

ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE  
FILOSOFIA ANTIGA



v. 18 • n. 18

RIO DE JANEIRO

JULHO DE 2014

PROGRAMA DE ESTUDOS EM FILOSOFIA ANTIGA • INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

*Reitor*

Carlos Antônio Levi da Conceição

*Vice-reitor*

Antônio José Ledo Alves da Cunha

*Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa*

Débora Fogel

*Diretor do IFCS*

Marco Aurélio Santana

*Chefe do Departamento de Filosofia*

Guilherme Castelo Branco

*Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica*

Rodrigo Guerizoli

*Coordenador do Programa de Estudos em Filosofia Antiga*

Maria das Graças de Moraes Augusto

# 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

Indexada ao *L'Année Philologique*

Disponível em <<http://www.pragma.ifes.ufrj.br/>>

### *Editor Responsável*

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

### *Editor Adjunto*

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

### *Comissão Editorial*

Admar Almeida da Costa, UFRRJ

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

Carolina de Mello Bomfim Araújo, UFRJ

Markus Figueira da Silva, UFRN

Olimar Flores Júnior, UFMG

### *Conselho Editorial*

David Bouvier, Université de Lausanne, Suíça

Donaldo Schüler, UFRGS

Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Jean Frère, Université de Strasbourg, França

Marcelo Pimenta Marques, UFMG

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher, UFRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Maria de Fátima Sousa e Silva, Universidade de Coimbra, Portugal

María Isabel Santa Cruz, UBA, Argentina

Marie-Laurence Desclos, UPMF-Grenoble, França

Maria Sylvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP

Paula da Cunha Corrêa, USP

Paulo Butti de Lima, Università degli Studi di Bari, Itália

Roberto Bolzani, USP

### *Revisão*

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

### *Design Gráfico*

Paula Ferreira

### *Apoio*

FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro  
Gráfica da 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 de Francisco de Paula, 1, sala 307 A • CEP 20051.070 • RJ

Tel: 0055.21.2221.0341, Ramal 316 • Fax: 0055.21.2221.1470

e-mail: [kleosrevistadefilosofiaantiga@gmail.com](mailto:kleosrevistadefilosofiaantiga@gmail.com)

PEDE-SE PERMUTA / WE ASK FOR EXCHANGE



## SUMÁRIO

Apresentação .....	7
Imagens de Sócrates • <i>Roberto Bolzani Filho</i> .....	11
A herança poética: o uso sofisticado e o <i>érgon</i> filosófico em Platão • <i>Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira</i> .....	33
A valência cognitiva da <i>mimesis</i> na <i>Poética</i> de Aristóteles • <i>Maria do Céu Fialbo</i> ..	51
Vida contemplativa e ócio ( <i>skholé</i> ) em Nietzsche ( <i>H. D. H.</i> , 283-286 e 291; <i>G. C.</i> , 42 e 329) e Aristóteles ( <i>E. N.</i> , X, 6-9) • <i>Teodoro Rennó Assunção</i> .....	67
<i>Mousikê álogos</i> : La disputa de Filodemo de Gadara contra Diógenes de Babilonia sobre la imposibilidad de conocimiento y virtud a partir de la música • <i>Victor Daniel Albornoz</i> .....	87

### ARQUIVO

Walter Burkert • <i>Platão ou Pitágoras? Sobre a origem do termo “filosofia”</i> • Introdução e tradução de Carolina Araújo .....	109
---	-----

### RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

<i>Lives of eminent philosophers</i> , editado por T. Dorandi • <i>Pedro Pablo Fuentes González</i> .....	141
<i>The symptom and the subject: The emergence of the physical body in Ancient Greece</i> , de B. Holmes • <i>Antonio Carlos Hirsch</i> .....	155
<i>Aristóteles historiador: el exámen crítico de la teoría platónica de las Ideas</i> , de G. S. Di Camillo • <i>Guilherme da Costa Assunção Cecílio</i> .....	171

NORMAS EDITORIAIS .....	177
-------------------------	-----



## APRESENTAÇÃO

A *Kléos* de número 18 vem a público com artigos de variados temas e autores da Filosofia Antiga, com a tradução de um clássico que certamente contribuirá para as salas de aulas de professores da área, e com resenhas de importantes obras recém-lançadas.

Roberto Bolzani Filho, em seu “Imagens de Sócrates”, apresenta um texto inicialmente didático sobre o “problema de Sócrates”, sintetizando a questão a partir das análises de Magalhães-Vilhena e Dorion, para, por fim, propor uma alternativa com base na noção de mimese, como cunhada na *Poética* de Aristóteles. Seria o Sócrates de Platão, de preferência a um retrato fidedigno e a uma pura ficção, o desenho do caráter filosófico, o modelo de uma existência propriamente filosófica.

Começando seu artigo expressando suspeita quanto às associações entre poetas e sofistas, Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira nos mostra algumas possíveis influências do Hesíodo de *Os Trabalhos e os Dias* no conteúdo de discussões filosóficas de duas obras platônicas: no diálogo entre Sócrates e Trasímaco na *República*, explorando a relação gavião-rouxinol no esquema de governantes fortes *versus* governados fracos apresentado pelo sofista; e, no *Cármides*, quando da distinção que lá se procura estabelecer entre *poieîn* (“produzir”) e *práttein* (“praticar”, na tradução de Camila, identificado com *ergázesthai* em Hesíodo). Como conclusão, a autora sugere um Platão herdeiro e guarda da poesia hesiódica, diferentemente de certa visão da filosofia platônica como tentativa de superação da poesia.

Maria do Céu Fialho realiza um trabalho de aproximação da *Poética* à Ética aristotélica, indicando que a compreensão da ação humana na tragédia não se dissocia daquela sobre a qual o filósofo discorre na *Ética*

a *Nicômaco*. Aponta, ainda, que a mimese trágica não se restringe à figura do autor nem dos atores, porém possui o que Fialho chama de “potência” ou “valência cognitiva”, sendo experimentada também pelo espectador, que aprende uma lição acerca de seus próprios limites por meio da catarse. Esse aprendizado tem ainda um aspecto político, enfatiza a autora, se considerarmos o contexto social em que as tragédias eram encenadas, de modo que a conscientização da fragilidade humana era coletiva, bem como o imperativo de solidariedade e sabedoria políticas dela decorrente.

Teodoro Rennó Assunção promove, a partir de aforismos de Nietzsche, de *Humano demasiado humano* e *Gaia Ciência*, uma reflexão sobre a vida contemplativa e as diversas maneiras de se compreender o ócio (*skholé*) de que ela depende, difícil de divisar nos limites entre o trabalho por prazer e o descanso envergonhado do homem moderno, premido pelo relógio, pelos prazos. Na leitura do livro X da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, o autor encontra a mesma exortação à vida teórica ecoada em Nietzsche.

Da Universidade dos Andes, Víctor Daniel Albornoz traz preciosa contribuição, instruindo-nos sobre o epicurista Filodemo de Gadara e, mais especificamente, sobre a concepção que este tem da música. Em sua obra *Sobre a música*, uma espécie de comentário (*hypomnēmata*) à doutrina musical do estoico Diógenes de Babilônia, Filodemo discute temas que já apareciam como relevantes desde Platão e Aristóteles, em especial o do poder educativo da música. É interessante notar como ele propõe, ao contrário dos filósofos citados, que a música sem texto não pode transmitir virtudes nem infundir valores, sendo uma arte que se aproxima mais da culinária e do preparo de perfumes, consistindo tão somente em comunicar expressões irracionais que estimulam os sentidos.

Para a seção “Arquivo”, fomos presenteados com um texto clássico inédito em português, o cuidadoso, erudito e contestador artigo de Walter Burkert, de 1960, “Platão ou Pitágoras? Sobre a origem do termo ‘filosofia’”, traduzido por Carolina Araújo com clareza e respeito à profusão de minuciosas notas.

Para a seção de resenhas, além da elogiosa resenha sobre *Aristóteles historiador* de Gabriela Silvana Di Camillo, e da crítica a *The Symptom and the Subject* de Brooke Holmes, há que se destacar, pela relevância da



obra escolhida, a recensão sobre a mais recente edição de Diógenes Laércio. Publicado pela Cambridge University Press em 2013, o rico trabalho de Dorandi é analisado criteriosamente pelo filólogo Pedro Pablo Fuentes González e reconhecido por este como a mais alta contribuição na atualidade na área da Filologia Grega.

A Comissão Editorial



# IMAGENS DE SÓCRATES

ROBERTO BOLZANI FILHO

*Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo*

A chamada “questão socrática”, ou “problema de Sócrates”, diz respeito às dificuldades relacionadas a toda e qualquer tentativa de encontrar, no seio de um conjunto de testemunhos díspares sobre esse filósofo fundamental e seu pensamento, as informações historicamente mais fidedignas para a construção do verdadeiro perfil do socratismo. Pelo menos durante os dois últimos séculos, numerosos historiadores da filosofia, de diferentes pontos de vista, se debruçaram sobre o tema e chegaram a conclusões variadas e dificilmente compatíveis entre si por completo, a ponto de obterem pleno assentimento de seus pares.

São bem conhecidos os termos do problema: antes de mais nada, e diferente do que acontece habitualmente, esses historiadores não podem propor uma solução ao problema, com base em textos do próprio filósofo, já que, como se sabe, por alguma razão filosoficamente relevante, Sócrates nada escreveu. Isso os obriga a ter de voltar a atenção para as fontes remanescentes nas quais Sócrates e seu pensamento são mencionados, apresentados ou descritos. Há quatro delas que se destacam: o comediógrafo Aristófanes, autor de *Nuvens*, comédia encenada por volta de 420 a.C. – o que o torna nossa fonte mais antiga –, que tem em Sócrates uma das principais personagens. Platão, decerto a fonte mais rica do ponto de vista filosófico, que escreveu vários diálogos nos quais Sócrates é protagonista, além de uma *Apologia de Sócrates*, com o discurso que o filósofo teria proferido em sua defesa, quando acusado no tribunal ateniense. Xenofonte, que nos deixou pelo menos quatro textos sobre Sócrates – *Memorabilia*, *Apologia de Sócrates*, *Econômicos* e *Banquete*. E Aristóteles, com algumas pas-

sagens esparsas pelo *corpus*, sobretudo em *Metafísica* e *Ética Nicomaqueia*<sup>1</sup>.

Com base em tais fontes, a ausência de informações diretas sobre o socratismo seria então compensada, e os historiadores se encontrariam em condições de propor soluções para o problema. Ocorre, no entanto, que as fontes exibem, em níveis distintos, discrepâncias profundas entre si: de um lado, em *Nuvens*, Aristófanes, tornando nosso filósofo vítima de sua veia ao mesmo tempo cômica e depreciativa, apresenta-nos um Sócrates sofista, que vende um ensino técnico da retórica, e também naturalista, preocupado com questões típicas das investigações de seus antecessores<sup>2</sup>. De outro lado, com Platão, Xenofonte e, em menor medida, Aristóteles, deparamos com o pensador profundamente voltado às questões morais, argumentador rigoroso, crítico dos sofistas e da mentalidade política vigente, modelo de compromisso ético e de probidade intelectual. Como identificar um mesmo Sócrates na origem de retratos elaborados com tamanhas diferenças?

Uma saída seria simplesmente desqualificar o Sócrates de *Nuvens*, argumentando que se trata de uma sátira movida por intenções críticas. Atento aos malefícios da nova educação “sofística”, Aristófanes teria tomado nosso filósofo como exemplo e alvo paradigmáticos, para denunciar, por meio de seu processo de ridicularização, as mazelas dessa mentalidade nascente, produzindo assim um retrato “fictício”, “ficcional” mesmo, de nosso filósofo, retrato que reuniria as principais características desse grupo de indivíduos, representantes de uma visão de mundo que o comediógrafo quer apresentar, a seus espectadores, como deletéria. Ao fazê-lo, prosseguirá o argumento, apaga distinções profundas entre Sócrates e os sofistas, injustamente legando à posteridade um mal-entendido sobre o filósofo, mal-entendido que se esclarece, contudo, quando notamos o espírito que anima a construção da personagem e a colocamos em seu devido lugar, não mais a levando a sério como um possível retrato do pensador.

Ora, embora seja inegável que o Sócrates de *Nuvens* deva conter traços excessivos e mesmo aberrantes, devidos a um propósito caricatu-

---

<sup>1</sup> Muitos outros escritos houve a respeito de Sócrates, hoje perdidos ou disponíveis de forma muito fragmentada. Para conhecê-los, consulte-se a insubstituível compilação de GIANNANTONI, Gabrielle. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 2ª ed. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓFANES. *Nuvens*, 95-105, 112-18, 140-74, 225-34.

ral, porque crítico, será um equívoco do intérprete tratá-lo sumariamente como uma peça de “ficção”, pois, se o fizer, perderá de vista uma exigência à qual decerto o comediógrafo pretendia satisfazer. Pois a caricatura não será bem-sucedida, se o Sócrates da peça não puder ser, nalguma medida, identificado, ou ao menos intensamente associado, pelos espectadores, àquele Sócrates que muitos deles conhecem, seja por ouvir falar, seja por frequênciação. Sem tal *verossimilhança*, não haverá efeito cômico produzido nesses mesmos espectadores, o que significa pôr de lado a ideia de um Sócrates “fictício”, em favor de uma personagem que exacerba e ridiculariza aspectos e traços reconhecíveis pelo público como do próprio Sócrates. Eis por que a desqualificação da comédia *Nuvens* não se dá sem dificuldade: trata-se de uma opção hermenêutica tão discutível e passível de análise crítica quanto qualquer outra.

Contudo, essa decisão pode ser tomada pelo intérprete, que passará então a considerar as fontes apologéticas como material exclusivo de sua análise. E ainda assim ele terá de enfrentar dificuldades, em virtude de notáveis diferenças entre o Sócrates dos escritos de Xenofonte e aquele dos diálogos platônicos. Tais diferenças, embora não o coloquem talvez diante de conflitos insanáveis, não o autorizam a tratar as duas fontes como plenamente complementares ou mesmo apenas compatíveis. Neste caso, como bem se sabe, o problema consiste em evidente desnível do ponto de vista filosófico: *grosso modo*, em Xenofonte, nosso filósofo aparece como um sábio pronto e acabado em matéria de moral, sempre a postos para aconselhar seus interlocutores a agirem de forma justa, admoestando-os quando não o fazem. Exercitando sua célebre atitude de conversar com todos na praça pública, a fim de fazer o elogio da vida virtuosa, não se furtava de propor definições para as virtudes<sup>3</sup>, mais exortando os interlocutores a segui-las do que refutando suas convicções próprias<sup>4</sup>, assim assumindo seu papel de educador para a vida pública<sup>5</sup>. Trata-se, enfim, de um Sócrates mais positivo e pragmático do que aquele investigador essencialmente crítico e refutador dos diálogos considerados “socráticos” da juventude de Platão, nos quais a busca pela definição de uma virtude volta-se

<sup>3</sup> Cf. *e. g.* XENOFONTE. *Memorabilia*, III, 9.

<sup>4</sup> XENOFONTE. *Memorabilia*, I, 4.

<sup>5</sup> XENOFONTE. *Memorabilia*, I, 2.

mais à plena compreensão do sentido profundo da própria questão – a busca daquilo que Aristóteles chamará “universal” – do que propriamente à descoberta de uma resposta. Então, será possível concluir que, enquanto em Platão encontramos Sócrates investigando sobre seu tema favorito, mas ainda sem obter respostas satisfatórias, em Xenofonte deparamos com o mesmo filósofo desfrutando e transmitindo os benefícios de suas descobertas? Semelhante linha de continuidade não é tão simples, pois é nítida a diferença de fôlego filosófico entre o sutil e profundo especulador do primeiro e o moralista com os pés no chão do segundo. Não é, a bem dizer, *o mesmo* Sócrates que, no que concerne à sua filosofia, se descreve em Xenofonte e Platão.

Isso leva o intérprete a ter de fazer mais uma opção, agora no interior das fontes apologéticas, e duas possibilidades, em geral, se lhe apresentam: diminuindo o valor dos escritos de Xenofonte, atribuindo-lhes incapacidade de compreender plenamente as sutilezas filosóficas do mestre, preferir os diálogos de Platão, este sim, evidentemente, um discípulo à altura da tarefa. Ou então, invertendo o raciocínio e reconhecendo o inegável talento de Platão para desenvolver uma reflexão filosófica própria à luz do socratismo, concluir que seus diálogos contêm muito mais do que simples registro e descrição da posição do mestre, inclusive nos diálogos de juventude, o que os tornaria menos interessantes e relevantes como fontes fidedignas do socratismo, e, até ironicamente, transferir essa qualidade aos escritos de Xenofonte, justamente por causa de sua, digamos, superficialidade filosófica, mais afeita a um relato de cunho histórico.

Em todos esses casos, trata-se, para o intérprete, de escolher uma das fontes disponíveis como a mais autorizada e transformá-la em objeto exclusivo ou, ao menos, privilegiado de análise. Mas há ainda outra maneira frutífera de lidar com esse conjunto diverso de testemunhos: neles procurar características comuns, de modo a deles extrair um retrato conciliador, na medida do possível. Esse tipo de abordagem dos textos pode, de fato, produzir resultados atraentes. Um exemplo bem ilustrativo diz respeito a uma possível “fase naturalista” de Sócrates. Em *Nuvens*, essa ideia, como sabemos, aparece, ainda que de forma ridícula<sup>6</sup>. E algo

<sup>6</sup> Sócrates aparece deprimido em um cesto, para observar melhor os fenômenos celestes (215-25), estuda saltos de pulgas (140-54) e ruídos de mosquitos (156-65).

semelhante pode ser encontrado em importantes páginas do *Fédon*<sup>7</sup>, nas quais Sócrates relata sua atração, na juventude, pelas investigações naturais, em busca de compreender as causas dos seres. Assim, levando em conta essa ocorrência comum – que permite mesmo reunir testemunho depreciativo e fonte apologética –, o intérprete pode sentir-se à vontade para concluir que Sócrates realmente foi, em algum momento de sua trajetória intelectual, um investigador dos fenômenos naturais. Desse ponto de vista, o retrato do “Sócrates histórico” deverá ser construído pelo intérprete, com base no que houver de consensual, ou ao menos compatível, nas fontes, o que torna tal construção, inevitavelmente, uma conjectura mais ou menos razoável.

\*\*\*

Muitas foram as tentativas de oferecer uma solução definitiva ou, ao menos, convincente para a “questão socrática”, e o grosseiro esboço apresentado acima sobre os termos do problema não poderia dar uma ideia clara e precisa a esse respeito, pois seu objetivo era, sobretudo, permitir a introdução de algumas análises que estabelecem um novo patamar para a compreensão da própria questão e das dificuldades que a envolvem. Pretende-se aqui extrair algumas consequências importantes dessas análises.

A “questão socrática” já era clássica e passava mesmo a impressão de certo esgotamento, quando, em 1952, o estudioso português Vasco de Magalhães-Vilhena publica *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Tese de Doutorado defendida na Sorbonne, três anos antes<sup>8</sup>. Munido de vasta erudição, o estudioso passa em revista grande número de interpretações e analisa cuidadosamente os diferentes enfoques que nelas predominam, numa visão sinóptica provavelmente inédita. Todas as possibilidades aqui apresentadas em esboço, das quais o intérprete dispõe

<sup>7</sup> PLATÃO. *Fédon*, 96-99.

<sup>8</sup> MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. *Le Problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris: PUF, 1952. No mesmo ano e pela mesma editora, publicouse a Tese Complementar: *Socrate et la légende platonicienne*. Segue-se aqui a tradução portuguesa: MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. *O Problema de Sócrates: O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

para desenvolver sua investigação, se encontram contempladas no vasto painel que seu estudo apresenta. Mas o que realmente o torna significativo e, por isso, de leitura indispensável a quem se interesse pelo assunto, é a atitude *crítica* que move sua abordagem, que não se limita a oferecer como resultado uma reunião sistemática e enciclopédica das interpretações, procurando extrair uma lição para a própria compreensão do problema e, sobretudo, dos *limites* que todo intérprete deverá doravante reconhecer. Sua intenção não é defender mais uma possibilidade de solução para o problema do “Sócrates histórico”: é antes uma reflexão sobre que tipo de solução estaremos autorizados, agora, a propor, em face das amarras a que se vê presa a própria questão<sup>9</sup>.

Interessa aqui retomar algumas ponderações de caráter metodológico feitas por Magalhães-Vilhena, que estão na base de sua conclusão de que o “Sócrates histórico” não pode ser plenamente resgatado da obscuridade, ainda que possamos avaliar as fontes em particular, para compreender com profundidade como nelas aparece o filósofo<sup>10</sup>. Os dois seguintes comentários são dignos de nota e atenção:

*[...] mais do que qualquer outro historiador, aquele que está em busca de vestígios de Sócrates parece colocado na posição equívoca de alguém que se lança a despojar uma lenda de tudo o que, precisamente, faz dela uma lenda, sem estar no entanto em situação de recorrer a outros elementos que não sejam os que a lenda contém. A dificuldade consiste, em boa verdade, no fato de nos movermos num ‘círculo’. E é nisto que está*

<sup>9</sup> No primeiro número de *Phronesis*, em 1955, Cornelia de Vogel publica um texto intitulado “The Present State of the Socratic Problem” (p. 26-35), que consiste, na verdade, numa resenha do livro de Magalhães-Vilhena, reconhecido aí como “a solid basis for any further study on the problem of Socrates” (p. 35).

<sup>10</sup> É o que justifica a existência mesma da Tese Complementar: “Ao conceber e realizar o presente trabalho, quisemos em última análise estabelecer um inventário dos dados e das atuais perspectivas da questão e trazer, assim, os esclarecimentos desejáveis para um estudo aprofundado do fenômeno histórico do socratismo, cuja natureza ainda está por determinar. No nosso espírito, a análise do problema comporta, de fato, duas séries de investigações. A primeira diz respeito à possibilidade de conhecer o Sócrates histórico, e é a que publicamos hoje. A segunda, que gostaríamos de empreender mais tarde e para a qual começamos aqui a recolher materiais, procuraria reencontrar as fisíonomias mais significativas do socratismo através dos espelhos quebrados das tradições socráticas que a história gera. A nossa tese complementar sobre *Socrate et la légende platonicienne* é apenas uma primeira contribuição para o estudo desta última questão. O ensaio sobre *Aristophane et le Socrate historique*, que lhe seguirá de perto, é a segunda” (MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 14).



*a singularidade do ‘caso Sócrates’ [...] O problema que então se levanta é o de saber se se pode considerar como legítima a pretensão de determinar a autenticidade ou a inautenticidade dos testemunhos consoante a sua concordância ou discordância [...] A veracidade de um testemunho, dizia-se, ficava provada pela sua concordância com um outro. É esse o círculo vicioso; porque é o caráter autenticamente socrático destes dados (quer sejam concordantes ou não) que justamente se trata de estabelecer. Seja como for, a concordância ou a discordância entre estes dados não constitui uma solução para o problema. Muito pelo contrário: é aí que o problema se levanta<sup>11</sup>.*

Magalhães-Vilhena constata, com naturalidade que poderia espantar o intérprete, que, do ponto de vista de um historiador que se debruça sobre documentos que supostamente lhe permitirão descobrir verdades “históricas”, o estado da questão – a inexistência de textos socráticos e a necessidade de recorrer a documentos indiretos – obriga a tentar resolver o problema recorrendo aos termos mesmos do problema, tanto quando se pretende optar por uma das fontes, como quando se planeja extrair um retrato consensual delas. De qualquer forma, um *círculo vicioso* se nos apresentará, se quisermos garantir o valor dos textos como documentos fidedignos, recorrendo a eles mesmos, seja para que cada um se legitime enquanto tal, seja para que se autorizem reciprocamente. Para ver nos diálogos platônicos ou nos escritos xenofontianos documentos históricos abalizados, necessito de instância *externa* a eles, o que só poderiam ser textos escritos pelo próprio Sócrates – algo que, diga-se de passagem, tornaria pouco relevantes essas fontes. Como não dispomos disso, devemos nos voltar para esses mesmos textos, mas reconhecendo agora seus limites. E se quisermos conferir caráter histórico, por exemplo, ao que diz Platão no *Fédon* sobre a “fase naturalista” de Sócrates, recorrendo a passagens de *Nuvens*, essas mesmas passagens da comédia de Aristófanes terão de se beneficiar, em sua própria autoridade histórica, daquelas páginas do *Fédon* e *vice-versa*.

Em última análise, Magalhães-Vilhena estabelece, para a questão socrática, um ponto problemático, que concerne ao ofício do historiador em geral, mas que, em nossa questão, se torna particularmente dramático, pois o historiador da filosofia sempre lidará com interpretações de Só-

<sup>11</sup> MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 129-33.

crates, mas talvez nunca com dados neutros. Ele deve, portanto, moderar suas pretensões e abdicar da esperança de solucionar o “problema do Sócrates histórico” de maneira definitiva, procurando traçar, com o máximo de nitidez permitida pela precariedade do material disponível, um retrato que deverá assumir-se apenas como razoável e provável.

\*\*\*

Pode-se afirmar que, ao fim e ao cabo, Magalhães-Vilhena, com sua perspicaz análise metodológica, *relativizou* a “questão socrática”. Contudo, as consequências a que chegou não o conduziram a dar um último e deveras ousado passo: *desqualificar* a questão, vendo-a como *falsa*. Esse veredito foi, mais recentemente, emitido por outro estudioso, e aqui se tratará de pensar a respeito dessa interpretação do problema, para o estabelecimento de uma estratégia de leitura das fontes – em particular, dos diálogos platônicos.

Para tanto, há que começar evocando o célebre comentário de Aristóteles, no início da *Poética*, a respeito da noção de *mimesis* e dos chamados “discursos socráticos”:

*Mas a arte que imita somente com palavras [lógois], em prosa ou em verso, e com elas, seja com combinação de versos distintos seja utilizando um único tipo, até agora não possui denominação; pois não poderíamos em comum denominar os mimos de Sófron e Xenarco, e os discursos socráticos [toùs sokratikòus lógous], nem mesmo se alguém fizesse a imitação [poiòito tèn mímesin] com trimetros, versos elegíacos ou semelhantes<sup>12</sup>.*

A passagem recebeu atenção de numerosos estudiosos da

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1447a28-b13, tradução nossa. O texto grego é o da edição de V. G. Yebra: ARISTÓTELES. *Poética*. Madrid: Gredos, 1974. Lembre-se a referência a uma possível obra perdida de Aristóteles, intitulada *Perì poiétôn* (frg. 3 Ross = 72 Rose), conforme a versão de Ateneu (XI, 505c): “Portanto, não podemos negar que mesmo os chamados mimos de Sofron, que não foram compostos em verso, sejam diálogos (*lógois*), ou que os diálogos de Alexâmeno de Teo, os primeiros diálogos socráticos que se escreveram, sejam imitações, e, assim, o sapientíssimo Aristóteles expressamente declara que Alexâmeno escreveu diálogos antes de Platão”. A citação se encontra em comentário de Eudoro de Souza, em sua tradução da *Poética* (ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril, 1973, cf. p. 476).

questão. Magalhães-Vilhena já lhe havia dado a devida importância. Mas foi Louis-André Dorion, há cerca de dez anos, em seu breve *Sócrates*<sup>13</sup>, quem dela retirou uma lição corajosa, talvez mesmo chocante, mas profundamente coerente, e que pode ser compreendida na passagem que segue:

*A questão socrática tem todas as aparências de um falso problema, uma vez que ela se baseia numa falsa compreensão que, por sua vez, acarreta uma falsa interpretação da natureza exata dos testemunhos sobre Sócrates. Para que a questão socrática tenha um sentido é necessário que os principais testemunhos diretos (Xenofonte e Platão) tenham tido o projeto de reconstituir fielmente o pensamento de Sócrates por meio de escritos que visavam relatar, se não a própria letra de suas discussões e diálogos, pelo menos seu espírito e seu conteúdo. Se fosse essa a intenção deles, teríamos fundamento para perguntar que testemunho corresponde melhor ao pensamento do Sócrates histórico. Ora, tudo leva a crer que nem Xenofonte nem Platão conceberam o projeto de expor fielmente o pensamento de Sócrates. Os escritos socráticos deles resultam de um gênero literário, o logos sokratikos, que é explicitamente reconhecido por Aristóteles e que autoriza, em virtude de sua natureza, uma grande liberdade de invenção, tanto no que se refere à encenação como quanto ao conteúdo, a saber, as ideias expressas pelos diferentes personagens.*

*Se o logos sokratikos não deve ser lido nem interpretado como um documento histórico no sentido estrito, mas antes como uma obra literária e filosófica que comporta uma grande parte de invenção, a questão socrática fica desprovida de objeto*<sup>14</sup>.

Também aqui, a aparente simplicidade da conclusão desconcerta o intérprete em busca de uma solução ao problema, mas se impõe sem muita dificuldade: se os escritos produzidos sobre Sócrates são imitativos, como nos diz Aristóteles, não têm pretensões históricas; então, pedir-lhes que nos auxiliem a fazer história a respeito de Sócrates significará, afinal, solicitar-lhes algo a que, por definição e princípio, não poderão atender. Disso resulta que a dita “questão socrática”, antes de problemática ou até insolúvel por razões de natureza metodológica – como queria Magalhães-Vilhena –, é desprovida de sentido, é uma falsa questão e, portanto, deveria, assim pensa Dorion, ser abandonada.

Desse ponto de vista, também se devem interditar ao intérprete

<sup>13</sup> Utiliza-se aqui a tradução para o Português: DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. São Paulo: Vozes, 2006.

<sup>14</sup> DORION, 2006, p. 22-3.

os procedimentos tradicionais para a solução do problema: escolher e eleger uma fonte, em detrimento das outras, ou compor um retrato comum, com base em todas. É preciso assumir a irrelevância de uma investigação sem sentido e, doravante, estudar as versões do socratismo justamente como aquilo que realmente são – versões particulares, produtos, em medida importante, da inventividade imitativa de seus autores:

*Como a questão socrática deve ser deixada de lado, não podemos fazer apelo, para apresentar Sócrates, a um ou outro dos dois processos, ou melhor, dos dois expedientes que consistem, para um deles, em favorecer uma única fonte e não dar voz às outras; ou, para o outro, em comprovar o ecletismo e ‘fazer uma colcha de retalhos’ da filosofia de Sócrates a partir de diversas fontes, tomando, porém, o cuidado de minimizar, ou até de calar numerosas divergências entre elas. Portanto, é para ser fiel à nossa convicção de que a questão socrática não pode ser resolvida, mas também pela preocupação de ilustrar a diversidade das representações de Sócrates que já se encontra em seus testemunhos imediatos, que optamos por apresentar, em nome e em lugar de um inapreensível Sócrates histórico, os diferentes retratos de Sócrates esboçados por nossas principais fontes: Aristófanes, Platão, Xenofonte e Aristóteles<sup>15</sup>.*

A conclusão pode decepcionar a alguns, mas a outros deixará livres para refletir sobre aquilo que, afinal, mais importa: o teor e as possibilidades filosóficas contidos nessas diversas “figuras” de Sócrates.

