ἔχεις καὶ γυμνοδερκῆ καὶ ἀνυποδητεῖς τὸν ἀλήτην καὶ ἀπάνθρωπον βίον καὶ θηριώδη ἐπιλεξάμενος καὶ ἀεὶ τοῖς ἐναντίοις τό ἴδιον δέμας οὐχ ὡς οἱ πολλοὶ διαχρησάμενος περινοστεῖς ἄλλοτε ἀλλαχοῦ, καὶ εὐνηθησόμενος ἐπὶ ξηροῦ δαπέδου, ὡς ἄσπην πάμπολλον τὸ τριβώνιον φέρειν, οὐ μέντοι καὶ τοῦτο λεπτὸν οὐδὲ μαλακὸν οὐδὲ ἀνθηρόν;

ΚΥΝΙΚΟΣ. Οὐδὲ γὰρ δέομαι· τοιοῦτον δὲ ὁποῖον ἂν πορισθεῖη ῥᾶστα καὶ τῷ κτησαμένῳ πράγματα ὡς ἐλάχιστα παρέχον· τοιοῦτον γὰρ ἀρκεῖ μοι . [2]σὺ δὲ πρὸς θεῶν εἶπέ μοι, τῇ πολυτελείᾳ οὐ νομίζεις κακίαν προσεῖναι;

ΛΥΚ. Καὶ μάλα.

ΚΥΝ. Τῇ δὲ εὐτελείᾳ ἀρετήν;

ΛΥΚ. Καὶ μάλα.

ΚΥΝ. Τί ποτε οὖν ὁρῶν ἐμὲ τῶν πολλῶν εὐτελέστερον διαιτώμενον, τοὺς δὲ πολυτελέστερον, ἐμὲ αἰτιᾶ καὶ οὐκ ἐκείνους;

ΛΥΚ. Ὅτι οὐκ εὐτελέστερόν μοι, μὰ Δία, τῶν πολλῶν διαιτᾶσθαι δοκεῖς , ἀλλ' ἐνδεέστερον, μᾶλλον δὲ τελέως ἐνδεῶς καὶ ἀπόρως διαφέρεις γὰρ οὐδὲν σὺ τῶν πτωχῶν, οἳ τὴν ἐφήμερον τρφήν μεταιτοῦσιν.

ΚΥΝ. [3]Βούλει οὖν ἴδωμεν, ἐπεὶ προελήλυθεν ἐνταῦθα ὁ λόγος, τί τὸ ἐνδεές καὶ τί τὸ ἱκανόν ἐστιν;

ΛΥΚ. Εἴ σοι δοκεῖ.

O CÍNICO

Licino - (1) Você aí, por que é que você usa barba e cabelos compridos e não usa uma túnica? Por que anda por aí quase nu e descalço, optando por uma vida errante, desumana e animalesca? E por que, sempre diferente da maioria das pessoas, sujeitando o próprio corpo às adversidades, passeia de lá pra cá e dorme no chão duro? Aliás, dá um tremendo nojo esse seu manto mirrado, que não é fino, nem confortável, e nem um pouco vistoso.

Cínico - É que eu não preciso de um assim. Um como este aqui arranja-se com facilidade e assim traz menos amolação ao dono: é o que me basta. (2) Mas me diga uma coisa: você não acha que no desperdício há vício?

Licino - Sem dúvida.

Cínico - E na parcimônia virtude?

Licino - Sem dúvida.

Cínico - Então, vendo que eu levo uma vida mais parcimoniosa do que a maioria das pessoas, enquanto outros se entregam ao desperdício, por que vem implicar comigo e não com eles?

Licino - Por Zeus! Porque para mim você parece levar uma vida não mais parcimoniosa do que a maioria, mas mais miserável, carente mesmo de tudo e totalmente sem recurso. Você em nada difere dos mendigos, desses que esmolam o alimento de cada dia.

Cínico - (3) Bem, se a conversa vai por aí, que tal vermos o que é carência e o que é suficiêcia?

Licino - Se isso lhe agrada...

ΚΥΝ. Ἐὰρ οὖν ἰκανὸν μὲν ἑκάστω ὅπερ ἂν ἐξικνηται πρὸς τὴν ἐκείνου χρείαν, ἢ ἄλλο τι λέγεις;

ΛΥΚ. Ἔστω τοῦτο.

ΚΥΝ. Ἐνδεὲς δὲ ὅπερ ἂν ἐνδεέστερον ἢ τῆς χρείας καὶ μὴ ἐξικνηται πρὸς τὸ δέον;

ΛΥΚ. Ναί.

ΚΥΝ. Οὐδὲν ἄρα τῶν ἐμῶν ἐνδεὲς ἐστίν· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ὅ τι οὐ τὴν χρείαν ἐκτελεῖ τὴν ἐμήν.

ΛΥΚ. [4]Πῶς τοῦτο λέγεις;

ΚΥΝ. Ἐὰν σκοπῆς πρὸς ὅ τι γέγονεν ἕκαστον ὧν δεόμεθα, οἷον οἰκία ἄρ' οὐχὶ σκέπης;

ΛΥΚ. Ναί.

ΚΥΝ. Τί δέ; ἐσθῆς τοῦ χάριν; ἄρα οὐχὶ καὶ αὕτη τῆς σκέπης;

ΛΥΚ. Ναί.

ΚΥΝ. Τῆς δὲ σκέπης αὐτῆς πρὸς θεῶν τίνος ἐδεήθημεν ἕνεκα; οὐχ ὥστε ἄμεινον ἔχειν τὸν σκεπόμενον;

ΛΥΚ. Δοκεῖ μοι..

ΚΥΝ. Πότερ' οὖν τῷ πόδε κάκιον ἔχειν δοκῶ σοι;

ΛΥΚ. Οὐκ οἶδα.

ΚΥΝ. Ἄλλ' οὕτως ἂν μάθοις· τί ποδῶν ἔστ' ἔργον;

ΛΥΚ. Πορεύεσθαι.

Cínico - Então, há suficiência, para cada um, quando estiver satisfeita sua necessidade, ou pensa diferente?

Licino - Que seja isso.

Cínico - E carência quando estiver carente do necessário e não conseguir o que é preciso?

Licino - Sim.

Cínico - Logo eu não tenho carência de nada, pois nada do que é necessário me falta.

Licino - (4) Como pode dizer tal coisa?

Cínico - Veja: o que torna uma coisa necessária? Uma casa, por exemplo. Não é a proteção?

Licino - Sim.

Cínico - E quanto à roupa? Também não é a proteção?

Licino - Sim.

Cínico - E por que, pelos deuses, temos necessidade dessa proteção? Não é para termos o que é protegido em melhor estado?

Licino - É o que me parece.

Cínico - Por acaso meus pés parecem estar em mau estado?

Licino - Não sei.

Cínico - Saiba então: qual é a função dos pés?

Licino - Caminhar.

ΚΥΝ. Κάκιον οὖν πορεύεσθαί σοι δοκοῦσιν οἱ ἐμοὶ πόδες ἢ οἱ τῶν πολλῶν;

ΛΥΚ. Τοῦτο μὲν οὐκ ἴσως.

ΚΥΝ. Οὐ τοίνυν οὐδὲ χεῖρον ἔχουσιν, εἰ μὴ χεῖρον τὸ ἑαυτῶν ἔργον ἀποδιδόασιν.

ΛΥΚ. Ἴσως.

ΚΥΝ. Τοὺς μὲν δὴ πόδας οὐδὲν φαίνομαι χεῖρον διακείμενος τῶν πολλῶν ἔχειν.

ΛΥΚ. Οὐκ ἔοικας.

ΚΥΝ. Τί δέ; τοῦμόν σῶμα τό λοιπὸν ἄρα κάκιον; εἰ γὰρ κάκιον, καὶ ἀσθενέστερον, ἀρετὴ γὰρ σώματος ἰσχὺς. ἄρ' οὖν τὸ ἐμὸν ἀσθενέστερον;

ΛΥΚ. Οὐ φαίνεται.

ΚΥΝ. Οὐ τοίνυν οὐθ' οἱ πόδες φαίνοιτό μοι σκέπης ἐνδεῶς ἔχειν οὔτε τὸ λοιπὸν σῶμα· εἰ γὰρ ἐνδεῶς εἶχον, κακῶς ἂν εἶχον. ἢ γὰρ ἐνδεια πανταχοῦ κακὸν καὶ χεῖρον ἔχειν ποιεῖ ταῦτα οἷς ἂν προσῆ. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τρέφεσθαί γε φαίνεται χεῖρον τὸ σῶμα τοῦμόν, ὅτι ἀπὸ τῶν τυχόντων τρέφεται.

ΛΥΚ. Δῆλον γάρ.

ΚΥΝ. Οὐδὲ εὖρωστον, εἰ κακῶς ἐτρέφετο· λυμαίνονται γὰρ αἱ πονηραὶ τροφαὶ τὰ σώματα.

ΛΥΚ. Ἔστι ταῦτα.

ΚΥΝ. [5]Τί ποτ' οὖν, εἰπέ μοι, τούτων οὕτως ἔχόντων αἰτιᾶ μου καὶ φαυλίζεις τὸν βίον καὶ φῆς ἄθλιον;

Cínico - Os meus pés parecem caminhar com mais dificuldade do que os das outras pessoas?

Licino - Isso não.

Cínico - Logo não estão mal, se não cumprem mal a sua função.

Licino - É o que parece.

Cínico - De fato, não trago os pés em pior estado do que os da maior parte das pessoas.

Licino - Não parece trazer.

Cínico - E o resto do meu corpo? Está pior? Se está, está doente, pois a virtude do corpo reside no vigor. Por acaso o meu está doente?

Licino - Não é o que se vê.

Cínico - Sem dúvida, nem os meus pés se mostram carentes de proteção, nem o resto do meu corpo, pois se estivessem carentes estariam em mau estado. Pois a carência, de um modo geral, faz parecer piores e mais fracas as coisas sobre as quais se instala. Mas meu corpo não está mal nutrido, nutrindo-se com as coisas que o acaso me oferece.

Licino - Isso é visível.

Cínico - Não estaria bem, se se alimentasse mal, pois má alimentação corrompe o corpo.

Licino - Assim é.

Cínico - (5) Agora, conte-me como, considerando tudo isso, você me recrimina e menospreza a vida que levo, chamando-a miserável?

ΛΥΚ. Ὅτι, νῆ Δία, τῆς φύσεως, ἦν σὺ τιμᾶς, καὶ τῶν θεῶν γῆν ἐν μέσῳ κατατεθεικότων, ἐκ δὲ αὐτῆς ἀναδεδωκότων πολλὰ κάγαθά, ὥστε ἔχειν ἡμᾶς πάντα ἄγρονα μὴ πρὸς τὴν χρεῖαν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἡδονήν, σὺ πάντων τούτων ἢ τῶν γε πλείστων ἄμοιρος εἶ καὶ οὐδενὸς μετέχεις αὐτῶν οὐδὲν μᾶλλον ἢ τὰ θερία· πίνεις μὲν γὰρ ὕδωρ ὅπερ καὶ τὰ θερία, σιτῆ δὲ ὅπερ ἂν εὐρίσκῃς, ὥσπερ οἱ κύνες εὐνήν δὲ οὐδὲν κρείττω τῶν κυνῶν ἔχεις· χόρτος γὰρ ἀρκεῖ σοι καθάπερ ἐκαίνους· ἔτι δὲ ἱμάτιον φορεῖς οὐδὲν ἐπιεικέστερον ἀκλήρου. καίτοι εἰ σὺ τούτοις ἀρκούμενος ὀρθῶς φρονήσεις, ὁ θεὸς οὐκ ὀρθῶς ἐποίησε τοῦτο μὲν πρόβατα ποιήσας ἔμματα, τοῦτο δ' ἀμπέλους ἡδυοίνους, τοῦτο δὲ τὴν ἄλλην παρασκευὴν θαυμαστῶς ποικίλην καὶ ἔλαιον καὶ μέλι καὶ τὰ ἄλλα, ὡς ἔχειν μὲν ἡμᾶς σιτία παντοδαπά., ἔχειν δὲ ποτὸν ἡδύ, ἔχειν δὲ χρήματα, ἔχειν δὲ εὐνήν μαλακὴν, ἔχειν δὲ οἰκίας καλὰς καὶ τὰ ἄλλα πάντα θαυμαστῶς κατεσκευασμένα· καὶ γὰρ αὖ τὰ τῶν τεχνῶν ἔργα δῶρα τῶν θεῶν ἐστί. τὸ δὲ πάτων τούτων ζῆν ἀπεστερημένον ἄθλιον μὲν, εἰ καὶ ὑπὸ ἄλλου τινὸς ἀπεστέρητο καθάπερ οἱ ἐν ταῖς δεσμητηρίοις· πολὺ δὲ ἄθλιώτερον, εἴ τις αὐτὸς ἑαυτὸν ἀποστεροῖ πάντων τῶν καλῶν, μανία ἤδη τοῦτό γε σαφές.