\*\*\*

Mas para que se compreenda bem o argumento de Dorion, é preciso bem compreender também por que o caráter mimético dos discursos e diálogos socráticos retira-lhes o estatuto de documento histórico. Evidentemente, é na mesma *Poética* aristotélica que isso se justifica. Em

<sup>15</sup> DORION, 2006, p. 25. Observa Dorion que já K. Joel (*Der logos sokraticos. Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 8, p. 51-69, 1895; v. 9, p. 33-37, 1896) e O. Gigon (*Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Berna: A. Francke, 1947) teriam, cada um a seu modo, caminhado nessa mesma direção (DORION, 2006, p. 22-5). Há que observar que talvez a recente posição de Dorion se explique também pelo arrefecimento do tema e por um ambiente acadêmico mais propício à análise filosófica do socratismo, enquanto conjunto de teses e argumentos, do que à consideração da questão da historicidade. Nesse sentido, o próprio Dorion se destaca especialmente como intérprete do Sócrates de Xenofonte, procurando revelar sua consistência filosófica.

outra passagem bem conhecida, Aristóteles afirma:

*Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade [dynatà katà tò eikòs è tò anankàion]. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em versos as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por ‘referir-se ao universal’ entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamento e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu<sup>16</sup>.*

Nesta célebre passagem, Aristóteles estabelece importante distinção, que nos auxilia a compreender o significado da presença de imitação na elaboração de um texto: um poeta, exemplo paradigmático de imitador, não pretende, nisso diferindo do historiador, dizer “coisas que sucederam”, mas sim “coisas que poderiam suceder”. Isso o mantém desobrigado de obedecer a critérios de fidelidade e correspondência aos fatos, cabendo-lhe propriamente narrar eventos possíveis, isto é, que soem adequados e convenientes, no que tange à sua verossimilhança, à plausibilidade presente na relação entre certas ações e pensamentos de um indivíduo e sua “natureza”. Isso confere a tal discurso um tipo de universalidade que não encontra lugar no discurso do historiador. Alcibiades, um indivíduo que existiu em determinado tempo e lugar, não executou ações que apenas “poderiam acontecer”: executou ações que, além de poder acontecer, realmente aconteceram, e por isso se trata de ações particulares, determinadas. Aquiles, por outro lado, é objeto de narrativas que não devem ser compreendidas exatamente como descrições de ações por ele executadas realmente, mas como construções reveladoras de um certo caráter, uma certa natureza. Sem as intenções do historiador, o poeta que descreve

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1451a36-b11. A seguir, o texto da *Poética* será sempre citado conforme a tradução de Eudoro de Souza (ARISTÓTELES, 1973).

essa natureza deve, contudo, obedecer com atenção e rigor à exigência da verossimilhança: as ações de Aquiles devem ser adequadas a sua natureza guerreira, devem expressar algo que um guerreiro “necessariamente” faria em certas circunstâncias, o mesmo valendo para seus pensamentos e deliberações. Assim, quando, na *Iliada*, ouve de Agamênon que este quer tomar-lhe Briseida, o herói saca da espada e imediatamente investe contra o adversário, sendo detido apenas pela intervenção de Atena<sup>17</sup>. Essa é uma reação que se espera ou aceita de um guerreiro, de qualquer guerreiro, e o nome “Aquiles” agora apenas representa um caráter universal dotado de verossimilhança. Esse caráter não se mostraria adequado e verossímil, se, na referida circunstância, Aquiles decidisse dirigir-se ao templo dedicado a algum deus, para rogar que Agamênon fosse punido por causa de sua desmedida. Uma decisão como essa seria verossímil, se executada por um sacerdote como Crises, que, ao ouvir do mesmo Agamênon que não lhe devolverá sua filha Criseida, dirige-se ao templo de Apolo, a quem sempre honrou especialmente com fartos sacrifícios, para pedir-lhe que castigue os gregos pela atitude de seu comandante<sup>18</sup>.

Assim, a não-historicidade da imitação poética, seu descompromisso com a fidelidade à verdade do fato particular, abre-lhe o vasto campo da construção verossímil, pelo qual o poeta pode transitar à vontade, livremente, bastando-lhe ser capaz de associar ação, pensamento e natureza ou caráter, de modo conveniente e adequado. Quando o ouvinte ou leitor da *Iliada* toma conhecimento das reações de Aquiles e Crises, conclui, não que “sucederam”, mas que “poderiam suceder”, porque as entende como verossímeis, como adequadas aos dois tipos universais, o do guerreiro e o do sacerdote. Eis, então, a que aspira o poeta e, segundo a perspectiva aqui adotada, eis também a que aspira, por exemplo, Platão, em seus *lógoi sokratikói*.

Contudo, é preciso cautela nessa aproximação. O exemplo dado por Aristóteles não pode ser esquecido ou negligenciado: “particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu”. Alcibíades, como sabemos, é personagem histórico e importante frequentador de

---

<sup>17</sup> *Iliada*, I, 188-200.

<sup>18</sup> *Iliada*, I, 35-43.

diálogos platônicos (*Alcibíades*, *Protágoras*, *Banquete*). Isso não nos deveria conduzir a localizar os diálogos no gênero histórico?

Antes de tirar essa conclusão, cabe lembrar que ao poeta não é vedado o recurso aos fatos históricos particulares, como bem mostra a seguinte passagem: “E ainda que lhe aconteça fazer uso de sucessos reais, nem por isso deixa de ser poeta, pois nada impede que algumas das coisas que realmente aconteceram sejam, por natureza, verossímeis e possíveis e, por isso, venha o poeta a ser o autor delas”<sup>19</sup>. Noutros termos, o poeta pode servir-se de acontecimentos realmente ocorridos, para elaborar suas construções imitativas. O que ele não fará, então, é simplesmente retratar esses acontecimentos, mas deverá incorporá-los à elaboração de um certo tipo, de um caráter, de uma certa natureza, “por liame de necessidade e verossimilhança”. Então, se nos *lógoi sokratikói* de um Platão e de um Xenofonte encontramos personagens reais e situações que podem realmente ter ocorrido, isso não será o mais importante, mas sim o modo como esses acontecimentos colaboram na elaboração imitativa das próprias personagens<sup>20</sup>.

Isso parece inclinar-nos à conclusão de que textos imitativos como os *lógoi sokratikói* consistem numa espécie de híbrido. Fala-se de indivíduos que de fato existiram e viveram, sobre os quais, portanto, os leitores desses textos possuem informações mais ou menos precisas e compartilhadas, o que faz da sua matéria-prima algo substancialmente distinto dos mitos e ciclos de heróis que alimentam a imitação poética tradicional, visada por Aristóteles em primeiro plano na *Poética*. Quando se fala de Alcibíades, faz-se referência a alguém que pode também ser objeto de um discurso histórico, o que aproxima os *lógoi sokratikói* da história e Platão, do historiador. Mas, se se trata, como dissera Aristóteles, de ver *mímesis* nesses *lógoi*, temos aqui uma forma ímpar, em cotejo com a poesia, de produzir verossimilhança. O Alcibíades que irrompe bêbado pela sala de Agatão, no *Banquete*, e que fala apaixonadamente sobre suas complexas relações com Sócrates, pode muito bem nunca ter estado ali, mas é preciso que suas falas e atitudes sejam adequadas e verossímeis, isto é, que soem aos leitores

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1451b27-32.

<sup>20</sup> A passagem mencionada permite também defender a presença, nalguma medida, de imitação nas narrativas do historiador. Não se tratará da questão aqui, por fugir dos objetivos deste texto.

do diálogo como algo que um indivíduo como ele poderia ter feito ou dito, como algo que “poderia suceder”. Aqui, a verossimilhança tem de se basear num caráter histórico sem, contudo, simplesmente reproduzi-lo<sup>21</sup>. Alcibiades teve papel destacado na vida ateniense do final do século V a.C. Um leitor qualquer do *Banquete* sabe de quem se trata, pois suas ações são conhecidas e permitem conjecturar sobre sua natureza e caráter. O diálogo, atento às exigências da verossimilhança, constrói sua personagem mediante o livre jogo da imitação, mas baseado naquilo que supõe ser certa expectativa do leitor, sob pena de indesejada inverossimilhança.

Esse leitor, contemporâneo de Platão, diante de um tal retrato, não espera encontrar algo como uma fiel “reprodução” de fatos e tipos, mas aprecia o valor da imitação elaborada à luz das informações e conhecimentos que possui sobre quem, de fato, foi Alcibiades.

\*\*\*

Tentemos desenvolver um pouco mais a ideia de que os discursos socráticos – os de Platão sobretudo – são produtos miméticos. Para tanto, vale incorrer num deliberado anacronismo: se é na *Poética* de Aristóteles que vamos buscar base teórica para compreender significado e intenção dos *lógoi sokratikói*, por que não procurar na mesma obra ferramentas para formular com mais pormenores os elementos básicos que os compõem? Obviamente, não se trata de sustentar que o esquema conceitual mediante o qual Aristóteles sistematiza a produção dos poetas trágicos se encontra em Platão, como uma herança tomada de um precursor por seu discípulo. No entanto, se Aristóteles se permite ver nas tragédias e nos textos socráticos a presença comum da imitação, ele nos autoriza, ao menos, a especular a respeito de uma possível aplicação desse esquema aos *lógoi sokratikói*, como agora se tentará fazer.

Na verdade, já se estava aqui seguindo esse caminho, quando se utilizou a terminologia da “ação” do “pensamento” e do “caráter”, como se pode constatar no seguinte passo:

*E como a tragédia é a imitação de uma ação e se exercita mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento*

<sup>21</sup> Sem desenvolver o ponto, observe-se que, sob esse aspecto, os *lógoi sokratikói* possuem evidente afinidade com a comédia.



[katá te tò êthos kai tèn diánoian] (porque é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento [diánoia] e caráter [êthos]; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou má fortuna dos homens. Ora, o mito é imitação de ações; e por ‘mito’ entendo a composição dos atos; por ‘caráter’ [tà êthē], o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade [kath’hò poiouís tinas eínai phamen toús práttontas]; e por ‘pensamento’ [diánoian], tudo quanto digam as personagens para demonstrar o que quer que seja ou para manifestar sua decisão [en hósois légontes apo-deiknýasin ti è kai aropháinontai gnómen]<sup>22</sup>.

Destas linhas parece que podemos concluir que uma imitação verossímil e, portanto, bem-sucedida, deve saber relacionar adequadamente *práxis*, *êthos* e *diánoia*. No caso da tragédia, trata-se de imitar ações e, para tal, suas causas – caráter e pensamento – deverão permitir sua qualificação. A ação da personagem deve apresentar-se como consequência de uma decisão (*gnóme*) que se manifeste em seu discurso (*légontes*), eis seu pensamento (*diánoia*). Este, por sua vez, relaciona-se, em sua qualidade, a um caráter (*êthos*). Assim, a *práxis* do agente aponta para seu *êthos*.

Contudo, na tragédia, nunca é demais lembrar, trata-se de imitar ações e o mito de que fazem parte. Por isso, a verossímil relação entre ação, pensamento e caráter visa à qualificação da primeira, não dos demais, como parece indicar a passagem seguinte:

*Porém, o elemento mais importante é a trama dos fatos [tôn pragmatôn sýstasis], pois a tragédia não é imitação de homens [anthrópon], mas de ações [práxeos] e de vida [bíou], de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] ou infelicidade, reside na ação [kai eudaimonía kai kakodaimonía en práxei estín], e a própria finalidade da vida é uma ação [kai tò télos práxis tis estín], não uma qualidade [ou poiótes]. Ora, os homens possuem tal ou tal qualidade conformemente ao caráter [katà tà êthē poiói tines], mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na tragédia, não agem seus personagens para imitar caracteres [oúkoun hópos tà êthē mimésontai práttousin], mas assumem caracteres para efetuar certas ações [tà êthē symperilambánousi dià tàs práxeis]<sup>23</sup>.*

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1449b36-1450a7.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1450a15-22.

Haverá aí talvez uma importante diferença, para pensar o sentido mimético dos *lógoi sokratikoi*. E isso está profundamente relacionado às intenções que animam esses textos – sobretudo, aqui, no caso dos diálogos platônicos. Platão não escreve seus diálogos “socráticos” com o mesmo objetivo de uma tragédia, mas sim para introduzir uma nova forma de pensar, que será chamada, por ele e pela posteridade, de “filosofia”. Não se trata simplesmente de exercitar um *lógos* à maneira tradicional, mas de lançar mão dessa tradição, para veicular uma nova visão de mundo. A *mímesis*, nas mãos de Platão, obedece a interesses próprios de seu autor, que incluem a elaboração de um *êthos* novo, “filosófico”, na figura do mestre. À luz do esquema aristotélico, trata-se de pintar o retrato, não de um Alcibiades, mas de um “protofilósofo”<sup>24</sup>, que, também conforme o esquema aristotélico, deve ser visto como universal: é o “ser filósofo” que se expressa nessa verossímil personagem, cujo nome próprio e particular é “Sócrates”, e que retoma, para desenvolvê-los, aspectos realmente presentes no Sócrates que viveu em Atenas no século V a.C. Por tudo isso, mais do que a ação, trata-se de destacar o caráter e o pensamento. Talvez se possa então defender que, no caso dos *lógoi sokratikoi* – ao menos no caso de Platão –, se opere certa inversão: as *práxeis*, explicáveis em virtude de uma *diánoia* que aponta para um *êthos*, são agora uma forma de beneficiar a construção deste último: Platão visa à elaboração do *êthos socrático* e, para tal, serve-se de uma *práxis* e de uma *diánoia*<sup>25</sup>.

A noção de *práxis*, no *corpus platonicum*, deve, decerto, ser matizada: há muito menos “ações” nos diálogos do que numa tragédia. Parece mais adequado afirmar, retomando o vocabulário aristotélico, que neles predomina uma relação entre *diánoia* e *êthos*, isto é, que se elabora o caráter, sobretudo, pela expressão do pensamento. Embora seja excessivo afirmar que não há *práxis* nos diálogos, é preciso decerto matizar sua importância, em comparação com as diversas formas discursivas em

<sup>24</sup> Na feliz expressão de M. Erler. Cf. ERLER, Michael. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 76.

<sup>25</sup> O que mostra que esse trabalho de associação deve também levar em conta as aproximações possíveis com os preceitos da retórica, que preconizam a elaboração do *êthos* do orador. Não se tentará aqui desenvolver essa outra linha de análise.

conflito, as propostas argumentativas, o esforço de elaboração dos conceitos e tudo o que poderia caracterizar a noção de “pensamento”.

\*\*\*

Com as considerações acima sobre o estatuto mimético dos diálogos platônicos, além de todos os outros *lógoi sôkratikoí*, e sobre tudo o que se relaciona a isso, delinea-se um enfoque, um prisma pelo qual se podem ler esses textos. E talvez não se possa pensar em um texto platônico mais interessante para pôr à prova esse esboço de programa de leitura, do que a *Apologia de Sócrates*, já que, se há um escrito de Platão que aponta para possível intenção de oferecer à posteridade um documento histórico, é sem dúvida esse discurso de defesa, que nos coloca na cena do tribunal ateniense que julga e condena o filósofo à morte.

Contudo, é possível mostrar que, mesmo que haja nele conteúdos tomados ao discurso que Sócrates realmente proferiu no tribunal, encontram-se também razões para afirmar a presença de uma refinada elaboração filosófica, com vistas à construção de um *êthos* filosófico. As páginas nas quais esse trabalho mimético parece saltar aos olhos são as que contêm a célebre narrativa do episódio do *Oráculo de Delfos*, já no início do discurso de defesa.

O episódio é apresentado e desenvolvido, de modo a conferir ao pensamento socrático, tal como Platão o entende e o exercita nos diálogos de juventude ditos “socráticos”, e que está em julgamento tanto quanto o próprio indivíduo Sócrates, seu momento, por assim dizer, inaugural. Por seu meio, o discípulo não somente responde às acusações feitas, como também explica por que Sócrates se tornou um refutador dos pretensos sábios. Assim, Platão elege esse episódio e destina-lhe a função de justificar e fundamentar a dialética socrática, conferindo-lhe, para tanto, grande sofisticação.

Ora, o estatuto mimético desse episódio pode ser defendido, ao menos, por duas razões. A primeira delas é que o episódio transita de forma um tanto artificial – no sentido mesmo em que essa palavra nos remete, literalmente, à ideia de fazer algo com arte – entre um Sócrates que só compreende plenamente o sentido de sua filosofia e de sua vida mesma

após essa experiência do contato com o divino – o que confere ao episódio, como foi dito, valor inaugural – e um Sócrates que, antes do episódio, deve já ser um indivíduo considerado diferente, especial – para alguns, como um mestre a ser seguido, para outros, como um mal a ser evitado. Querefonte, seu entusiasmado amigo, não teria, em Delfos, perguntado ao oráculo se há alguém mais sábio do que Sócrates, se este já não exibisse algum tipo de “saber”. Ao mesmo tempo, o início do episódio, mostrando-nos um Sócrates questionador e refutador, parece sugerir que foi somente após a resposta oracular que nosso filósofo se pôs a interrogar com objetivo de refutar, primeiro ao deus, em seguida aos pretensos sábios. O episódio oscila, talvez inevitavelmente, entre apontar para a atitude da investigação refutativa e interrogativa como uma consequência dos acontecimentos gerados pela resposta oracular, e partir da existência prévia de um filósofo já conhecido por sua atitude filosófica questionadora, tal como a observamos em alguns diálogos. Mas não se deve concluir disso que estamos diante de uma “contradição” ou algo do gênero. Isso seria perder de vista que não se trata aí exatamente de produzir um argumento em defesa do filósofo. A função do episódio é proporcionar ao leitor uma trajetória que é também existencial, que envolve a situação mesma de Sócrates em face dos homens e do divino. Trata-se, a bem dizer, de um processo de autoconhecimento que é, ao mesmo tempo, de reconhecimento. Sócrates, e com ele os leitores da *Apologia*, finalmente compreendem quem ele é e em que deve transformar sua vida. Com isso, simultaneamente se assentam os alicerces de sua defesa no tribunal e os fundamentos de sua filosofia. Tãmanha engenhosidade dá testemunho da refinada construção presente nessas poucas e significativas páginas.

Em segundo lugar, a presença de imitação também pode ser defendida com base em uma breve comparação com a *Apologia de Sócrates* de Xenofonte. Se, em Platão, Sócrates emerge da experiência de decifração do oráculo como o “sábio” que apenas tem consciência de que nada sabe, em Xenofonte observamos algo bem diferente:

*Um dia em que, em presença de numerosa assistência, Querefonte interrogava a meu respeito o oráculo de Delfos, respondeu Apolo inexistir homem mais sensato, independente [eleutheriôteron], justo [dikaiôteron] e sábio [sophronéste-*

ron] que eu [...] Sabeis de homem menos escravo [douleúonta] dos apetites do corpo [taís toú sómatos epithymíais] que eu? Mais independente [eleutheri-óteron] que eu, que de ninguém recebo presentes nem salário? Quem podereis, em boa fé, considerar mais justo [dikaióteron] que um homem tão acomodado com o que tenha que jamais precise do albeio? Quanto à sabedoria [sophón], como pôr outro acima de mim, que desde que comecei a compreender a língua jamais cessei de inquirir e aprender tudo o que podia de bem [agathón]? [...] Se nada podeis negar do que acabo de dizer [exelénxai me hos pseudomai], como não ter eu direitos legítimos ao beneplácito [epainoímen] dos deuses e dos homens [kai hypò theôn kai hyp' anthrópon]?<sup>26</sup>.

Note-se como, em Xenofonte, tal episódio aparece apenas para a confirmação da superioridade socrática em sabedoria e moral. Trata-se de um Sócrates que, antes de refutador, é irrefutável, dotado de um saber positivo sobre o bem, que merece o louvor dos homens e dos deuses. Em Platão, ele é elaborado engenhosamente, de modo a, ao mesmo tempo em que esclarece a essência do socratismo, segundo Platão – beneficiar os homens com a exposição da falsidade de seus pretensos saberes –, fazer com isso o elogio e a defesa do mestre.

O que esse brevíssimo cotejo nos diz, além de sugerir fortemente que estamos perante duas construções miméticas distintas? Muito pouco. Diz talvez que o “Sócrates histórico”, que não pode ser encontrado em nenhum dos dois relatos do episódio, terá sido suficientemente rico de vida e pensamento, para permitir a dois distintos seguidores nele encontrarem aspectos que os moveram a produzir dois distintos retratos de sabedoria, ditados por suas próprias impressões e interesses<sup>27</sup>.

Voltemos ao episódio na *Apologia* de Platão. Ele se encerra com a constatação, por Sócrates, de que sua consciência de que nada sabe não o coloca em confronto com o deus – muito ao contrário, ele agora sabe que esse é o saber possível aos homens, o que o torna, daí em diante, auxiliar

<sup>26</sup> XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Trad. Líbero R. de Andrade. São Paulo: Abril, 1980. Cf. II, 14-18.

<sup>27</sup> Segundo Dorion, o Sócrates de Xenofonte, bastante distinto do platônico, não deve, por isso, ser negligenciado, pois se trata de um consistente retrato de sábio, baseado nas noções de autodomínio (*enkrátēia*), resistência (*karteria*) e autossuficiência (*autárkeia*). Cf. DORION, 2006, p. 80 et seq. O breve relato sobre o evento em Delfos parece bem condizente com essas noções.

do deus, com suas interrogações e refutações de falsos saberes alegados pelos homens. Observe-se como Platão apresenta ao leitor essa tomada de consciência de seu mestre: “Parece-me ainda que ele [o deus] não fala aquilo *de Sócrates*, mas se serve de meu nome para fazer de mim um modelo [*parádeigma*], como se dissesse – ‘Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada’”<sup>28</sup>. Não há como não pensar, diante desse passo, que Platão está fazendo algo muito semelhante àquilo que, como vimos, Aristóteles atribui ao poeta: veicular um *êthos* universal por meio do particular<sup>29</sup>. Sócrates, o filósofo-modelo, representa aquilo que, para Platão, define a própria filosofia, algo que seus diálogos, como sabemos, vão desdobrar e conduzir a regiões até então inexploradas. A defesa de seu mestre é a defesa de um modo de vida e de pensamento, de uma atitude, de uma existência, que ele, de um ponto de vista que já é também seu, encontra no mestre, mas que ele próprio desdobra, refina, e que farão de Sócrates, para o bem e para o mal, o símbolo filosófico por excelência. E cabe a nós, leitores dos *lógoi sokratikoi* de Platão, levar em conta essa dimensão de invenção neles presente, para compreender com exatidão tudo o que está em jogo em sua elaboração.

## RESUMO

Este texto pretende analisar o chamado “problema de Sócrates” e procura defender, com base nas dificuldades a ele associadas, que os textos escritos sobre o filósofo – os *lógoi sokratikoi* – não devem ser lidos como fontes históricas fidedignas. Com base nessa conclusão, propõe que tais textos devem ser analisados como produções imita-

<sup>28</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008. Cf. 23a-b.

<sup>29</sup> Platão não emprega o termo *êthos*, mas ao longo da *Apologia* e no episódio do Oráculo encontram-se construções sugestivas:

22e: “[...] fui perguntando a mim mesmo – em nome do oráculo – se eu preferiria *ser assim como sou* [hoútōs hósper ékhō ékhein] [...] Respondi então a mim mesmo e ao oráculo que seria mais proveitoso para mim *ser como sou* [hósper ékho ékhein]”.

30c: “Pois fiquem sabendo: se vocês me matarem por *ser desse jeito que digo que sou* [toiou̓ton ónta ho̓ion egò légo] não prejudicarão a mim mais do que a vocês mesmos!”.

30e: “Porque se vocês me matarem não vão encontrar facilmente *outro desse jeito* [állon toioúton]”.

31a: “Que por acaso sou eu esse tipo de homem [egò tynkháno òn toioútos ho̓is] [...]”.

tivas que visam à construção de uma figura filosófica paradigmática.  
Palavras-chave: Sócrates. Aristófanes. Platão. Xenofonte. Imitação.

ABSTRACT

The text intends to analyse “Socrates’ problem” and to defend, based on problems associated to it, that we shouldn’t read texts produced on that philosopher – *logoi sokratikoi* – as faithful sources. From this conclusion the text defends that we must read them rather as imitative productions aiming to elaborate a paradigmatic philosophical portrait.  
Key-words: Socrates. Aristophanes. Plato. Xenophon. Imitation.





# A HERANÇA POÉTICA O USO SOFÍSTICO DE HESÍODO E O ÉRGON FILOSÓFICO EM PLATÃO

CAMILA DO ESPÍRITO SANTO PRADO DE OLIVEIRA

*Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Cariri*

Hugo Koning, em *Plato's Hesiod: not Plato's alone*<sup>1</sup>, argumenta que Hesíodo é apresentado algumas vezes por Platão como antecessor dos sofistas, sobretudo de Pródico, por sua preocupação com a correção dos nomes, e de Protágoras, por seu ensino da virtude. Contraposta à erística de inspiração hesiódica, representada pelos sofistas, Platão fundaria sua erótica filosófica. Hesíodo representaria menos alguém cujo legado se quer herdar do que alguém de cuja influência é preciso se preservar. Como mostra Yamagata<sup>2</sup>, Hesíodo é especialmente citado quando se trata de colocar em cena a utilização dos poetas pelos sofistas.

Em *Protágoras* 316d, Protágoras apresenta, para justificar seu ofício, Hesíodo, Homero e outros como seus antecessores que, por medo dos percalços da profissão, ensinavam a excelência sem se declararem sofistas. A poesia, bem como os mistérios e os oráculos, seriam subterfúgios, aparências para o que, em essência, é sofística. Sócrates, por outro lado, diz a Gláucon, em *República* 600d, que a prova de que Homero e Hesíodo não eram capazes de educar os homens, tornando-os excelentes, é que eles não tinham discípulos, capazes de cativá-los ou segui-los, além de honrá-los e remunerá-los por seus ensinamentos, como fazem os homens com Protágoras e Pródico, por exemplo.

---

<sup>1</sup> KONING, H. *Plato's Hesiod: not Plato's alone*. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (Ed.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 89-110.

<sup>2</sup> YAMAGATA, N. *Hesiod in Plato: Second fiddle to Homer?* In: BOYS-STONES; HAUBOLD, 2010, p. 68-88.

O modo platônico de apresentar a relação entre a poesia – Hesíodo sendo um seu representante – e a sofística é bastante complexo. Se, por um lado, o sofista Protágoras reconhece em Hesíodo um de seus precursores, um homem capaz de educar os homens, por outro, Sócrates parece responder dizendo que, contrariamente aos sofistas, os poetas não têm discípulos e, portanto, não recebem salários para torná-los melhores. Aparentemente, na passagem da *República*, Sócrates está coroando a crítica à poesia elaborada em momentos cruciais da obra. Entretanto, se os sofistas e seus salários aparecem como exemplos e provas de efetivas lições de excelência, então o leitor de Platão desconfia. E, se, como propõe Most<sup>3</sup>, Protágoras e Pródico são os sofistas que maior afinidade parecem ter com a poesia hesiódica, não pode passar despercebido que sejam estes os nomes aos quais Sócrates se refere naquele momento.

O que está sendo dito, afinal, sobre a relação entre poesia e sofística? Estará Sócrates desautorizando os sofistas a se considerarem discípulos dos poetas? Será que o que se quer preservar é a possibilidade de que a poesia diga algo outro do que dizem dela Protágoras e Pródico? Há outro modo de educação, que não a sofística, que precisa ser conquistado? Será que este modo, filosófico, implica repensar e criticar o que disseram os poetas? Será que Platão se candidata, assim, a herdeiro legítimo das obras imortais de Homero e Hesíodo?

Este artigo se propõe examinar estas questões a partir da análise e articulação entre duas passagens da obra platônica: a entrada de Trasímaco na discussão da *República* e a conversa entre Sócrates, Cármidas e Clínias no *Cármidas*.

A violenta (e cômica) irrupção de Trasímaco na conversa entre Sócrates e Polemarco no livro I da *República* pode ser indício de que o exercício de interpretação, que o jovem herdeiro precisa realizar para conquistar a fala moderada do pai, terá que enfrentar a difícil e rigorosa interferência do discurso sofístico.

Trasímaco acusa Sócrates e Polemarco de mal conduzirem o discurso, cedendo lugar um ao outro. A acusação ao filósofo é ainda mais grave: Sócrates limita-se a perguntar, em vez de responder, buscando ce-

<sup>3</sup> MOST, G. W. Plato's Hesiod: An acquired taste? In: BOYS-STONES; HAUBOLD, 2010, p. 52-67.

lebridade ao refutar os outros. O filósofo pede que o sofista não seja difícil (*ῥhalepós*) com eles porque, se não esclareceram a questão, foi por não terem forças (*ou dynametha*). Trasímaco, sendo hábil (*deinós*), não deveria irritar-se (*ῥhalepáinesthai*), mas dar a sua resposta<sup>4</sup>.

Sócrates é acusado, então, de fingir ignorância, fazendo de tudo para não responder. Estaria ele realmente mentindo sem querer entregar a arma a um insano? Ou a resposta socrática é a pergunta? O sofista considera ingrata a posição de quem aprende por aí, sem nunca retribuir<sup>5</sup>, e oferece, em troca da remuneração – que será paga por todos – e da glória, uma resposta para além de todas as que tinham sido dadas<sup>6</sup>: “Afirmo que a justiça (*tò díkaion*) não é outra coisa (*ouk állo ti eínai*) senão a conveniência do mais forte (*kreíttonos xymphéron*)”<sup>7</sup>.

A definição de Trasímaco é como a fala do gavião ao rouxinol em *Os Trabalhos e os Dias*<sup>7</sup>, que Hesíodo endereça aos reis como exemplo de ação sem justiça:

*Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem mais forte [pollýn arcíon];  
Tu irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor;  
Alimento, se quiser, de ti farei ou até te soltarei.  
Insensato quem com mais fortes [kreíssonas] queira medir-se,  
De vitória é privado e sofre, além de penas, vexame*<sup>8</sup>.

Sócrates pergunta: 1. quem está sendo considerado o mais forte, o que tem mais força física? 2. o que será a conveniência do mais forte, o que ele deve comer, por exemplo?<sup>9</sup> Ao que Trasímaco responde: o mais

<sup>4</sup> Todas as citações em português da *República* serão feitas a partir da edição: PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. As citações em grego dos textos de Platão a partir da edição: PLATON. *OEuvres Complètes*. Traduction et notes par L. Robin, avec la collaboration de J. Moreau. Paris: Gallimard, 1959-1960. 2 v. Para a passagem, ver PLATÃO. *República*, 337a.

<sup>5</sup> PLATÃO. *República*, 337b.

<sup>6</sup> PLATÃO. *República*, 338c.

<sup>7</sup> HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, 207-211.

<sup>8</sup> HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. [primeira parte]. Introdução, tradução e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. Ed. bilingue. São Paulo: Iluminuras, 2002.

<sup>9</sup> PLATÃO. *República*, 338c.

forte em cada cidade é o que detém o governo e a sua conveniência é o que ele ordena aos seus governados. O domínio em que se circunscreve a justiça não é mais nem o da relação com os deuses, nem o da parceria entre particulares. A justiça é política.

A definição formulada pelo sofista é duplamente rigorosa: 1. diz do que está sendo definido o que é, distinguindo-o do que ele não é; e 2. como o próprio Trasímaco aponta<sup>10</sup>, afirma que é um mesmo (*tò autô*) o justo em todo lugar (*pantakhoû*).

Neste momento Sócrates reinsere a questão do engano, perguntando se os governantes nunca erram. Sim, em geral (*pantós*), são capazes de errar<sup>11</sup>. Quando se enganam ao promulgar as leis, ordenam o que não lhes convém. E, neste caso, a justiça será não o que convém, mas o que não convém ao mais forte<sup>12</sup>.

Polemarco e Clitofonte intervêm. O primeiro, já treinado pelo movimento dialógico socrático que distingue ser e parecer, concorda em que as consequências extraídas das posições de Trasímaco são inconsistentes<sup>13</sup>. O segundo defende um esclarecimento da posição do sofista: justo não é o que *é* conveniente ao mais forte, mas o que *parece* conveniente ao mais forte<sup>14</sup>. Interessa notar que enquanto Polemarco, anteriormente refutado, reformulou sua definição reunindo ser e parecer, o discípulo de Trasímaco reformula a sua excluindo o ser e restringindo-a ao parecer. Polemarco ensaia um rigorismo a que Sócrates se contrapõe, dizendo que tanto faz o que disse então Trasímaco, importa como ele se exprime agora<sup>15</sup>.

O mestre de Clitofonte, entretanto, acusando Sócrates de má fé, emenda: rigorosamente, nenhum artífice, sábio ou governante se engana, como tal, mas todos dirão – é um modo de falar – que o médico errou ou o governante<sup>16</sup>. A disposição com que Trasímaco encara a conversa é evidente, trata-se, para ele, de uma luta de discursos que tem como obje-

---

<sup>10</sup> PLATÃO. *República*, 339a.

<sup>11</sup> PLATÃO. *República*, 339c.

<sup>12</sup> PLATÃO. *República*, 339e.

<sup>13</sup> PLATÃO. *República*, 340a.

<sup>14</sup> PLATÃO. *República*, 340b.

<sup>15</sup> PLATÃO. *República*, 340c.

<sup>16</sup> PLATÃO. *República*, 341a.

tivo dominar o outro através da argumentação. Sócrates, por outro lado, diz que não seria insensato de querer tosquiá-lo. Se o sofista dá voz ao gavião da fábula hesiódica, o filósofo não entrará na disputa como se fosse um rouxinol cantor. A erística sofística precisa ser substituída pela amizade filosófica, desmontando a estrutura gavião-rouxinol.

Sócrates pergunta a Trasímaco: rigorosamente falando, cada arte procura e fornece àquilo de que se ocupa a sua conveniência<sup>17</sup>? Sim. Mas a própria arte – conclui –, se o for de verdade, não tem defeitos ou necessidades, é inteiramente (*hólē*) o que é<sup>18</sup>. Esta é a primeira ocorrência de um derivado de “*hólōn*” na obra. Ela é fundamental, pois marca a diferença entre as concepções de arte (*tékhnē*) do sofista e do filósofo. Para o filósofo, sendo *toda* (completa) a arte, ela tem em vista o bem daquilo de que se ocupa e que dela necessita. Assim, o governante, sendo rigorosamente governante, ocupa-se do bem do governado.

Com isto, a definição de justiça do sofista vira-se ao contrário, o que fica evidente a todos<sup>19</sup>. Não para Trasímaco, que reprova Sócrates por julgar que os pastores guardam as ovelhas para o bem delas e não deles mesmos ou de seus patrões. Da mesma maneira, não é para o bem do governado que o governante olha, mas para sua própria vantagem. A justiça, sendo obediência ao governo do mais forte, não é um bem próprio, mas alheio. Enquanto a injustiça, sim, traz benefícios e felicidade para quem a pratica. Por isso, em toda parte, a justiça fica por baixo da injustiça<sup>20</sup>.

Diz ainda o sofista: de todas, a maneira mais fácil (*rhá(i)sta*) de aprender isto é chegando à perfeita (*teleotáten*) injustiça<sup>21</sup>. Note-se que enquanto Hesíodo e Céfalos consideram que o acabamento (*télos*), a proximidade da morte, evidencia o mal que é a injustiça, para Trasímaco quanto mais acabada a injustiça melhor e mais potente ela se torna. Se um homem é pego tomando parte (*mérei*) em qualquer injustiça é castigado e chamam-no ladrão, mas se ele, além de se apropriar do que é dos outros, escraviza-os e torna-os servos, é qualificado feliz e bem-aventurado por quem

<sup>17</sup> PLATÃO. *República*, 341c.

<sup>18</sup> PLATÃO. *República*, 342b.

<sup>19</sup> PLATÃO. *República*, 343a.

<sup>20</sup> PLATÃO. *República*, 343d.

<sup>21</sup> PLATÃO. *República*, 344a.

souber que ele cometeu esta injustiça completa (*bólen*). Toda a injustiça vale mais do que a *parte*. Ela é mais forte (*iskhyróteron*), mais livre (*eleutheriáteron*) e mais despótica (*despotikóteron*) do que a justiça (*dikaiosýnēs*)<sup>22</sup>.

O argumento tirânico de Trasímaco supõe uma separação radical entre governantes fortes e governados fracos. Para um governado, capaz apenas de cometer injustiças parciais, que serão penalizadas, vale mais ser justo, obedecendo à lei do governante. Este, por seu lado, pode e deve sustentar a injustiça completa, tornando-se assim ainda mais forte e feliz. A justiça é, pois, como desde o começo (*ex arkhḗs*) defendeu Trasímaco, o interesse do mais forte. Apesar de esta definição querer dar conta da unidade da justiça, ela supõe que o governante, quanto mais forte for, mais estará fora do domínio da justiça, determinando-o, desde a sua completa injustiça, como queira.

Feito o discurso compacto e abundante (*hathróon kaí polýn*), que retoma no fim seu começo, o sofista faz menção a retirar-se<sup>23</sup>. Não como Céfalo, que deixa em aberto a discussão e entrega o discurso como herança, mas encerrando a conversa. Os presentes, entretanto, forçam-no a ficar. Sócrates pede que o sofista não se retire antes de ter ensinado, e eles aprendido, suficientemente se é assim como disse ou não, pois o que está em questão é o curso de toda (*bólon*) vida que se vai seguir (*diagogén*).

O filósofo não está convencido de que a injustiça é melhor do que a justiça, mesmo que se deixe aquela solta, sem penalidades e entraves<sup>24</sup>. Trasímaco não tem mais o que dizer e responde que o único jeito de convencê-lo seria pegar os argumentos e enfiá-los na alma de Sócrates.

Para encontrar uma brecha no discurso de seu interlocutor e convidá-lo a continuar o exame, Sócrates retoma a discussão sobre a arte, fazendo a distinção entre o que é próprio a cada arte, e a arte do lucro. Cada arte tem uma utilidade (*ophelía*) específica que a caracteriza, que não é a vantagem de quem a exerce. Nenhuma arte proporciona o que é útil ao artífice, mas a seu objeto, isto é, àquele de quem a arte cuida. Assim também o governante não se beneficia da sua arte, senão, seria desnecessário

---

<sup>22</sup> PLATÃO. *República*, 344c.

<sup>23</sup> PLATÃO. *República*, 344d.

<sup>24</sup> PLATÃO. *República*, 345b.

dar-lhe um salário<sup>25</sup>. O salário do bom governante não será dinheiro ou honrarias, mas a necessidade, o risco do castigo que é ser governado por alguém pior. Em uma cidade de homens de bem, haveria competições para não governar. Conclui Sócrates<sup>26</sup>: “De tal maneira que todo aquele que fosse sensato (*gignáskōn*) preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele aos outros”.

O filósofo pede, então, o parecer de Gláucon, jovem que o acompanhou em sua descida ao Pireu, sobre a questão: será a injustiça mais vantajosa do que a justiça? Se era Polemarco, no começo, o jovem herdeiro do discurso, ameaçado em sua conquista pela intempérie do sofista; neste momento, quando o domínio da discussão sobre a justiça passou a ser político, não há mais apenas um herdeiro, o legado é comum. O companheiro de Sócrates não foi convencido pelos argumentos de Trasímaco. Sócrates convida-o, pois, a reexaminá-los para demonstrar que o sofista está errado. Tendo sua proposta aceita, o filósofo distingue dois métodos pelos quais se pode proceder<sup>27</sup>:

*Se, por conseguinte – continuei –, fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento [lógon parà lógon], enumeramos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar [arithmeîn] os bens e medir [metreîn] o que cada um disser em cada um de seus argumentos, e até já precisaremos de juízes [dikastôn] para resolverem [diakrinoúnton] a questão. Se, porém, como há momentos, examinarmos as coisas chegando a um acordo [anologouménoi] um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e causídicos [rhétores].*

Esta é uma passagem importante. Há dois sentidos de totalidade em relação ao discurso que estão sendo contrapostos. No primeiro caso, opondo argumento a argumento, temos a erística, que faz os argumentos andarem paralelamente, sem nunca se tocarem. Por isto, para medi-los e dar-lhes resolução una, são necessários dois elementos de fora: uma quantificação somatória abstrata – por não levar em conta

<sup>25</sup> PLATÃO. *República*, 347a.

<sup>26</sup> PLATÃO. *República*, 347d.

<sup>27</sup> PLATÃO. *República*, 348b.

a pertinência dos argumentos – e um juiz, que resolva a questão.

De outro modo, se a investigação se dá através de acordos sobre os passos que se dão, então, dispensam-se medidas externas e juízes. Os participantes do diálogo, que se põem em comum acordo, são simultaneamente defensores de seus discursos e juízes. A unidade é formada pela articulação entre os discursos que se entrecruzam, tornando-se um mesmo caminho.

Entre os versos 34 a 39 de *Os Trabalhos e os Dias*, logo após ter feito a distinção entre as duas Lutas, Hesíodo propõe a Perses que eles decidam o litígio com justas sentenças, que vêm de Zeus, deixando de lado os reis comedores-de-presentes, que se dispõem a dar o veredito. O esforço do poeta é, pois, por – a partir do discurso das filhas de Zeus que cantam sua justiça – criar, com o irmão, uma comunidade de julgamento. Propõe-se aqui que a contraposição entre erística e dialética possa ser vista como herdeira da distinção entre as duas Lutas hesiódicas.

A Gláucon, irmão de Platão, agrada a maneira dialética de proceder, em que se cria um caminho comum de discursos. O sofista é, pois, chamado por Sócrates a voltar a responder desde o começo (*ex arkhês*): “a perfeita [*teléan*] injustiça [*adikían*] é mais útil [*hysitelestéran*] do que a perfeita [*teléas*] justiça [*dikaioσύνης*]?”<sup>28</sup>.

Em suma, o caminho percorrido é o seguinte: Trasímaco reafirma que a injustiça é a mais útil. Sócrates pergunta se ele considera a justiça excelência e a injustiça maldade; o sofista diz que, ao contrário, a justiça é nobre ingenuidade (*gennaían eútheían*) e a injustiça é boa deliberação (*eubolían*). Se bem deliberam, são prudentes (*phrónimoi*) e bons (*agathoi*) os injustos? Sim, quando são capazes de serem perfeitamente injustos. Se bem que qualquer injustiça seja vantajosa. A injustiça faz parte (*mérei*), segundo o sofista, da excelência, sabedoria, beleza e força; o que, em geral, se atribui à justiça. A perversão empreendida por Trasímaco naquilo que é a opinião da maioria não desanima Sócrates porquanto o sofista parece estar sendo sincero.

A questão que permitirá ao filósofo reverter a posição do sofista é a da medida da ação justa: “[...] um homem justo quererá exceder o ho-

---

<sup>28</sup> PLATÃO. *República*, 348b.



mem justo em qualquer coisa [*ho dikaíos toû dikaíou dokeî tí soi àn ethélein pléon ékhein*]?”<sup>29</sup>. Dado que a justiça é considerada sublime ingenuidade pelo sofista, faz sentido que ele diga que o justo, sendo educado e de boa índole, não quer exceder outro justo. Mas ao injusto, o justo quer exceder, apesar de não o conseguir, diz Trasímaco. Já o injusto consideraria digno exceder todos, independente de serem justos ou injustos, lutando para ter mais que todos. Sócrates sintetiza<sup>30</sup>: “o justo não quer exceder o seu semelhante, mas o seu oposto; ao passo que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante quanto o seu oposto”. Adiante, após conseguir a concordância de Trasímaco quanto a que os homens que têm as mesmas qualidades sejam semelhantes, o filósofo dirá:

*Observa, relativamente a toda [páses] a espécie de ciência [epistémēs] ou de ignorância [anepistemosýnes], se te parece que qualquer sábio [epistémon] quereria exceder os atos [práttein] e palavras [légein] de outro sábio, e não fazer [práxin], em caso igual, o mesmo que o que é semelhante [homoió(i)] a ele.*

Se o justo não quer exceder o justo é porque, contrariamente ao que tinha afirmado o sofista, a justiça assemelha-se à sabedoria e bondade. Se o injusto quer exceder a todos é porque a injustiça assemelha-se à ignorância e maldade. Não há, para o injusto, medida para sua ação. Enquanto para o conhecedor a ação de outro conhecedor é medida, pois ambos estão submetidos ao conhecimento. Diante desta reviravolta, Trasímaco, que concorda (*homológese*) não com facilidade (*oukēh rha(i)díōs*), surpreendentemente cora, trazendo ao encontro aquele que, segundo *Os Trabalhos e os Dias*<sup>31</sup>, é um dos companheiros da justiça: o pudor (*Aidōs*).

A conversa continua, pois Sócrates retoma a questão da ligação da injustiça com a força<sup>32</sup>. O sofista não está satisfeito com o que foi acordado, mas diz querer agradar seu interlocutor. Esta amabilidade permite que o diálogo prossiga o exame de se a injustiça é mesmo força. Sócrates retoma o exemplo da cidade tirânica que se apodera do que é dos outros,

<sup>29</sup> PLATÃO. *República*, 349b.

<sup>30</sup> PLATÃO. *República*, 349c.

<sup>31</sup> HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, 200.

<sup>32</sup> PLATÃO. *República*, 350d.

dominando-os. Para fazer isto, pergunta, é preciso justiça? Trasímaco condiciona sua resposta: é preciso conhecimento para subjugar outros estados; se a justiça é sábia, precisa-se de justiça, se a injustiça é sábia, precisa-se de injustiça<sup>33</sup>.

Chegamos ao centro da questão: é possível agir sem justiça? Sócrates considera que nenhuma cidade, ou exército, ou bando de ladrões poderia realizar nenhum plano em comum sem justiça porque a injustiça produz dissensões e inimizades, enquanto a justiça produz concórdia e amizade<sup>34</sup>. Também nas parcerias sobre as quais falava Polemarco, no início do diálogo, a injustiça impede a ação. E, mesmo em um só homem, a injustiça produz desacordo, fazendo-o perder sua força própria<sup>35</sup>, tornando-o inimigo de si mesmo, dos homens justos e dos deuses.

O discurso de herança vira banquete e Sócrates se regala com a ceia<sup>36</sup>:

*Porque os justos [díkaioi] mostram [pháinontai] ser mais sábios [sophóteroi], melhores [ameínous] e mais capazes de atuar [dynatóteroi práttein], ao passo que os injustos [ádikoi] nem sequer são capazes de atuar em conjunto [práttein met'allélon hoioí]; mas, se dissermos injustos aqueles que levaram a cabo solidamente uma empresa em comum [koinê(i) prâxai], estamos a fazer uma afirmação [légomen] que de modo algum é verdadeira [alethés]; pois não se poupariam uns aos outros, se fossem totalmente injustos [komidê(i) ... ádikoi]; pelo contrário, é evidente que havia neles qualquer vislumbre de justiça [dikaiosýnē], que os obrigava [epoíci], pelo menos, a não praticarem injustiças [adikeîn] uns com os outros, enquanto atacavam suas vítimas, e graças a qual faziam o que faziam [hên épraxan hà épraxan]; e, ao lançarem-se em atos injustos, eram semi-maus na sua injustiça [adikía(i) hémimókhtheroi óntes], uma vez que os que são completamente maus [pampóneroi] e inteiramente injustos [teléos ádikoi] são também inteiramente incapazes de atuar [práttein adýnatoí] – assim é que eu entendo que é, e não como tu expuseste de início.*

A posição inicial de Trasímaco era de que, no que diz respeito

---

<sup>33</sup> PLATÃO. *República*, 351c.

<sup>34</sup> PLATÃO. *República*, 351c.

<sup>35</sup> PLATÃO. *República*, 351e.

<sup>36</sup> PLATÃO. *República*, 352b.

à injustiça, uma injustiça completa, que a nada se limita, é mais forte e valorosa do que uma injustiça parcial. Sócrates argumenta que devido à obra (*érgon*) própria da injustiça – produzir discórdia – uma injustiça completa não só não é mais forte, como torna o completo injusto incapaz de atuar, sendo, pois, a maior fraqueza possível. Por outro lado, uma injustiça parcial, aliada a limites dados pelos vestígios de justiça, é o que permite a ação injusta.

O justo será mais feliz do que o injusto? – ainda cabe examinar, pois “a discussão [*lógos*] não é à deriva [*ou gàr perì toû epitykéhóntos*], mas sobre a regra de vida que devemos adotar [*allà perì toû hóntina trópon kbrè zên*]<sup>37</sup>. Mais uma vez (como em 328e e 344e) Sócrates relembra a importância da conversa enfatizando a relação estreita entre o que está sendo discutido e o modo como se deve viver. Em 344e, ele disse a Trasímaco que o curso de toda (*bólon*) a vida era o que estava sendo definido. Agora, retomando o que foi herdado de Céfalo, ele determina esta totalidade da vida como o caráter (*trópon*) necessário.

Para bem orientar o exame deste caráter necessário, Sócrates liga o *érgon* (função, trabalho, obra) próprio de cada coisa, àquilo que apenas (*mónon*) ela executa (*apergázetai*) ou ela melhor (*keállista*) do que as outras<sup>38</sup>, sua excelência (*aretê*), graças à qual cada coisa é capaz de realizar bem sua obra (*tò hautôn érgon kalós*)<sup>39</sup>. E prossegue, englobando todas as outras coisas (*tálla pánta*) no mesmo raciocínio (*tòn autôn lógon*)<sup>40</sup>: “A alma [*psykéês*] tem uma função [*érgon*], que não pode ser desempenhada [*práxais*] por qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender [*epimeleisthai*], governar [*árkhein*], deliberar [*bouleúesthai*] e todos [*pánta*] os demais atos da mesma espécie”. Assim, se a excelência própria da alma é a justiça<sup>41</sup>, e, sem sua excelência própria, a alma não é capaz de cumprir bem sua função, logo apenas a alma do homem justo executará bem suas tarefas e este homem será feliz e venturoso, enquanto o injusto viverá mal<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> PLATÃO. *República*, 352d.

<sup>38</sup> PLATÃO. *República*, 353a.

<sup>39</sup> PLATÃO. *República*, 353b.

<sup>40</sup> PLATÃO. *República*, 353d.

<sup>41</sup> PLATÃO. *República*, 353e.

<sup>42</sup> PLATÃO. *República*, 354a.

Sócrates se reconhece um glutão, pois, antes de determinar o que é a justiça, passou a investigar se ela é sabedoria e excelência e, em seguida, se ela é proveitosa ou não. Interessa, aqui, atentar para relação que se estabelece, nestes saltos, entre “*érgon*” e “*areté*” para examinar se aí encontramos Hesíodo. Tragamos ao palco a cena do *Cármides*<sup>43</sup>.

É Crítias quem invoca, no *Cármides*, um verso de Hesíodo. Enredado na defesa de sua definição de temperança (*sôphrosynê*), a saber: praticar o que é próprio (*tà heautoû práttein*) – exposta por Cármides à refutação socrática, ele propõe, à maneira de Pródico, uma distinção entre os termos “o produzir” (*tò poiêîn*) e “o praticar” (*tò práttein*) e diz que aprendeu isto do poeta beócio.

Cármides (o belíssimo adolescente de temperamento tirânico que sofre de dores de cabeça matinais), alguns momentos antes, viu serem consideradas insuficientes as duas primeiras definições de temperança por ele propostas ao considerar-se a si mesmo (*seautôn emblépsas*). A primeira definição: “agir em tudo com moderação e tranquilidade” (*tò kosmíōs pânta práttein kai hēsychhê(i)*)<sup>44</sup>. Aqui vale ressaltar duas coisas: 1. Que a qualidade *kosmíōs* é a mesma atribuída por Céfalo ao caráter do homem que terá uma velhice moderadamente penosa, no livro I da *República*; 2. que a refutação socrática incide sobre o outro adjetivo “*hēsychhê(i)*”, que será interpretado como lentidão. Este é um termo importante para toda a tradição grega significando “tranquilidade”, “quietude”, estando, em geral, ligado aos momentos de paz e confraternização entre amigos, como os banquetes.

Se vamos a *Os Trabalhos e os Dias*, encontramos uma única ocorrência, nos versos em que se descreve o modo como viviam os homens da raça de ouro<sup>45</sup>:

*Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;  
Como deuses viviam, tendo despreocupado coração,  
Apartados, longe de penas e misérias; nem temível  
Velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,*

---

<sup>43</sup> Todas as citações do *Cármides* serão feitas a partir da edição: PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975-1980.

<sup>44</sup> PLATÃO. *Cármides*, 159b.

<sup>45</sup> HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, 111-119.

*Alegravam-se em festins, os males todos afastados,  
Morriam como por sono tomados; todos os bens eram  
Para eles: espontânea a terra nutriz fruto  
Trazia abundante e generoso, e eles, contentes,  
Tranquilos [hésykhoi] nutriam-se de seus pródigos bens.*

A tranquilidade em questão é, pois, a da abundância, quando não se tem necessidade de trabalhar. Talvez, por isso, Sócrates recuse esta definição de temperança. O temperante precisa obrar, respeitando o ritmo próprio de sua tarefa, sem esperar que os frutos venham em abundância.

Sócrates refuta também a segunda definição elaborada por Cármitides<sup>46</sup>: “o mesmo que vergonha” (*eínai hóper aidús*) – citando um verso atribuído à *Odisséia* de Homero<sup>47</sup>, mas que também aparece em *Os Trabalhos e os Dias*<sup>48</sup> de Hesíodo: “Vergonha não boa ao homem indigente acompanha” (*aidús d’oúk agathê kekbréménon ándra komízei*). Se estão certos os poetas, a temperança não pode ser vergonha, pois esta nem sempre é boa, e a temperança sempre é.

Refutadas, pois, as duas primeiras definições, Cármitides apresenta uma terceira, não mais uma definição própria, mas que ele herdou de alguém. Sócrates reconhece neste alguém Crítias que, apesar de negar a autoria da definição, denuncia-se ao ficar zangado com Cármitides, como ficam os poetas – os mesmos que Sócrates afirma prezarem demasiadamente sua obra – ao verem seus poemas serem mal declamados pelos atores.

O mau desempenho do adolescente é causado pela interpretação que Sócrates dá ao próprio (*beautoû*) presente na definição de temperança. Só para lembrar: a temperança seria a prática do que é próprio (*tà beautoû práttein*)<sup>49</sup>. O próprio é interpretado, na refutação socrática, como o que é de uso privado. A discussão acaba por enveredar-se pela questão da autarquia. No passo 162a, Sócrates pergunta:

<sup>46</sup> PLATÃO. *Cármitides*, 160e.

<sup>47</sup> *Odisséia*, XVII, 347.

<sup>48</sup> HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, 317.

<sup>49</sup> PLATÃO. *Cármitides*, 161b.

*Considerarias bem administrada a cidade [pólis eû oikêisthai] regida por uma lei [toû nó mou] que obrigasse cada um [hékaston] a tecer e lavar suas próprias roupas, a fabricar seu próprio calçado, seus frasquinhos de unguento e suas raspadeiras de banho, e tudo o mais, de acordo com o mesmo princípio [katà tò n autòn lógon], a saber o de não pôr nunca as mãos no que é dos outros [allotríon mē háptesthai] e só fazer e confeccionar [ergázesthai te kai práttein] cada um o que lhe é próprio [heautoû hékaston]?*

Cármides, assim como Adimanto no segundo livro da *República*, não considera bem administrada esta cidade de homens autárquicos (como Hípias se apresenta), tendo, então, que desistir da definição da temperança como prática do próprio.

Quando Crítias toma a defesa da sua obra, destituindo Cármides, o problema persiste, com novos elementos. Sócrates evoca os artesãos (*demiourgoi*). Eles fazem alguma coisa (*poieîn ti*)? Sim. Eles fazem só o que lhes é próprio, ou também o que é dos outros (*tà beautôn mónon poieîn ê kai tà tîn állon*)? É claro que o demiurgo tem que produzir o que é dos outros. E os demiurgos não podem ser temperantes? Sim. Então, a temperança não é mais a prática (*práttein*) do que é próprio do que a prática do que é do outro.

Em vez de atacar diretamente o sentido que Sócrates está dando ao termo “próprio”, Crítias resolve fazer uma distinção entre os verbos que indicam a ação: *práttein* e *poieîn*. O demiurgo temperante pratica (*práttein*) o que é próprio, embora produza (*poieîn*) o que é do outro. Há uma diferença entre praticar e produzir e esta diferença, diz Crítias, ele aprendeu com Hesíodo.

Ao falar desta diferença de verbos que indicam a ação, citando Hesíodo, Crítias faz corresponderem-se *práttein* e *ergázesthai* (termo amplamente utilizado pelo poeta), diferenciando-os de *poieîn* (que também aparece em menor escala nos poemas de Hesíodo).

Se vamos ao dicionário, encontramos alguma dica da diferença entre os termos. *Poiéō* é fazer, fabricar, produzir. Diz-se dos objetos, construções e obras de arte. *Prássō* na poesia épica diz “ir até o fim de”, “atruessar”. Em geral significa “cumprir”, “trabalhar”, “praticar”. Chantraîne adverte: “em todos os casos o verbo implica o esforço em direção a um

acabamento e apresenta, em princípio, uma orientação mais subjetiva, diferentemente de *Poiéu*. *Ergázomai* é “trabalhar”, “obrar”. Está ligado primeiramente ao trabalho no campo, e, depois, a todo trabalho manual ou artístico, ganhando por fim o sentido de “ocupar-se de” e “causar”. Em ático, *érga* se opõe a *lógoi*. A oposição subjetivo (*prássu*) x objetivo (*poiéu*) parece justificar a distinção que Crítias propõe. Fabricar (*poiéin*) o objeto do outro pode ser fazer (*práttēin*) o que é próprio, isto é, realizar sua tarefa (*érgon*).

Conferindo os sentidos de *poiéin* e *ergázesthai*, em Hesíodo, podemos notar que, enquanto o segundo é predicado de deuses e homens, o primeiro predica-se apenas de deuses, e não com muita frequência. Em geral seu uso está relacionado a algo que é produzido (Pandora, por exemplo) ou a algo que é tomado, como se diz algumas vezes, na *Teogonia*, que um deus fez (*poiésate*) de alguém sua esposa.

Ao propor a distinção, Crítias afirma que *érgon*, que segundo Hesíodo não é vergonha alguma, não pode referir-se a qualquer atividade, mas apenas àquelas que têm em vista a beleza e a utilidade (*tà gàr kalós te kai ópheilímōs poióúmena érga ekálei*). Assim, e aí está o pulo do gato que a herança de Hesíodo autoriza, somente o que é feito assim, sendo a prática do trabalho que tem em vista a beleza e a utilidade, é próprio. O que é estranho é o que é prejudicial. Se voltamos ao final do livro I da *República*, percebemos que a relação gulosamente estabelecida por Sócrates, entre o realizar bem sua obra (*tò autôn érgon kalós*), a excelência (*aretê*) e a capacidade de agir (*práttēin*), é semelhante ao que Crítias diz ter herdado do poeta beócio.

No *Cármides*, o problema da temperança não está resolvido ainda porque Sócrates introduz a pergunta pelo conhecimento do que é um bem e do que é um mal, conhecimento que seria necessário para que se soubesse o benefício trazido pela prática do trabalho, que é o que determina a sua propriedade. Não examinaremos o problema do conhecimento. Só chamaremos a atenção para que, ao herdar de Hesíodo o sentido da propriedade da ação, no *Cármides*, Platão acrescenta a seu legado, como condição necessária, a pergunta pelo conhecimento que precisa estar atrelado a esta ação própria, o conhecimento do bem.

Hannah Arendt, em *A Condição Humana*<sup>50</sup>, distingue, aristotelica-

<sup>50</sup> ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

mente, três atividades da *vita activa*: labor, trabalho e ação. Grossíssimo modo: o labor engloba aquelas atividades que servem para preservar o ciclo vital. O homem labora para viver. O trabalho é a atividade de produção das coisas que compõem o mundo humano, e que, em sua maioria, são úteis (exceção feita às obras de arte). A ação, a atividade de começar algo por nossa própria iniciativa, é a única atividade que é essencialmente acompanhada de discurso. O homem age e fala e, assim, manifesta a sua singularidade em meio à pluralidade dos homens.

A uma atividade pautada pela necessidade (o labor) opõem-se uma atividade pautada pela utilidade (o trabalho) e uma atividade livre (a ação). À atividade executada penosamente pelo corpo (o labor), opõe-se a atividade executada pelas mãos (o trabalho). À atividade no domínio da natureza (o labor), opõem-se as atividades no domínio do mundo (o trabalho e a ação). À atividade essencialmente privada (o labor), opõem-se a atividade que “cria” os objetos do mundo (o trabalho) e a atividade essencialmente pública (a ação). À atividade que consome seus resultados esgotando-se ciclicamente (o labor), opõe-se a atividade que tem nos objetos úteis produzidos o seu fim (o trabalho). Às atividades cujos resultados são previsíveis (labor e trabalho), opõe-se aquela que se caracteriza pela sua imprevisibilidade (a ação).