ΚΥΝ. [6] Ἄλλ' ἴσως ὀρθῶς λέγεις. ἐκεῖνο δέ μοι εἰπέ, εἴ τις ἀνδρὸς πλουσίου προθύμως καὶ φιλοφρόνως ἐστιῶντος καὶ ξενίζοντος πολλοὺς ἅμα καὶ παντοδαπούς, τοὺς μὲν ἀσθενεῖς, τοὺς δὲ ἐρρωμένους, κᾶπειτα παραθέντος πολλὰ καὶ παντοδαπά, πάντα ἀρπάζοι καὶ πάντα ἐσθίοι, μὴ τὰ πλησίον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ πόρρω τὰ τοῖς ἀσθενοῦσι παρεσκευασμένα ὑγιαίνων αὐτός, καὶ ταῦτα μίαν μὲν κοιλίαν ἔχων, ὀλίγων δὲ ὥστε τραφῆναι δεόμενος, ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτριβῆσεσθαι μέλλων, οὗτος ὁ ἀνὴρ ποῖός τις δοκεῖ σοι εἶναι; ἄρα γε φρόνιμος;

ΛΥΚ. Οὐκ ἔμοι γε.

ΚΥΝ. Τί δέ; σώφρων;

ΛΥΚ. Οὐδὲ τοῦτο.

Licino - Pois - por Zeus! - a natureza, que você mesmo tanto preza, e os deuses deixaram a terra à nossa disposição e através dela distribuíram muitas coisas boas a fim de termos tudo em abundância, não só para as necessidades, mas também para o prazer. E você fica à margem de todas essas coisas (ou pelo menos da maioria delas) e de nada participa, não mais do que as feras. Bebe a água que também bebem as feras, come o que achar, como os cães, e não tem um leito melhor do que o dos cães, pois a relva basta a você como a eles e, ainda por cima, a roupa que traz não é nem um pouco diferente da de um desvalido. E se você pensa que padecer assim é que é o certo, então são os deuses que não acertaram, tendo feito ovelhas lanígeras, videiras que dão bom vinho e toda sorte de maravilhas, óleo, mel e outras coisas. Tudo para que possamos ter todos os tipos de alimento, ter bebida agradável, ter riqueza, ter cama macia, ter belas casas e todas as outras maravilhas que estão aí. Com efeito, também o produto das artes é presente dos deuses. É um infeliz alguém que viva sem tudo isso sendo privado por outros, como por exemplo os que estão nas prisões, mas muito mais infeliz alguém que, por si mesmo, se privasse de todas as coisas boas: isso seria uma escancarada loucura.

Cínico - (6) Talvez você tenha razão. Mas me diga uma coisa. Um homem rico, voluntária e amigavelmente, convida e recebe à sua mesa, ao mesmo tempo, muitas pessoas e em condições diversas, algumas doentes, outras saudáveis e oferecendo a elas muitas e variadas iguarias; se uma dessas pessoas avançasse em tudo e comesse de tudo, não só o que estivesse perto, como também o distante, reservado aos doentes e, mesmo sendo saudável, precisando de pouco para se nutrir e dono de um único estômago, ainda assim estivesse a ponto de se consumir pelo excesso, como julgaria tal homem? Razoável?

Licino - Não para mim.

Cínico - O que então? Sensato?

Licino - Isso também não.

ΚΥΝ. [7]Τί δέ; εἴ τις μετέχων τῆς αὐτῆς ταύτης τραπέζης τῶν μὲν πολλῶν καὶ ποικίλων ἀμελεῖ, ἐν δὲ τῶν ἔγγιστα κειμένων ἐπιλεξάμενος, ἱκανῶς ἔχον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ χρείαν, τοῦτο ἐσθίοι κοσμίως καὶ τούτῳ μόνῳ χρῶτο, τοῖς δὲ ἄλλοις οὐδὲ προσβλέποι, τοῦτον οὐχ ἡγῆ σωγρονέστερον καὶ ἀμείνω ἄνδρα ἐκείνου;

ΚΥΝ. Ἔγωγε.

ΚΥΝ. Πότερον οὖν συνίης, ἢ ἐμὲ δεῖ λέγειν;

ΛΥΚ. Τὸ ποῖον;

ΚΥΝ. Ὅτι ὁ μὲν θεὸς τῷ ξενίζοντι καλῶς ἐκείνῳ ἔοικε παρατιθεὶς πολλά καὶ ποικίλα καὶ παντοδαπά, ὅπως ἔχωσιν ἀρμόζοντα, τὰ μὲν ὑγιαίνουσι, τὰ δὲ νοσοῦσι, καὶ τὰ μὲν ἰσχυροῖς, τὰ δὲ ἀσθενοῦσιν, οὐχ ἵνα χρώμεθα ἅπασι πάντες, ἀλλ' ἵνα τοῖς καθ' ἑαυτὸν ἕκαστος καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν ὅτουπερ ἄν τύχῃ μάλιστα δεόμενος.

[8]Ὑμεῖς δὲ τῷ δι' ἀπλησίαν τε καὶ ἀκρασίαν ἀρπάζοντι πάντα τούτῳ μάλιστα εἰκόκατε πᾶσι χρῆσθαι ἀξιούντες καὶ τοῖς ἀπανταχοῦ, μὴ τοῖς παρ' ὑμῖν μόνον, οὐ γῆν οὐ θάλατταν τὴν καθ' αὐτοὺς αὐταρκεῖν νομίζοντες, ἀλλ' ἀπὸ περάτων γῆς ἐμπορευόμενοι τὰς ἡδονὰς καὶ τὰ ξενικὰ τῶν εὐτελῶν καὶ τὰ δυσπόριστα τῶν εὐπορίστων, καθόλου δὲ πράγματα καὶ κακὰ ἔχειν μᾶλλον ἐθέλοντες ἢ ἄνευ πραγμάτων ζῆν· τὰ γὰρ δὴ πολλὰ καὶ τίμια καὶ εὐδαιμονικὰ παρασκευάσματα, ἐφ' οἷς ἀγάλλεσθε, διὰ πολλῆς ὑμῖν ταῦτα κακοδαιμονίας ταλαιπωρίας παραγίγνεται. σκόπει γὰρ, εἰ βούλει, τὸν πολύευκτον χρυσὸν, σκόπει τὸν ἄργυρον, σκόπει τὰς οἰκίας τὰς πολυτελεῖς, σκόπει τὰς ἐσθῆτας τὰς ἐσπουδασμένας, σκόπει τὰ τούτοις ἀκόλουθα πάντα, πόσων πραγμάτων ἐστὶν ὤνια, πόσων πόνων, πόσων κινδύνων, μᾶλλον δὲ αἵματος καὶ θανάτου καὶ διαφθορᾶς ἀνθρώπων πόσης, οὐ μόνον ὅτι πλέοντες ἀπόλλυνται διὰ ταῦτα πολλοὶ καὶ ζητοῦντες καὶ δημιουργοῦντες δεινὰ πάσχουσιν, ἀλλ' ὅτι καὶ πολυμάχητά ἐστι

Cínico - (7)E se um outro conviva dessa mesma mesa, se abstendo da quantidade e da variedade, e dentre os pratos oferecidos escolhesse o mais próximo, bastante à sua necessidade, e o comesse comedido e só desse se servisse, não cobiçando os demais, não consideraria esse homem mais sensato e melhor do que aquele outro?

Licino - Claro.

Cínico - Compreende agora ou tenho que explicar mais?

Licino - O que?

Cínico - Que os deuses são bem parecidos com esse anfitrião, pois fizeram disponíveis muitas e diferentes coisas, de variados tipos, de modo que cada um tenha o que lhe é adequado: certas coisas para os que estão doentes, certas coisas para os que estão com saúde, umas para os fortes, outras para os que estão fracos e não para que todos nós nos sirvamos de tudo: a cada um uma coisa e mesmo assim conforme àquilo de que esteja mais necessitado.

(8)Vocês, por causa da insaciedade e da intemperança, com aquele que avança em tudo são bem parecidos, pois julgam correto se apropriar de todas as coisas de todas as partes e não só do que está perto. Julgam não serem suficientes a própria terra e o próprio mar e lá dos confins do mundo importam prazeres e preferem o exótico ao comum, o caro ao barato e o custoso ao mais fácil. Em suma, escolhem mesmo ter problemas e males ao invés de viver sem problemas, porque essas coisas, motivo de tanta felicidade, conseguidas por alto preço e com as quais vocês se deleitam, vêm através de muito sofrimento e tristeza. É só olhar o cobiçado ouro, a prata, as casas caras, as roupas dispendiosas; olha bem tudo o que as acompanha, por quantas atribulações estão corrompidas, quantos sacrifícios, quantos perigos, e mais: por sangue, por morte e por destruição de homens. E isso não apenas porque muitos navegantes perecem ao ir buscá-las ou porque também os que as fabricam sofrem indignidades, mas principalmente porque são objetos constantes de luta

καὶ ἐπιβουλεύετε ἀλλήλοις διὰ ταῦτα καὶ φίλοις φίλοι καὶ πατράσι παῖδες καὶ γυναῖκες ἀνδράσιν. οὕτως οἶμαι καὶ τὴν Ἐριφύλην διὰ τὸν χρυσὸν προδοῦναι τὸν ἄνδρα.

[9]καὶ ταῦτα μέντοι πάντα γίνεται, τῶν τε ποικίλων ἱματίων οὐδέν τι μᾶλλον θάλπειν δυναμένων, τῶν δὲ χρυσορόφων οἰκιῶν οὐδέν τι μᾶλλον σκεπουσῶν, τῶν δὲ ἐκπωμάτων τῶν ἀργυρῶν οὐκ ὠγελούντων τὸν πότον οὐδὲ τῶν χρυσῶν, οὐδ' αὖ τῶν ἐλεφαντίνων κλινῶν τὸν ὕπνον ἠδὲ παρέχομένων, ἀλλ' ὅψει πολλάκις ἐπὶ τῆς ἐλεφαντίνης κλίνης καὶ τῶν πολυτελῶν στρωμάτων τοὺς εὐδαίμονας ὕπνου λαχεῖν οὐ δυναμένους. ὅτι μὲν γὰρ αἱ παντοδαπαὶ περὶ τὰ βρώματα πραγματεῖται τρέφουσι μὲν οὐδὲν μᾶλλον, λυμαίνονται δὲ τὰ σώματα καὶ τοῖς σώμασι νόσους ἐμποιοῦσι, τί δεῖ λέγειν; [10] τί δὲ καὶ λέγειν, ὅσα τῶν ἀφροδισίων ἕνεκα πράγματα ποιοῦσὶ τε καὶ πάσχουσιν οἱ ἄνθρωποι; καίτοι ῥάδιον θεραπεύειν ταύτην τὴν ἐπιθυμίαν, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τρυφᾶν. καὶ οὐδ' εἰς ταύτην ἡ μανία καὶ διαφθορὰ φαίνεται τοῖς ἀνθρώποις ἀρκεῖν, ἀλλ' ἤδη καὶ τῶν ὄντων τὴν χρῆσιν ἀναστρέφουσιν ἐκάστω χρώμενοι πρὸς ὃ μὴ πέφυκεν, ὥσπερ εἶ τις ἀνθ' ἁμάξης ἐθέλοι τῇ κλίνῃ καθάπερ ἁμάξη χρήσασθαι.

ΛΥΚ. Καὶ τίς οὗτος;

ΚΥΝ. Ὑμεῖς, οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἅτε ὑποζυγίους χρῆσθε, κελεύετε δὲ αὐτοὺς ὥσπερ ἁμάξας τὰς κλίνας τοῖς τραχήλοις ἄγειν, αὐτοὶ δ' ἄνω κατάκεισθε τρυφῶντες καὶ ἐκεῖθεν ὥσπερ ὄνους ἠνιοχεῖτε τοὺς ἀνθρώπους ταύτην, ἀλλὰ μὴ ταύτην τρέπεσθαι κελεύοντες· καὶ οἱ ταῦτα μάλιστα ποιοῦντες μάλιστα μακαρίζεσθε. [11]οἱ δὲ τοῖς κρέασι μὴ τροφῇ χρώμενοι μόνον, ἀλλὰ βαφᾶς μηχανώμενοι δι' αὐτῶν, οἱοί γέ εἰσιν οἱ τὴν πορφύραν βάπτοντες, οὐχὶ καὶ αὐτοὶ παρὰ φύσιν χρῶνται τοῖς τοῦ θεοῦ κατασκευάσμασιν;

ΛΥΚ. Νὴ Δία· δύναται γὰρ βάπτειν, ὅκ ἐσθίεσθαι μόνον τὸ τῆς πορφύρας κρέας.