Estas oposições são inadequadas para pensarmos os termos em Hesíodo e Platão. Apontar esta inadequação, no entanto, pode esclarecer o uso de Hesíodo no *Cármides* e na *República*. O *érgon* hesiódico é, à primeira vista, o labor, que se realiza por necessidade (porque os deuses retêm oculto o que é vital para os homens, vv. 42 e 43), penosamente e com o corpo, e privadamente (na esfera do *oikos*). Este é, aliás, um aspecto salientado pelos estudiosos da relação entre Hesíodo e Platão. Penso aqui no artigo de Solmsen sobre os motivos hesiódicos em Platão<sup>51</sup>, bem como no artigo de Jacyntho Lins Brandão, *O Filósofo Econômico*<sup>52</sup>, em que o autor relaciona Platão a Homero e Xenofonte a Hesíodo, através da preocupação dos primeiros com a *pólis* e dos últimos com o *oikos*.

<sup>51</sup> SOLMSEN, F. *Hesiodic Motifs in Plato*. Genève: Fondation Hardt/Vandoeuvred, 1962.

<sup>52</sup> BRANDÃO, J. L. O Filósofo Econômico. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE FILOSOFIA ANTIGA, 3., 2000, Itatiaia. *Anais...* Rio de Janeiro: PRAGMA-UFRJ, 2000. p. 49-54.



Mas o labor hesiódico, embora *oikonômico*, funda a cidade pacífica. E, ainda, o labor hesiódico, embora necessário, é a via para a excelência (*aretê*). A acreditarmos em Platão, a prática do trabalho próprio que visa à beleza e à utilidade, funda o próprio. E o benefício do próprio cria a boa cidade.

## RESUMO

O modo platônico de apresentar a relação entre a poesia – Hesíodo sendo um seu representante – e a sofística é bastante complexo. Por um lado, no diálogo *Protágoras*, o sofista apresenta os poetas como sofistas, por outro, na *República*, Sócrates distingue a atividade poética da sofística. Hesíodo é especialmente citado quando se trata de colocar em cena a utilização dos poetas pelos sofistas. Será que o poeta representaria menos alguém cujo legado se quer herdar do que alguém de cuja influência é preciso se resguardar? Ou será que o que se quer preservar é a possibilidade de que a poesia diga algo outro do que dizem dela os sofistas? Há outro modo de interpretação dos poetas, que não a sofística, que precisa ser conquistado? Será que este modo, filosófico, implica repensar e criticar o que disseram os poetas? Será que Platão se candidata, assim, a herdeiro legítimo das obras imortais de Homero e Hesíodo? Este artigo pretende examinar estas questões a partir da análise e articulação entre duas passagens da obra platônica: a entrada de Trasímaco na discussão da *República* e a conversa entre Sócrates, Cármides e Clínicas no *Cármides*.

Palavras-chave: Herança poética. Sofística. *Érgon*.

## ABSTRACT

The platonic way of presenting the relationship between poetry – Hesiod being one of its representant – and sophistry is complex. In the dialogue *Protagoras*, the sophist presents poets as sophists, but, in *Republic*, Socrates distinguishes the poetic activity of sophistry. In the platonic dialogues, Hesiod is quoted especially when poets are used by the sophists. Does the poet represent less someone whose inheritance one wants to inherit, and more someone of whose influence is necessary protection? Or Plato wants to preserve the possibility that poetry

says something other than what tell about this the sophists? There is another way of interpreting the poets, not sophistry, that needs to be conquered? Does this way, philosophical, implicate rethinking and critique what the poets said? Is Plato a candidate for successor of the immortal works of Homer and Hesiod? This paper examines these questions through the analysis and articulation between two passages of Plato's work: the discussion between Socrates and Thrasymachus in *Republic* and the conversation between Socrates, Charmides and Clinias in *Charmides*.

Key-words: Poetic inheritance. Sophistry. *Ergon*.

## A VALÊNCIA COGNITIVA DA *MÍMESIS* NA POÉTICA DE ARISTÓTELES

MARIA DO CÉU FIALHO

*Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
Universidade de Coimbra*

“Ut pictura poesis”. A força determinativa deste preceito da *Ars Poetica* horaciana parece, numa leitura apressada e superficial, basear-se numa antiga herança: a do texto aristotélico em que o Estagirita reflecte sobre o prazer da contemplação da *mímesis* pictórica do mundo animal, para daí partir, por analogia, para a *mímesis* do texto poético.

Este é um juízo típico que configurou uma tradição de leitura – uma leitura que desvirtuou a compreensão da *Poética* e que levou a que *mímesis* fosse sempre equacionada, numa equivalência empobrecedora, a *imitatio*. Para isso contribuíram vários factores, tais como: a própria forma do discurso aristotélico, com o seu registo nitidamente oral. Trata-se de um dos exemplos de *akroamatiká*, de que os seus discípulos tiraram apontamentos para conservar e guardar. São identificáveis as repetições, próprias da exposição oral, que retoma aspectos importantes para prosseguir o desenvolvimento do raciocínio, alguns anacolutos, a disposição expressa de vir a desenvolver aspectos deixados em suspenso que, depois, não são retomados.

O registo das lições aristotélicas, muito provavelmente da responsabilidade de Teofrasto, foi lido, estudado e glosado em escolas heleísticas, já com um pendor classificativo e, por vezes, marcado por artificialismo. São essencialmente essas as obras que Horácio terá conhecido, como, por exemplo, a obra de Neoptólemo de Paros, que retoma a de Aristóteles, mas a esvazia da sua profundidade filosófica. Esta obra perdeu-se e, por isso, não permitiu à posteridade reconstituir a verdadeira trajectória de recepção da *Poética*.

Aristóteles reflectiu mais amplamente sobre o fenómeno de representação estética, centrado na *mímesis* e na natureza do belo, ou sobre os poetas, em tratados perdidos. Neoptólemo de Paros funde as reflexões da Poética com a sua sistematização, que engloba, para além do poema, o próprio poeta e assim passa a Horácio um discurso sobre a poesia mais fundamentado na relação típica da retórica entre o *éthos* do orador e as várias fases e regras de composição do discurso.

Como é sabido, a fortuna da *Poética* bifurcou-se. Conhecida em Bizâncio, foi traduzida para árabe no séc. IX e o sábio Avicena escreveu um comentário sobre o texto. No séc. XIII Wilhelm von Moerbeke, um dos poucos sábios ocidentais com conhecimentos de grego, traduz, entre outras obras de Aristóteles, a *Poética*, trazida para Roma no séc. I a.C. e pouco divulgada, com o título *Primus de Aristotelis Arte Poetica Liber*. Ficamos, assim, a saber da existência de um segundo livro, perdido, que, pelo próprio texto da *Poética* se percebe ser dedicado à comédia.

Assim, a “redescoberta” da *Poética*, nos sécs. XV e XVI, (lembre-se a tradução para latim de Giorgio Valla e a tradução para latim do comentário de Averrois) vem condicionada pela atenção expectante, decorrente da leitura de séculos da *Ars Poetica* de Horácio, com as suas regras e preceitos sobre a obra poética, o ‘labor poeticus’ e o poeta. A *Poética* passa, então, a ser lida como um tratado preceptivo. E o seu registo discursivo de oralidade prestava-se a que o leitor erudito nele identificasse potenciais lacunas, fruto de uma transmissão atribulada. Assim, surgem, naturalmente, comentários ou traduções que vão “preenchendo” essas lacunas. É o caso, por exemplo, da obra de Robortello *In librum Aristotelis de arte poetica explicationes* (1548), na qual o Humanista introduz emendas ao texto da versão latina de Alessandro de Pazzi (1536), parafraseando a *Ars Poetica* horaciana e introduzindo explicações sobre os géneros de que Aristóteles se não ocupa, como a sátira, o epigrama, a elegia, etc., e, sobretudo da tradução de Castelvetro, para língua vernácula, *Poetica di Aristotile* (1570)<sup>1</sup>. O texto supostamente fragmentário é reconstruído com um timbre nor-

<sup>1</sup> BRAY, R. *Formation de la doctrine classique*. Paris: Nizet, 1963. cap. 3.; CORNILLIAT, F.; LANGER, U. Histoire de la poétique au XVI<sup>e</sup> siècle. In: BESSIÈRE, J. et al. (Éd.). *Histoires des poétiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. p. 119-162. Ver p. 119 et seq.

mativo que permite a inclusão de princípios e regras para compor uma tragédia, tal como a famosa regra das três unidades. Sobre estes e demais comentadores e tradutores assenta o aristotelismo humanista e neoclassicista, chegado a extremos de um código de regras, como na *Pratique du Théâtre*, do Abbé d’Aubignac, no séc. XVII, em França, ou nos ciclos das academias ainda sobreviventes nos inícios do séc. XVIII.

Qual é, afinal, a verdadeira natureza das reflexões aristotélicas? Esta pergunta só encontra resposta adequada se situarmos a *Poética* no seu contexto. E o seu contexto é o do pensamento e interrogações filosóficas do seu autor. A *Poética* decorre, como é por demais sabido, do diálogo crítico de Aristóteles com a Filosofia do seu mestre Platão. Enquanto reequaciona a concepção de mundo e de Ser, de divisão entre sensível e inteligível, Aristóteles concebe Ser e Vida dentro da própria *phýsis*, animada de uma dinâmica teleológica. É neste contexto que a própria acção humana tem de ser entendida. É neste contexto que a *mímesis*, como acção humana e como produto da acção humana, tem de ser reequacionada. Aristóteles subtrai-a ao juízo platónico da pobreza ontológica, por se encontrar três pontos afastada do verdadeiro Ser.

A *mímesis*, como uma acção humana muito peculiar, é merecedora da atenção do filósofo que intenta responder, em todo o seu discurso filosófico, a uma primeira pergunta – o que é a *phýsis*? – e a uma segunda pergunta daí decorrente: quem é o homem? Um *ζῴ(ι)on politikón*, um *ζῴ(ι)on rhetorikón*, dentro da pólis, um *ζῴ(ι)on ethikón*, ainda dentro da pólis, um *ζῴ(ι)on mimetikón*, porque a *mímesis* é acção e a acção humana é interacção, como o mostra na *Ética*, dentro da pólis.

Em conclusão, a natureza da *Poética* aristotélica consiste num discurso didáctico-filosófico, não num tratado preceptivo nem sequer numa obra essencialmente de crítica literária. Assim sendo, a sua leitura compreensiva deve ser feita à luz do contexto do pensamento filosófico de Aristóteles<sup>2</sup>, em especial da sua *Ética*, e em diálogo com o pensamento do

<sup>2</sup> Veja-se BELFIORE, E. *Tragic pleasures: Aristotle on plot and emotion*. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 4: “It is time we began to look at the *Poetics* as an integral part of Aristotle’s philosophy as a whole, and as a part of, and response to, the literary and philosophical traditions of a living society”. Nesta linha se situa o artigo de BUARQUE DE HÓLANDA, L. Severo. Poetas e filósofos segundo Aristóteles. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 36-45, 2008. Cruzando *De Anima* com

mestre, Platão. A reabilitação da *Poética* a essa luz muito deve à Hermenêutica do séc. XX, sobretudo a Gadamer e, posteriormente, a Ricoeur.

Tomando a divisão de Barnes<sup>3</sup> quanto ao livro I da *Poética* (aquele que, afinal, conhecemos), teremos então: uma secção introdutória, que contém a noção geral artística de *mímesis*; as suas diferentes espécies; o esboço do suposto desenvolvimento da poesia. Segue-se uma segunda parte (principal), dedicada à tragédia, desde a sua definição e anatomia à discussão sobre o enredo (*mýthos*), que Aristóteles entende ser a mais importante das ‘partes’ da tragédia (caps. 7-18). A terceira parte ocupa-se da épica; sucedem-se-lhe – aí, sim, secundariamente, algumas questões sobre crítica literária (cap. 25); finaliza com a discussão sobre os méritos relativos da tragédia e da epopeia.

Será metodologicamente útil que se proceda a uma leitura atenta e crítica do capítulo introdutório (4) em que o Estagirita assume: a) a co-naturalidade da mimese ao homem; b) a existência de diversos tipos de mimese (que, de acordo com a sua peculiaridade e amplitude, exigem opções de tradução diversas); c) a associação mimese-prazer; d) o potencial cognitivo, na natureza humana, desta associação:

Περὶ μὲν οὖν τῶν διαφορῶν καὶ πόσαι καὶ τίνες τῆς μιμήσεως εἰρήσθω ταῦτα.

Ἐοίκασι δὲ γεννηῆσαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτία δύο τινὲς καὶ αὐτὰ φυσικά. Τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παί-

---

*Poética*, a autora verifica a presença do mesmo método de escalonamento (mediante a mimese, do animal ao homem, neste segundo tratado), bem como (no primeiro), dos vários tipos de almas e de sensações, que contém potencial cognitivo, de acordo com a alma e a capacidade de associações. Neste sentido, é de lembrar a obra de WEDIN, M. V. *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988, que sanciona esta perspectiva. O autor, em p. 109 et seq., trabalhando também, sobretudo, *De Anima* III, sublinha a perspectiva aristotélica de que as imagens (*tá phantásmata*) são indispensáveis à atividade de pensamento e que estas decorrem da percepção (de *tá aistheta*), dependendo a atividade de pensamento do corpo, dos órgãos sensitivos e da capacidade de ‘perceber’ concatenadamente. Assim, a experiência de prazer e de dor é apreendida e trabalhada de acordo com o ‘meio-termo perceptual’ em relação ao bem e ao mal (*De Anima* 431a8-11). Buarque de Holanda parte de leitura análoga do *De Anima* para pôr este tratado em diálogo com a *Poética*, de acordo com a metodologia de leitura que a *Poética* verdadeiramente requer: a de um texto filosófico, a situar no contexto de pensamento filosófico do mesmo autor.

<sup>3</sup> BARNES, J. Rhetoric and poetics. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 259-285. Ver p. 272-273.

δων ἐστί, καὶ τοῦτω διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων, ὅτι μιμητικώτα-  
 τόν ἐστί καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρῶτας, καὶ τὸ  
 χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας. σημεῖον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ  
 τῶν ἔργων· ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς  
 μάλιστα ἠκριβωμένους χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφᾶς  
 τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν. αἴτιον δὲ καὶ τούτου ὅτι μανθάνειν οὐ  
 μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἤδιστον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐ-  
 πὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας  
 ὀρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί  
 ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος· ἐπεὶ ἐὰν μὴ τύχηι προεωρακῶς, οὐχ  
 ἦ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροιάν  
 ἢ διὰ τοιαύτην τινα ἄλλην αἰτίαν.

*Sobre quantas e quais são as diferenças da imitação, bastarão estas palavras. Parecem ter dado origem à poética fundamentalmente duas causas e ambas elas naturais. Uma é que o imitar, de facto, é conatural ao homem desde a sua infância, e ele diferencia-se dos outros animais por ser o mais dado à imitação e por adquirir os seus primeiros conhecimentos pela imitação; a outra é que todos colhem prazer com o produto da imitação. Prova disto é o que ocorre na prática: é que há seres cujo aspecto, na realidade, nos incomoda e no entanto agrada-nos contemplar a sua imagem executada com a máxima fidelidade, como sejam as figuras dos animais mais repugnantes e de cadáveres. Ora a razão disto está em que aprender agrada de sobremaneira não só aos filósofos, mas a todos os homens, de igual modo, ainda que estes participem na aprendizagem em menor escala. Por isso, de facto, comprazem-se ao contemplar as imagens, pois contemplando-as aprendem e deduzem o que é cada coisa, por exemplo, que esta figura é a de um tal determinado. Quando, porventura, se não viu antes o representado, não é o produto da representação que produzirá prazer, mas a sua execução, seja pela cor ou por qualquer outra causa do mesmo género.*

É deste famoso passo, do contexto da introdução aristotélica à *Poética*<sup>4</sup>, que parte, mediado ou não, o princípio horaciano da poesia como uma pintura. E esta é uma leitura redutora, já que o passo aristotélico só pode ser entendido num contexto mais amplo: o de uma recuperação da analogia entre a mimese poética e a das artes figurativas (pintura), retomada de Platão em *República X*, para demonstrar, no contexto platónico, o grau de pobreza ontológica do produto dessa mimese. No entanto,

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1448b2-19.

essa recuperação, que não é ocasional nem gratuita, tem como objectivo, como se verá, proceder a um percurso inverso – o de apresentar, no prazer da contemplação do objecto representado, uma fonte de aprendizagem, construindo uma similitude, no decorrer do texto, com a poesia (tendo em conta a epopeia mas, sobretudo, a tragédia, no livro conservado) – ao mesmo tempo que sugere que a comparação entre mimese visual e poética, sendo útil, não esgota a poética<sup>5</sup>.

Assim como Platão, Aristóteles recorre ao termo em acepções diversas – o que se percebe neste passo introdutório.

O Estagirita reconhece o carácter inato da *mímesis* ao homem – trata-se de um *symphyton* que é motor de aprendizagem desde a infância, propulsionado pelo prazer colhido na imitação-‘reprodução’ de gestos e comportamentos. O homem é, segundo Aristóteles, ‘o maior imitador de todos os animais’ (mas diga-se, de passagem, que este tipo de imitação do animal jovem em relação aos seus progenitores é comum às outras espécies).

O filósofo refere-se a um princípio geral, natural, que fundamenta, simultaneamente, a capacidade para a *poietiké* (τέχνη) e o fascínio que a *poietiké* produz. Se o princípio geral permite equacionar *mímesis* a imitação, a *mímesis* poética sê-lo-á também? Tomando ‘poético’ no sentido lato, etimológico, Aristóteles recorre ao exemplo do animal repugnante, ou do animal morto, que origina repugnância, em comparação com a pintura correspondente, que provoca prazer, pela aprendizagem que a sua contemplação proporciona. Tratar-se-á do mero reconhecimento de que a realidade está fielmente representada? ‘Re-conhecimento’ não constitui uma forma de abertura a novo conhecimento, se for entendido como ‘constatação’. Mas Aristóteles deixa espaço para que os seus discípulos vão mais longe na sua reflexão: existe uma diferença entre o objecto que a realidade ofereceu à vista do pintor e aquilo que ao quadro contém.

O quadro só pode conter uma ‘re-presentação’, isto é, uma nova apresentação da realidade, que se constitui em linguagem sobre algo que é ensinado ou que é apreendido. O ‘re-conhecimento’ não é, assim, mera

---

<sup>5</sup> HALLIWELL, S. *Aristotle's Poetics*. London: Duckworth, 1986 p. 124: “The *Poetics* suggests that poetic and visual mimesis can be usefully compared, but it is not committed to the belief that the model of image-making is wholly adequate to explain the work of the poet” (considerações integradas no capítulo IV, “Mimesis”).



constatação mas ‘re-organização cognitiva’ amplificadora, de transposição (*meta-phorá*). O animal morto não é mais o animal morto, mas organiza-se como linguagem sobre algo para além do dito cadáver animal. A prova é que o prazer da contemplação toca mesmo aqueles homens que nunca haviam visto o objecto representado no quadro.

Creio tratar-se de uma alusão em discordância com as perspectivas do fundador da Academia a referência à afirmação de que esse reconhecimento ou a mera contemplação provocam um prazer cognitivo a todos os homens, já que τὸ μανθάνειν constitui um prazer universal, entre os homens, e não diz respeito apenas aos filósofos, ainda que o comum dos mortais o partilhem com estes mais escassamente. De resto, lembra García Yebra<sup>6</sup> que este pensamento é verbalizado como pórtico da *Metafísica*: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (“todos os homens desejam por natureza saber”).

Não posso, pois, concordar com Halliwell<sup>7</sup> quando o autor defende a verificação de um uso mais restritivo do termo em Aristóteles, *Poética*, em relação a Platão: “there is no clear trace in the Poetics of a concern with the possibility of philosophical mimesis”. É precisamente de uma dimensão poético-filosófica que se propõe falar. Atesta-lo-á explicitamente o cap. 9, 1451a36-1451b11, como se verá.

Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ’ οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῶι ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων). ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῶι τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ’ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει. ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῶι ποίωι τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὗ στοχάζεται ἢ ποίησις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη· τὸ δὲ καθ’ ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.

<sup>6</sup> GARCÍA YEBRA, V. *Poética de Aristóteles*. Ed. trilingue. Madrid: Gredos, 1974, p. 254, n. 57.

<sup>7</sup> HALLIWELL, 1986, p. 122 et seq.

*Ora também resulta claro do que foi exposto que não compete ao poeta dizer o que aconteceu, senão o que poderia acontecer; ou seja, o possível, segundo a verosimilhança ou a necessidade. De facto, o historiador e o poeta não se distinguem por dizer as coisas em verso ou em prosa (pois seria possível pôr em verso a obra de Heródoto, e esta não seria menos história em verso do que em prosa). A diferença reside no facto de um dizer o que aconteceu e o outro o que poderia acontecer. É por esse motivo que a poesia é mais filosófica e mais elevada do que a história, é que a poesia diz o universal e a história o particular. O universal é aquilo que ocorre dizer ou fazer a um tipo de homens, de acordo com a verosimilhança ou necessidade – e é isto o que a poesia tende a representar, ainda que dê nomes às personagens; o particular consiste no que Alcibiades fez ou no que lhe sucedeu.*

Embora não negue, de todo, dimensão filosófica ao discurso histórico (é ‘menos filosófico’, como se deduz do predicativo da poesia: ‘mais filosófica’), que diz o acontecido, o particular, Aristóteles sublinha esse carácter mais filosófico (φιλοσοφώτερον) do discurso poético pela sua universalidade e potencialidade. É potencial enquanto verosímil. E não é a configuração ou o ritmo que determinam a sua natureza.

De novo nos confrontamos com o poder cognitivo do texto poético, na medida em que ele é de sobremaneira filosófico. Se percorrêsemos a *Poética*, para além destes dois textos em análise, tornar-se-ia óbvio que, ainda que Aristóteles refira outros géneros, a sua especial atenção incide sobre a épica e a *mimesis* dramática, em especial a *mimesis* trágica.

O que ‘pode acontecer’ tem dimensão de universalidade se puder acontecer a cada homem, se pairar como ameaça potencial no horizonte de todos os homens, a cada um, por si só, ou ao tecido colectivo que, para o Grego, outra coisa não é senão o microcosmo da sua pólis. Trata-se da acção humana, no que ela representa de mais típico, mais genuíno, naqueles casos em que, a partir dela, os caracteres se definem. Aristóteles discorre chamando à *Poética* as suas reflexões éticas sobre a acção humana, nomeadamente no livro II de *Ética a Nicómaco*, cap. 1, 1103b13-17:

Οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει· πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι, πράττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐπιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρεῖοι οἱ δὲ δειλοί.

*O mesmo ocorre com as virtudes. É a nossa actuação, em interacção com os demais homens, que nos faz a uns, justos, a outros, injustos; e é a nossa actuação em situações de perigo e a habituação ao medo ou à coragem que fazem de nós a uns corajosos, a outros cobardes.*

É essa acção que é objecto da *mimesis* poética, através de *mýthoi*. No caso específico da tragédia, através de *mýthoi* em que a acção leva os que actuam, ficcionalmente, a sofrerem um destino penoso desproporcional à sua culpa, por um engano, um erro de cálculo, *hamartía*, que não é ‘culpa’ (entendimento que prevaleceu por séculos, a partir da tradução do termo como ‘*peccatum*’) e que decorre da peculiaridade do carácter e da natureza de cada um. Da natureza e efeito dessa *hamartía* se ocupará Aristóteles mais adiante, no livro V, cap. 8, 1135b18 et seq. e livro VII, cap. 4, 1148a3.

Logo desde o início da *Ética a Nicómaco* Aristóteles deixa claro que se vai ocupar da acção humana, porquanto “todo o conhecimento e toda a escolha tendem a algum bem [...] a felicidade (*eudaimonía*)”<sup>8</sup>, ainda que cada um a entenda como um fim, em função do qual age, entende-a de modo diverso. Ela é uma *enérgeia* da alma, de acordo com a arte perfeita (*ἀρετὴν τελείαν*). Importa, pois, tratar da *areté*, para se considerar, assim melhor, o referente da *eudaimonía*. Esta é a proposta de Aristóteles, no livro I, 13, 1102a5-6. A natureza da virtude está associada à *práxis*, que ganha sentido pelo seu fim.

A distinção feita no pórtico do livro II equaciona dois tipos de virtudes: a dianoética, incrementada pela aprendizagem – e que, por isso mesmo, exige experiência (*empeiría*) e tempo – e a ética, não dada pela natureza, mas resultante do hábito<sup>9</sup>. Esta implica a vontade, a aplicação e a constante vigilância selectiva ao agir, em função da preservação de um equilíbrio. “A virtude é um hábito selectivo que consiste num meio-termo relativo a nós, determinado pela razão e por aquilo que decidiria um homem prudente. Trata-se de um meio-termo entre dois vícios, um por excesso, outro por defeito”<sup>10</sup>:

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a14-20.

<sup>9</sup> Este é um jogo etimológico muito caro a Aristóteles, o do carácter/hábito: ἦθος/ἔθος. Veja-se BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: University Press, 1991, p. 103-110.

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b35-1107a3. Cf. 9, 1109a19: ἡ ἀρετὴ ἡ ἠθικὴ μεσότης (“a virtude moral consiste num meio-termo”).

Ἦστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένην λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

*Ora a virtude é um hábito selectivo que consiste no meio-termo em relação a nós mesmos, determinado pela razão e pela razão por que se decidiria um homem prudente. O meio-termo é-o entre dois vícios – um por excesso, outro por defeito.*

Este conceito basilar de meio-termo na acção humana, que implica uma exigência de equilíbrio e escolha constantes, tem de ser tido em conta para compreender em que consiste a *hamartía* no contexto da *Ética*, nos dois passos acima referidos. Os actos danosos podem ou não ser injustos (*adikémata*) dependendo do seu carácter voluntário ou involuntário. Se acaso são sofridos, mais do que cometidos, por estarem sujeitos à intervenção de agentes externos, serão ‘infortúnios’ (*atykhémata*). Todavia, os actos de efeitos danosos, cometidos na ignorância, com boa intenção, mas cujos efeitos imprevistos são lesivos constituem *hamartémata*.

Ora por uma *hamartía*, um equívoco, ainda que se trate de caracteres superiores, encontram aqueles que agem, na tragédia (segundo a *Poética*), a sua queda.

Durante séculos, refira-se de novo, foi mal compreendido este ‘equívoco’, derivada a má compreensão da tradução latina por ‘*peccatum*’ (o que fez entender a tragédia, necessariamente, como um processo de culpa-castigo). O termo não pode ser entendido sem ter em conta a noção de *areté*, como essa capacidade de o homem se manter, agindo criteriosamente, no meio-termo. Trata-se de uma falha peculiar desse meio-termo, inesperada porque não querida e, todavia, decorrente de factores internos ao homem. O termo significa, originariamente, ‘falhar o alvo’ – o ponto central para que tende a acção do arqueiro. Essa falha involuntária decorre de um erro de cálculo, da cegueira ou incapacidade de previsão de quem age. Em suma, pode assumir muitas formas mas traduz, em última análise a limitação estrutural do homem para dominar o âmbito e consequência das suas próprias acções. Chame-se-lhe cegueira trágica, erro trágico (consoante a acção trágica de cada tragédia e a antropro-cosmovisão de cada tragediógrafo) ou designe-se por um conceito mais recente – o de finitude.

E esta é universal e conduz o homem à experiência dos seus limites. Todo o homem se identifica com essa condição.

É precisamente essa universalidade que permite que, ao assistir à representação da *mimesis* trágica, o espectador se identifique com o seu objecto. A ficção contém um potencial idêntico à representação pictórica de que se falou. Ela constitui uma grande metáfora de alguma coisa que não é mais que o tempo humano, o acontecer na vida humana, com as suas consequências inesperadas, nas quais a finitude humana se revela. E esse é o motor das emoções a que Aristóteles se refere, várias vezes, no discurso da Poética: *éleos kai phóbos*: compaixão e temor.

A compaixão implica a identificação de quem vê com aqueles que vê, na sua actuação, sofrendo inesperadamente; o temor denuncia que a ficção do *mýthos* contém uma verdade que ameaça o espectador: potencialmente o que vê pode acontecer-lhe, diz-lhe respeito. Nem todos os homens matam o pai, sem saber, e se casam com sua mãe. O índice de possibilidade de isto acontecer é ínfimo. Mas todos os homens podem ir ao encontro da destruição dos seus planos de vida pensando agir bem e agindo mal, por um erro de cálculo, por uma má apreensão da realidade: cada homem, cada *polítes*, sentado no hemiciclo do teatro ateniense, toda a comunidade de espectadores aí sentados, que, em pleno dia, ao ar livre, aí se avistam mutuamente. E essa é a comunidade de cidadãos que apreende, individual e colectivamente, a mensagem que os toca como potencial ameaça da sua própria humanidade, no contexto do universo em que as suas vidas ganham sentido: a pólis. Aristóteles não o diz, na sua *Poética*: é o leitor ou ouvinte das suas lições quem deve inferir, para lá do texto, o horizonte de um metatexto em que a pólis está presente – e essa não é uma leitura de invenção moderna, mas uma leitura do texto aristotélico, tendo em conta o horizonte de referências pressupostas do autor, dentro de uma forma discursiva que lhe é peculiar<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Não posso, pois, estar de acordo com HALL, E. Is there a *polis* in Aristotle's *Poetics*? In: SILK, M. S. (Ed.). *Tragedy and the tragic*. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 295-309. A autora defende que Aristóteles dissocia a tragédia do seu contexto de representação e da dimensão social desta, fazendo entender que a sua leitura é tão válida quanto o espectáculo, de cujos elementos não fala com frequência quando se ocupa do significado da tragédia (p. 297). Assim, conclui a autora, Aristóteles opera um divórcio total entre a tragédia e a pólis (p. 304-306).

Essa ficção contém uma verdade poética, que é a do tempo e acção humana, representados no *mýthos* e reconhecidos através das emoções que conduzem a uma depuração cognitiva, a *kátharsis*, que levará, em última análise, à vontade de cultivar uma melhor cidadania, com a consciência colectiva da fragilidade do que é humano e o imperativo daí decorrente de solidariedade e *phrónesis* política.

Também este termo foi, durante séculos, cristianizado, interpretado como purificação, discutido por comentadores, quanto ao seu significado. Hoje vê-se nele o que ele realmente representa: um processo com analogia na medicina, já que o termo pertence ao vocabulário médico: uma expurgação do que entoxica, do que suja o organismo<sup>12</sup>. Eu diria, no contexto da *Poética*, do que suja a vista humana.