ΚΥΝ. Ἄλλ' οὐ πρὸς τοῦτο γέγονεν· ἐπεὶ καὶ τῷ κρατῆρι δύναται ἂν τις βιαζόμενος ὥσπερ χύτρα χρήσασθαι, πλὴν οὐ πρὸς τοῦτο γέγονεν. ἀλλὰ γὰρ

e por elas conspiram uns contra os outros, pais contra filhos e mulheres contra homens. Assim, penso, por ouro também Erifile traiu seu marido¹.

(9) Tudo isso de fato acontece, embora mantos enfeitados não possam aquecer mais, nem casas de teto de ouro abrigar melhor, nem taças de prata tornar mais saborosa a bebida, nem as de ouro. Também leitos de marfim não trazem sono mais agradável: você verá, muitas vezes, sobre um leito de marfim e entre cobertas de luxo, felizardos incapazes de conciliar o sono. Sem falar que os requintes exagerados na comida em nada nutrem melhor, pelo contrário: prejudicam o corpo e nele provocam doenças. (10) E o que dizer sobre quanta confusão fazem e sofrem os homens por causa de afãs sexuais? Essa necessidade seria fácil resolver, se não se buscasse tanta sensualidade. Contudo, não para aí a loucura e a destruição entre as pessoas e já o uso das coisas invertem, usando cada uma para aquilo que não foi feita, como quando, no lugar de uma carro, querem usar um divã, fazendo do divã um carro.

Licino - Quem faz isso?!

Cínico - Vocês, que usam homens como animais de carga e os forçam a puxar, com o pescoço, divãs como se fossem carros, esparramam-se em cima e de lá os conduzem, com as rédeas, como se faz com burros, forçando-os a virar para lá ou para cá. (11) Além disso, servem-se de carnes não só como alimento, mas também preparam com elas tinturas e tingem, por exemplo, as vestes de púrpura. Não utilizam-se, assim, não-naturalmente das coisas dispostas pelos deuses?

Licino - Por Zeus, ao contrário! A carne de certos moluscos serve também para tingir e não só para comer.

Cínico - Mas não foi feita para isso. Qualquer um também poderia usar um vaso² como panela, mas não foi feito para isso. Como, então,

¹ Erifile, subornada por um colar de ouro, dado por Polinice, convenceu seu marido, Anfiarao, a tomar parte na expedição contra Tebas, onde foi morto. Erifile foi morta por seu filho Alcmeão. Cf. *Od.* xi, 326-327; Sófocles, *Electra* 839-844.

² Em grego κρατήρ. Recipiente usado para misturar o vinho com a água.

πῶς ἅπασαν τὴν τούτων τις κακοδαιμονίαν διελεῖν δύναται ἄν; τοσαύτη τις ἔστι. σὺ δέ μοι, διότι μὴ βούλομαι ταύτης μετέχειν, ἐγκαλεῖς· ζῶ δὲ καθάπερ ὁ κόσμιος ἐκεῖνος, εὐωχούμενος τοῖς κατ' ἑμαυτὸν καὶ τοῖς εὐτελεστάτοις χρώμενος, τῶν δὲ ποικίλων καὶ παντοδαπῶν οὐκ ἐφιέμενος.

[12]κᾶπειτα εἰ θηρίου βίον βραχέων δεόμενος καὶ ὀλίγοις χρώμενος δοκῶ σοι ζῆν, κινδυνεύουσιν οἱ θεοὶ καὶ τῶν θηρίων εἶναι χείροντες κατὰ γε τὸν σὸν λόγον· οὐδενὸς γὰρ δέονται. ἵνα δὲ καταμάθῃς ἀκριβέστερον τό τε ὀλίγων καὶ τὸ πολλῶν δεῖσθαι ποῖόν τι ἐκάστερόν ἐστιν, ἐννόησον ὅτι δέονται πλειόνων οἱ μὲν παῖδες τῶν τελείων, αἱ δὲ γυνῆκες τῶν ἀνδρῶν, οἱ δὲ νοσοῦντες τῶν ὑγιαινόντων, καθόλου δὲ πανταχοῦ τὸ χεῖρον τοῦ κρείττονος πλειόνων δεῖται. διὰ τοῦτο θεοὶ μὲν οὐδενός, οἱ δὲ ἔγγιστα θεοῖς ἐλαχίστων δέονται. [13]ἢ νομίζεις τὸν Ἡρακλέα τὸν πάντων ἀνθρώπων ἄριστον, θεῖον δὲ ἄνδρα καὶ θεὸν ἀρθῶς νομισθέντα, διὰ κακοδαιμονίαν περινοσθεῖν γυμνὸν δέρμα μόνον ἔχοντα καὶ μηδενὸς τῶν αὐτῶν ὑμῖν δεόμενον; ἀλλ' οὐ κακοδαίμων ἦν ἐκεῖνος, ὅς καὶ τῶν ἄλλων ἀπήμυνε τὰ κακὰ, οὐδ' αὖ πένης, ὅς γῆς καὶ θαλάττης ἦρχεν· ἐφ' ὅ τι γὰρ ὀρμήσειεν, ἀπανταχοῦ πάντων ἐκράτει καὶ οὐδενὶ τῶν τότε ἐνέτυχεν ὁμοίῳ οὐδὲ κρείττονι ἑαυτοῦ, μέχριπερ ἐξ ἀνθρώπων ἀπῆλθεν. ἢ σὺ δοκεῖς στρωμάτων καὶ ὑποδημάτων ἀπόρως ἔχειν καὶ διὰ τοῦτο περιεῖναι τοιοῦτον; οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ἀλλ' ἐγκρατῆς καὶ καρτερικὸς ἦν καὶ κρατεῖν ἤθελε καὶ τρυφᾶν οὐκ ἐβούλετο. ὁ δὲ Θησεύς ὁ τούτον μαθητῆς οὐ βασιλεὺς μὲν ἦν πάντων Ἀθηναίων, υἱὸς δὲ Ποσειδῶνος, ὡς φασιν, ἄριστος δὲ τῶν καθ' αὐτόν; [14]ἀλλ' ὅμως κάκεῖνος ἠθέλεν ἀνυπόδητος εἶναι καὶ γυμνὸς βαδίζειν καὶ πώγωνα καὶ κόμην ἔχειν ἤρεσκεν αὐτῷ, καὶ οὐκ ἐκείνῳ μόνῳ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς παλαιοῖς ἤρεσκεν· ἀμείνους γὰρ ἦσαν ὑμῶν, καὶ οὐκ ἄν ὑπέμειναν οὐδὲ εἶς αὐτῶν οὐδὲν μᾶλλον ἢ τῶν λεόντων τις ξυρώμενος· ὑγρότητα γὰρ καὶ λειότητα σαρκὸς γυναιξὶ πρέπειν ἠγοῦντο, αὐτοὶ δ' ὥσπερ ἦσαν, καὶ φαίνεσθαι ἄνδρες ἠθελον καὶ τὸν πώγωνα κόσμον ἀνδρὸς ἐνόμιζον ὥσπερ καὶ ἵππων χαίτην καὶ λεόντων γένεια, οἷς ὁ θεὸς ἀγλαίας καὶ κόσμου χάριν προσέθηκέ τινα· οὕτως δὲ καὶ τοῖς ἀνδράσι τὸν πώγωνα προσέθηκεν. ἐκείνους οὖν ἐγὼ ζηλῶ τοὺς παλαιοὺς καὶ ἐκείνους μιμεῖσθαι βούλομαι,

descrever toda a infelicidade dessa gente, tamanha ela é? E você vem me reprovar porque não quero participar dela. Eu vivo como o sujeito moderado, contentando-me com o que está mais ao meu alcance, usando as coisas mais baratas e não me permitindo as sofisticadas nem as muito diferentes.

(12)E depois, se a você pareço viver uma vida de animal, precisando do mínimo e me bastando com tão pouco, se arriscam os deuses a serem piores do que os animais - isso segundo seu raciocínio - pois não precisam de nada. Para que você entenda com mais exatidão o que é o precisar de pouco e o que é o precisar de muito, o que significa um e outro, saiba que as crianças têm mais necessidades do que os adultos, as mulheres mais do que os homens e os doentes mais do que os saudáveis. Resumindo: o mais fraco sempre precisa de mais coisas do que o mais forte. Por isso os deuses não precisam de nada e os que estão mais perto dos deuses do menos possível. (13) Ou você pensa que Hércules, o melhor de todos os homens, um homem divino, com razão considerado deus, andava só com a pele nua, sem precisar de nenhuma dessas suas coisas, por uma infelicidade? Ele não era um infeliz, ele que aliviou os males dos outros, nem um indigente, pois tinha nas mãos o céu e a terra. A tudo que se lançasse a cumprir, em qualquer lugar, de tudo tinha o domínio e jamais topou com nada, nem igual nem mais forte do que ele, até o momento em que se afastou dos homens. Por acaso você acha que era impossível a ele ter mantos ou calçados e por causa disso andava daquele jeito? Não há como dizer isso. Ele era firme e tinha o domínio de si, queria e estava determinado a ser forte e não indolente.

E Teseu, discípulo dele? Não era o rei de todos os atenienses, filho de Possêidon e, como dizem, o melhor dos seus contemporâneos? (14)Da mesma forma, também ele quis estar descalço e caminhar nu, satisfeito em deixar crescer a barba e o cabelo como, aliás, todos os antigos. Eles eram melhores do que vocês e não se curvavam, nenhum deles, não mais do que um leão, à navalha, pois corpo liso e delicado convém às mulheres e, do modo como estavam, queriam se mostrar varões e julgavam a barba um adorno para os homens, como a crina para os cavalos e a juba para os leões. A eles os deuses concederam certa graça para distinção e beleza: àqueles animais e aos homens concederam a cabeleira. Assim, os antigos eu admiro e procuro imitar e quanto aos

τούς δὲ νῦν οὐ ζηλῶ τῆς θαυμαστῆς ταύτης εὐδαιμονίας ἣν ἔχουσι καὶ περὶ τραπέζας καὶ ἐσθῆτας καὶ λεαίνοντες καὶ ψιλούμενοι πᾶν τοῦ σώματος μέρος καὶ μηδὲ τῶν ἀπορρήτων μηδέν, ἢ πέφυκεν, ἔχειν ἔωντες.

[15]εὐχόμεαι δέ μοι τοὺς μὲν πόδας ὀπλῶν ἱππέων οὐδὲν διαφέρειν, ὥσπερ φασὶ τοὺς Χείρωνος, αὐτὸς δὲ μὴ δεῖσθαι στρωμάτων ὥσπερ οἱ λέοντες, οὐδὲ τροφῆς δεῖσθαι πολυτελοῦς μᾶλλον ἢ οἱ κύνες· εἴη δέ μοι γῆν μὲν ἅπασαν εὐνήν αὐτάρκη ἔχειν, οἶκον δὲ τὸν κόσμον νομίζειν, τροφήν δὲ αἰρεῖσθαι τὴν ῥόστην πορισθῆναι. χρυσοῦ δὲ καὶ ἀργύρου μὴ δεηθεῖν μήτ' οὖν ἐγὼ μήτε τῶν ἐμῶν φίλων μηδεῖς· πάντα γὰρ τὰ κακὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τῆς τούτων ἐπιθυμίας φύονται, καὶ στάσεις καὶ πόλεμοι καὶ ἐπιβουλαὶ καὶ σφαγαί. ταυτὶ πάντα πηγὴν ἔχει τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πλείονος· ἀλλ' ἡμῶν αὕτη ἀπειρή, καὶ πλεονεξίας μήποτε ὀρεχθεῖν, μειονεκτῶν δ' ἀνέχεσθαι δυναίμην.

[16]τοιαῦτά σοι τά γε ἡμέτερα, πολὺ δήπου διάφωνα τοῖς τῶν πολλῶν βουλήμασι· καὶ θαυμαστόν οὐδέν, εἰ τῷ σχήματι διαφέρομεν αὐτῶν, ὅποτε καὶ τῇ προαιρέσει τοσοῦτον διαφέρομεν. θαυμάζω δέ σου πῶς ποτε κιθαρωδοῦ μὲν τινα νομίζεις στολὴν καὶ σχῆμα, καὶ αὐλητοῦ νή Δία σχῆμα, καὶ στολὴν τραγωδοῦ, ἀνδρός δὲ ἀγαθοῦ σχῆμα καὶ στολὴν οὐκέτι νομίζεις, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν αὐτὸν οἶει δεῖν ἔχειν τοῖς πολλοῖς, καὶ ταῦτα τῶν πολλῶν κακῶν ὄντων. εἰ μὲν δεῖ ἐνὸς ἰδίου σχήματος τοῖς ἀγαθοῖς, τί πρόποι ἂν μᾶλλον ἢ τοῦθ' ὅπερ ἀναιδέστατον τοῖς ἀκολάστοις ἐστὶ καὶ ὅπερ ἀπεύξαιντ' ἂν οὗτοι μάλιστα ἔχειν;

[17]οὐκοῦν τό γε ἐμὸν σχῆμα τοιοῦντόν ἐστιν, αὐχμηρὸν εἶναι, λάσιον εἶναι, τρίβωνα ἔχειν, κομᾶν, ἀνυποδητεῖν, τὸ δ' ὑμέτερον ὅμοιον τῷ τῶν κιναίδων, καὶ διακρίνειν οὐδὲ εἷς ἂν ἔχοι, οὐ τῇ χροιά τῶν ἱματίων, οὐ τῇ μαλακότητι, οὐ τῷ πλήθει τῶν χιτωνίσκων, οὐ τοῖς ἀμφιέσμασιν, οὐχ ὑποδήμασιν, οὐ κατασκευῇ τριχῶν, οὐκ ὁδμη· καὶ γὰρ καὶ ἀπόζετε ἤδη παραπλήσιον ἐκείνοις οἱ εὐδαιμονέστατοι οὗτοι μάλιστα. καίτοι τί ἂν δῶη τις

homens de agora não cobiço a espantosa felicidade que têm a custa dos prazeres da mesa, de roupas e mantendo lisas e depiladas todas as partes do corpo, sem poupar como naturalmente são nem mesmo as partes pudendas.

(15)Desejo também os meus pés nada diferirem das ferraduras dos cavalos - assim dizem que eram os de Quíron³ - e, como os leões, não precisar de cobertas, nem de mesa farta, não mais do que os cães. Que me baste ter como leito a terra inteira, que como casa possa considerar o mundo e com relação à comida apanhe o mais fácil de ser obtido. E que jamais venha a sentir falta de ouro ou prata, nem eu nem nenhum dos meus amigos, pois da cobiça dessas coisas todas os males são gerados entre os homens: rivalidades, guerras, conspirações, gargantas cortadas. A fonte de tudo isso é a ambição de ter cada vez mais. Longe de nós tal coisa: que eu nunca aspire ao supérfluo e, ao contrário, sustente firme a força de ser pobre.

(16)Com certeza, tudo isso está totalmente em desacordo com você e com o gosto da maioria das pessoas, logo não há nada de espantoso se diferimos delas na aparência, quando também nos princípios somos bastante diferentes. O que me espanta é o modo como você faz caso da roupa e da aparência de um citaredo e, por Zeus, dos trajes de um flautista ou da indumentária de um ator trágico, mas não da aparência e da roupa de um homem bom, achando que ele deveria ter o aspecto da maioria, mesmo sendo esse o aspecto dos maus. Fosse necessária uma aparência própria aos bons, qual lhes cairia melhor do que aquela que é a mais impudente aos olhos dos desregrados e a que eles mais renegariam ter?

(17)Pois então. Minha aparência é essa: ser maltrapilho, cabeludo e descabelado, ter os pés descalços e levar um manto grosseiro. Já a sua aparência é igual à dos devassos e não há como separar uns dos outros, nem pelo modelo dos trajes, nem por tanta frescura. Nem pela quantidade das túnicas, nem pelas roupas, nem pelos calçados, nem pelo penteado dos cabelos, nem pelos perfumes. Vocês aí, os mais felizes, exalam um cheiro muito parecido com o deles. O que alguém daria por um

³Célebre centauro, educador de Aquiles, a quem teria ensinado a arte da cura. Devido a uma ferida incurável, aceitou assumir o lugar de Prometeu, cedendo a este a sua imortalidade. É tido como "o mais justos dos centauros" (*Il.* xi, 832). Cf. também *Il.* iv, 219; xvi, 140 e Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, 1027.

ἀνδρὸς τὴν αὐτὴν τοῖς κιναίδοις ὁδμὴν ἔχοντος; τοιγαροῦν τοὺς μὲν πόνους οὐδὲν ἐκείνων μᾶλλον ἀνέχεσθε, τὰς δὲ ἡδονὰς οὐδὲν ἐκείνων ἦττον· καὶ τρέφεσθε τοῖς αὐτοῖς καὶ κοιμᾶσθε ὁμοίως καὶ βαδίζετε, μᾶλλον βαδίζειν οὐκ ἐθέλετε, φέρεσθε δὲ ὡπερ τὰ φορτία οἱ μὲν ὑπ' ἀνθρώπων, οἱ δὲ ὑπὸ κτηνῶν· ἐμὲ δὲ οἱ πόδες φέρουσιν ὅποιπερ ἂν δέωμαι. κἀγὼ μὲν ἱκανὸς καὶ ῥίγους ἀνέχεσθαι καὶ θάλλπος φέρειν καὶ τοῖς τῶν θεῶν ἔργοις μὴ δυσχεραίνειν, διότι ἄθλιος εἰμι, ὑμεῖς δὲ διὰ τὴν εὐδαιμονίαν οὐδενὶ τῶν γινομένων ἀρέσκεσθε καὶ πάντα μέμφεσθε καὶ τὰ μὲν παρόντα φέρειν οὐκ ἐθέλετε, τῶν δὲ ἀπόντων ἐφίεσθε, χειμῶνος μὲν εὐχόμενοι θέρος, θέρους δὲ χειμῶνα, καὶ καύματος μὲν ῥίγους,, ῥίγους δὲ καῦμα καθάπερ οἱ νοσοῦντες δυσάρεστοι καὶ μεμψίμοιροι ὄντες· αἰτία δὲ ἐκείνοις μὲν ἡ νόσος, ὑμῖν δὲ ὁ τρόπος.

[18]κᾶπειτα δὲ ἡμᾶς μετατίθεσθε καὶ ἐπανορθοῦτε τὰ ἡμέτερα, κακῶς βουλευομένοις πολλάκις περὶ ὧν πράττομεν, αὐτοὶ ἄσκεπτοι ὄντες περὶ τῶν ἰδίων καὶ μηδὲν αὐτῶν κρίσει καὶ λογισμῶ ποιοῦντες, ἀλλ' ἔθει καὶ ἐπιθυμία. τοιγαροῦν οὐδὲν ὑμεῖς διαφέρετε τῶν ὑπὸ χειμάρρου γερομένων· ἐκεῖνοι τε γάρ, ὅπου ἂν ἴη τὸ ῥεῦμα, ἐκεῖ φέρονται, καὶ ὑμεῖς ὅπου ἂν αἱ ἐπιθυμῖαι. πάσχετε δὲ παραπλήσιόν τι ὅ φασι παθεῖν τινα ἐφ' ἵππον ἀναβάντα μαινόμενον· ἀρπάσας γὰρ αὐτὸν ἔφερεν ἄρα ὁ ἵππος· ὁ δὲ οὐκέτι καταβῆναι τοῦ ἵππου θέοντος ἐδύνατο. καὶ τις ἀπαντήσας ἠρώτησεν αὐτὸν ποῖαν ἄπεισιν; ὁ δὲ εἶπεν, "Ὅπου ἂν τούτῳ δοκῆ, δεικνὺς τὸν ἵππον. καὶ ὑμᾶς ἂν τις ἐπωτᾶ, ποῖ φέρεσθε; τάληθές ἐθέλοντες λέγειν ἐρεῖτε ἀπλῶς μὲν, ὅπουπερ ἂν ταῖς ἐπιθυμῖαις δοκῆ, κατὰ μέρος δὲ, ὅπουπερ ἂν τῆ ἡδονῆ δοκῆ, ποτὲ δὲ, ὅπου τῆ δόξῃ, ποτὲ δὲ αὖ, τῆ φιλοκερδία· ποτὲ δὲ ὁ θυμὸς, ποτὲ δὲ ὁ φόβος, ποτὲ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον ὑμᾶς ἐκφέρειν φαίνεται· οὐ γὰρ ἐφ' ἑνός, ἀλλ' ἐπὶ πολλῶν ὑμεῖς γε ἵππον βεβηκότες ἄλλοτε ἄλλων, καὶ μαινομένων πάντων, φέρεσθε. τοιγαροῦν ἐκφέρουσιν ὑμᾶς εἰς βάραθρα καὶ κρημνοῦς. ἴστε δ' οὐδαμῶς πρὶν πεσεῖν ὅτι πείσεσθαι μέλλετε.

[19]ὁ δὲ τρίβων οὗτος, οὗ καταγελάτε, καὶ ἡ κόμη καὶ τὸ σχῆμα τοῦμὸν πηλικαύτην ἔχει δύναμιν, ὥστε παρέχειν μοι ζῆν ἐφ' ἡσυχίας καὶ πράττοντι ὅ τι βούλομαι καὶ συνόντι οἷς βούλομαι

homem que tenha o mesmo cheiro dos devassos? Vocês não mais do que eles resistem às dificuldades e não menos se deixam vencer pelos prazeres. Comem como eles e como eles dormem e andam, muito embora não gostem tanto de andar quanto de serem carregados, como fardos, por homens ou por animais. Quanto a mim, meus pés me levam a qualquer lugar que eu queira ir. E sou capaz tanto de agüentar o frio quanto de suportar o sol escaldante, e ainda não me incomodar com o que nos fazem os deuses, pois sou um miserável, ao passo que vocês, por causa de tanta felicidade, não se contentam com nada e reclamam de tudo. Não querem aceitar as coisas que estão aí e pedem pelas que não estão. No verão pedem o inverno e no inverno o verão, no frio querem o calor e no calor o frio, da mesma forma que esses doentes enjoados, sempre queixosos da própria sorte. Mas, para eles, a causa é a doença, enquanto para vocês é o caráter.

(18)E depois querem nos transformar e corrigir nosso modo de viver, por muitas vezes entenderem mal o que fazemos. Logo vocês, que não refletem sobre as próprias vidas e não fazem nada com critério ou raciocínio, mas por hábito e paixão. Eis que vocês em nada diferem das pessoas que são levadas por um aguaceiro: elas, para onde for a correnteza também vão e vocês para onde os arrastam as paixões. Sofrem mais ou menos o que dizem que quem monta em cavalo bravo sofre: é o cavalo que, dominando-o, o conduz. Jamais consegue apear do cavalo na carreira e a alguém que aproximando-se perguntasse para onde ele vai, diria apontando o cavalo: "a qualquer lugar que este aqui decida!". Também, se alguém perguntasse a vocês para onde são levados, a bem da verdade diriam simplesmente que para todo e qualquer lugar que suas paixões decidam e, conforme o caso, para todo e qualquer lugar que decida ora o prazer, ora uma opinião, ora, ainda, a ambição. Também o coração, o medo e coisas assim parecem conduzir vocês, pois não em um, mas em cima de muitos cavalos - a cada hora em um e todos doidos - são levados. Ao fim, empurram vocês para precipícios, para o fundo do poço. E nem mesmo no momento antes de cair, percebem que estão a ponto de se perderem.

(19)Mas este manto aqui, do qual vocês riem, este cabelo e todo meu aspecto têm tanto poder que me concedem uma vida tranquila, fazendo o que eu quero e convivendo com quem eu quero,

τῶν γὰρ ἀμαθῶν ἀνθρώπων καὶ ἀπαιδευτῶν οὐδεὶς ἂν ἐθέλοι μοι προσιέναι διὰ τὸ σχῆμα, οἱ δὲ μαλακοὶ καὶ πάνυ πόρρωθεν ἐκτρέπονται· προσίασι δὲ οἱ κομψότατοι καὶ ἐπιεικέστατοι καὶ ἀρετῆς ἐπιθυμοῦντες. οὗτοι μάλιστα μοι προσιασί· τοῖς γὰρ τοιούτοις ἐγὼ χαίρω συνών. θύρας δὲ τῶν καλουμένων εὐδαιμόνων οὐ θεραπεύω, τοὺς δὲ χρυσοῦς στεφάνους καὶ τὴν πορφύραν τῦφον νομίζω καὶ τῶν ἀνθρώπων καταγελῶ. [20]ἵνα δὲ μάθῃς περὶ τοῦ σχήματος, ὡς οὐκ ἀνδράσιν μόνον ἀγαθοῖς, ἀλλὰ καὶ θεοῖς πρέποντος ἔπειτα καταγελαῶς αὐτοῦ, σκέψαι τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν, πότερά σοι δοκοῦσιν ὁμοίως ἔχειν ὑμῖν ἢ ἐμοί; καὶ μὴ μόνον γε τῶν Ἑλλήνων, ἀλλὰ καὶ τῶν βαρβάρων τοὺς ναοὺς ἐπισκόπει περιιών, πότερον αὐτοὶ οἱ θεοὶ κομῶσιν καὶ γενειῶσιν ὡς ἐγὼ ἢ καθάπερ ὑμεῖς ἐξυρμημένοι πλάττονται καὶ γράφονται. καὶ μέντοι καὶ ἀχίτωνας ὄψει τοὺς πολλοὺς ὥσπερ ἐμέ. τί ἂν οὖν ἔτι τολμῶς περὶ τούτου τοῦ σχήματος λέγειν ὡς φαῦλον, ὁπότε καὶ θεοῖς φαίνεται πρέπον;

pois nenhum desses homens estúpidos e ignorantes ia querer se aproximar de mim, por causa mesmo do meu aspecto. E os frescos também rapidamente de longe se desviam. Porém, se aproximam os mais espirituosos e os de melhor caráter, ávidos de virtude. Esses são os que mais se achegam a mim, pois na companhia deles eu também me alegro. E não me interessam os portões dessas decantadas felicidades: coroas de ouro e púrpura considero fumaça⁴ e dou risada dos homens.