Um dos muitos aspectos da modernidade da *Poética* de Aristóteles consiste, precisamente, no reconhecimento do potencial cognitivo das emoções desencadeado pelo espectáculo trágico. A Hermenêutica ricœuriana encontrou aqui um rico manancial de reflexão e de diálogo entre Modernidade e Antiguidade. Afinal, ao contemplar o espectáculo, também o espectador opera a sua *mimesis*, de forma mais passiva, ao receber aquilo que vê interpretando-o de acordo com a sua história e as suas vivências. *Tua res agitur*.

Esta *mimesis*-re-presentation inspirou, sem dúvida, modernas teorias sobre a metáfora (*meta-phorá*) e sobre a sua valência ontológica, objecto de reflexão para H. Weinrich<sup>13</sup>, F. Vonessen<sup>14</sup>, P. Ricoeur<sup>15</sup>.

Reconhece-se hoje que essa realidade para que abre a grande metáfora da arte não é passível de ser dita mas sugerida e cada um dos que apreciam a obra de arte apreende-a de acordo com a sua própria

<sup>12</sup> O termo é usado, na sua primitiva acepção médica, com frequência, pelo autor, na *Geração dos Animais*. BELFIORE, 1992, dedica a parte IV do seu livro à história da interpretação de catarse.

<sup>13</sup> WEINRICH, H. Semantik der Metapher. *Folia Linguistica*, Berlin, n. 1, p. 3-17, 1967.

<sup>14</sup> VONESSEN, F. Die ontologische Struktur der Metapher. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Frankfurt am Main, n. 13, p. 397-418, 1959.

<sup>15</sup> RICOEUR, P., sobretudo em *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. O livro foi traduzido para português e publicado com o título *A metáfora viva*. Porto: Rés-edit., 1983, antecedido de um excelente prefácio do filósofo M. Baptista Pereira sobre a tradição do entendimento de metáfora, até à valorização filosófica dada por Ricoeur (p. I-XLV).

história, a sua experiência de vida, que enriquece e alarga, num movimento de apropriação mimética que Ricoeur entende como o terceiro nível da mimese (sendo o primeiro o do autor, o segundo o da-encenação-representação, no teatro).

A reflexão feita sobre a força comunicativa extraordinária e o potencial cognitivo desencadeado pela apropriação do *mythos*, trabalhado como *mimesis* da própria acção humana, que a actualidade redescobre na reflexão aristotélica e, através dela, na arte, é acompanhada pelo desenvolvimento de estudos de Estética, de influência fenomenológica e hermenêutica como a obra já clássica de Mikel Dufrenne<sup>16</sup>.

Quero finalizar com uma outra reflexão que diz respeito a uma verificação que marca uma perspectiva e uma metodologia, hoje irreversíveis, quanto ao que diz respeito ao estudo do teatro grego. Penso que, em parte, ela se deve a uma recuperação do verdadeiro sentido da *Poética* – e, mais uma vez, aos estudos de Hermenêutica, bem como a princípios metodológicos estabelecidos pelo Grupo de Constança. Se toda a acção da *mimesis*-re-presentação – contida no mito condensa o tempo e acção humana e diz respeito a todo o homem, essa condição começa por cumprir-se no contexto das representações teatrais do séc. V a.C. em Atenas, no contexto da festa colectiva e da vida da pólis. Todos os cidadãos se sentavam no teatro e assistiam a uma representação que lhes dizia respeito. Como a apreendiam eles? Como se operava neles a mimese de 3º grau<sup>17</sup>? Naturalmente, de acordo com a sua própria vivência. E a sua vivência não era a do indivíduo que, isolado, vai ao teatro e degusta o espectáculo de luzes apagadas. O teatro era representado em pleno dia, num foco rodeado por um hemicírculo de espectadores que subia até ao cimo da colina – espectadores que viam o objecto da representação e se viam a eles, mutuamente, dos seus lugares o hemicírculo. *Polítai*, cuja vida e cuja acção só ganhava sentido no cosmos da pólis.

Assim, também o diálogo com Aristóteles ajuda a reforçar esta verificação, que constitui um precioso esclarecimento metodológico na apreciação e interpretação da tragédia composta e representada na Gré-

<sup>16</sup> DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'Éxpérience Esthétique*. Paris: PUF, 1967. 2 v.

<sup>17</sup> O conceito é de RICOEUR, P. *Tiempo y narración I*. Trad. do francês *Temps et récit*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1995, p. 139-161.

cia Clássica: toda a tragédia é política, no sentido etimológico do termo, porque toda a tragédia re-presenta (*miméisthai*) o tempo humano e a acção de quem a compõe e daqueles para quem é composta: os cidadãos da pólis, que aí encontram, na *hamartía* dos que agem, as *hamartíai* da sua própria cidade com as suas instituições. E isto nos ajudou também um Aristóteles sempre actual a valorizar.

#### RESUMO

A *Poética* de Aristóteles tem sido objecto de uma leitura desvirtuada ou contaminada com outras leituras (Horácio). Metodologicamente ela deve ser compreendida como um texto filosófico, no contexto do pensamento filosófico de Aristóteles, em conexão estreita com outros tratados que se ocupam da acção humana e da virtude, como a *Ética a Nicómaco*. Por outro lado, é preciso entendê-la como uma reflexão que justifica o distanciamento da *mímesis* em relação à perspectiva de Platão na *República X*. A *mímesis* poética é acção e ‘representação’ que abre, através do mito, no qual as personagens agem, para a percepção da dimensão universal que essa acção contém. A *hamartía* da *Poética* e a queda de quem age pensando fazer bem, mas erra, só pode ser entendida se se tiver em conta a definição de acção e de virtude, como hábito selectivo tendente a preservar a *mesótes*, da *Ética a Nicómaco*. Não é ‘culpa’ (=peccatum), mas uma limitação estrutural em acção. Esta universalidade atinge o espectador, enquanto indivíduo e enquanto cidadão da pólis, despertando o *éleos* (compaixão) e o *phóbos* (temor). O primeiro traduz a proximidade e identificação do espectador com as personagens em acção, o segundo traduz a ameaça que atinge todos os espectadores, por a situação ser potencialmente possível nas vidas de todos. O efeito médico da catarse da alma pressupõe a aprendizagem pelas emoções.

Palavras-chave: Aristóteles. Platão. *Mímesis*. *Mýthos*. Acção. Virtude. *Mesótes*. *Poética*. *Ética a Nicómaco*.

#### ABSTRACT

Aristotle’s *Poetics* has given matter for misreading approaches, some of them contaminated by other poetics (Horace). Methodologically it



must be understood as a philosophical text in the context of Aristotle's philosophical thought and in a close connection with other works that deal with human action and virtue, as the *Nicomachean Ethics*. On the other hand it must be understood as a reflection that justifies the difference of the mimesis concept, when compared with Plato's theory in *Republic X*. According to Aristotle, the poetical mimesis is action and 'representation' which sheds light – by means of the myth, that tells about characters in action – on the universal dimension of this action. The *hamartia* of the *Poetics* and the fall of acting characters who commit errors, when they think they do the best, can only be understood when the definitions of action and of virtue are taken in account as the selective habit of searching for keeping the *mesotes* of the *Nicomachean Ethics*. *Hamartia* is not 'guilt' (=peccatum), but a structural limit in action. This universality concerns each spectator, either as individual or as a citizen in the polis, and provokes *eleos* (compassion) and *phobos* (fear). The first testifies the close proximity and the identification of the spectator with acting characters, the second expresses the threat under which are every spectators, because the dramatic situation can potentially happen in everybody lives. The medical effect of the soul catharsis presupposes learning through emotions.

Key-words: Aristotle. Plato. *Mimesis*. *Mythos*. Action. Virtue. *Mesotes*. *Poetics*. *Nicomachean Ethics*.



**VIDA CONTEMPLATIVA E ÓCIO (*SKHOLÉ*)  
EM NIETZSCHE (*H. D. H.*, 283-286 E 291; *G. C.*, 42 E 329)  
E ARISTÓTELES (*E. N.*, X, 6-9)<sup>1</sup>**

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

*Faculdade de Letras  
Universidade Federal de Minas Gerais*

O objetivo algo temerário deste breve estudo é não o de demonstrar uma influência direta de Aristóteles (nos desconcertantes capítulos 6 a 9 do livro X da *Ética a Nicômaco*), reconhecida nominal ou diretamente por Nietzsche, neste conjunto de cinco aforismos de *Humano demasiado humano* (283, 284, 285, 286 e 291) e de dois da *Gaia ciência* (42 e 329) que tematizam a questão da vida contemplativa e do ócio (*otium* ou, para falar grego, *skholé*), mas apenas o de sugerir alguma vívida semelhança ou analogia (em contextos de pensamento que são muito diferenciados) entre o modo de tratamento deste tema por Nietzsche e o por Aristóteles (restando, porém, a difícil questão das razões de uma tal semelhança<sup>2</sup>). Obviamente a escolha mesma do tema, assim como a destes dois autores, visa (como já era a intenção do próprio Nietzsche, mas obviamente não a

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto – que na presente versão, não muito modificada, conserva ainda o seu caráter primeiro de intervenção acadêmica – foi apresentada no “III Seminário Tradição e Ruptura: Nietzsche e os Gregos”, 03/04 de maio de 2012, na FAFICH-UFMG, em Belo Horizonte.

<sup>2</sup> Seria possível pensar, por exemplo, em uma influência indireta de um texto conhecido (na tradição filosófica) exercida sobre um pensador que retoma a questão central que este texto discute, ou – o que seria frustrante, mas nem por isso menos verdadeiro – que se trata apenas de uma enorme coincidência, proporcionada por um mesmo objeto que está sendo pensado por dois diferentes filósofos. De qualquer modo, se as semelhanças (ainda que não cubram o conjunto dos dois tratamentos do tema) forem demonstradas, elas continuarão a existir objetivamente, mesmo que seja impossível ou improvável a hipótese de uma influência direta. O método algo abrupto desta demonstração é o da mera justaposição de duas colagens de citações (com breves comentários meus e de outros) de dois autores díspares, segundo um recorte temático estrito e um *corpus* reduzido, e uma singela tentativa de confrontação final. A ser observado, enfim, que os textos das notas de pé de página são (como este aqui) também parte essencial da demonstração.

de Aristóteles) a uma crítica da deterioração do modo de vida intelectual ou filosófico na modernidade capitalista (deterioração que certamente se agravou muito no século XX), na qual se incluíam também as atuais condições de trabalho acadêmico e a possibilidade de um exercício como este.

#### A. Nietzsche

Antes de começar a apresentar os aforismos de Nietzsche que constituem o nosso *corpus*, caberia esboçar rapidamente os motivos textuais pelos quais um leitor atento de Nietzsche poderia estranhar a sugestão de uma proximidade com Aristóteles no que concerne à vida contemplativa (e ao ócio): não apenas o seu nome ou uma passagem qualquer sua jamais são citados nestes aforismos, como em outros aforismos afins de *Humano demasiado humano* e d'*A gaia ciência* as referências são antes e genericamente – se não a moralistas antigos como os estoicos Epitecto e Sêneca ou o neoplatônico Plutarco (cf. o aforismo 282 de *Humano demasiado humano*) – a cínicos, estoicos e epicuristas, o que permite compreender melhor um certo individualismo e esvaziamento da preocupação com a política e a coisa pública, sendo claro que o modelo preferencial de *vita activa* para Nietzsche em nosso tempo é antes o homem de negócios (ou o trabalhador) – que, na taxonomia antiga, estaria na esfera da “vida crematística”, cuja finalidade é a obtenção de bens ou riquezas – do que o político propriamente. Assim, pois, no aforismo 275 (“Cínicos e epicúrios”) de *Humano demasiado humano*, lemos (numa proposição de sua preferência pelo epicúrio): “O epicúrio utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes; eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação. Aquele anda, digamos assim, por caminhos sem vento, bem protegidos, penumbrosos, enquanto acima dele as copas das árvores bramem ao vento, denunciando-lhe a veemência com que o mundo lá fora se move”<sup>3</sup>. Já no aforismo 306 (“Estóicos e epicúrios”) d'*A gaia ciência* lemos (também numa proposição de sua preferência pelo epicúrio): “Para aqueles com os quais o destino improvisa, aqueles que vivem em épocas violentas e na dependência de homens repentinos e mutáveis, o estoicismo pode ser aconselhável.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 188.

Mas quem *prevê*, em alguma medida, que o destino lhe permitirá *tecer um longo fio*, faz bem em organizar-se de forma epicúria; todos os que se dedicaram ao trabalho intelectual assim o fizeram até agora”<sup>4</sup>.

Vejam, então agora, os aforismos de Nietzsche que constituem o nosso *corpus* temático básico. O primeiro deles, o 283 de *Humano demasiado humano* (“Defeito principal dos homens ativos”), após defini-lo como a falta da atividade superior ou individual (isto é: atividade enquanto seres individuais e únicos e não meros representantes de uma espécie como a dos funcionários, comerciantes ou eruditos)<sup>5</sup>, coloca em questão a inconsciência (ou o automatismo) do homem ativo em relação à finalidade mesma da sua atividade: “A infelicidade dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre irracional. Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional. Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica”<sup>6</sup>. A sequência (que é também a conclusão) deste

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 207. Olivier Ponton na seção B.1 (“Le jardin des philosophes”) do capítulo V (“La libération de l’esprit”) de *Nietzsche et la légèreté* (PONTON, Olivier. *Nietzsche et la légèreté*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p. 290-303) apresenta com cuidado os filósofos antigos que fornecem para esta fase de Nietzsche um modelo antimoderno: o Sócrates dos *Memorabilia* de Xenofonte, Diógenes o cínico e sobretudo Epicuro (a ser identificado com o “heroísmo refinado”, a que faz referência o aforismo 291 de *Humano demasiado humano*), aos quais ele acrescenta ainda o poeta latino Horácio e o ensaísta Montaigne (ambos marcados, de algum modo, pelo estoicismo e o epicurismo).

<sup>5</sup> O aforismo 286 de *Humano demasiado humano* (“Em que medida o homem ativo é preguiçoso”) explicita a importância de uma posição (ou opinião) individual que falta ao homem ativo, sobretudo no que diz respeito ao comportamento (exemplificado pelo conceito de saúde): “Acho que cada pessoa deve ter uma opinião própria sobre cada coisa a respeito da qual é possível ter opinião, porque ela mesma é uma coisa particular e única, que ocupa em relação a todas as outras coisas uma posição nova, sem precedentes. Mas a indolência que há no fundo da alma do homem ativo impede o ser humano de tirar água de sua própria fonte. – Com a liberdade de opiniões sucede o mesmo que à saúde: ambas são individuais, não se pode criar um conceito de validade geral para nenhuma delas.” (NIETZSCHE, 2000, p. 192-193).

<sup>6</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 191. A superioridade do homem contemplativo sobre o ativo ganha uma definição mais precisa, que também é mais fecunda em sua percepção da “realidade” humana como um construto artístico (ou ficcional), no aforismo 301 d’*A gaia ciência* (“A ilusão do contemplativo”): “[O homem superior] acredita ser um *espectador* e *ouvinte* colocado ante o espetáculo visual e sonoro que é a vida: ele denomina a sua natureza de *contemplativa* e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida. [...] Sem dúvida, lhe pertencem, como poeta, a *vis contemplativa*

aforismo lança, porém, de maneira abrupta e provocativa, a necessidade de uma hegemonia do tempo livre para si (ou de uma atividade marcadamente individual) como condição básica para a liberdade ou não-servidão: “Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito”<sup>7</sup>.

Neste breve aforismo, Nietzsche não se detém em discutir o detalhe decisivo da possibilidade de a atividade de um funcionário ou erudito (por exemplo) ser escolhida por ele mesmo como o que ele mais gosta de fazer (ou seja: em termos marxistas, de ela não ser um trabalho em que a cota de alienação é majoritária), parecendo antes considerar este um terço de dia de trabalho como necessariamente um tempo não para si, o que só parece se justificar inteiramente se pensamos no *otium* (ou tempo livre dedicado ao estudo) como condição para uma vida filosófica ou dedicada ao conhecimento, perspectiva que é bem melhor explicitada no começo do aforismo 291 de *Humano demasiado humano* (“Cautela dos espíritos livres”): “Os homens de senso livre, que vivem apenas para o conhecimento, alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva ante a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver; pois se organizarão de modo tal que uma grande reviravolta nas condições externas, ou mesmo subversão da ordem política, não transtorne também a sua vida. Em todas essas coisas empregam o mínimo de energia, para, com toda a força acumulada e com grande fôlego, por assim dizer, mergulhar fundo no conhecimento”<sup>8</sup>.

Se aqui, novamente, o trabalho ou a fortuna são pensados (para nós hoje algo idealisticamente) apenas como um meio de vida<sup>9</sup>, a fina-

[poder de contemplação] e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis creativa* [poder criador], que falta ao homem de ação, apesar do que digam as evidências e a crença de todos. [...] Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade.” (NIETZSCHE, 2001, p. 204).

<sup>7</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 191.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 194.

<sup>9</sup> Seria pensável hoje, por exemplo, para um professor universitário que pesquisa e ensina literatura ou filosofia grega antiga, um regime de apenas meio expediente (ou um terço de um dia útil) cujo salário cobrisse uma vida material minimamente decente

lidade última (que não se subordinaria a uma outra e se justificaria a si mesma) sendo o conhecimento, o que chama mais a atenção e merece ser problematizado é o modo como este “pequeno emprego ou fortuna”, que garantiriam as condições materiais mínimas para este tipo de vida voltado para o conhecimento, não seriam afetados por “uma grande reviravolta nas condições externas, ou mesmo subversão da ordem política”, em uma posição cômoda que parece trair não só alguma ilusão quanto às pressões possíveis de uma dada realidade econômica, mas também um desinteresse pela situação política na qual, por definição, todo cidadão (mesmo o espírito livre) está incluído e da qual também é, em parte, necessariamente responsável. Nietzsche só guardaria um traço de possível comprometimento com a coisa pública (assim como com a vida ativa) na exaltação da guerra (o *bellum*), ao lado do *otium*, como valor antigo, na conclusão do aforismo 329 d’*A gaia ciência* (“Lazer e ócio”), mas, não sendo pensada aí como condição de liberdade para o cidadão, a guerra (o *bellum*) se opõe, então, como o ócio, apenas à moral do trabalho e de uma produção que (resultando em produto) transcenda o próprio fazer: “O escravo trabalhava oprimido pela sensação de fazer algo desprezível: o próprio ‘fazer’ era desprezível. ‘A nobreza e a honra estão apenas no *otium* e no *bellum*’: assim falava a voz do preconceito antigo”<sup>10</sup>.

Mas, para uma formulação nietzscheana da conexão entre a vida contemplativa e o ócio (ou, mais propriamente, o *otium* romano) como sua condição básica – assim como para a formulação de um conceito positivo de “ócio” (“*Müsse*”, ou mesmo de “ociosidade”, “*Müssiggang*”) – o aforismo decisivo é o 284 de *Humano demasiado humano* (“Em favor dos ociosos”, “*Zugunsten der Müssigen*”): “Como sinal de que caiu o valor da vida contemplativa, os eruditos de agora competem com os homens ativos numa espécie de fruição precipitada, de modo que parecem valorizar

---

(ou cuja eventual penúria não afetasse sua pesquisa) em uma média ou grande cidade brasileira? Ou, segundo os termos nietzschianos de uma apologia aos “Hábitos breves” (aforismo 295 d’*A gaia ciência*), não se submeter, enquanto professor universitário, “a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, a uma saúde única” (NIETZSCHE, 2001, p. 200)? Ou, para ser ainda mais provocativo, seria facilmente pensável para ele uma aposentadoria precoce com menos de 30 anos de idade, em razão de fortes e constantes dores de cabeça?

<sup>10</sup> NIETZSCHE, 2001, p. 219.

mais esse modo de fruir do que aquele que realmente lhes convém e que de fato é uma fruição bem maior. Os eruditos se envergonham do *otium*. Mas há algo de nobre no ócio e na ociosidade. – Se o ócio é realmente o começo de todos os vícios, então encontra-se ele, também, ao menos, na mais próxima proximidade de todas as virtudes; o ocioso é sempre ainda um homem melhor do que o ativo. – Mas não pensem que, ao falar de ócio e ociosidade, estou me referindo a vocês, preguiçosos”<sup>11</sup>.

Aqui a proposição primeira de uma desvalorização da “vida contemplativa” (*das beschauliche Leben*) assim como a escolha do tipo do “erudito” (*der Gelehrte*), situa um horizonte primeiro – regulado por uma fruição maior e mais adequada do que aquela, apressada e voltada para um ganho material imediato, que caracteriza o “homem ativo” (*der tätige Mensch*) – para o exercício do ócio. Por isso, em sua primeira ocorrência no aforismo, o nome ou substantivo usado será não o alemão *Müsse* (traduzido aqui por “ócio”) ou *Müssiggang* (traduzido aqui por “ociosidade”) – que têm, como os seus correspondentes portugueses, uma carga majoritariamente negativa ou mesmo pejorativa – e sim o nome neutro latino *otium*, cuja ambiguidade impede uma valoração de uma vez por todas negativa ou positiva, já que (segundo o *Dictionnaire Latin-Français* de F. Gaffiot) ele pode querer dizer não apenas “lazer, repouso”, em oposição ao *negotium* (“guerra, política ou negócio”), ou ainda mais negativamente “inação, ociosidade”, mas também “lazer estudioso” (do qual não está excluída a atividade) e – mais genérica e positivamente – “paz, calma e tranquilidade”<sup>12</sup>. Que Nietzsche aqui esteja se referindo a este “lazer estudioso” (no Gaffiot exemplificado por uma expressão de Cícero, *otium litteratum*, “lazer consagrado às letras”, *Tusc.* 5, 105) e não à mera “inação” ou “ociosidade” (em seu sentido pejorativo) é o que não só já indicava o horizonte delineado pela “vida contemplativa” e pela figura do “erudito”, mas o que é cortantemente

<sup>11</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 192, tradução de Paulo César Souza modificada por mim. O texto alemão é o da edição de NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke* KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. Herausgegeben von Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999, p. 232.

<sup>12</sup> Cf. GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette, 1934, p. 1098. Todas as traduções para o português de dicionários e comentadores modernos em língua francesa e inglesa são de minha autoria.



confirmado pela re-significação positiva do “ócio”<sup>13</sup> (que está na maior proximidade de todas as virtudes) e da “ociosidade”, enquanto formas insólitas de atividade, como não dizendo absolutamente respeito aos “preguiçosos” (*Faultiere*).

Caberia aqui, enfim, antes de um resumo mais genérico sobre o *otium* romano, esboçarmos a definição de um primeiro sentido e de uma etimologia possível do termo, a partir da monografia de J.-M. André *Recherches sur l'otium romain*. Assim, em um conceito que é, por definição, correlativo, “a primeira evidência é a existência de um par funcional *otium* -*negotium* que lembra sem dúvida o par grego *skholé*-*askholía*, mas com uma diferença essencial: os *negotia* até a geração ciceroniana apresentam um valor incontestável, eles se impõem à consciência e se juntam aos *officia* cujo sentido primeiro, bem sublinhado por Bernert, seria aproximadamente o de ‘tarefa que se impõe como um dever’ [...]. Antes da penetração do pensamento especulativo grego, enquanto a filosofia permanece em Roma a *doctrina adventicia* [...], o *otium* ‘tinha para os antigos Romanos unicamente o valor de uma antítese do *negotium*, e não o de princípio absoluto de vida”<sup>14</sup>.

Em consonância com o termo *indutiae* (“trégua”), e em oposição, por sua vez, ao termo *militia* (“serviço” ou “campanha militar”), J.-M. André propõe como etimologia mais plausível – em oposição à idílica

<sup>13</sup> Para antecipar um termo anterior análogo também em sua ambiguidade (mas não usado por Nietzsche e sim por Aristóteles), o substantivo grego feminino *skholé* – que no título transliteramos para indicar como pensávamos positivamente o “ócio” – é definido pelo *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine como “‘lazer, tranquilidade, tempo livre’, às vezes ‘prazo ou mora’, às vezes ‘preguiça’ [...]; *skholé* pode significar aquilo em que se emprega seu tempo ou que merece que este seja nisso empregado, donde por uma evolução notável ‘estudo’ [...]; donde finalmente no grego helenístico e tardio ‘estudo, escola filosófica’. [...] *Et.*: Liga-se a palavra *skholé* ‘parada’ ao aoristo *skheîn*, mas nem a sufixação nem o vocalismo são muito claros [...]” (CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque vol. 3-4*. Paris: Klincksieck, 1984, p. 1082-1083). Ora, para melhor marcar o sentido da transição do grego *skholé* para o latino *schola* (que dará o nosso “escola”), assim como o sentido ativo análogo de *otium*, poderíamos aqui citar o modo como Festus (470, 14) define no plural *schola*: “*scholae dictae sunt non ab otio ac vacatione omni, sed quod, ceteris rebus omissis, vacare liberalibus studiis pueri debent.*” (“as escolas são assim chamadas não a partir do ócio ou vacância total, mas porque, as outras coisas omitidas, os meninos devem estar livres para os estudos liberais.” (Apud FESTUGIÈRE, A. J. Les trois vies. In: \_\_\_\_\_. *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin, 1971. p. 117-156. Ver p. 154).

<sup>14</sup> ANDRÉ, J.-M. *Recherches sur l'otium romain*. Paris: Les Belles Lettres, 1962. (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, v. 52). Ver p. 14.

etimologia pastoral (a partir de *ovis*) proposta por Schwyzer – a que “faz remontar *otium* ao antigo iraniano *átati*: ‘ir e vir sem rumo’. [...] O *otium* exprimiria a liberdade de ir e vir, como o *annus* (de *at-no*) corresponde à procissão do sol na cosmografia antiga. R. Thurneysen traz a esta etimologia a seguinte glosa semântica: ‘Se ir e vir era a significação fundamental de *at-*, então poder-se-ia também talvez compreender *otium* como ‘idas e vindas do desocupado, desocupação’ e o grego *atménēs*, *atménides*, como domésticos itinerantes.’ [...] Refutemos de cara uma objeção semântica segundo a qual *otium* implicaria não movimento, mas parada total: válida para a *skholé*, ela não é aceitável aqui, uma vez que se trata de examinar sem *a priori* o sentido primeiro”<sup>15</sup>. E, a partir da análise do texto do coro da *Ifigênia* de Ênio, que confirma o sentido primeiro de “direito de ir e vir livremente”, J.-M. André conclui: “Esta hipótese nos oferece, então, uma arqueologia do *otium* romano, ela o define como o direito de ir e vir, de ‘vagar’ (‘vagabundear’) aproveitando a suspensão dos combates. Catão sentia confusamente esta relação quando ele disparava o célebre sarcasmo: ‘*otiosus ambulat*’”<sup>16</sup>.

Se fôssemos agora – a partir das indicações de Chantal Labre em “L’*otium* romain, un loisir problématique”<sup>17</sup> – esboçar rapidamente a oposição primeira entre *militia* (tempo de serviço militar) e *otium* (tempo de repouso desta obrigação), ou entre *negotium* ou *negotia publica* (que inclui uma atividade política como a magistratura) e *otium*, podemos suspeitar que a demissão da função da guerra ou da política (ambas exercícios ou deveres básicos de cidadania) fosse vista em princípio com suspeição e maus olhos pelos romanos livres, sendo um “*otium cum dignitate*”, como o proposto por Cícero, apenas aquele de quem já se aposentou mercedamente de suas funções públicas ou está impossibilitado (por uma dada situação política) de exercê-las, podendo então se dedicar temporariamente a um “*otium negotiosum*” (“ócio não-ocioso”) e “*litteratum*” (“literário”), ou ainda “*in otio de negotiis cogitare*” (“no ócio pensar nos negócios”), em uma tentativa de paradoxal conciliação que é bem ciceroniana. É apenas em Sêneca que

<sup>15</sup> ANDRÉ, 1962, p. 16-17.

<sup>16</sup> ANDRÉ, 1962, p. 18.

<sup>17</sup> LABRE, Chantal. L’*otium* romain, un loisir problématique. *Magazine littéraire*, Paris, n. 433, p. 47-50, juil.-août 2004. Número intitulado *Éloge de la paresse*.

a demanda de um tempo para si, que permita não se deixar invadir pela coisa pública, é formulada como algo legítimo no *De brevitae vitae*, assim como no *De otio* será formulada a noção positiva de uma *vita otiosa* pura que, dedicada à contemplação e implicando movimento (ou ação), permitirá a manutenção da felicidade da alma. E é, enfim, em Horácio (cuja “festiva leveza” é celebrada por Nietzsche no aforismo 109 de *Humano demasiado humano*), que a retirada da esfera pública, em conformidade com a regra epicurista do “viver escondido”, é pensada positivamente (*latebrae dulces*, “doce esconderijo”) como condição para um ócio feliz, que deve ser também regido pela medida e a frugalidade bem epicuristas de uma *aurea mediocritas*. Não é, assim, sem propósito que Olivier Ponton reconhece Epicuro como modelo do “heroísmo refinado”<sup>18</sup> proposto por Nietzsche na conclusão do aforismo “Cautela dos espíritos livres” (o 291 de *Humano demasiado humano*): “Em seu modo de viver e pensar há um *heroísmo refinado*, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele”<sup>19</sup>.

Mas se quisermos perceber melhor o quanto Nietzsche, neste último aforismo citado na íntegra (“Em favor dos ociosos”), quer evitar simultaneamente o trabalho apressado do homem ativo e a inércia dos preguiçosos, instaurando a terceira via do *otium* (própria da vida contemplativa) que ignora a falsa oposição entre trabalho e lazer (espécie de sucedâneo enganoso para o tédio), será preciso citar o começo do aforismo 42 d’*A gaia ciência* (“Trabalho e tédio”), que introduz no trabalho um elemento, o prazer, que confirmará a importância da não submissão do trabalho a uma outra finalidade do que ele mesmo, esvaziando com isso o próprio conceito de trabalho: “Existem seres raros, que preferem morrer a trabalhar sem ter *prazer* no trabalho: são aqueles seletivos, difíceis de satisfazer, aos quais não serve uma boa renda, se o trabalho mesmo não for a maior das rendas. A esta rara espécie de homens pertencem os artistas e contemplativos de todo gênero, mas também os ociosos que passam a vida a caçar, em viagens, em atividades amorosas e aventuras. Todos estes querem o trabalho e a necessidade, enquanto estejam associados ao prazer,

<sup>18</sup> Cf. PONTON, 2007, p. 301, n. 204.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 195.

e até o mais duro e difícil trabalho, se tiver de ser. De outro modo são de uma resoluta indolência, ainda que ela traga miséria, desonra, perigo para a saúde e a vida”<sup>20</sup>.

Um comentário possível deste aforismo, que permitiria aproximá-lo melhor do modo de vida do erudito ou do trabalho propriamente intelectual de um acadêmico, é feito por Theodor W. Adorno (que certamente o conhecia e então o repensava) no aforismo 84 (“Horário”) de *Minima moralia*, tal como deixa ver este recorte: “Poucas coisas diferenciam tão profundamente o modo de vida conveniente ao intelectual, do modo de vida do burguês, quanto o fato de que o primeiro não reconhece a alternativa entre trabalho e divertimento. [...] A liberdade que [o trabalho intelectual] significa é a mesma que a sociedade burguesa reserva apenas às horas de descanso e, ao mesmo tempo, retoma com essa regulamentação. Inversamente, quem conhece a liberdade acha insuportável todo divertimento tolerado por essa sociedade, e fora de seu trabalho – que inclui, é verdade, aquilo que os burgueses relegam como ‘cultura’ para as horas de lazer depois do trabalho – recusa-se a se entregar a qualquer prazer substitutivo. [...] Seria tão difícil imaginar Nietzsche trabalhando até as cinco horas num escritório, com uma secretária atendendo na antesala o telefone, quanto concebê-lo jogando *golf* após um dia de trabalho. Só o astucioso entrelaçamento de trabalho e felicidade deixa aberta, debaixo da pressão da sociedade, a possibilidade de uma experiência propriamente dita. Ela é cada vez menos tolerada. Mesmo as profissões ditas intelectuais alienam-se por completo do prazer, através de sua crescente assimilação aos negócios”<sup>21</sup>.

Ora, estas reflexões críticas de Adorno a partir de sua experiência nos Estados Unidos da América (no fim da Segunda Grande Guerra) parecem ter sido antecipadas profeticamente pela crítica de Nietzsche ao ritmo febril de trabalho dos norte-americanos, que já no século XIX era a figura histórica mais avançada (e fadada a se tornar hegemônica) da vida ativa, tal como se pode ver no começo do aforismo 285 de *Humano demasiado humano* (“A intranquilidade moderna”): “À

<sup>20</sup> NIETZSCHE, 2001, p. 85.

<sup>21</sup> ADORNO, Theodor W. Horário. In: \_\_\_\_\_. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992. p. 113-114.

medida que andamos para o Ocidente se torna cada vez maior a agitação moderna, de modo que no conjunto os habitantes da Europa se apresentam aos americanos como amantes da tranqüilidade e do prazer, embora se movimentem como abelhas ou vespas em vôo. Esta agitação se torna tão grande que a cultura superior já não pode amadurecer seus frutos; é como se as estações do ano se seguissem com demasiada rapidez. Por falta de tranqüilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. Em nenhum outro tempo os ativos, isto é, os intranqüilos, valeram tanto”<sup>22</sup>. Mas é no aforismo 329 d’*A gaia ciência* (“Lazer e ócio”) que este ritmo americano e a atitude nele implicada são descritos com maior argúcia e ironia pelo fino moralista (ou crítico de costumes) que é Nietzsche, abrindo-se não só para a desvalorização da vida contemplativa (ou intelectual) do erudito, mas também para a deterioração da inútil e custosa arte da existência (também uma forma de *otium*) que a amizade (pensada como relação discursiva e de maneiras que não visa a um ganho imediato) supõe: “Há uma selvageria pele-vermelha [...] no modo como os americanos buscam o ouro: e a asfíxiante pressa com que trabalham – o vício peculiar ao Novo Mundo – já contamina a velha Europa, tornando-a selvagem e sobre ela espalhando uma singular ausência de espírito. As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada já quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’. ‘Melhor fazer qualquer coisa do que nada’ – este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior. [...] A prova disso está na *rude clareza* agora exigida em todas as situações em que as pessoas querem ser honestas umas com as outras [...] – elas não têm mais tempo e energia para as cerimônias, para os rodeios da cortesia, para o *esprit* na conversa e para qualquer *otium*, afinal. [...] É conforme tal inclinação que as pessoas agora escrevem cartas, e o estilo e o espírito das cartas serão sempre o ‘sinal dos tempos’. [...] ‘Fazemos isso por nossa saúde’ – é o que dizem as pessoas, quando são flagradas numa excursão ao campo. Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à

---

<sup>22</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 192.

*vita contemplativa* (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência”<sup>23</sup>.

Em oposição a esta pressa no fazer e à necessidade automática e maquinal de sempre estar fazendo alguma coisa, opõe Nietzsche não só uma capacidade de suportar o tédio<sup>24</sup> como também uma tranquilidade e constância que remetem à paciência e à continuidade de projetos de conhecimento cuidadosamente executados (pensando na perspectiva de um erudito ou intelectual) ou simplesmente de um modo de existência (pensando, por exemplo, na perspectiva de um amigo ou amante que quer desfrutar do prazer da existência compartilhada). Ao propor como correção, no fim do aforismo 285 de *Humano demasiado humano* (“A intranqüilidade moderna”), o fortalecimento do elemento contemplativo, Nietzsche diz: “Mas desde já o indivíduo que é **tranqüilo e constante de cabeça e coração** tem o direito de acreditar que possui não apenas um bom temperamento, mas uma virtude de utilidade geral, e que, ao preservar essa virtude, está mesmo realizando uma tarefa superior”<sup>25</sup>. O que é confirmado pela delicadeza discreta e incisiva do aforismo 290 de *Humano demasiado humano* (“Sensibilidade no campo”): “Quando não se tem **linhas firmes e calmas no horizonte da**

<sup>23</sup> NIETZSCHE, 2001, p. 218-219. Novamente um comentário possível para este aforismo de Nietzsche, com uma inflexão mais marcada para o trabalho intelectual (que nos interessa particularmente), é a seguinte reflexão crítica de Adorno (que certamente o conhecia) no aforismo 91 de *Minima moralia* (“Vândalos”): “A pressa, o nervosismo, a instabilidade, observados desde o surgimento das grandes cidades, alastram-se nos dias de hoje de uma forma tão epidêmica quanto outrora a peste e a cólera. [...] Todas as pessoas têm necessariamente algum projeto. O tempo de lazer exige que se o esgote. Ele é planejado, utilizado para que se empreenda alguma coisa [...]. A sombra de tudo isso cai sobre o trabalho intelectual. Este é realizado com má consciência, como se tivesse sido roubado a alguma ocupação urgente, ainda que meramente imaginária. A fim de justificar-se perante si mesmo, ele se dá ares de uma agitação febril, de um grande afã, de uma empresa operando a todo vapor devido à urgência de tempo e para a qual toda reflexão – isto é, ele mesmo – é um estorvo. Com frequência tudo se passa como se os intelectuais reservassem para sua própria produção precisamente aquelas horas que sobram de suas obrigações, saídas, compromissos, e divertimentos inevitáveis.” (ADORNO, 1992, p. 121).

<sup>24</sup> Para uma valorização do tédio como condição para um necessário voltar-se para si, em um mundo de lazer cultural múltiplo e incessante (ou seja: o da cultura de massa) que quer forçosamente impedir que ele possa se manifestar, ver o breve e esclarecedor ensaio “O tédio” de Siegfried Kracauer (KRACAUER, Siegfried. O tédio. In: \_\_\_\_\_. *O ornamento da massa*. Tradução de Carlos Eduardo J. Machado e Marilene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 351-355).

<sup>25</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 192, os negritos são meus.

**vida**, como as linhas das montanhas e dos bosques, a própria vontade íntima do homem vem a ser intranquã, dispersa e sequiosa como a natureza do cidadão: ele não tem e nem dá felicidade”<sup>26</sup>.

### B. Aristóteles

Após esta apresentação do tema em Nietzsche (segundo o recorte e *collage* feitos dos aforismos em *Humano demasiado humano* e *A gaia ciência*), indicaremos agora rapidamente, para testarmos as conexões e afinidades entre os dois, o tratamento da “vida contemplativa” (*bíos theoretikós*)<sup>27</sup> e do “ócio” ou *otium* (*skholé*) em um conhecido e intrigante trecho do livro X (1176a30-1179a32) da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles<sup>28</sup>. Logo no começo

<sup>26</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 194, tradução ligeiramente modificada, os negritos são meus. O texto alemão é o editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari para o 2º volume dos *Sämtliche Werke*. NIETZSCHE, 1999, p. 234.

<sup>27</sup> Poderíamos aqui lembrar que é Aristóteles o primeiro a utilizar o adjetivo grego *theoretikós* para qualificar um tipo de vida (*bíos*, suas ocorrências mais antigas estando no *Protréptico*, fr. 5bW e fr. 6W (cf. GAUTHIER, R. A.; JOLIF J. Y. La contemplation. In: ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque, tome II, Commentaire*. Louvain: Publications Universitaires, 1970. p. 848-866. Ver p. 848). Mas, segundo Gauthier e Jolif, o primeiro termo correlato a aparecer é o adjetivo *theorós* (TEOGNIS, 805, com o sentido de “espectador”), a partir do qual serão formados o verbo *theoreîn* (ÉSQUILO. *Prometeu*, 302, com o sentido de “ser espectador”) e o substantivo *theoria* (ÉSQUILO. *Prometeu*, 802, com o sentido de “espetáculo”). (Cf. GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 849). No entanto, o ideal de uma “vida contemplativa”, ainda que não nomeada como tal, como própria do filósofo (em oposição à “vida voltada para a glória” e à “vida voltada para a riqueza”) já teria sido formulado por Platão, segundo A. J. Festugière (no artigo já citado), na *República* IX, 580c 8 et seq. (Cf. FESTUGIÈRE, 1971, p. 126-128). Caberia, enfim, citar, como texto exemplar sobre os três tipos de vida (e a superioridade da contemplativa), uma comparação atribuída a Pitágoras (mas que provavelmente foi forjada na antiga Academia, sendo Heráclides Pôntico sua mais antiga fonte): “Pitágoras diz que a vida é semelhante a uma reunião festiva (*panegyrei*). Assim como uns vão para esta para disputar, outros para o comércio, e outros, os melhores, como espectadores (*theatai*), assim também na vida, ele dizia, uns, os escravos, são por natureza caçadores de fama e de riqueza, enquanto outros, os filósofos, (são caçadores) da verdade.” (DIÓGENES LAÉRCIO, VIII, I, 6, tradução minha; cf. também CÍCERO. *Tusc.*, V 9 e JÁMBLICO. *De n. pyth.* 58, apud FESTUGIÈRE, 1971, p. 118).

<sup>28</sup> O problema desta apresentação absolutamente positiva da vida contemplativa – que parece mais próxima da visão aristotélica no *Protréptico* ou nos *Magna Moralia* – na *Ética a Nicômaco* foi reconhecido por Werner Jaeger no famoso artigo “Sobre el origen y la evolución del ideal filosofico de la vida” (JAEGER, Werner. Sobre el origen y la evolución del ideal filosofico de la vida. In: \_\_\_\_\_. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1946. p. 467-515) e também por Gauthier e Jolif no ensaio “La contemplation” que antecede os comentários sobre o livro X da *Ética a Nicômaco*

deste trecho, Aristóteles propõe traçar um esboço da felicidade (*eudaimonía*), pois ele a coloca como finalidade (*télos*) das ações (ou coisas) humanas (*tún anthropínon*), lembrando que ela não pode ser uma disposição (*héxis*), “pois ela poderia então pertencer a um homem que passa a vida dormindo”, mas uma certa atividade (*enérgeián tina*), e – agora passo a citar diretamente – “se, dentre as atividades, umas são necessárias e desejáveis por causa de outras coisas, e outras desejáveis por elas mesmas, é claro que a felicidade deve-se colocar como uma das atividades desejáveis em vista delas mesmas e não entre as que o são por causa de outra coisa” [...]; “e são desejáveis em vista delas mesmas as que nada buscam além da atividade. E tais parecem ser as ações (*práxeis*) conforme a virtude (ou excelência, *kat’ aretén*), pois agir nobre e seriamente faz parte das atividades desejáveis por elas mesmas”<sup>29</sup>.

Depois da refutação do jogo (*paidía*), enquanto atividade em vista dela mesma, como possível forma de felicidade, por não ser sério (*spoudaía*) e não passar de um repouso (*anápausis*) – que não é a finalidade (*télos*) – em vista da atividade (*béneka tés energeías*), Aristóteles enfim propõe: “Mas se a felicidade é uma atividade segundo a virtude, é razoável que o seja conforme a mais alta virtude, e esta será a da (nossa) melhor parte. Se é o intelecto (*noús*) ou alguma outra coisa o que parece por natureza comandar e dirigir, e ter o conhecimento sobre as coisas belas e divinas, e se esta coisa é ela mesma divina ou apenas o que há de mais divino em nós, é a atividade desta parte segundo a virtude que lhe é própria o que pode ser a perfeita felicidade. E já foi dito que ela é contemplativa (*theoretiké*)”<sup>30</sup>. Ora, ainda que Aristóteles conceba a contemplação como uma atividade (mesmo se, como veremos, não coincidindo exatamente com o que chamaríamos de “pesquisa” ou “busca do conhecimento”), os seus objetos, se divinos ou belos, seriam antes aqueles (como a matemática ou a natureza) que não estão sujeitos ao horizonte da contingência que define o campo da ética, estando, portanto, fora do campo para o qual está voltado o homem contemplativo segundo o modelo moralista de Nietzsche.

(GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 874).

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1176b1-10. Tradução minha como a dos outros trechos aqui citados da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles; do texto grego de ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. English translation by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934. (The Loeb Classical Library).

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177a11-18.



che (para o qual também toda a visão de divindade, mesmo intelectualista, de Aristóteles é totalmente estranha). Mas – como vimos – não é de todo estranha a Nietzsche a questão pela finalidade última (ou não subordinada a uma outra) como critério decisivo para a definição de valor.

Na sequência desta definição da mais acabada felicidade como sendo a atividade contemplativa, Aristóteles definirá, porém, outras características suas (como a continuidade, o prazer, a autossuficiência, o ser buscada por ela mesma e a *skholé* ou *otium*) com as quais parecem estar mais ou menos em consonância (mesmo se não nomeados da mesma maneira) alguns elementos básicos da tematização da vida contemplativa por Nietzsche. Vejamos o que diz Aristóteles: “E ela é ainda a mais contínua, pois podemos contemplar continuamente mais do que agir fazendo o que quer que seja. E pensamos ser necessário que o prazer esteja misturado à felicidade, pois a mais prazerosa das atividades conforme a virtude é, como se reconhece, a conforme a sabedoria (*katà tèn sophían*). De todo modo, a filosofia parece conter prazeres maravilhosos quanto à pureza e à estabilidade, e é razoável que a ocupação (de tempo) dos que sabem seja mais prazerosa do que a dos que pesquisam. E, além disso, a chamada autossuficiência (*autárkeia*) pertencerá o máximo possível à atividade contemplativa, pois tanto o sábio quanto o justo quanto os demais precisam das coisas necessárias ao viver, mas, estas sendo suficientemente fornecidas, o justo precisa daquelas para quem e com quem agirá de modo justo [...], mas o sábio, mesmo estando consigo mesmo, pode contemplar, e será tanto mais sábio quanto mais o faça<sup>31</sup>. [...] E ela pode ser considerada a única atividade que é amada por ela mesma; pois nada vem dela além do contemplar, mas das atividades práticas retiramos um ganho adicional maior ou menor além da (própria) ação. Além disso, a felicidade parece consistir em ócio (*en skholé(i)*); pois nos ocupamos com negócios para que tenhamos ócio (*askholóumetha gàr*

<sup>31</sup> Apenas para problematizar um pouco esta proposição de Aristóteles, eu gostaria de retomar aqui um argumento de Cícero para provar a superioridade da vida ativa (*Off.* I, 158), tal como resumido por A. J. Festugière: “Não é verdade que a *societas* tenha simplesmente por objetivo as necessidades da vida. Mesmo se, por meio de uma varinha mágica, nós nos fornecêssemos tudo o que é necessário, de modo que fôssemos livres para nos dedicar inteiramente à ciência, nós não poderíamos viver assim. Nós fugiríamos da solidão para encontrar um companheiro de estudo. Aprender não é tudo; nós queríamos ensinar, e não somente nós mesmos falar, mas ouvir a voz do discípulo.” (FESTUGIÈRE, 1971, p. 143).

*hina skbolázomen*), e fazemos a guerra para que tenhamos paz”<sup>32</sup>. Aristóteles precisa, pouco depois, que a atividade contemplativa é a superior e mais perfeita felicidade, “pois se as atividades políticas e guerreiras se distinguem entre as ações conforme as virtudes, elas são sem ócio (*áskeboloi*), dirigidas para alguma outra finalidade, e desejáveis não por elas mesmas”<sup>33</sup>.

Ora o que parece ter desconcertado mais de um comentador de Aristóteles<sup>34</sup> é o fato de que a *Ética a Nicômaco* como um conjunto não dissocie as virtudes éticas básicas do cidadão (como a da atividade guerreira e a da administração da cidade) do contexto político em que elas necessitam ser exercitadas, sendo incontornável e explícito o horizonte necessariamente político de toda a *Ética a Nicômaco* (cf. o capítulo 10 do livro X), enquanto este trecho (capítulos 6 a 9) do livro X da *Ética a Nicômaco* parece sugerir a inusitada possibilidade de uma relativa autonomia e indiferença da vida contemplativa em relação à esfera pública<sup>35</sup>, que ganha, por exemplo, a forma da seguinte e perplexa questão de A. W. H. Adkins (à qual ele mesmo não oferecerá uma resposta satisfatória): “[...] eu pergunto agora se a um contemplativo (*theoretikós*) aristotélico, quando realmente engajado na contemplação (*theoría*), pode ser oferecida qualquer razão suficiente para interromper sua contemplação para realizar uma ação moral ou política”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177a22-1177b7.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177b16-18.

<sup>34</sup> Ver, por exemplo, W. F. R. Hardie (HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 332 et seq.), J. A. Stewart (STEWART, J. A. Note ad 1178a 10. In: \_\_\_\_\_. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle vol. 2*. Oxford: Clarendon Press, 1892. p. 453-454) e A. W. H. Adkins (ADKINS, A. W. H. *Theoria versus praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*. In: MUELLER-GOLDINGEN, Christian (Herausg.). *Schriften zur aristotelischen Ethik*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1988. p. 427-443. Cf. p. 428-431).

<sup>35</sup> Gauthier e Jolif, por exemplo, lembram que, na *Política* (VII, 2, 1324; 3, 1325), Aristóteles identifica a “vida contemplativa” com a vida que tinha em Atenas o estrangeiro Anaxágoras, ou seja: uma “vida de estrangeiro” (*bíos xenikós*), que “se abstém de toda participação na vida da cidade para se dedicar exclusivamente à contemplação”, algo com o que, porém, ele mesmo não está de acordo (cf. GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 861). “Ele o dirá expressamente na *Ética a Nicômaco*: é preciso viver como homem (X, 8, 1178b 5-7), e de fato ele mesmo, se pela força das coisas viveu como estrangeiro em Atenas, desempenhou um certo papel político junto de Hérmiás e teve a intenção de aconselhar Alexandre [...]” (GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 861).

<sup>36</sup> ADKINS, 1988, p. 428. A solução proposta por Gauthier e Jolif de uma combinação da “vida ativa” e da “vida contemplativa” já em Aristóteles, ou seja: da “atividade das virtudes morais” como um mero meio para a realização da “atividade contemplativa”,

Curiosamente, no entanto, este Aristóteles individualista e contemplativo (ou intelectualista) e que poderia parecer mais próximo do epicurismo do que dos valores marcadamente políticos da Atenas dos séculos VI e V a. C., é, por isso mesmo, mais próximo também da indiferença à política do “espírito livre” nietzscheano. Ainda mais surpreendente, porém, em seu acento retrospectivamente nietzscheano, por sua proposição de ultrapassagem do homem em direção ao elemento divino (o intelecto) nele presente e que é a sua melhor parte, é a seguinte e desconcertante afirmação de Aristóteles: “Não deve, pois, quem é homem (*ánthropon*), em acordo com os que assim o exortam, pensar coisas humanas (*anthrópina*), nem quem é mortal (*thnetón*), coisas mortais (*thnetá*), mas – o quanto é possível – imortalizar-se (*athanatízein*) e tudo fazer para viver conforme a parte mais poderosa que está nele mesmo”<sup>37</sup>.

Após estas primeiras apresentações (comentadas), cabe, enfim, agora, tentar explicitar melhor as conexões (e diferenças) entre a tematização da vida contemplativa e do *otium* por Nietzsche e por Aristóteles (nos *corpora* que recortamos e, em particular, na última grande passagem citada de Aristóteles). Se a maior continuidade da atividade contemplativa não é diretamente considerada por Nietzsche, podemos, ao menos, pensar que sua pureza e estabilidade lembram – enquanto valores positivos – a tranquilidade e constância de cabeça e coração do homem contemplativo nietzscheano, assim como as “linhas firmes e calmas no horizonte da (sua) vida”, figuradas como “as linhas das montanhas e dos bosques”, sugerem uma continuidade de longo prazo que seria bem mais própria da vida no

---

que seria o fim último (cf. GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 863), é algo fácil e insuficiente. Ela parece antecipar, de algum modo, a solução de uma vida mista ou composta (*syntheton*) de ação e de contemplação, que será proposta por Arius Didymus (citado por ESTOBEU. *Ecl.* II, apud GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 864) e que ganhará uma outra formulação no tratado de PSEUDO-PLUTARCO. *Da educação das crianças*, 10 (apud FESTUGIÈRE, 1971, p. 134). Seria útil também lembrar aqui rapidamente, a partir do artigo seminal “Les trois vies” de A. J. Festugière, o quanto o filósofo-rei de Platão, mesmo tendo tido uma formação em matemática, está totalmente preocupado pela administração da cidade (ou, ainda, como o que contemplou o mundo fora da caverna deve retornar para anunciar sua existência aos que ainda estão nela e não o conhecem, cf. FESTUGIÈRE, 1971, p. 129), assim como os filósofos estoicos romanos (como Cícero e mesmo Sêneca) se preocupam com a problemática conciliação entre os deveres primeiros da política e a atividade filosófica.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177b31-35.

campo do que da vida entrecortada da grande cidade. Também a autosuficiência, mesmo se necessariamente relativa, não é um termo utilizado por Nietzsche para caracterizar a vida contemplativa, mas podemos suspeitar que este ideal ou modelo não teria, por sua altiva independência e solidão, dificuldade alguma de ser aprovado como um valor pelo pensador do século XIX. No entanto, o prazer maior desta atividade contemplativa, ao qual será justaposto em Aristóteles o fato essencial de que ela não tenha outra finalidade além dela mesma (sendo, portanto, a finalidade última e prioritária o que decide o seu próprio e maior valor), são dois elementos reconhecíveis e postos em relação no elogio da vida contemplativa por Nietzsche. Enfim, o fato de que ela consista em *skholé* (ou *otium*) e de que este seja também pensado como um valor por ser a finalidade das atividades práticas como a guerra ou a política, expresso proverbialmente por Aristóteles na célebre frase “nos ocupamos com negócios para que tenhamos ócio (*askholoúmetha gàr hína skholázomen*), e fazemos a guerra para que tenhamos paz”, está em inteira consonância com o elogio (por excelência, antimoderno) do “ócio” (e do “lazer” ou da “ociosidade”) por Nietzsche que, como Aristóteles, o pensa não como mera inércia de preguiçosos, mas como condição e modo preferencial da atividade filosófica.

Mas, para traçar um último paralelo, eu aproveitarei para lembrar que Aristóteles, mesmo que não seja enfático e não discuta a relação problemática entre a vida contemplativa e a vida ordinária de cidadão, não deixa de reconhecer que o homem contemplativo (ainda que seja o que menos precisa de custosas condições para o seu tipo de vida) “enquanto é homem e convive com muitos, escolhe realizar ações conforme a virtude; ele precisará, portanto, de bens exteriores para viver como um homem”<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1178b5-8. Pouco depois de observar que não é obviamente a riqueza em si o que é considerado problemático tanto por Platão quanto por Aristóteles (mas sim o fato de que ela constitua a finalidade última da vida humana), A. J. Festugière dá a seguinte e breve notícia sobre a situação econômica de Aristóteles: “Se acreditarmos em um certo Timóteo de Atenas, que não é conhecido de outro modo, fonte de Diógenes Laércio para certos detalhes físicos dos filósofos do século IV a. C., Aristóteles cuidava de sua pessoa, vestia-se com distinção, e portava anéis (D. L. V, 1). Ele tinha herdado uma casa em Estagira e, quando de sua morte, possuía um bem em Cálcis. Seu testamento (D. L. V, 2 ss.), como aquele de seus sucessores no Liceu: Teofrasto, Estráton e Lícon, é o de um burguês abastado.” (FESTUGIÈRE, 1971, p. 149).

Ou seja (como ele detalha um pouco depois), “a natureza (humana) não é autossuficiente para o contemplar, mas precisa estar saudável de corpo e ter alimentação e o restante cuidado. Não se deve pensar, porém, que o que há de ser feliz precisará de muitos e grandes bens, mesmo se não é possível ser bem-aventurado sem os bens exteriores, pois a autossuficiência e a ação não estão no excesso, já que é possível também que o que não tem poder sobre a terra e o mar realize belas ações”<sup>39</sup>. E, após citar Sólon como o autor da bela definição dos felizes como os que, tendo bens exteriores moderados, realizam nobres ações e vivem temperantemente, ele cita o filósofo Anaxágoras que “também parecia considerar que o feliz não era o rico nem o poderoso, dizendo que não se admiraria se ele [o feliz] aparecesse para a multidão como alguém inclassificável [*tis átopos*]”<sup>40</sup>. Não somos tentados aqui a pensar, primeiro, na descrição do tipo nietzscheano dos “homens de senso livre que [...] alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva ante a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver”<sup>41</sup>? E, finalmente, já pensando na referência a Anaxágoras, não sentimos um eco análogo na figura nietzscheana de “um *heroísmo refinado*” (curiosamente referida por Ponton a Epicuro), “que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele”<sup>42</sup>?

#### RESUMO

O objetivo deste breve artigo é não o de demonstrar uma influência direta de Aristóteles (nos capítulos 6 a 9 do livro X da *Ética a Nicômaco*), reconhecida diretamente por Nietzsche, no conjunto de cinco aforismos de *Humano demasiado humano* (283, 284, 285, 286 e 291) e de dois da *Gaia ciência* (42 e 329) que tematizam a questão da vida contemplativa e do ócio (*otium* ou, para falar grego, *skholé*), mas apenas o de sugerir alguma vívida semelhança ou analogia entre o modo de

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1178b33-1179a5.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1179a12-16.

<sup>41</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 194.

<sup>42</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 195.

tratamento deste tema por Nietzsche e o por Aristóteles. A escolha mesma do tema, assim como a destes dois autores, visa a uma crítica da deterioração do modo de vida intelectual ou filosófico na modernidade capitalista, na qual se incluíam também as atuais condições de trabalho acadêmico e a possibilidade de um exercício como este.

Palavras-chave: Vida contemplativa. Ócio. *Skholé*. Nietzsche. Aristóteles.

### RÉSUMÉ

Le but de ce bref article n'est pas celui de démontrer une influence directe d'Aristote (dans les chapitres 6 à 9 du livre X de l'*Éthique à Nicomaque*), reconnue directement par Nietzsche, dans l'ensemble de cinq aphorismes d'*Humain trop humain* (283, 284, 285, 286 e 291) et de deux du *Gai savoir* (42 e 329) qui présentent la question de la vie contemplative et du loisir (*otium* ou, pour parler grec, *skholé*), mais seulement celui de suggérer une vive ressemblance ou analogie entre la manière de traiter ce sujet par Nietzsche et celle par Aristote. Le choix même du sujet, ainsi que celui de ces deux auteurs, vise à une critique de la détérioration du mode de vie intellectuel ou philosophique dans la modernité capitaliste, dans laquelle s'incluent aussi les actuelles conditions de travail académique et la possibilité d'un exercice comme celui-ci.

Mots-clés: Vie contemplative. Loisir. *Skholé*. Nietzsche. Aristote.

# MOUSIKÈ ÁLOGOS: LA DISPUTA DE FILODEMO DE GADARA CONTRA DIÓGENES DE BABILONIA SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE CONOCIMIENTO Y VIRTUD A PARTIR DE LA MÚSICA<sup>1</sup>

VÍCTOR DANIEL ALBORNOZ

*Universidad de Los Andes*

En el siglo I a.C., llegó a Roma procedente de Atenas el poeta epigramático y filósofo Filodemo, originario de Gadara, antigua ciudad asiria. La formación filosófica de Filodemo se llevó a cabo en la escuela del Jardín de Epicuro en Atenas cuando sus escolarcas eran Zenón de Zidón y Demetrio el denominado Lacón<sup>2</sup>. Circunstancias de las Guerras Mitrídaticas, como la ordenanza de cierre de las escuelas filosóficas en Atenas por parte de Sila<sup>3</sup>, lo terminaron llevando a Italia, donde estuvo a las órdenes de su protector, el político y militar Lucio Calpurnio Pisón Cesonio, suegro de Julio César, para quien llevaría adelante el proyecto de construcción de una “villa filosófica” en Herculano, con el objeto de plasmar el ideal de una auténtica comunidad epicúrea, esta vez bajo un formato más grande que aquel sencillo Jardín de Epicuro en Atenas. De este modo, Filodemo de Gadara se convertiría en el artífice de una de las comunidades de amigos y discípulos epicúreos más grande de la Antigüedad<sup>4</sup>. Es importante

---

<sup>1</sup> Investigación realizada con el apoyo del CDCHTA-ULA bajo el código H-1435-13-06-A.

<sup>2</sup> D.L. X 18.

<sup>3</sup> Cf. DORANDI, Tiziano. *Lucrece et les Épicuriens de Campanie*. In: ALGRA, K. A.; KOENEN, M. H.; SCHRIJVERS, P. H. (Ed.). *Lucretius and his intellectual background*. Amsterdam: Royal Netherlands Academy, 1997. p. 35-48.

<sup>4</sup> GIGANTE, Marcello. *Il frammenti di Sirone. Paideia*, Firenze, v. 45, p. 175-198, 1990, sostuvo que Filodemo no debió haber tenido lo que llama un título oficial de “escolarca del Jardín” en el contexto de la Villa de Herculano, pues no lo ha nombrado como tal Diógenes Laercio, a pesar de hacer referencia a Filodemo cuando nombra a escolarcas como Zenón de Sidón y Demetrio de Laconia (D.L. X 3, 24). Sigue esta postura también Daniel Delattre en la introducción a su edición de Philodème. *Sur la*

destacar la importancia de este momento histórico, sobre todo entre los años 88 a 86 a.C.<sup>5</sup>, porque con el arribo a Italia de Filodemo, así como de muchos otros pensadores griegos a consecuencia de la toma de Atenas por parte de Sila, se iniciará un fenómeno de suma importancia para el futuro y la divulgación de la filosofía en el mundo antiguo: la descentralización de la filosofía ateniense, que impulsaría un universo filosófico distinto en el que, como sostiene Sedley, Atenas ya no era el centro de gravedad<sup>6</sup> y la filosofía comenzará a calar en la civilización romana.