(20) Enfim, para que você aprenda sobre a aparência adequada não só aos homens bons, mas também aos deuses - e ria dela depois - dê uma olhada nas estátuas dos deuses: com quem parecem ter semelhança, com vocês ou comigo? Dê uma volta pelos templos, não só os dos gregos mas também os dos bárbaros, e examine bem se os deuses de uns e outros são moldados e desenhados com cabelos longos e barba como eu ou depilados como vocês. Com toda certeza você verá que muitos não têm uma túnica, como eu. E agora, o que você ainda se atreve a dizer que é precário nessa minha aparência, já que também aos deuses revela-se conveniente?

⁴ Optei, na tradução, pelo sentido primeiro do termo τῦφος, mas não se pode perder de vista o seu alcance metafórico que inclui a idéia de "vanidade", "ilusão" e "empáfia". Cabe observar que este é um conceito axial entre os cínicos e a ἀτοφία deve constituir, segundo a sua doutrina, um dos ideais do sábio. O seu uso emblemático pode ser percebido no trecho de um poema de Crates conservado por Diógenes Laércio (vi, 85), cujos dois primeiros versos são uma paráfrase de *Od.* xix, 172-173: " Há uma cidade, Pera, em meio a uma fumaça cor de vinho (μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ), / bela e rica, toda suja e sem ter nada, / para a qual não navega o parasita tolo/ nem o glutão que exulta com bundas de prostituta./ Mas tímido e alho ela produz, e figos e pães,/ e por causa dessas coisas seus homens não brigam uns com os outros,/ nem pegam em armas por dinheiro ou glória". Cf. Dudley, D. *The history of cynicism*. London: Methuen, 1937, p. 56, n. 8; Decleva-Caizzi, F. " Τῦφος: contributo alla storia di un concetto". *Sandalion* 3. Università degli Studi di Sassari, 1980. pp. 53-66.

PAULO ALCOFORADO

DOXÓGRAFOS GREGOS*

PAULO ALCOFORADO

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Lógica e Teoria da Ciência*

Um tópico de grande interesse para a reconstrução histórica da filosofia e ciência gregas é saber quando começa, como evolui e se difunde, na antiguidade gregas, a história da filosofia e da ciência. Importa também determinar os métodos utilizados e os objetivos a que visam os antigos historiadores dessas disciplinas. Com efeito, um estudo dessa natureza leva inevitavelmente a entender, de modo mais aprofundado, a origem, os objetivos e o valor das fontes gregas (como, Diógenes Laércio ou Sexto Empírico) e latinas (como, Cícero e outros mais) com as quais se reconstrói a história da filosofia e da ciência. Para se ter uma idéia da importância da doxografia para a reconstrução do pensamento antigo, basta dizer que todo o nosso conhecimento dos pré-socráticos se deriva basicamente das duas seguintes fontes: das observações de Aristóteles que se encontram no primeiro livro da *Metafísica*, e da literatura doxográfica, da qual avulta as *Vidas* de Diógenes Laércio. Discutir e elucidar tais questões é o que objetiva aqui o estudo da doxografia e dos doxógrafos gregos, tema aliás muito pouco estudado de modo geral e, entre nós, praticamente desconhecido.

De fato, uma das mais importantes fontes históricas para a reconstituição do pensamento grego são os doxógrafos – palavra proveniente de *dóxa*, que quer dizer “opinião”, “tese” ou “teoria”¹ – Em seu sentido etimológico, ‘doxografia’ significa basicamente o mesmo que compilação de opiniões ou teorias de outros autores; e ‘doxógrafo’ era a designação que se aplicava àqueles que transcreviam ou escreviam

* O presente trabalho é parte de uma série de estudos sobre lógica grega desenvolvidos na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e realizados com o apoio do Instituto de Lógica, Filosofia e Teoria da Ciência (ILTC). Ficam aqui consignados nossos sinceros agradecimentos a ambas as instituições. Este estudo é dedicado ao Prof. Cláudio Ulpiano, amigo de longa data.

¹ Em grego, além da palavra *dóxai*, que sem dúvida é a mais difundida, também é utilizada a palavra *tà aréskonta*, que significa “os preceitos”. Em latim, o termo empregado é *placita*.

sobre as opiniões e teorias dos filósofos. Em seu sentido técnico usual, ‘doxografia’ quer dizer o mesmo que história da filosofia ou da ciência; e ‘doxógrafo’, portanto, significa o mesmo que historiador da filosofia ou da ciência. Mas a palavra ‘doxografia’ encerra um matiz que lhe é peculiar, isto é, trata-se da história da filosofia ou ciência gregas ou latinas escrita não por um autor atual, mas por um antigo historiador grego ou latino. No presente contexto, portanto, ‘doxografia’ significa basicamente o mesmo que história da filosofia (ou da ciência) grega escrita por um autor grego antigo; e ‘doxógrafo’ é a designação que se dá àqueles antigos autores gregos que realizavam compilações de natureza doxográfica.

A fim de desenvolver esse tema – isto é, como os gregos antigos escreveram a história de sua filosofia e de sua ciência –, importa de antemão deixar claro que Teofrasto de Eresos, o fundador dessas duas disciplinas, teve em Platão e Aristóteles dois ilustres precursores. Estes, porém, não tiveram igual peso e importância na tarefa de reconstruir o pensamento grego. Aristóteles é, de longe, mais significativo que Platão, mas mesmo assim não chegou a ser o criador da antiga história da filosofia grega, isto é, da doxografia.

Com efeito, pode-se sustentar que a doxografia recua, por assim dizer, a Platão. Inequivocamente, nosso conhecimento de Sócrates depende essencialmente de Platão. Em uma famosa passagem do *Fédon*, Platão nos faz uma síntese interessante do estado do conhecimento científico em Atenas em meados do quinto século A. C. (cf. *Fédon*, 96a). Mas Platão só excepcionalmente se manifesta sobre as teorias filosóficas e científicas de seus predecessores e, quando o faz, não raras vezes é displicente quando se propõe a citar algum autor, misturando citação com paráfrase, e só raramente é objetivo e imparcial quando se põe a avaliar as doutrinas de seus predecessores.

O precursor próximo desse tipo de literatura é, no entanto, Aristóteles, que costumava resumir, quando se punha a examinar uma dada questão de ordem filosófica ou científica, as teorias de seus predecessores e assim preparar, por sua análise crítica, o surgimento de suas próprias concepções. Neste sentido, Aristóteles é bem mais informativo que Platão. De certo modo, pode-se dizer que Aristóteles foi o primeiro a escrever uma monografia sobre história da filosofia (cf. *Metafísica*, Livro I) e muitos de seus livros científicos encerram importantes informações para a história da ciência grega. Mas, em não raras ocasiões, seu envolvimento com suas próprias teorias e seus objetivos metodológicos desvirtuavam sua isenção e objetividade.

Em resumo, pode-se dizer que a doxografia teve em Platão e Aristóteles seus precursores, em Teofrasto seu criador e após uma longa e complicada história multissécular se encerra com as contribuições de Simplício, Temístio, Proclo e Boécio, isto é, em pleno século sexto de nossa era.

II. Reiterando o que dissemos, a doxografia propriamente dita foi uma criação de Teofrasto (c.370 - c.288/7) e, assim sendo, toda informação doxográfica é a transcrição de opiniões ou teorias que a ele remonta, direta ou indiretamente. Com efeito, não foi Aristóteles, mas seu discípulo Teofrasto quem pela primeira vez escreveu uma monografia especializada em expor as doutrinas dos filósofos que o precederam, especificamente de Tales e Platão². Assim procedendo, ele se integra no programa enciclopédico de ensino e pesquisa delineado por Aristóteles e seguido por vários peripatéticos. De fato, Mênon escreveu uma história da medicina da qual algumas passagens nos chegaram através de um papiro egípcio. Eudemo de Rodas escreveu uma história da aritmética e da geometria, outra da astronomia e talvez outra da teologia. Aristóxeno de Tarento escreveu uma história da música da qual possuímos algumas passagens. Dicáiarcos de Messênia escreveu uma história da geografia e outra da Grécia. Neste sentido, em torno do ano 300 A.C., Teofrasto vem a escrever seu livro sobre a história das ciências da natureza, hoje extraviado, intitulado *Das Opiniões dos Físicos* (*Physikon dóxai*), em dezesseis livros (cf. D.L., V, 48), que é o ponto de partida da tradição doxográfica. Por tal razão, diz-se que a doxografia começa com Teofrasto³.

² Do que se depreende dos catálogos de Teofrasto que se encontram em Diógenes Laércio, pode-se também conjecturar que, no mundo antigo, a exposição histórica de Teofrasto foi conhecida sob duas versões ou recensões diferentes: uma, *Das Opiniões dos Físicos*, em 16 livros, e a outra, *Sobre os Físicos*, em 18 livros (cf. D.L., V, 48 e 46). Também é pensável que a diferença quanto ao número de livros entre essas duas recensões advenha do fato de o autor do catálogo dos livros de Teofrasto ter integrado no *Sobre os Físicos* (V, 46) uma *Epítome* em 2 volumes (cf. P. Tannery, *Pour l'Histoire de la Science Hellène*, 2a. ed., Paris, Gauthier-Villars, 1930. p.19-20).

³ Na atualidade, a obra básica da doxografia é inequivocamente o livro de Hermann Diels que ostenta o seguinte título: *Doxographi Graeci collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels*, Berolini, 1879; reeditado em 1929. Nesta obra, Diels revolucionou o estudo das fontes posteriores do pensamento grego. Os *Doxógrafos Gregos* de Diels reúnem todos os textos da literatura doxográfica, que versam, aliás, sobre os mais distintos temas e assuntos, indo das ciências naturais à lógica, passando pela filosofia e mesmo pelas artes divinatórias. Todos, porém, têm em comum o fato de serem derivados, pelas mais distintas vias, das *Opiniões dos Físicos* de Teofrasto. Por tal razão é interessante detalhar seu conteúdo, através de uma rápida transcrição de seu sumário. Além de uma longa introdução, esta obra encerra os seguintes livros e fragmentos:

1. Os *Placita* de Aécio (p. 267-444).
2. Os fragmentos da *Epítome* de Arios Dídimos (p. 445-472).
3. Os fragmentos da *Das Opiniões dos Físicos* de Teofrasto (p. 473-495).

Pode-se especular sobre o que levou Teofrasto a se interessar por história da filosofia e da ciência. Ao que tudo indica, foi Aristóteles quem, pela primeira vez, chamou sua atenção para este tópico, mostrando sua importância e interesse para o pensamento teórico de modo geral. Por outro lado, é pensável que as lacunas, limitações e insuficiências do tratamento aristotélico no que concerne à reconstrução histórica o teriam levado a escrever uma obra especializada e abrangente que abordasse tematicamente todos os grandes assuntos do pensamento filosófico e científico. Ao que parece, além dessa alentada obra, Teofrasto também escreveu pequenas monografias, mais ou menos especializadas, sobre diversos assuntos de índole doxográfica. Mas não se sabe se elas tiveram alguma relevância para as posteriores reconstruções do pensamento grego.

Os *Dóxai* cedo se extraviaram e, desse modo, deles só conhecemos dois resumos. Com efeito, a obra original de Teofrasto foi, mais tarde, resumida ou epitomizada em dois livros.⁴ Do primeiro, que se intitula *Sobre os Princípios Materiais*, conservam-se extratos no comentário de Simplício (século VI) à *Física* I de Aristóteles, que foram, ao que parece, tirados, pelo menos parcialmente, de Alexandre de Afrodísias (fl. c. 200 D.C.). O segundo, *Sobre as Sensações* (*Peri aistheseon*), foi em sua maior parte preservado (Diels, *Dox.*, p. 499-527). No mundo de cultura grega, a obra de Teofrasto se tornou a grande fonte para o estudo do pensamento pré-socrático e para a elaboração de outras coleções de opiniões, vindo assim a se converter em um livro padrão e de autoridade incontestada.

Ao que se depreende dos *Princípios* e das *Sensações*, Teofrasto assumiu em sua compilação o método de expor segundo um tema ou conteúdo. Tal como o faz Aristóteles, os autores são mencionados em função do assunto, vale dizer, fixado um conteúdo, arrolam-se as opiniões de todos os autores que estudaram este assunto ou

4. O fragmento *Sobre as Sensações* de Teofrasto (p. 497-527)

5. Passagens de Cícero (*De natura deorum*) e Filodemo (*De pietate*), grupadas e confrontadas sob o título de *Philosophorum de Deis opiniones comparatae* (pp. 529-550).

6. Os *Philosophoúmena* (primeiro livro da *Refutação de Todas as Heresias*) de Hipólito, início do II século D.C. (p. 551-576).