La lamentable erupción del Vesubio en el 79 a.C. sepultó aquella villa filosófica de Herculano conjuntamente con su biblioteca de papiros. Todo el material bibliográfico, conocido también como la biblioteca de Filodemo, quedó sepultado por la lava de la erupción del volcán. La papirología ha demostrado, por medio de la gran cantidad de textos que allí se han encontrado, que Herculano tuvo entonces una prolífica labor intelectual<sup>7</sup>. Los efectos de la erupción nos han legado un momento detenido de aquel entonces y la única biblioteca completa de la que podamos dar cuenta de toda la Antigüedad. Estos materiales, fueron descubiertos, afor-

---

*musique*: Libre IV. Paris: Les Belles Lettres, 2007. v. 1, p. xxi-ii. Sin embargo, es innegable el rol protagónico que debió haber tenido Filodemo en la Villa de Herculano, y, por un lado, hay que tener en cuenta que el hecho de que no lo haya nombrado como escolarca Diógenes Laercio no es garantía de que no lo haya sido, y por el otro, que en caso de que no haya ostentado exactamente ese título, según lo que puede deducirse de textos como el *Περὶ παρρησίας*, la estructura de la comunidad epicúrea en la Villa de Herculano seguía de cerca la del Jardín, y, siguiendo las enseñanzas de Zenón de Sidón y con ellas a Epicuro mismo, en ella existía la figura de un maestro que conducía a los discípulos, tanto a los principiantes, *κατασκευαζόμενοι*, como a los avanzados, *καθηγούμενοι*, en la búsqueda de la *eudaimonía*. En último caso, me parece muy ilustrativo al respecto otro estudio del mismo Gigante que rastrea una autobiografía de Filodemo a través de los epigramas; cf. *Philodemus in Italy, The Book From Herculaneum*. Trad. Dirk Obbink. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995, p. 49-61.

<sup>5</sup> DORANDI, 1997, p. 36-37, plantea la necesidad de llevar a cabo una revisión profunda sobre las circunstancias históricas que vivieron por estos años las escuelas filosóficas atenienses, pues sospecha del hecho que haya habido voluntariamente tanto silencio intelectual y presume más bien que haya habido un silencio forzado por la autoridad romana y no como se ha creído que era debido a una decadencia intelectual durante el gobierno del rey del Ponto para entonces, Mitrídates VI.

<sup>6</sup> Cf. SEDLEY, David. *Philodemus and the Decentralization of Philosophy*. *Cronache Ercolanesi*, Napoli, v. 33, p. 31-41, 2003.

<sup>7</sup> Sobre la biblioteca de Filodemo en la denominada Villa de los papiros, cf. DELATTRE, Daniel. *La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculaneum, La Bibliothèque de Philodème*. Liège: Cahier du CedoPaL, 2006.



tunadamente, a mediados del siglo XVIII y cerca de la mitad de los rollos de papiro carbonizado que se calculan de la colección han sido rescatados y manipulados apropiadamente hasta el punto de hacer legible buena parte de su contenido, gracias al desarrollo de tecnologías especializadas<sup>8</sup>, y hoy asisten a la revisión por parte de un buen número de filólogos y estudiosos de la filosofía y la historia antiguas<sup>9</sup>. Entre estos papiros se han encontrado principalmente obras de Epicuro, Demetrio de Lacón y el mismo Filodemo. Entre la obra rescatada de Filodemo destacan las temáticas abocadas a las estética (retórica, música y poesía), historia de la filosofía y la cultura, lógica, teología, física, ética y filosofía moral<sup>10</sup>. Acá nos limitaremos a examinar lo concerniente a su tratado *Sobre la música*<sup>11</sup>, y la relación que esta tiene con los procesos del conocimiento y con el cultivo de la virtud, así como también a una valoración de la importancia que tuvieron sus reflexiones sobre la música en el contexto del mundo antiguo.

### Las obras sobre estética de Filodemo

#### El tratado o comentario *Sobre la música*<sup>12</sup> de Filodemo de Gadara

<sup>8</sup> Al respecto existe información disponible en la página del Philodemus Project: <<http://tinyurl.com/8ul6rzv>>.

<sup>9</sup> Sobre las modernas técnicas empleadas para leer los papiros, entre las que destacan avanzados cálculos matemáticos, empleo de lentes, cámaras de fotografía multispectrales, escáneres y microscopios especializados, Cf. Richard Janko en su prefacio a PHILODEMUS. *On Poem Book I*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. V-IX. Así como también DELATTRE, 2007, p. LXIII-LXXIX.

<sup>10</sup> Tal como Epicuro, a quien se le atribuía la composición de más de trescientos libros, Filodemo fue un escritor de una gran prolijidad. Para un panorama general del corpus de Filodemo y de los epicúreos antiguos, cf. DORANDI, Tiziano. *Le corpus épïcúrien*. In: GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (Dir.). *Lire Épïcúre et les épïcúriens*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. p. 29-48.

<sup>11</sup> El libro Περὶ μουσικῆς tuvo la dicha de ser la primera publicación que se exhibió de los textos de Herculano por la Academia de Nápoles en 1873.

<sup>12</sup> Delattre llama la atención acerca del uso abusivo que se ha hecho del término “tratado” para referirse a las obras de Filodemo, en tanto que entiende el “tratado” como género literario referido a un texto que es una suerte de autoridad sobre el tema, mientras que Filodemo articula sus reflexiones justamente a partir de textos considerados “tratados” en ese mismo sentido. DELATTRE, 2007, p. XXVI- XXX, propone el término “monografía”, aunque también emplea “comentarios”. Filodemo mismo los refiere de acuerdo a su método de exposición como *hypomnemata*, ὑπομνήματα. No obstante, parece un asunto interesante para abordar en sucesivos estudios, pues de hecho el método hypomnemático es empleado a menudo por Aristóteles y no por ello dejamos de concebir el género de sus obras como “tratados”. Creemos posible formular una

es una obra bien particular en el contexto de la filosofía antigua. La obra fue compuesta en cuatro libros, de los cuales solo se conserva el último de esta serie<sup>13</sup>. No se trata de un tratado sobre la *techné* musical, ni tampoco de una historia de la música como la homónima obra de Plutarco, sino más bien sobre los aspectos éticos que tienen implicación en el fenómeno musical<sup>14</sup>. Así como los tratados *Sobre la poesía*, y *Sobre la retórica* están dedicados a tratar sobre la importancia de la poesía y la palabra para la vida<sup>15</sup>, el tratado *Sobre la música* es una obra filosófica que está abocada a discutir sobre el alcance educativo, psicológico, e inclusive teológico de la música. Con el típico método expositivo hypomnemático de Filodemo, es decir, dando a conocer en extenso aquellas opiniones que rebate, el filósofo gadarense expone primero la doctrina sobre la música del quinto escolarca estoico Diógenes de Babilonia<sup>16</sup>, para entonces entendida como la más ortodoxa, de hecho el único texto estoico sobre la música documentado, y que arrastraba una larga tradición remontada al siglo VI a. C. que atri-

---

hipótesis respecto de la preferencia de la utilización por parte de Filodemo del género hypomnemático en tanto que este método expositivo concuerda con una de las formas de acceder al conocimiento según los criterios de la verdad epicúreos: las prolepsis o anticipaciones, tal como documentó Diógenes Laercio que lo sostenía el mismo Epicuro, cf. D. L. X 31.

<sup>13</sup> Cf. ANGELI, Anna; RISPOLI, Gioia Maria. La ricomposizione del quarto Libro del Trattato di Filodemo: *Sulla musica*. Analisi e Prospettive metodologiche. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Köln, v. 114, p. 67-95, 1996. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/20189884>>.

<sup>14</sup> Los antecedentes más destacados en el estudio del tratado *Sobre la música* de Filodemo lo constituyen las obras de: KEMKE, I. *Philodemi De musica librorum quae exstant*. Leipzig: B.G. Teubneri, 1884, que fue la primera edición del texto en griego; WILKINSON, L. P. *Philodemus and Poetry. Greece & Rome*, Cambridge, v. 2, n. 6, p. 144-151, 1933, uno de los primeros en abrir el camino para entender mejor las consideraciones de Filodemo sobre la música. Su visión fue ampliada en textos sucesivos como por ejemplo el de ANDERSON, Warren D. *Ethos and Education in Greek Music: The Evidence of Poetry and Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966; una traducción al italiano por parte de RISPOLI, G. M. *Il primo Libro del Περὶ μουσικῆς di Filodemo*. In: SBORDONE, F. (Ed). *Ricerche sui Papiri Ercolanesi, n. 1*. Napoli, 1969. p. 25-286; el importante aporte de LEVIN, Flora R. *Greek Reflections on the Nature of Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, y por quien quizás es la persona más avocada al estudio y traducción de este texto durante los últimos años: DELATTRE, 2007, cuya edición del texto seguiremos en adelante.

<sup>15</sup> Filodemo creía que la poética y la retórica eran de escasa importancia, pero que en todo caso la retórica tendría un poco, y no más que solo un poco, de importancia que la poética (*Ret.* IIb col. 22, 28 y ss).

<sup>16</sup> 240-152 a.C., según CICERÓN. *De senectute*, VII 23.

buía a la música una serie de roles que le suponían una gran importancia en todos los aspectos de la vida<sup>17</sup>, para luego, vigorosamente y haciendo gala de una extensa cultura, entre las columnas 55 a 142, exponer la suya, radicalmente distinta y epicúrea, y así defenderse de aquellos que atacaban a los epicúreos por su desconocimiento de la música, y los consideraban “ignorantes” por no dedicarse a ella en la misma forma en que lo hacían otras escuelas filosóficas<sup>18</sup>. Sobre el final, Filodemo retoma las teorías de su adversario y elabora las conclusiones a las que ha llegado.

Si bien Filodemo no pretende presentarnos un pensamiento del todo novedoso respecto de la música, pues aclara que sigue a Zenón de Sidón, a Epicuro<sup>19</sup> y, remontándose más atrás, a Demócrito<sup>20</sup>, sus reflexiones rescatan una discusión de la que no se había dado razón extendida, y allí radica parte primordial de su aporte.

El contendiente intelectual directo de Filodemo es Diógenes de Babilonia, quien le precedía un siglo. El escrito de Diógenes que cita Filodemo es demostración de que era un hombre dedicado a elaborar una postura estoica fuerte intelectualmente frente a los embates epicúreos. Filodemo lo considera un *χρηστοματής*<sup>21</sup>, lo que bien puede tener una significación real en tanto que es un hombre apegado a los manuales de enseñanza en el mejor sentido, pero, por otro lado, es una ironía con intención de desmerecer su carácter como contrincante filosófico al considerarlo despectivamente

<sup>17</sup> Cols. 1-54.

<sup>18</sup> Ejemplo de esta opinión podemos encontrar en CICERÓN. *De finibus* I 20, 26, 71-72. Un estudio de Carlos Lévy muestra que a menudo los elogios que Cicerón despliega en su obra para con los epicúreos tiene una intención paradójica, es decir, el elogio ciceroniano a los epicúreos está dirigido también a descalificarlos. Cf. LEVY, Carlos. Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal. In: AUVRAY-ASSAYAS, Clara; DELATTRE, Daniel (Ed.). *Cicéron et Philodème: La polémique en Philosophie*. Paris: Rue d'Ulm, 2001. p. 61-75.

<sup>19</sup> Se sabe, de acuerdo con el catálogo de D.L., X, que Epicuro compuso un *Περὶ Μουσικῆς*, pero no se ha dado con el texto. No obstante, lo más probable, si es lícito suponer, es que Epicuro haya concebido allí la música como un placer no necesario, para ser consecuente con lo que sabemos de su doctrina sobre las artes y los placeres.

<sup>20</sup> En la columna 150, 29-39, Filodemo cita a Demócrito para sostener que la música no es la más antigua de las artes, ni tampoco es indispensable, se trata más bien de un lujo, en tanto que provee un placer no necesario. Existe también otro texto, de autor desconocido, conocido como el *Papiro de Hibeh*, datado a mediados del siglo V, en el que se refuta la teoría del *ethos* de la música.

<sup>21</sup> Col. 131, 3.

un “intelectual de manual”, en tanto que está apegado a las doctrinas tradicionales sobre la música. Aun cuando el texto de Diógenes nos llega filtrado por la perspectiva de Filodemo, se deja ver claramente sus intenciones de desarrollar dentro de la Estoa un razonamiento de base más científico respecto de la concepción de la música como un elemento didáctico irremplazable en la formación. Como sostiene al respecto Delattre:

*Assurément, si Diogène ne faisait, en ouvrant de la sorte, que s'inscrire à son tour dans la tradition déjà longue qui voyait dans la musique une propédeutique irremplaçable à la vertu, ce qui paraît toutefois avoir distingué, nettement notre Stoïcien de tous ses prédécesseurs depuis Pythagore, c'est une volonté bien marquée de fonder “scientifiquement”, autrement dit sur la base d'une théorie cohérente de la sensation et de la connaissance, les croyances et préjugés répétés ça et là depuis le vi<sup>e</sup> s.<sup>22</sup>*

No obstante, hay que decir que a pesar de que Diógenes parece apoyarse a menudo en las doctrinas pitagóricas, académicas y peripatéticas, no es menos cierto que el filósofo de Babilonia no pierde oportunidad para confrontar las diferencias que esas opiniones tienen con la postura que él está desarrollando desde la Estoa.

Diógenes de Babilonia estaba convencido de que la música era parte de todos los aspectos de la vida, para demostrarlo el sostenía que:

..... <τῶν  
δὲ κοινῶν εἶναί τι καὶ τ <ῆν  
μουσικῆν· πάντας γάρ, Ἥλ  
ληνάς τε καὶ βαρβάρους αὐ  
τῆι χρῆσθαι.<sup>23</sup>

*La música es igualmente un bien común, en efecto, tanto para los griegos como para los bárbaros.*

Y que:

..... ]ν οὔτ' εἶ-  
ναι μόνον αὐτ]ῆν χρήσι-

<sup>22</sup> DELATTRE, 2007, v. 2, p. 3.

<sup>23</sup> Col. 25.6–10.

μωτάτην πρὸς διαγωγὴν,  
 λλὰ καὶ προσ]ήκειν ποεῖ-  
 σθαι [μουσικ]ήν ὡς ἔτυ-  
 χεν, οὐχ ὅπως [εἰς] φυσικὴν  
 ἡδονὴν μόνον], μὰ Διὰ, ταῖς  
 χορδαῖς προσάδωμεν<sup>24</sup>

*La música no sólo es muy útil para la vida de ocio, sino que también nos conviene practicarla tal como se pueda, por Zeus, y no solo por el placer natural con acompañamiento de un instrumento de cuerdas.*

De modo que, mientras se remontaba en ese mismo sentido a Aristóteles<sup>25</sup> que otorgaba gran importancia a la música como actividad para cultivar durante el ocio, διαγωγὴν, y para desarrollar la prudencia o virtud de la inteligencia práctica, φρόνησις<sup>26</sup>, además perfilaba el asunto bajo la óptica estoica del dominio de los placeres naturales, φυσικὴν ἡδονήν.

Sin embargo, la idea de otorgar una gran importancia a la música no era nueva ni para el mismo Aristóteles, antes bien él parece ser receptor de una larga tradición de la cual, como hemos dicho, son los pitagóricos la primera referencia que salta a la vista en la historia de la filosofía de la música en la Grecia antigua. Sus teorías acuerdan un lugar muy especial a la música por razones preeminentemente abstractas: todas las cosas del universo son números, y la música ilustra una relación muy evidente entre ella y los números. Es como si la música constituyera para los pitagóricos la prueba misma de la validez del sistema aritmético del mundo. Con sus postulados en clave matemática y musical de la armonía de las esferas y su relación de la vida con los cuerpos celestes son los pitagóricos los primeros en referir una concepción metafísica de la música<sup>27</sup>. Entre los pitagóricos

<sup>24</sup> Col. 12, 1-8.

<sup>25</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Política*, VIII, 5, 1339b 15-19, donde el estagirita emplea los mismos términos.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Política*, VIII, 5, 1339a3.

<sup>27</sup> No cabe duda de que también Heráclito elabora una concepción metafísica de la música, no obstante, puesto que la tesis de Filodemo, a simple vista, no alude en ningún momento a esta tesis, no haremos referencia a ellas. Sin embargo, no sería una opción descartable un rastreo profundo de posibles alusiones del texto de Filodemo a

destacaba un especialista en música a quien Platón cita<sup>28</sup> por haber demostrado el valor educativo de la música y la relación de esta con el cuerpo y el alma, así como su capacidad de determinar los estados anímicos: Damón<sup>29</sup>. Según refiere Sócrates, Damón sostenía que “no se puede afectar las leyes de la música sin afectar las leyes fundamentales del gobierno”<sup>30</sup>. Damón en un discurso ante el areópago, conocido como *Areopagítico*, sostendría que el ritmo musical adecuado es síntoma de una vida interior bien dispuesta (ἔννομία)<sup>31</sup>, y que la enseñanza de la ejecución de un instrumento en los jóvenes los disponía tanto para el valor como para la justicia. Sin duda alguna, este filósofo trasciende los roles meramente placenteros de la música y desde su abordaje psicológico la pone al servicio de la educación y la política. Evidentemente, Platón, que ilustra los efectos de la música en el alma con las madres que con sus cantos duermen a los niños<sup>32</sup>, parece ser fiel a la tradición pitagórico-damónica al creer que la música puede existir en su república ideal, siempre y cuando no se alteren las leyes de su armonía<sup>33</sup>, que son las mismas que la del alma y de la ciudad. Aristóteles, que había compuesto un tratado *Sobre la música* según Diógenes Laercio, el cual no se conserva, consideraba a la música “la más física de las ciencias matemáticas”<sup>34</sup>. Para el estagirita la música no es un mero placer; ella puede ejercer un gran influjo sobre las almas<sup>35</sup>, ella es un intermediario entre los sensible

---

algún postulado heraclíteo.

<sup>28</sup> PLATÓN. *Laques*, 200b, y *República*, III, 400b, IV, 424 b-c, también en *Leyes*, II y VII.

<sup>29</sup> Filodemo también lo cita cuatro veces. Un estudio sobre estas citas puede confrontarse en: BRANCACCI, A. Damone nel De musica di Filodemo (37 B 2 DK). *Cronache Ercolanesi*, Napoli, v. 33, p. 125-129, 2003.

<sup>30</sup> PLATÓN. *República*, III, 400b.

<sup>31</sup> Sobre la música para Damón, cf. DELATTRE, Daniel. Damon d’Athènes. In: GOULET, Richard (Dir.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS, 1994. v. 2, p. 600-607.

<sup>32</sup> PLATÓN. *Filebo*, 17c; *Leyes*, VII, 90e y ss.

<sup>33</sup> PLATÓN. *República*, III, 398c-399b caracteriza las armonías en función de sus componentes éticos. También en *Protágoras*, 326a dice: “toda la vida del hombre necesita ritmo y armonía”.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES. *Física*, II, 2, 194a7-12.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES. *Política*, V, 7. En *República*, VII, 552a Platón dice que la música genera las costumbres en los guerreros, pero no produce conocimiento. Nos parece que es necesario un estudio particular de este fragmento en correlación con lo que ya él mismo ha expuesto en el libro III de la misma obra, pues podría revelarnos detalles

y lo inteligible, y su eficacia involucra correspondencias y consecuencias entre las acciones del cuerpo y el alma. Sin duda, Aristóteles sigue, *grosso modo*, la misma concepción de la música que su maestro Platón, en tanto que le sigue otorgando un rol importante en la formación de las almas de los hombres, pero la aleja un poco del ámbito metafísico y la aborda, por un lado, desde una perspectiva educativa y psicológica al establecer una clasificación de las melodías que determinan el orden de las almas<sup>36</sup> y, por el otro, desde una perspectiva terapéutica por considerarla instrumento que conduce al estado de limpieza de las emociones, *kátharsis*<sup>37</sup>.

Tal era el panorama filosófico de reflexión musical que heredaban Diógenes de Babilonia y luego Filodemo de Gadara. Tales eran los asuntos inherentes a la música sobre los que creían pertinente profundizar más; unas veces desde una perspectiva paidéutica y otras desde la óptica psicológica o sociológica. Para este último, la importancia de la música tomaba importancia filosófica tal que excluía los asuntos técnicos y teóricos de la misma de la reflexión filosófica<sup>38</sup>. Los asuntos técnicos son dejados de lado por no ser relevantes para la filosofía, y a cambio el gadareno consideraría simbólicamente a Aristoxeno de Tarento, como la primera figura autorizada en música en tanto técnica, pues la había desligado de las reflexiones pedagógicas y éticas y se había dedicado a consideraciones teóricas ajenas a la filosofía<sup>39</sup>.

Pero ¿cómo era que la música podía o no conducir a alguien a la virtud, ἀρετή? e igualmente ¿cómo puede la música incidir o no en la adquisición de virtudes intelectuales? Los términos en que se plantea la

interesantes del ideario platónico sobre la música.

<sup>36</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1449b. También en *Política*, VII, 1340a, Aristóteles refiere que la música claramente afecta de muchas maneras a la gente. Luego en 1342 dice que la música frigia induce al éxtasis y a la emoción. También en *Política*, VIII, 5, 1340b critica la doctrina del alma-harmonía refiriéndose a los pitagóricos y a Platón.

<sup>37</sup> Cf. SOLBAKK, Jan Helge. *Catharsis and Moral Therapy II: An Aristotelian Account. Medicine, Health Care and Philosophy*, Houten, v. 9, n. 2, p. 141-153, July 2006. En la misma tradición aristotélica y platónica se inscribe a Heráclides Póntico, quien había sido académico, pero también había seguido como discípulo a Aristóteles, cf. ASTRAY, Benedito, R. Los ecos de la melodía universal y la música en la polis. In: GONZÁLEZ RECIO, J. L. (Ed.). *Átomos, almas y estrellas: Estudios sobre la ciencia griega*. Madrid: Plaza y Valdes, 2007. p. 329-435.

<sup>38</sup> 135, 23-136-5.

<sup>39</sup> Col. 143, 12-17.

disputa están, a nuestro juicio, guiados por consideraciones de índole ética, lógica, psicológica, estética y hasta sociológica.

### La psicología de la música

Diógenes habla de la música como un armonizador de las partes del alma<sup>40</sup> capaz de reforzar la disposición a la virtud<sup>41</sup> y crear un hábito que puede devenir como una segunda naturaleza, φύσις<sup>42</sup>. La música, para él, posee una serie de atributos, δυνάμεις, que le permite poner en movimiento tanto los cuerpos como las almas<sup>43</sup>. A la par, explica<sup>44</sup>, la música tiene una especial capacidad de *mimesis*, concepto que cobrará importancia capital, y a través de esta, διὰ μιμήσεως, se producen en las almas de los individuos los impulsos (ὄρμαί), que las mismas almas transforman en intenciones, προαιρέσεις, y que a su vez permiten al individuo dar el paso a las acciones (πράξεις). Es decir, el concepto de *mimesis* es entendido, en el caso particular de la música, como la creación de algo irreal que permite proyectar situaciones de la vida real tanto en el cuerpo como en el alma del individuo. Así, en una suerte de semiótica de las pasiones, Diógenes concibe que las acciones musicales devienen en emociones, sentimientos y pasiones, y a su vez estas devienen en acciones. Dicho de otro modo, Diógenes destaca en la música la capacidad de imitar (tanto en el sentido de imitar los sonidos como las actitudes expresadas en las letras de las canciones) y de conmover (piénsese en el carácter catártico, así como en los caracteres de los personajes a través de las letras), y, a su vez, a estos efectos les reconoce como causantes de que la música pueda educar en la virtud. Lo que es más aún, la música estaría investida de disposiciones éticas (vicios y virtudes) con lo cual el músico puede discriminar qué música es necesaria según la ocasión para cada quien, pues los *músikoi*, tanto como los *philosophoi*, poseen la ciencia teórica, θεωρητική<sup>45</sup>, de las melodías y los ritmos, lo que a su vez les permite distinguir de estos los que son buenos

<sup>40</sup> Col. 8.

<sup>41</sup> Col. 20.

<sup>42</sup> Col. 33, 8.

<sup>43</sup> Col. 41, 12-29.

<sup>44</sup> Col. 14.

<sup>45</sup> Col. 84, 10.



de los que son malos, y las que son convenientes o pertinentes de las que no lo son (πρέπον καὶ ἀπρέπων<sup>46</sup>).

Estamos, pues, en presencia del constructo de una teoría psicológica universal de la música, cuyo instrumento principal será el oído, para el cual Diógenes depararía la tarea de discriminar los sonidos desde un punto de vista inteligible. En efecto, el oído será una suerte de equivalente al *lógos* del filósofo. En principio el oído es una capacidad y sensación natural, αἴσθησιν... αὐτοφνοῦς<sup>47</sup>, y luego una sensación sabia, αἴσθησιν... ἐπιστημονικῆς<sup>48</sup>, con lo cual Diógenes, siguiendo a Espeusipo<sup>49</sup> se apoya en la posibilidad de saber y conocer a través de los sentidos. Siendo la sensación sabia y no la razón la que enseña a través de la música, Diógenes cree que se puede explicar cómo se unen los diferentes tipos de música a las diferentes virtudes éticas, lo que garantiza que se pueda formar una verdadera psicología musical, cuyos fundamentos son universales e inmutables. El músico será entonces un sabio que conoce cómo operar los cambios psicológicos en las personas con los ritmos y melodías, y con ello conducirlos a la virtud y los hechos virtuosos. Es en este mismo sentido que Diógenes ha llegado a establecer una identificación de la música con el bien y la belleza.

A esta tesis de Diógenes, Filodemo elabora una refutación, cuyo punto argumental más fuerte lo constituye el hecho de remarcar que el lenguaje musical no puede constituir un código semiótico en el que a cada significante le corresponda un significado, tal como lo ha notado ya Anna Angeli<sup>50</sup>. Tan lejos está la música de constituirse en una semiótica precisa, que en muchas ocasiones puede estremecer el pensamiento de una forma irracional: “σεῖοντα τὴν διάνοιαν ἀλόγως”<sup>51</sup>, e incitar a la

<sup>46</sup> Cols. 84, 11-12; 136, 15.

<sup>47</sup> Col. 115, 29-34.

<sup>48</sup> Col. 115, 29-35.

<sup>49</sup> Cf. DELATTRE, Daniel. Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème (sur le sensations naturelle et savante). *Cronache Ercolanesi*, Napoli, v. 23, p. 67-86, 1993, en p. 70, nota 9.

<sup>50</sup> ANGELI, Anna. La musica e l'ethos guerriero en Filodemo, Sula coll. musica IV. 58-59 D. (PHerc. 1578 N 17-1575 N 18) 1. *Studi di egittologia e di papirologia*, Pisa, v. 1, p. 11-20, 2004.

<sup>51</sup> Col. 59, 8-9.

desmesura, ὕβρις<sup>52</sup>. De acuerdo con Filodemo, queda anulada, entonces, la posibilidad de educarse de acuerdo con una pretendida virtud y conocimientos transmitidos por la música, a la par que la posibilidad de creer que la música tenga alguna propiedad mimética que conduzca a imitar actitudes virtuosas, ni tampoco a alguna capacidad motriz<sup>53</sup>. De este modo, Filodemo puede diferenciar lo que sucede con el código lingüístico que sí puede constituir una relación semiótica, pues tiene correspondencia entre la palabra y el contenido, y le permite influir en el comportamiento, el pensamiento, los ánimos y el desarrollo de las virtudes en el auditorio. Mientras Diógenes se ha empeñado en demostrar que la música está en el plano perceptivo racional, Filodemo entiende que la música está en el plano irracional sensorial. Al ser la música irracional, no puede ser objeto de una investigación científica, y cualquier asociación que se produzca en el oyente entre sonidos y valores morales constituye por completo materia de opinión que no encuentra sustento en la música misma.

Otro asunto necesariamente destacable para comprender mejor la tesis de Filodemo lo constituye el empleo del término prolepsis (πρόληψις), si creemos en la reconstrucción de Delattre que propone προλήψεσι, y que está empleado en Col. 59, 12, una vez que ha hablado de ritmos que conducirían a la desmesura, según la creencia, para hacer notar que esto es solamente un influjo que se produce por un prejuicio o condicionamiento previo asociado al sonido, pero no porque el sonido por sí mismo provoque algún estado de ánimo, sino porque hay un conocimiento previo de aquello a lo que el sonido hace relación. Lamentablemente, existe una laguna en las siguientes 16 líneas del texto (13-28), pero, aunque atrevido, uno puede suponer, a partir del conocimiento de lo que significa la prolepsis epicúrea como uno de los criterios de la verdad<sup>54</sup>, que parte de la teoría psicológica anticonductista de la música epicúrea pasaría por entender que el conjunto de emociones y afecciones del alma asociadas a la música es una suerte de convención, θέσει, acordada en relación con tal o cual sonido para provocar tal o cual estado de ánimo y sustentada por un bagaje cultural milenario y

---

<sup>52</sup> Col. 57, 43.

<sup>53</sup> Cols. 121, 22; 122, 15.

<sup>54</sup> D.L., X 31.

progresivamente instituida, pues la música por naturaleza, φύσει, no puede provocar una única afección a todas las personas.

Esta reflexión, tanto por parte de Diógenes como de Filodemo, estaba evidentemente ligada a la manera en que se acostumbraba a entrenar a los ejércitos y, por ende, a la manera de concebir las batallas de la mano con el componente musical, buscando influir en los ánimos del soldado. En este particular, la controversia de Filodemo contra Diógenes de Babilonia es demostrar que no es posible sostener la idea de otorgar un papel importante al uso de instrumentos musicales en la educación de las virtudes, bien sean las individuales, las éticas o las sociales. La demostración del asunto se aborda en la col. 31, en la que el gadarenses cita un pasaje de la obra de Diógenes en el que este hace referencia tanto al σάλπιγξ, instrumento de la familia de las trompetas, como al αὐλός, una suerte de flauta u oboe de doble caña, y su empleo en los combates y agones para dar la mayor demostración de la influencia de los ritmos que le son propios a estos instrumentos sobre el ánimo de los oyentes y cómo estos conducen al coraje. Filodemo responderá a esta argumentación de Diógenes en col. 120, donde dice que no hará referencia a otras cuantas opiniones de filósofos al respecto, pues ya ha hablado, suponemos que en libros anteriores perdidos, suficiente al respecto, y que el σάλπιγξ no puede contribuir en nada bueno. Del mismo modo, Filodemo, en un pasaje oscuro e incompleto, pareciera señalar que el sonido de este instrumento solo tiene una función de señal asociativa con la batalla o competencia<sup>55</sup>. No obstante, pareciera que esta interpretación es válida solo en la medida en que esa función asociativa del sonido del instrumento musical sea entendida en un sentido de asociación lógica, sin que llegue a funcionar como un condicionante psicológico, pues el mismo Filodemo reaccionará luego contra la posibilidad de una psicología de la música por no ser esta universal, como veremos luego, pues no despierta las mismas emociones y sensaciones en todas la personas<sup>56</sup>.