7. A passagem da *Preparação Evangélica* que Eusébio diz ter tomado de Plutarco (p. 577-583).

8. Diversas passagens de *Contra as Seitas* de Epifânio (p. 585-593).

9. A *História Filosófica* de Pseudo-Galeno derivada dos *Placita* de Pseudo-Plutarco (p. 595-648).

10. O *De Gentilium Philosophorum Irrisione* de Hérmiás (p. 649-656).

⁴ Segundo certos autores, porém, esses dois livros seriam não resumos ou epítomes, mas capítulos dos *Dóxai* (cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1892; ed. 1958, p.33). De certo modo, tal é também a opinião de H. Shapiro, para quem essas duas obras são fragmentos do livro original de Teofrasto (cf. A.E. Taylor, *Aristotle on His Predecessors*, Open Court, 1906; 2a. ed., La Salle, Open Court, 1969, p. VII). Dada a incerteza que paira sobre este tópico, tal discussão é, a nosso ver, sem maior relevância.

conteúdo. Este método, portanto, desconhece por completo o estudo da história da filosofia segundo uma orientação cronológica ou pelo agrupamento dos filósofos por escolas. Esta tradição, ao que parece, encontra-se na base do método de estudo da filosofia que, mais tarde, será muito difundido ao se estudar por temas ou problemas⁵.

Fora dos círculos peripatéticos, a obra de Teofrasto não teve, ao que parece, grande difusão e repercussão. Ela foi, no entanto, a base que compiladores e epitomizadores, que cedo surgiram, utilizaram para redigir suas monografias e manuais. Sua importância foi decisiva, tanto para os que seguiram fielmente sua orientação metodológica de expor as opiniões segundo um tema ou assunto, quanto para aqueles que seguiram a orientação biográfica e “sucessiva”, pois nela encontraram, embora de forma dispersa, o material de que necessitavam⁶.

III. Nesta linha doxográfica, em sentido estrito, encontra-se inserida uma compilação, hoje desaparecida, que recebeu de H. Diels o título de *Vetusta Placita* e da qual encontramos vestígios em Cícero e na obra *De die natali* de Censorino, gramático romano do III século D.C.⁷ Os *Vetusta* foram redigidos, ao que parece, na escola estóica de Posidônio por um de seus alunos, no primeiro século A.C. Eles encerravam doutrinas e opiniões não só de filósofos pré-teofrásticos, como também de peripatéticos, estóicos e epicuristas. A importância dessa obra é imensa, já que não foram os escritos doxográficos de Teofrasto que diretamente orientaram os autores posteriores em suas reconstruções históricas, mas os *Vetusta*.

⁵ Nos *Princípios*, este sistema nem sempre é rigidamente observado, já que neles aparecem pequenas notas históricas e cronológicas e a ordem da disposição da matéria tem por base a sucessão das escolas. Isto, porém, nunca ocorre com as *Sensações*.

⁶ Ao que se constata, os antigos historiadores da filosofia grega seguiam, em sua narração, uma das seguintes vertentes expositivas: i) temática (ou doutrinária) - onde se expõem e discutem assuntos ou temas; ii) biográfica (ou por nomes de autor) - onde as idéias são discutidas em função de seu autor; iii) “sucessiva” (ou por escola) - em que as teorias filosóficas são expostas e analisadas segundo escolas, correntes ou seitas; e finalmente, iv) cronológica (por ordem temporal) - onde o tempo é o princípio ordenador. Não infreqüentemente, os historiadores antigos seguem uma mistura, mais ou menos equilibrada, de dois desses estilos ou vertentes. Finalmente, importa não esquecer que a vertente temática foi criada por Aristóteles e aprofundada por Teofrasto; a narrativa biográfica, ao que se sabe, é criação de Dicáircos; mas, quanto à abordagem “sucessiva”, esta é devida, ao que parece, a Sotíon de Alexandria (II século A.C.).

⁷ Na medida em que relata doutrinas de antigos filósofos gregos, Cícero pode ser considerado um doxógrafo, já que transcreve excertos que, de modo mais ou menos remoto, se derivam da obra de Teofrasto. No que diz respeito a este aspecto, duas de suas obras merecem ser mencionadas: *Academica* II (i.é, *Lucullus*, 118) e *De natura deorum*, I, 25-41.

De fato, com o passar do tempo, tornou-se cada vez mais necessário um livro que completasse e atualizasse os *Dóxai* de Teofrasto; uma obra que assimilasse as mais recentes discussões no âmbito das teorias filosóficas e científicas. A isso se propunha, ao que parece, os *Vetusta Placita*, que seriam um prolongamento e atualização do livro de Teofrasto. Ocorre que seu autor, não se encontrando à altura de tal empreendimento, não percebeu os objetivos e as dificuldades técnicas inerentes a uma obra dessa envergadura. Desse modo, em lugar de um tratado de história, temos uma mera compilação de informações passadas⁸.

Com efeito, sua obra se apresenta como uma mera aproximação de opiniões díspares que se conflitavam em torno de um tema ou assunto. Mas, ao radicalizar as oposições e aprofundar os contrastes, sem contudo exibir o fundo comum a todos esses posicionamentos, ele criou as condições para se anular ou destruir as distintas concepções filosóficas e científicas pelo mero fato de jogar uma contra a outra, sem disso extrair qualquer consequência construtiva. Assim concebida, tal obra só poderia servir à curiosidade do diletante ou enriquecer ainda mais o arsenal do cético. De fato, foi em tal manancial que os cétricos gregos se apoderaram de uma de suas armas mais eficazes e destrutivas quanto à possibilidade de qualquer conhecimento certo. Não obstante seu diminuto valor intrínseco, além dos cétricos, também os primeiros apologistas cristãos se valeram dessa literatura para demolir a cultura grega, de modo geral, e a religião helênica, em particular. Como se vê, seu aspecto destrutivo é, em aparência, inegável.

IV. Os *Vetusta Placita* constituem a base sobre a qual foram realizadas - em torno do ano 100 D.C. - as compilações de Aécio, isto é, os *Placita* de Aécio ou *Aetii Placita*, dos quais nada chegou até nós e de cujo autor nada sabemos, embora pareça que tenha florescido em torno do ano 100 D.C. Com efeito, Teodoreto (c. 445 D.C.) já conhecia os *Placita* de Aécio, já que por vezes ele cita certas passagens deste autor que constam em ambas as obras e nos informa que *Aetíou tèn perì areskonton synagogen*. Neste sentido, Diels é levado a transcrever as passagens dos *Placita* de Pseudo-Plutarco em colunas paralelas com certas passagens das *Éclogas* (= 'Seleções') e assim reconstituir os *Placita* de Aécio, como o núcleo comum a ambas as colunas.

⁸ Diz-nos Diels ser possível, desde que se tome certas precauções, reconstruir com razoável fidelidade o sumário dos *Vetusta*, que por sua vez propicia uma imagem razoavelmente precisa da obra original de Teofrasto (cf. *Dox.*, p. 181 ss).

A obra de Aécio, por sua vez, não se vincula diretamente ao livro de Teofrasto. Há, na verdade, como mostrou Diels, um estudo intermediário, hoje desaparecido, por Diels rotulado de *Vetusta Placita*, que vincula os *Placita* de Aécio aos *Dóxai* de Teofrasto.

V. Os *Placita* de Aécio serviram de fonte comum ou fundamento para duas compilações da maior importância que chegaram até nós, vale dizer, os *Placita* de Ps.-Plutarco e as *Éclogas* de João Estobeu (ou João de Estobe). Mas, nem os *Placita* de Ps.-Plutarco, nem a doxografia das *Éclogas* de Estobeu influenciaram um ao outro. Como se sabe, as *Éclogas* são mais completas que os *Placita*. Mas os *Placita* são mais antigos (cf. Diels, *Dox.*, p. 4 ss). Com efeito, a comparação entre as *Éclogas* e os *Placita* mostra que essas duas obras se derivam de uma fonte comum, embora o texto de Estobeu seja, na maior parte das vezes, mais completo e desenvolvido que o de Ps.-Plutarco. Isto evidencia que esses autores, por vezes, copiaram e, por vezes, resumiram essa fonte comum. Cabe aqui nos determos ligeiramente na análise dessas duas obras.

Uma, é a *Epítome* ou *Placita Philosophorum* falsamente atribuída a Plutarco e, por tal razão, sua autoria é, hoje, dita de Pseudo-Plutarco. Esta obra deve ter sido redigida em torno do ano 150 D.C. Uma segunda compilação de opiniões que também depende dos *Placita* de Aécio são as *Eclogae Physicae et Ethicae* ou, simplesmente, *Éclogas* de João Estobeu, que devem ter sido escritas aproximadamente no ano 400 D.C. Esta obra e o *Florilégio*, também de Estobeu, constituem originalmente um único livro que encerrava muito material em comum com os *Placita* de Aécio e, por tal razão, pode-se dizer que dependem dos *Placita*.

As primeiras etapas da doxografia propriamente dita podem ser assim esquematizadas:

Teofrasto

Ps.-Plutarco, *Placita*

Vetusta

Aécio

Estobeu, *Éclogas*

Dos *Placita Philosophorum* de Ps.-Plutarco dependem a *História Filosófica* (*Philosóphou Historías*) erroneamente atribuída a Galeno - e por isso dita da autoria

de Ps.-Galeno⁹– e ainda *De Gentilium Philosophorum Irrisio* de Hérmiias, obra que apresenta, em tom jocoso, a polêmica cristã dirigida contra a filosofia grega e deve ter sido escrita depois do século quinto ou mesmo mais tarde (cf. H. Diels, *Dox.*, p. 649-656). Os *Placita* de Ps.-Plutarco gozaram de grande prestígio e evidência não só no mundo antigo, como também na Idade Média. Foram traduzidos para o árabe e os sábios bizantinos os tomaram como clássicos que deviam ser não só estudados, como também imitados.

VI. Não só através de Aécio se pode retroceder até as origens da doxografia. Outras fontes, observando outras diretrizes metodológicas, permitem a reconstrução do pensamento antigo também pela influência, direta ou indireta, de Teofrasto. As obras que se seguem, de um modo ou de outro, aquiram suas informações históricas sobre o pensamento grego de epítomes, biográficas ou “sucessivas”, que se derivam próxima ou remotamente dos *Dóxai* de Teofrasto. Elas são, portanto, de grande importância doxográfica para a reconstrução do pensamento antigo.

O mais importante representante do que acabamos de dizer é São Hipólito (c.170 - c. 236), presbítero romano, cujo Livro I de sua *Refutação de Todas as Heresias* encerra importante material doxográfico¹⁰. Este foi por muito tempo conhecido como o *Philosophoúmena* de Orígenes, mas no século passado mostrou-se a improcedência de tal afirmação. Hipólito tomou como fonte histórica uma boa epítome de Teofrasto, em que os temas e assuntos já se encontravam organizados em torno dos nomes dos diversos filósofos. Mas o autor desses *Philosophoúmena* também se utilizou de uma epítome biográfica de valor discutível. De fato, as fontes utilizadas para a exposição de Tales, Pitágoras, Heráclito e Empédocles são ensaios biográficos, inequivocamente inferiores, crivados de afirmações duvidosas e falsas anedotas.

⁹ A *História Filosófica* de Ps.-Galeno é de difícil datação, mas pode-se conjecturar que tenha sido escrita em torno de 500 D.C. Ela encerra informações, ao que tudo indica, estranhas aos *Placita* - como, por exemplo, suas alusões à lógica - e de forma resumida dá um apanhado das escolas filosóficas. Por tal razão, pode-se dizer que seu autor se utilizou, além da obra de Ps.-Plutarco, de um manual estóico escrito, provavelmente, em torno do ano cem de nossa era. O texto grego que nos chegou da *História Filosófica* de Ps.-Galeno encontra-se publicado em H. Diels, *Dox.* p. 595-648.

¹⁰ Nesta obra, Hipólito se propõe a mostrar como as heresias se originaram dos sistemas filosóficos gregos. Daí suas frequentes citações e transcrições de passagens de antigos filósofos gregos, muitas das quais, hoje, só são conhecidas por seu intermédio.

Outra obra que também se utilizou de uma epítome da obra de Teofrasto é a *Preparação Evangélica* de Eusébio de Cesarea (c. 260 - 340), cuja relevância para os estudos doxográficos está no fato de ela encerrar fragmentos dos *Stromata* de Ps.-Plutarco. Estes provêm de uma fonte similar, as melhores passagens dos *Philosophouména*. Distinguem-se sobretudo quanto aos dois seguintes tópicos. De início, a linguagem é bem menos fidedigna do que aquela que se encontra nos originais. Em segundo lugar, o fato de tratarem sobretudo da substância primeira, dos corpos celestes e da terra mostra que foram tomadas das partes mais antigas da obra.

No período patrístico, encontramos alguns nomes que também se valeram de fontes que remontam à doxografia de Teofrasto. Destacamos sobretudo Eusébio (*Prep. Ev.*, X, XIV, XV), Teodoreto (*Gr. Aff. Cur.*, II, 9-11), Ireneu (*Contra Haer.*, II, 14), Arnóbio (*Adv. Nat.*, II, 19) e Agostinho (*Civ. Dei.* VIII, 2).

O que se depreende do que foi dito acima é que um grande número de epítomes foram escritas em distintos momentos e por diferentes autores. Dada a insuficiência de nossa documentação, é impossível fixar a data, o local, o número, a natureza e o valor histórico dessas obras. Mas parece certo que as melhores e mais confiáveis epítomes são aquelas que se derivam diretamente do livro de Teofrasto. Parece certo também que à medida que o tempo passa e essas epítomes vão se afastando cada vez mais dessa fonte, passando a se documentar em cópias de cópias, seu valor histórico declina de modo acentuado.

VII. Entre os gregos, a história da filosofia segue duas tradições metodológicas distintas. A primeira, consiste em isolar e fixar temas ou assuntos e a seguir enumerar, de forma minuciosa, as contribuições apresentadas pelos diversos autores que a seu respeito se manifestaram. Este método de fazer-se história da filosofia se inaugura, como dissemos, com Teofrasto em seu livro *Das Opiniões dos Físicos*.

Os gregos, porém, desenvolveram uma segunda maneira de registrar a história das idéias. De acordo com este outro método, o que importa não é fixar assuntos ou problemas, mas correlacionar as doutrinas filosóficas a escolas e, conseqüentemente, a indivíduos. Neste sentido, toma-se como fio condutor não mais um assunto, mas a figura de um filósofo a que se associa sua biografia, e a seguir listam-se todas as suas opiniões. Isto enseja a aparição de duas novas formas de doxografia: a “sucessiva” ou por escolas e a biográfica ou por nomes.

A primeira tradição historiográfica, ao que se diz, teria sido criada por Sotíon de Alexandria, um filósofo peripatético que viveu depois de Crisipo e antes de Heráclide Lembos. Sendo assim, é possível localizá-lo no começo do segundo século A.C. Sotíon foi autor de uma *Sucessão dos Filósofos* (*Diadoche ton philosophon*), onde as opiniões dos filósofos que o precedem são organizadas segundo a escola a que pertencem (D.L., II, 12). Este livro serviu de base para todas as demais obras sobre história das escolas. Com efeito, embora a *Sucessão* de Sotíon encerre material de interesse biográfico, este livro procura basicamente traçar o desenvolvimento das escolas filosóficas dominantes em sua época. Segundo ele, essas escolas seguiram duas linhas paralelas de evolução: uma *iônica*, que vai de Tales até a Média Academia e Crisipo; e outra, *itálica*, que tem em Pitágoras sua origem e passando pelos eleatas, atomistas, sofistas e céticos chega a Epicuro. Mas, na tentativa de estabelecer os vínculos intelectuais entre os representantes das diversas escolas, Sotíon não infreqüentemente força as relações de dependência entre esses representantes. Isto faz com que sua obra perca parte de seu interesse histórico.

O plano ou sumário de sua *Sucessão*, hoje perdida, foi reconstruído e assim podemos dizer que essa obra era originalmente constituída de treze livros assim dispostos (cf. Diels, *Dox.*, p. 147):

1. Tales, os Sete Sábios, os “Físicos”.
2. Sócrates, Arístipo.
3. Socráticos.
4. Platão.
5. Acadêmicos.
6. Aristóteles e seus discípulos.
7. Cínicos.
8. Estóicos.
9. Pitágoras.
10. Eleatas, Demócrito.
11. Pirrônicos.
12. Epicuro.
13. Bárbaros [=filósofos não-gregos].

Salvo pequenas modificações ou alterações, este plano se mantém por muitos séculos em todas as obras que dependem proximamente da *Sucessão* de Sotíon.

Tomando por base a *Sucessão dos Filósofos* de Sotíon é escrito um grande número de “sucessões” ou “diadoquias” que narram, com freqüência de maneira simplificada, deturpada e caricatural, a história das escolas e dos filósofos, tendo por fundamento a relação de mestre e discípulo. Da produção de todos esses doxógrafos praticamente nada chegou até nós - nem de suas vidas, nem de suas obras - mas sabemos que seu número não era pequeno. Entre esses autores destacamos Heráclide Lembos que resumiu, nos meados do segundo século, a *Sucessão* de Sotíon e que será mais tarde utilizada por Diógenes Laércio conjuntamente com outras diadoquias deste e do século a seguir. De fato, as *Vidas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio - escrita aproximadamente quinhentos anos após a *Sucessão* de Sotíon - faz referência a mais de duzentos e cinquenta autores. Pode-se, aliás, dizer que as *Vidas* é o resíduo de toda a literatura de *Sucessões* desenvolvida entre Sotíon e o próprio Diógenes Laércio.

VIII. A biografia doxográfica remonta à primeira geração de discípulos de Aristóteles que escreveram sobre as vidas dos grandes homens do passado. Ao que parece, o criador desse gênero historiográfico foi o paripatético Dicáiarcos de Messênia (fl. em torno de 326-296 A.C.), um erudito grego, dotado de um autêntico espírito científico e de amplos interesses culturais que passam pela filosofia, ciência política, geografia, história literária e biografia. Discípulo de Aristóteles e contemporâneo de Teofrasto, exerceu notada influência sobre Eratóstenes, Cícero, Josefo e Plutarco, entre outros. Seus escritos se extraviaram e dele tudo que chegou ao nosso conhecimento são fragmentos, aliás, numerosos, conservados por citações de obras posteriores.

Esta vertente doxográfica inaugurada por Dicáiarcos foi seguida por Camailêon e posteriormente pelo filósofo peripatético Aríston de Céos que escreveu uma vida dos filósofos. Também entre acadêmicos e estóicos houve quem cultivasse a biografia. Mas a seu respeito sabemos muito pouco. Tampouco sabemos muito de biógrafos anteriores, como Neantes de Cízico, Heráclide Lembos, Sosícrates etc.

Em torno do terceiro século A.C., Lobon de Argos escreveu uma *Vida dos Poetas* que foi utilizada por Hermipo de Esmirna (fl. no final do III século A.C.), autor de uma grande compilação de biografias. Com Hermipo surge uma nova forma, um novo estilo de redigir tais biografias. Em contraste com os severos e rígidos princípios aristotélicos,

Hermipo introduz a biografia livre e romanceada em que os fatos cedem lugar à imaginação, onde nunca faltam anedotas mais ou menos escandalosas, em que se devassa de maneira acintosa a vida íntima de seus personagens e, finalmente, onde se atribui um fim mais ou menos extravagante à maior parte dos biografados. Nesta linha historiográfica é que se insere Diócles de Magnésia que escreveu uma *Vida dos Filósofos* e uma *História Cursiva* dos filósofos tão freqüentemente citadas.

Cumprir dizer porém que o exemplo mais conhecido deste tipo de literatura é, sem dúvida, o das *Vidas* de Diógenes Laércio. Diógenes Laércio é um historiador cuja importância está em ter escrito uma obra que constitui uma das mais importantes fontes para o estudo do pensamento antigo. De seu nome, vida, origem e formação nada se sabe, exceto que deve ter vivido na primeira metade do terceiro século D.C. O livro que a ele devemos e que nos chegou praticamente completo é geralmente chamado de *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, mas há quem o intitule de modo mais descritivo de *Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres de cada Seita*. Nele, as opiniões são compiladas em função dos autores, que têm suas vidas descritas da maneira que acima nos reportamos. Com efeito, ele emprega sistematicamente anedotas com o objetivo de descrever ou caracterizar os distintos aspectos do caráter ou do pensamento dos filósofos por ele examinados. Em grandes linhas Diógenes segue, em seu livro, o sistema biográfico. Neste sentido, as *Vidas* encontram-se divididas em dez livros ou capítulos e se estendem de Tales de Mileto até Epicuro. Cada capítulo é precedido de uma introdução ou próêmio e se destina ao estudo de uma seita¹¹. De início, Diógenes discorre sobre alguns “filósofos” não- gregos (isto é, os magos) e sobre os antigos sábios gregos. Ele divide, a seguir, os filósofos propriamente ditos em duas vertentes: uma, iônica (ou oriental) - Livros I, 22-VII - e outra itálica (ou ocidental) - Livro VIII - e finda com o estudo dos “esporádicos” que não se deixam enquadrar em nenhuma dessas vertentes (Livros IX-X). As *Vidas* de Diógenes Laércio apresentam o seguinte plano:

1. Sete Sábios.
2. Os primeiros filósofos; Sócrates e seus discípulos.
3. Platão.
4. Academia.

¹¹Uma seita pode ser uma escola filosófica (i. é, um mestre e seus discípulos imediatos), ou o conjunto de filósofos que nos sucessivos períodos de tempo continuaram o ensinamento estabelecido por um mestre, ou ainda o conjunto dos homens que dirigiram uma escola filosófica, isto é, os “heresiarcas”. A palavra ‘seita’, com a acepção acima, caiu na atualidade em total desuso. Hoje, em seu lugar, preferem-se as palavras ‘escola’ (v. g., ‘escola megárica’), ‘corrente’ (v. g., ‘corrente espiritualista’) ou ‘círculo’ (v. g., ‘círculo de Viena).

5. Aristóteles e seus discípulos.
6. Cínicos.
7. Estóicos.
8. Pitágoras e sua escola.
9. Heráclito, Xenofanes, os eleatas, Leucipo e Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolônia, Anáxarcos, os cétricos.
10. Epicuro e os epicuristas.

Diógenes é sobretudo um compilador incansável de um vasto repertório biográfico e doutrinário, hoje quase todo desaparecido. Os autores de que se serve são: Antígono de Caristos, Alexandre Polihistor, Heráclide Lembos, Hermípo, Sotíon, Apolodoro de Atenas, Sosícrates de Rodes, Demétrio, Diócles de Magnésia, Pânfilo, Favorino e outros menos citados. Assim, Diógenes só raramente se vale das obras originais ou da literatura primária relativa a um autor. Em suas reconstruções históricas ele se utiliza de uns duzentos autores e de umas trezentas obras.¹²

¹²Muita informação doxográfica e biográfica importante é encontrada nos dicionários e enciclopédias escritos na antiguidade. O primeiro dicionário grego conhecido foi, ao que parece, o de Aristófanes de Bizâncio (c. 257 - 180 A.C.), que sucedeu Eratóstenes na direção da biblioteca de Alexandria (c. 194 A.C.). Foi um erudito renomado por seu vasto conhecimento de gramática, crítica literária e lexicografia. Neste último domínio, cabe mencionar seu *Léxeis* (ou *Glossai*), que possivelmente consistia de uma coleção de estudos monográficos classificados segundo o assunto ou o dialeto. Também Pânfilo de Alexandria (século I D.C.), notável erudito e lexicógrafo que escreveu um grande dicionário em noventa e cinco livros intitulado *Peri Glosson etoi Léxeon* em que assimilou grande parte do que fora anteriormente produzido. Infelizmente, a respeito dessas duas obras, quase nada nos chegou. Mas parece certo que essa forma literária cresceu e se difundiu ao longo do segundo século de nossa era.

Bem mais tarde, foram escritos, contendo muito material importante, três grandes léxicos que se tornaram conhecidos pela posteridade através dos nomes de seus autores. Refiro-me aos dicionários de Hesíquio, Suídas e Fócio. Desnecessário é dizer que a seu respeito – data de redação, local em que foram escritos, fontes históricas utilizadas etc. – muito pouco se sabe.

De Hesíquio de Alexandria sabemos que foi um gramático que floresceu provavelmente no quinto século de nossa era. A ele devemos um dicionário grego cuja importância reside nas explicações aduzidas para o significado de palavras e construções peculiares de autores e dialetos gregos. Sua importância para nós advém do fato de muitas de suas explicações implicarem desenvolvimentos sobre importantes fatos da vida social e religiosa dos gregos. Segundo o que ele próprio nos diz, seu dicionário tem por base o léxico de Diogeniano, que por seu turno tem o dicionário de Pânfilo como fundamento. Mas parece também provável que ele tenha ainda se utilizado de obras similares de Aristarco, Apion, Heliodoro e outros mais. Finalmente, importa dizer que do léxico de Hesíquio só conhecemos uma versão abreviada que nos chegou através de um único manuscrito.

Sobre o grande dicionário ou enciclopédia (já que tem esse duplo aspecto) de Suídas (ou Suda, como alguns autores atuais preferem) não sabemos sequer se é uma obra individual ou coletiva, embora no prefácio seja dito ‘por Suídas’. (Mas há quem diga que ‘Suídas’ é o nome do léxico e não daquele que o redigiu, já que esta palavra significa “fortaleza” ou “forte”). Quanto à data em que foi escrito, parece que remontaria ao final do século dez de nossa era. Ele foi redigido segundo uma ordenação alfabética,

embora por vezes apresente pequenos desvios desta disposição. O aspecto enciclopédico desta obra a leva a considerar tanto temas bíblicos quanto pagãos. Por outro lado, a crítica interna sugere não só a influência do léxico de Hesíquio, como também dos comentadores e escoliastas de Aristófanes, Homero, Sófocles e Tucídides, freqüentemente utilizados e hoje desconhecidos. Suídas inclui em seu dicionário numerosas citações de diversos autores antigos – tanto cristãos quanto pagãos – embora ele próprio seja de orientação cristã. Finalmente, uma avaliação geral da obra mostra que ela encerra muitos verbetes, de grande interesse, sobre a sociedade, a história e a literatura antigas. Mas, trata-se sem dúvida de uma obra pouco crítica, de valor muito desigual e que foi também muito interpolada por seus leitores e copistas.

Fócio, patriarca de Constantinopla e erudito bizantino, viveu no século nono e escreveu extensamente sobre teologia, ciência, história e filosofia. Uma de suas primeiras obras foi o *Léxico* que teve como fonte Hélio Dionísio, Pausânias, Diogeniano e outros mais.

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

KLÉOS N.1: 294-296, 1997

293

Esta paginação não deve ser usada como referência.

Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

GARCIA GUAL, Carlos. *Epicuro*. Madri: Alianza Editorial, 1981, 275 p.

O livro *Epicuro* de Carlos Garcia Gual é um estudo-documentário bastante expressivo acerca do pensamento filosófico do “jardim”, muito bem ilustrado por textos originais e comentários interessantes sobretudo aos iniciantes no estudo da filosofia epicúrea; isto porque traz em si um conteúdo informativo que possibilita ao leitor o conhecimento de autores especialistas e suas respectivas obras filosóficas e exegéticas que se encontram publicadas em diversos idiomas.

É notável o rigor com que são apresentados textos e fragmentos da obra autêntica de Epicuro; o que denota a brilhante investigação procedida pelo atual professor de Filologia Grega da Universidade de Madri, e permite uma perfeita interpretação dos mesmos na versão castelhana. Por outro lado é também admirável a ambientação histórica do livro, que situa o pensador no contexto cultural da Grécia helenística, mostrando ainda que de modo sumário as posições marcadas pela escola de Epicuro em relação às demais escolas filosóficas daquela época. Carlos Garcia Gual é explícito no seu propósito de advertir os partidários de um certo neo-hegelianismo acerca do “desdém” e do “rancor ideológico” que eles mantêm em relação às filosofias helenísticas, materialistas e hostis ao idealismo. Ele acredita que o epicurismo, o ceticismo e o estoicismo “representam a maturidade do pensamento crítico na Grécia” (p. 8). Isto acena de alguma maneira para o fato do “sistematismo ser uma invenção deste período, eminentemente crítico”.

No “prólogo” já se apresenta o caráter introdutório deste estudo, que mistura nos quinze capítulos subseqüentes história e análise interpretativa numa linguagem radicalmente clara, que prima por evidenciar as passagens mais importantes da obra de Epicuro, desde o aspecto histórico de sua vida em relação a Atenas, passando pela sistematização do *corpus philosophicum* mediante a exposição da teoria física, dos textos da Ética, seguidos naturalmente de análise das questões principais tais como o prazer; a religião e os deuses; a amizade, etc.; até os capítulos finais, que trazem depoimentos sobre Lucrécio, Filodemo, Diógenes de Enoanda e Diógenes Laércio, principais continuadores do pensamento epicurista na Grécia e em Roma.

O conteúdo de cada capítulo denota o “caráter sistemático da teoria epicúrea”, objetivo tácito do autor espanhol, que se esmeirou em catalogar de modo inteligente e perspicaz as principais posições interpretativas acerca dos textos e fragmentos de Epicuro e de seus sequazes, além de indicar nas “notas bibliográficas” discussões

aprofundadas sobre as questões fundamentais do epicurismo, bem como a posição de cada uma nas respectivas obras dos comentadores. A importância dada por Garcia Gual à divulgação dos principais trabalhos escritos sobre o pensamento de Epicuro indica o empenho de um apaixonado pelo pensamento helenístico, que procura livrar o epicurismo senão de um “esquecimento”, pelo menos dos juízos escorregadios dos manuais, fruto quase sempre do desconhecimento das proposições do filósofo, ou então das maledicências promovidas por uma certa tradição historiográfica do pensamento antigo.

Com muita propriedade Garcia Gual procura mostrar a coerência do sistema epicurista, mediante a concatenação das teorias físicas e éticas com vistas sobretudo a esclarecer o propósito filosófico, ao qual tanto as assertivas éticas (*Doutrinas e Máximas*), quanto as proposições *physiológicas* estão ligadas por uma relação de copertinência. O capítulo cinco, “La teoria física”, é o mais longo de todos, talvez por apresentar, quase integralmente, *as cartas a Herodoto e a Pytocles*, acompanhadas de explicações acerca da constituição atômica do universo. Os demais temas ligados à Ética tornam-se mais claros a partir da exposição dos princípios da física.

Um outro traço marcante neste “estudo” é a constante correlação estabelecida entre as principais escolas gregas - notadamente a platônica, a aristotélica e a estóica - com o pensamento de Epicuro. Nas questões mais polêmicas tais como a da alma, do prazer e do conhecimento, transparece o embate das teorias, ora em rigorosa oposição, ora coincidindo em diversos aspectos. O resultado disso é uma visão mais desembaraçada das rusgas existentes entre elas. Dono de uma prudente erudição, Garcia Gual menciona a todo instante relatos historiográficos que compõem muito bem o quadro informativo acerca da cultura grega de modo geral e, em particular, dos “personagens” comprometidos com a história do epicurismo. Em cada capítulo, mostra-se um conhecedor profundo desta escola, tal a facilidade com que passa do texto epicúreo ao texto lucreciano, marcando com precisão a passagem exata nas versões originais, assim como nas traduções.

A importância maior deste livro reside na simplicidade de sua exposição, cujo sentido “epicúreo” é o de proporcionar ao meio acadêmico-filosófico uma maior interação com a produção de idéias e reflexões sobre o pensamento de Epicuro. Ele deixa entrever que a partir da publicação da obra *Epicurea* de Usener, em 1887, teve início uma série de estudos e compilações dos textos epicúreos, que culminou na criação de diversos centros de estudos sobre os fragmentos descobertos nas

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

pesquisas arqueológicas em Herculenum, que ficaram conhecidos pelo nome de “Papiros de Philodemus”. Isso nos dá de alguma maneira a dimensão real da recuperação do pensamento epicúreo, que voltou a merecer uma atenção singular por parte dos estudiosos contemporâneos do pensamento antigo.

Passados dez anos desde a publicação de seu primeiro artigo sobre o epicurismo, “Epicuro, el liberador” (Estudios Clássicos, 1970), Garcia Gual insiste no mesmo objetivo de dedicar seu trabalho “a todos os que não se deixam enganar por opiniões vãs, mas que olham atentamente para os fatos reais”, segundo o que disse Epicuro na “Máxima Capital 37”.

Prof. Markus Figueira da Silva

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

CASSIN, Barbara et NARCY, Michel. *La Décision du Sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Introduction, texte, traduction et commentaire par Barbara Cassin et Michel Narcy. Paris: J. Vrin, 1989. 297p.

A obra é um estudo detalhado, filológico e filosófico, do livro Gamma (IV) da Metafísica de Aristóteles, um dos livros centrais para a investigação lógica e ontológica do filósofo, onde este anuncia e demonstra, ou, como pretendem os autores, inserindo-o numa tradição erística que remonta aos pré-socráticos e sofistas, este combate com a palavra, pela defesa do princípio de não-contradição. Assim sugerem, desde a Advertência que introduz o livro:

“[...] comment l'exigence de signification fait pièce à la sophistique et, à travers elle, à l'ensemble de la pensée présocratique; comment elle fait pièce, même, au platonisme. La décision du sens est le foyer de la science de l'être en tant qu'être.”

O livro compõe-se de duas partes principais: uma introdução de cunho filosófico, com o estudo “Parle si tu es un homme” de B. Cassin, que analisa a estratégia de composição da demonstração do princípio de não-contradição, fundada no próprio ato da fala humana, entendida como portadora de um sentido, se o som da fala não for somente grunhido; e o estudo de M. Narcy que compara o livro *Gamma* e o diálogo *Sofista* de Platão enquanto fundadores de uma ciência do Ser enquanto tal. A outra parte, de cunho filológico, estabelece o texto grego a partir das variantes dos códices manuscritos, propõe uma tradução francesa deste texto, e tece comentários detalhados às decisões, tanto do estabelecimento quanto, e sobretudo, da tradução – esta última parte, muitas vezes, ultrapassa as limitações filológicas, consistindo em importante subsídio à reflexão do problema filosófico central.

Por tudo isso, a obra é de maior importância tanto para os interessados na História da Filosofia Antiga em geral, em um de seus momentos mais decisivos, quanto para os interessados nas reflexões sempre oportunas das relações fundamentais entre Ser e Linguagem, e para os que amam analisar e compor estratégias de discurso demonstrativo e/ou persuasivo. O livro marca uma posição original, em todos estes campos, na tradição interpretativa dos textos de Aristóteles.

Prof. Fernando Santoro

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

KLÉOS N.1: 297-298, 1997

298

Esta paginação não deve ser usada como referência.

Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

ARNOULD, Dominique. *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1990, 389 p.

Este livro foi elaborado a partir da tese de *doctorat d'État* que Dominique Arnould defendeu na Universidade de Paris-Sorbonne sob a direção de Jacqueline Romilly, em 15 de junho de 1987.

Nesse texto, a autora se propõe a refletir sobre o espaço das emoções – coletivas e individuais – suas relações comportamentais e situacionais, as imagens que o riso e as lágrimas invocam e que podem ser encontradas na documentação escrita, elaborada na Grécia Antiga durante a existência da estrutura políade.

O livro é composto de doze capítulos nos quais estuda: o riso e a lágrima como ato involuntário da vontade e da razão, ligados ao prazer ou à dor; os tipos de risos; a lágrima do herói; a lágrima do louco; o riso e a lágrima em espaços afetivos; riso e lágrima resultado de emoções misturadas; o homem sensível; a sonoridade do riso e da lágrima como comportamento social e como recurso linguístico; o poder da palavra; o poder político face ao riso e à lágrima; os mitos sobre o riso e a lágrima; e, finalmente, os símbolos literários do riso e da lágrima.

A autora faz um rastreamento, uma varredura nos documentos de Homero à Platão, construindo, inicialmente, um discurso antitético, contrapondo situações emocionais de indignação, piedade, deboche, sarcasmo, desprezo, vingança, vergonha, alegria, vitória, sofrimento, felicidade e infelicidade. Constata que o grego antigo, através das emoções concretizadas no risos ou nas lágrimas, encontrou um outro veio para tomar consciência da brevidade da vida.

No seu entender o riso e a lágrima se apresentam numa situação de choque, de ruptura do equilíbrio, de surpresa, do inesperado, da incompreensão de mudanças de costumes, como, por exemplo, a dor física, o medo, a morte, a alegria ou um ato ou uma palavra de uma outra pessoa, resultando, por outro lado, condutas sociais ou reações afetivas sejam de aprovação ou de censura e em algumas vezes provocando a perda do próprio prestígio social.

A seguir, a autora mostra que o riso e a lágrima produzem socialmente um retorno à ordem. Assim, a ignorância de certos hábitos se apresenta sem sentido e o homem, surpreso, reage rindo como meio de se proteger da dúvida. Ou a incompatibilidade entre a obesidade e uma corrida torna a situação ridícula e provoca o riso. Estas situações e muitas outras apresentadas no livro demonstram o

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

processo intelectual do homem em reconhecer e classificar imediatamente a realidade e retomar a ordem.

Através dos diversos gêneros literários, Dominique Arnould apresenta as imagens que a língua grega produziu em relação ao riso e à lágrima; assim encontramos: torrente de lágrimas, gotejar de lágrimas, fonte de lágrimas, desmanchar-se em lágrimas. Os pássaros anunciando a lágrima e as lamentações, o choro agudo, remetendo à esfera feminina, ou o brilho do riso, o morrer de rir, o riso grave e muitos outros recursos da palavra como geradora de imagens, de sonoridade e de seu poder sobre a imaginação e a memória.

A autora procurou através do entendimento sobre a legitimidade do riso e da lágrima, desde o abandono às emoções em Homero à procura do equilíbrio nos trágicos, à desordem dos cômicos, passando pelo homem sensível em Platão, mostrar a força da palavra que diz a emoção, a provoca, a adoça e impulsiona o embelezamento literário.

O trabalho de Dominique Arnould é uma interpretação discursiva, bem tecida de conjunto, da criação literária, da sociedade de onde ela fluiu, do valor da palavra nesta cultura e do homem em sua existência.

Profa. Neyde Theml

*Laboratório de História Antiga
Departamento de História
Universidade Federal do Rio de Janeiro*