Igualmente, Diógenes, siguiendo la línea damónica y platónica, había reflexionado sobre el rol de la música para efectos educativos, así

<sup>55</sup> Es la reconstrucción e interpretación sugerida ya por KEMKE, 1884, y que también sostiene DELATTRE, 2007, p. 223. T. 2.

<sup>56</sup> Col. 117, 1-33.

como del lugar que esta debería tener dentro de la legislación. Filodemo refuta las pretensiones de dar un rol específico a la música, pues considera que no existen los fundamentos necesarios para hablar de una psicología musical<sup>57</sup>, además de que no existe una teoría universal que demuestre que tal o cual música provoquen uno u otro sentimiento o virtud<sup>58</sup>. La música está compuesta de sonidos que no se refieren a los objetos exteriores, sino que derivan su significado y valor enteramente de las relaciones que surgen con el sujeto que la escucha. Los valores educativos que pudieran hallarse en la música serían por ello profundamente distintos de los de tipo moral, intelectual o práctico que sí pueden establecerse por investigación empírica sobre la eficacia de ciertos modos de conducta para conseguir una vida mejor.

En este sentido, la tesis que defiende Filodemo pudo haber significado una reflexión odiosa a quienes acostumbrados a las marchas militares y a la disposición guerrera con el sonido de la trompeta, encontraban en la música un ritual que aun hoy reconocemos en los actos militares. De igual manera, la tesis defendida por Filodemo plantearía una revisión a la importancia atribuida a la música por los modelos educativos y sociales en general que otorgan a la música un rol muy importante en la conformación de los individuos y la sociedad. Llegados a este punto es inevitable traer a nuestra actualidad los argumentos de Diógenes y Filodemo y pensar en la vigencia que puede tener tal discusión a la luz de los discursos —a veces tácitos, a veces explícitos— por parte de los Estados que exhiben sus alcances en el campo de las artes, y las más de las veces en el campo de la música, haciendo gala de sus teatros musicales, músicos, escuelas de música, directores de orquesta y orquestas, como si el mero hecho de la existencia de estos fuese una muestra irrefutable de los alcances de la sociedad para convertirse en una comunidad más sabia y más virtuosa desde el punto de vista ético. Es evidente que el punto de partida para valorar el papel educativo de la música en el contexto social pasa por consideraciones propias de la política, la psicología y, por supuesto, de la filosofía, y sus alcances a la luz de la ciencia y los conocimientos de hoy, por lo que nuestra intención no es otra que asomar la vigencia que tienen los asuntos

---

<sup>57</sup> Col. 117, 2-23.

<sup>58</sup> Cols. 125, 24-34, 137, 27-138-29; 139, 12-20.

que debaten Diógenes y Filodemo.

¿Una sociología de la música?

En las columnas 58-59 está presente la discusión acerca del ἦθος de la música y si esta tiene acaso las mismas posibilidades que tiene el lenguaje verbal de influir persuasivamente sobre el ánimo del escucha para infundirle emociones y modificar sus juicios y acciones por medio del ritmo y la melodía. En medio de la polémica sobre el tema, que toma como ejemplo el tema de los rituales religiosos comparando la música de los seguidores del culto a Diónisos con los del culto a Cibeles, el texto de Filodemo deja entrever que para su época ya existía una tradición que clasificaba la utilidad de la música según las melodías y que se usaba según la virtud que fuese necesario promover en el escucha, que a su vez parece estar discriminada en virtud de su posición y rol social<sup>59</sup>. Parece lícito suponer, entonces, aunque Filodemo disienta de esto, que ya desde mucho antes que él, e inclusive que el mismo Diógenes, existió una suerte de sociología moral de la música, que había establecido el tipo de música que a cada grupo social le debía corresponder en su contexto y de acuerdo con las ocasiones, prestando muy especial atención a los rituales religiosos y sus seguidores. En las siguientes columnas Filodemo, quizás influido por ejemplos traídos a colación por Diógenes, ilustra esta situación en el contexto del grupo social de los militares y la música que correspondería para educarse en el valor guerrero. Nos parece que este asunto es merecedor de una investigación posterior que determine la relación de los distintos tipos de melodías con las clases sociales.

La música *vs* la filosofía

Hemos dicho que Diógenes otorga a los músicos un importantísimo papel, pues considera que ellos conocen la ciencia teórica, θεωρητική, de las melodías y los ritmos, y que por ende el músico está en disposición de discriminar lo que es bueno de lo que es malo, así como las cosas que son pertinentes de las que no los son, πρέπον καὶ ἀπρεπῶν<sup>60</sup>. De igual modo, hemos visto que Diógenes cree que la música puede infundir va-

<sup>59</sup> ANGELI, 2004, p. 16.

<sup>60</sup> Cols. 84, 11-12; 136, 15.

lor a las almas y también conducir las por los caminos de una vida acorde con las virtudes. Estos atributos que otorga el filósofo de Babilonia a los músicos los pone en condición similar al filósofo. Filodemo, contrariamente, no concibe que la música pueda corregir el carácter de alguna persona o rectificar el camino de un alma desorientada. La música, para él, no puede ser capaz de lo mejor o lo peor<sup>61</sup>. Todo lo que la música puede suscitar es alegría y diversión (*terpsis, hedonē*) y a través de ello, ocasionalmente, alivio en el trabajo<sup>62</sup>. El *mēlos* en sí es irracional, y no puede influir en los estados de ánimo.

La música, para Filodemo, está relegada a proporcionar placeres accesorios o no indispensables (en esto es consecuente con la clasificación de los placeres epicúreos, que considera los entrenamientos de la artes como naturales pero no necesarios<sup>63</sup>) y no puede revelar las cosas importantes atinentes a la vida, pues esto es asunto exclusivo de la filosofía. Dicho en los términos empleados por Filodemo, los *músikoi* no pueden sustituir el papel de los *philosophoi*. Esta consideración de Filodemo en *Sobre la música* son similares a las que esgrime en *Sobre la poesía*, donde se refiere a los críticos literarios como *kritikoi*, personas que por dedicarse al estudio de la poesía se han desviado de la verdadera búsqueda del saber y la felicidad. En este particular, las consideraciones de Filodemo son consecuentes con lo que sostuvo Epicuro, según Diógenes Laercio<sup>64</sup>, que creía que el filósofo no debía dedicarse al cultivo de las artes, música y poesía, pero a cambio debería ser el más entendido y calificado para hablar de la materia<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Col. 56.

<sup>62</sup> Col. 122, 15-36.

<sup>63</sup> Cf. MC. XXIX y MC. XXX.

<sup>64</sup> D.L. X 120.

<sup>65</sup> A pesar de esta aseveración de Epicuro, Filodemo es también conocido por la composición de excelentes epigramas, algunos de ellos recogidos en la *Antología Palatina*, lo que hace notar la implicación del filósofo en la composición poética, cuando menos. Aunque podría excusarse si se entiende a Filodemo como un “poeta no profesional”, que en sus ratos libres compone como un “poeta amateur”. En OBBINK, Dirk (Ed.). *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*. Oxford: Oxford University Press, 1995, se estudia en detalle la opinión de Filodemo y otros filósofos epicúreos acerca de la utilidad de la poesía como medio de transmisión de conocimientos, considerada, *grasso modo*, como inadecuada; cf. en especial los capítulos 2, 3, 5, 11.

Filodemo es, pues, categórico en la negación de que la música pueda llegar a enseñar en cuanto a la virtud, pues si la música enseñara la virtud, la filosofía no sería necesaria. La música, en tanto que práctica profesional, está excluida de la filosofía epicúrea, pues el músico puede desviarse de la búsqueda de las cosas más importantes por dedicarle el tiempo a la práctica y perfeccionamiento en la ejecución del instrumento o la composición, y no a la filosofía. En definitiva, para los epicúreos ἀλλὰ τὴν φιλοσοφίαν διὰ μουσικῆν παιδεύειν<sup>66</sup>: “es la filosofía la que educa, y no la música”.

¿Quién disfruta más la música?

Por otro lado, el texto de Diógenes citado por Filodemo no deja suficientemente claro si la sensación sabia la experimenta exclusivamente el músico, quien tiene el oído más educado, o si también sucede lo mismo en el auditorio. Creemos que, en efecto, esto debería suceder tanto en el músico como en el oyente, pues si la música por sí sola enseña y mueve a virtudes, entonces el que aprende a través de la música también experimenta una sensación sabia. Pero saltaría a la vista una pregunta más a la tesis de Diógenes: si la discriminación de los sonidos y el aprovechamiento de estos es un arte aprendido a fuerza de hábito, como vimos, ¿disfrutará más la música aquel que ha sido instruido en ese arte que aquel que no lo ha sido? No hay una respuesta en el texto de Diógenes, y de hecho una deducción a partir del texto existente parece complicada, pues, por un lado, Diógenes sostiene que la música es agradable para todos y todos la disfrutan naturalmente, aun sin ser enseñados, sino, por decirlo así, de manera natural<sup>67</sup>, mientras por el otro ha dicho que la música requiere de un oído educado, a fuerza del hábito que es como una segunda naturaleza<sup>68</sup>. Nuestra opinión al respecto es que Diógenes homologa la posibilidad de disfrutar la música entre el músico y el oyente, pero diferenciará al músico solo en el acto de realización de la música (ya sea en la composición o en la ejecución), porque este posee el conocimiento para influir sobre el alma del oyente por medio de los ritmos y melodías.

<sup>66</sup> Col. 85, 9-11.

<sup>67</sup> Col. 17, 7-13.

<sup>68</sup> Col. 33, 8.

¿Letra y música son una misma cosa?

De igual manera, y de acuerdo con la disputa planteada por Filodemo, Diógenes concebía la música como una amalgama entre la melodía, el ritmo y la letra o texto poético, asunto comprensible a luz de interpretar la música como el conjunto del sonido todo, incluyendo la voz de quien recita, y en este particular también Filodemo sale al paso de Diógenes para exponer que la música por sí sola no puede suscitar las virtudes, que aquello que infunde valor es el texto poético cantado, y que reprocha a Diógenes por confundir el texto poético con la música, pues este, por estar en código lingüístico sí puede transmitir virtudes e infundir valor<sup>69</sup>. En este particular, la concepción de la música de Filodemo estaría más cercana a la que hoy impera entre nosotros, y para no dejar lugar a dudas sobre esa distinción, el gadarenses cita a Píndaro y a Simónides de Teos, a quienes califica tanto de músicos, en tanto que han compuesto obras desprovistas de significación, como de poetas en tanto que han acompañado la música de textos con significación.

Más aún, Filodemo considera que la música es una causa de distracción, *περιησπασμόν*<sup>70</sup>, que entorpece de alguna manera los pensamientos expresados cuando se conjuga la música con la letra, como en el caso de los líricos que ha citado<sup>71</sup> o en el caso del empleo de la música en la tragedia o la comedia<sup>72</sup>.

La música es como el arte culinaria

Un argumento comparativo más que sacará a relucir Filodemo contra lo pensado por Diógenes, respecto de la importancia de la música y que esta posee habilidad para inducir al aprendizaje y la adquisición de virtudes, será que la capacidad de la música a este respecto es tan nula como la del arte culinario, *μαγειρικῆ*<sup>73</sup>. Para Filodemo la música es el arte

---

<sup>69</sup> Cols. 125, 133, 134, 140, 141.

<sup>70</sup> Col. 142, 27.

<sup>71</sup> Col. 143.

<sup>72</sup> Col. 142, 15; 143, 10.

<sup>73</sup> Col. 117, 34-35.



de la ἄλογα μέλη<sup>74</sup>, es decir, la melodía desprovistas de razón, en otros términos, es apenas un arte que comunica expresiones irracionales. Mediante esta comparación el filósofo asigna a la música el lugar que para él le corresponde, es decir, el de un arte que comunica impresiones y estimula al sentido del oído y que, por consiguiente, se halla en el mismo nivel que las artes que realizan idénticas funciones respecto a los otros sentidos, como por ejemplo el arte de cocinar en relación al sentido del gusto o el arte de la preparación de ungüentos o perfumes en relación al olfato. Con esta comparación el filósofo hace más categórica aun su negación de la posibilidad de efecto moral de la música. A fin de cuentas, él sostendrá que la práctica del arte musical no es un camino que conduce a la virtud, por lo que carece de importancia para el quehacer filosófico al punto que él mismo se cuidaría de perder el tiempo en ella<sup>75</sup>, pues si acaso la música procurase a alguien algún tipo de ventajas, esas ventajas no son dignas de un filósofo<sup>76</sup>.

#### RESUMO

Nosso artigo analisa as teorias ético-musicais de Diógenes de Babilônia e Filodemo de Gadara a partir de seu contexto histórico e filosófico para examinar as possíveis influências que estes teriam exercido sobre seu pensamento. Através dos textos de Filodemo abordamos uma visão geral da música e sua relação com a ética na Antiguidade e, de igual modo, os comparamos com os escritos de Platão e Aristóteles, sobretudo em relação com a educação e outras áreas de conhecimento que poderiam ter influenciado as teorias ético-musicais estoicas e epicúreas. Finalmente, chamamos atenção para algumas das particularidades sobre a música que discutia Filodemo com Diógenes de Babilônia e consideramos a vigência que essas disputas filosóficas poderiam ter.

Palavras-chave: Filodemo. Diógenes de Babilônia. Teorias ético-musicais. Papiros de Herculano.

---

<sup>74</sup> Col. 133, 15.

<sup>75</sup> Col. 152, 43-44.

<sup>76</sup> 149, 39; 151, 8.

## ABSTRACT

The aim of this article is to analyse Diogenes of Babylon and Philodemus musico-ethical theories, to place them into their historical and philosophic context, and to examine the possible influences on his thought. I try, through Philodemus, a general view on music and her relation with the ethic in Ancient World, and compare the musical writings of Plato and Aristotle with those of Philodemus, particularly in relation to education, and I describe areas that might have influenced the Stoics and Epicurean musico-ethical theories. Finally, I put in the spotlight some of the features on music that Filodemo arguing with Diogenes of Babylon and I consider the validity that these philosophical disputes could have now.

Key-words: Philodemus. Diogenes of Babylon. Musico-ethical theories. Herculaneum Papyri.

# ARQUIVO



## INTRODUÇÃO

Walter Burkert nasceu na Alemanha, em 1931 e estudou filologia, história e filosofia nas universidades de Munique e Erlangen. Foi professor assistente nesta última instituição até 1966, quando esteve por um ano no Center for Hellenic Studies da Universidade de Harvard, onde também foi professor convidado em 1968. Retornando à Europa, estabeleceu-se na Universidade de Zurique, onde é até hoje professor emérito, embora frequentemente retornando aos Estados Unidos e lecionando em outros países como professor visitante.

Burkert ganhou destaque nos estudos em religião grega já com sua primeira obra sobre o assunto, *Homo necans*, de 1972<sup>1</sup>, que aborda a estreita relação entre religião e violência, tomando a prática da caça como um padrão de compreensão dos rituais sacrificiais. É sua a noção de que o sacrifício institui a comunidade entre homens como um crime sagrado compartilhado. É todavia em 1977, com a publicação de *A religião grega nas épocas clássica e arcaica*<sup>2</sup>, um estudo sistemático e abrangente das práticas

---

<sup>1</sup> BURKERT, W. *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 32. Berlin: De Gruyter, 1972, ainda sem tradução para o português. O tema da relação entre violência, religião e sacrifício é retomado em BURKERT, W. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, posteriormente publicado em alemão – BURKERT, W. *Kulte des Altertums: Biologische Grundlagen der Religion*. München: C. H. Beck, 1998 – e com tradução em português: BURKERT, W. *A criação do sagrado: vestígios biológicos nas antigas religiões*. Tradução de Victor Silva. Lisboa: Ed. 70, 2011.

<sup>2</sup> BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer, 1977. (Die Religionen der Menschheit, 15), traduzido para o português em BURKERT, W. *A religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. Veja também BURKERT, W. *Mito e mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2011.

religiosas desde a era minoico-micênica até o que ele chama de religião filosófica de Platão, que Burkert se torna o mais respeitado estudioso da religião grega no século XX. Seu tratamento continua centrado nos cultos e rituais, analisando a caracterização dos deuses segundo um viés dinâmico, em que indicações geográficas e arqueológicas, ao dialogar com as descrições literárias, descrevem forças em movimento, ao invés de papéis estanques em uma genealogia racional. Embora o volume inclua um grande capítulo sobre a religião de mistérios, será em *Cultos Antigos de Mistério*<sup>3</sup>, de 1982, que ele se dedicará a expor em detalhes os rituais de iniciação dos cultos Elêusis, Dionísio, Deusa mãe, Ísis e Mythras.

Nessas suas três principais obras, Burkert foi influenciado pelo estruturalismo e a sua descrição dos fenômenos sociais da religião é altamente envolvente. Não obstante, seu compromisso é sempre com o rigoroso estudo filológico das fontes, terreno em que faz questão de estabelecer a discussão sobre as questões que levanta. Entre essas duas tradições, o resultado de suas pesquisas perfaz o interessante jogo entre criatividade interpretativa e fidelidade textual. Com isso, à mesma medida que foi criticado por conclusões infundadas ou pela opção por versões pouco ortodoxas – de modo algum seu trabalho é isento de polêmica –, ele pôde usar essas críticas como aliadas na consolidação do caminho investigativo que Burkert ousou abrir, qual seja, o desafio de lançar um novo olhar para as fontes. É por isso que as próximas gerações de estudos sobre a religião grega jamais deixarão de passar por suas obras.

O texto que me cabe aqui apresentar, entretanto, antecede toda essa sólida carreira. “Platão ou Pitágoras: sobre a origem do termo filosofia” foi publicado na revista *Hermes* em 1960, portanto no período de gestação do que seria o primeiro livro de Burkert, *Sabedoria e ciência: estudos sobre Pitágoras, Filolau e Platão*<sup>4</sup>, publicado em 1962 após ser apresentado à

---

<sup>3</sup> BURKERT, W. *Ancient mystery cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, publicado originalmente em inglês, posteriormente em alemão – *Antike Mysterien, Funktionen und Gebalt*. München: C. H. Beck, 1987 – e com tradução ao português: BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Edusp, 1992. 2 v.

<sup>4</sup> BURKERT, W. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft. Band X. Nuremberg: Hans Carls, 1962, até hoje sem tradução para o português.

Faculdade de Filosofia de Erlangen como seu trabalho de habilitação. Aí o jovem Burkert dedica-se ao que pode ser chamado de uma crítica, no sentido kantiano do estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento, à tradição pitagórica, com o objetivo de distinguir o que seriam fontes mais ou menos confiáveis. Nessa abordagem, Burkert opera no sentido contrário da tradição filológica do século XIX, que se dedicara à compilação de fragmentos e à retomada doxográfica. Seu propósito é inserir as informações que nos chegaram no contexto de seus informantes, o que lhe permite ler a história das ideias como uma história das escolhas dos autores, e não da veracidade das fontes.

No caso específico da tradição sobre Pitágoras, Burkert distingue a interpretação aristotélica, encontrada sobretudo na *Metafísica*, de uma escola “platonizante”, que encontra em Espeusipo, Xenócrates e Heráclides Pôntico o início de uma projeção da figura de Pitágoras sobre doutrinas encontradas nos diálogos de Platão. É essa oposição de escolas que permite a Burkert argumentar que a noção de uma ciência objetiva matemática e física projeta-se retroativamente em Pitágoras de modo equivocado, em função principalmente da tradição acadêmica platônica. Para Burkert, traços de uma investigação científica, ausentes em Pitágoras, são encontrados apenas em Hipaso, embora uma ciência *stricto sensu* só se iniciaria propriamente com Jâmblico. Em seu argumento, que de certo modo retoma a interpretação de Zeller<sup>5</sup>, a vertente platônica transmite um Pitágoras que, longe de ser o fundador da matemática, permanece envolto na mística que dele fez um xamã e da sua vida uma série de anedotas fantásticas. Com isso, Burkert se opõe a uma *nouvelle vague* do início do século XX que, contando com nomes como Burnet, Taylor, Robin, Maxime-Schuhl e Cornford, defendeu a tradição platônica como fonte suficiente da relevância científica de Pitágoras, sobretudo baseados na influência de Pitágoras sobre Platão.

A virada argumentativa de Burkert é defender a influência de Platão sobre Pitágoras. Não, não há anacronismo. Dado que a tradição pitagórica é totalmente indireta, seu argumento é de que o que Aristóteles chama de teoria pitagórica dos números é doutrina do IV século e,

---

<sup>5</sup> ZELLER, E. *Philosophie der Griechen*. Leipzig: O. R. Reisland, 1920-23. 3 v.

se Aristóteles atribui aos pitagóricos uma matemática propriamente dita, é porque ele se referia à tradição que, começando por Hipaso, também encontrou descendência em Platão. Platão não teria sido influenciado por uma tradição que remeteria à figura de Pitágoras, ao contrário, teria influenciado a criação dessa tradição ao projetar essa teoria matemática sobre a figura xamanística de Pitágoras. Claro está que Burkert só pode fazer esse movimento em centrando sua tese no testemunho aristotélico. Contra a forte posição de Cherniss, que marcou o início do século XX e que pôs em xeque a credibilidade de Aristóteles como fonte pré-socrática, Burkert escolhe se apoiar antes no texto da *Metafísica* do que em passagens da *República* (600a) ou da *Sétima Carta* (338c), que atestariam com bastante clareza o reconhecimento platônico de uma tradição pitagórica<sup>6</sup>.

“Platão ou Pitágoras?” foi escrito dentro desse mesmo espírito. Tratando especificamente do testemunho de Heráclides Pôntico sobre Pitágoras, Burkert procura mostrar como a anedota do festival, que teria sido contada por Pitágoras a Leon, tirano de Fliunte, contém elementos irremissíveis a Pitágoras e identificáveis tão somente nos diálogos platônicos. Como a anedota entrou para a história como a primeira definição de filosofia, Burkert pretende mostrar, com os seus habituais argumentos claros e fortes, como a noção mesma de filosofia surge com Platão. Pitágoras, portanto, não teria como elaborar uma noção capaz de englobar tanto a θεωρία quanto a oposição à σοφία sem uma tese forte sobre a noção de φιλία; uma tese que modificasse o padrão de uso do prefixo φίλο- para permitir falar de, nas palavras de Nietzsche, um “amor pelo mais distante”.

Não me cabe antecipar as palavras de “Platão ou Pitágoras?”; deixo ao leitor o desafio de, não só se deliciar com o texto, mas seguir o trajeto de Burkert em revisar as fontes com um olhar renovado. No entanto, não gostaria de concluir sem agradecer ao próprio professor Burkert e à Franz Steiner Verlag por me concederem o privilégio dessa tradução.

Carolina Araújo  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

---

<sup>6</sup> Cf. MORRISON, J. S. Review of Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon by Walter Burkert. *Gnomon*, München, 37, v. 4, p. 344-354, Aug. 1965.



## PLATÃO OU PITÁGORAS? SOBRE A ORIGEM DO TERMO “FILOSOFIA”<sup>1</sup>

WALTER BURKERT

Se pertence à essência da filosofia perguntar-se sobre a sua própria essência e o sentido de sua existência, então isso também sempre inclui a reflexão sobre a origem e o significado de seu nome, o termo grego pelo qual ela é identificada até hoje em todas as línguas da cultura ocidental, como algo específico, em paralelo com a “ciência” e a “sabedoria”. No que tange à Antiguidade, foi Heráclides Pôntico, um dedicado discípulo de Platão e Aristóteles, quem ofereceu uma explicação sobre o termo em uma anedota memorável, que, de modo geral, foi muito bem acolhida: foi Pitágoras quem se autodenominou o primeiro φιλόσοφος; e Heráclides mostra o notório homem de Samos apresentando pessoalmente, em uma conversa com Leon, o tirano de Fliunte, as razões por querer assim ser chamado, e não pura e simplesmente σοφός. A imagem teve grande repercussão na Antiguidade, Heráclides foi reiteradamente citado e a informação de que Pitágoras tivesse cunhado o termo “filosofia” foi inserida em todos os manuais sobre o assunto, do doxógrafo Aécio até Isidoro de Sevilha. Somente no âmbito da investigação moderna a informação de Heráclides tornou-se um problema, especialmente desde que Eduard Zeller, em sua obra particularmente decisiva para a pesquisa crítica do pitagorismo, declarou ironicamente que a tradição sobre Pitágoras e sua doutrina soube “dizer cada vez mais à medida que se distanciava temporalmente desses acontecimentos”<sup>2</sup>. Pertenceria a obra de Heráclides já a essa “ampliação da tradição”, que se deu através de toda sorte de rein-

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado em *Hermes*, Stuttgart, v. 88, n. 1, p. 159-177, 1960.

<sup>2</sup> ZELLER, E. *Philosophie der Griechen*. Leipzig: O. R. Reisland, 1920-23. v. 1, p. 364.

interpretações, suposições e falsificações e que retroprojetou sobre a figura claramente nebulosa de Pitágoras o pensamento e o conhecimento de um tempo posterior? Ou seria ela fundada em uma boa tradição que remetaria, senão ao seu fundador, ao menos a um ramo importante da sua famosa escola? E, uma vez que a descrição de Heráclides tem conexão íntima com as ideias fundamentais de Platão, em que medida é Platão, quanto a este ponto, influenciado pelo pitagorismo ou, ao contrário, é Pitágoras quem foi interpretado de modo platonizante?

Acordo sobre essas questões não foi até hoje alcançado. Por muito tempo quis parecer que a decisão recairia contra Heráclides, sobretudo em virtude da autoridade de Werner Jaeger, que, em seu ensaio “Sobre a origem e o percurso do ideal de vida filosófico”<sup>3</sup>, mostrou como os debates na Academia e no Perípatos sobre o gênero correto de vida, i.e. sobre o primado do βίος θεωρητικός ou do βίος πρακτικός, refletiam uma determinada regularidade na imagem que se projetava dos primeiros pensadores, de Tales a Anaxágoras. Assim, em particular Pitágoras tornou-se, em Dicaiarcos, um defensor do βίος πρακτικός e um político ativo<sup>4</sup>, ao passo que, em Heráclides, ele elogiava a θεωρία como o mais alto gênero de vida – ambas as imagens devendo ser igualmente compreendidas como uma retroprojeção da filosofia peripatético-platônica. Portanto, a questão acerca do cerne histórico já não mais se coloca. Contudo, dado que Jaeger se dispensou de evidências detalhadas, a sua tese foi desde então atacada como sendo insatisfatoriamente fundamentada. Só mais recentemente Robert Joly e J. S. Morrison tentaram, independentemente um do outro, voltar a justificar a confiabilidade de Heráclides<sup>5</sup>. No entanto, também os

<sup>3</sup> JAEGER, W. Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-historische Klasse*, Berlin, p. 390-421, 1928. Sobre Pitágoras, cf. p. 396 e 415 et seq.

<sup>4</sup> Frag. 33-35 WEHRLI; sobre a análise cf. FRITZ, K. *Pythagorean politics in Southern Italy*. New York: Octagon, 1940. p. 5 et seq.

<sup>5</sup> Segundo WILAMOWITZ, U. Aus Kydathen. *Philologische Untersuchungen*, Berlin, v. 1, 1880, p. 214, “compreende-se por si mesmo” que φιλόσοφος é um termo cunhado em Atico, por isso em HERÓDOTO. *História*, I, 30, φιλοσοφῶν deve ser cortado como uma “glosa tola”. Enquanto Zeller (1920-23, v. 1, p. 567) manifestou-se com indecisão, W. Nestle (apud ZELLER, 1920-23, v. 1, p. 438 et seq.) condenou a anedota de Heráclides. JOEL, K. *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921. v. 1, p. 2 pensou poder afirmar que há um “completo acordo” sobre que a declaração de Heráclides deve ser considerada a-histórica; nesse sentido, também se posicionaram

seus argumentos oferecem suporte aos seus próprios críticos<sup>6</sup>, de modo que parece adequado levantar mais uma vez a questão e buscar novos pontos de vista que possibilitem uma decisão em um ou outro sentido.

A tentativa de, na medida do possível, reconstruir a descrição de Heráclides deve partir do começo. A estrutura do diálogo *Περὶ τῆς ἄπνου ἢ περὶ νόσων*, no qual a anedota pitagórica foi introduzida, não pode ser detalhadamente conhecida – aparentemente Pitágoras foi, tanto quanto Empédocles, usado como testemunho da crença platônica na alma<sup>7</sup> –, de modo que a anedota só pode ser estabelecida com precisão graças sobretudo à minuciosa citação de Cícero, que remete de modo parcialmente literal a um fragmento de Jámblico; a fonte de Cícero deve ter tido acesso ao menos a um excerto muito preciso desse fragmento<sup>8</sup>. Segundo ele, Leon,

---

RATHMAN, W. *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae*. [Dissertação apresentada à Universidade de Halle]. Halle, 1932. p. 24 f. e recentemente WEHRLI, F. *Herakelides Pontikos*. Basileia: Schwabe, 1953. p. 89. Para uma defesa da autenticidade contra estes, cf: DÖRING, A. Wandlungen in der pythagoreischen Lehre. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 5, n. 4, p. 503-532, 1892. p. 505 et seq.; BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: Adam & Charles Black, 1930. p. 97 et seq. e p. 278; DELATTE, A. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris: Champion, 1915. p. 72 e 284 et seq.; ROSTAGNI, A. *Il verbo di Pitagora*. Torino: Bocca, 1924. p. 276 et seq.; MONDOLFO, R. In: ZELLER, E.; MONDOLFO, R. *La filosofia dei Greci*. Firenze: La Nuova Italia, 1938. Parte I: 2. p. 348; JOLY, R. Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique. *Mémoires de l'Académie royale de Belgique, classe des Lettres et des Sciences*. Bruxelles, v. 51, n. 3, 1956. p. 21 et seq.; MORRISON, J. S. The origin of Plato's philosopher-statesman. *Classical Quarterly*, Oxford, v. 52, p. 198-218, 1958.

<sup>6</sup> Dúvidas contra JOLY, 1956 são apresentadas por SPOERRI, W. Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique. *Gnomon*, Berlin, v. 30, n. 3, p. 186-192, 1958. p.187.

<sup>7</sup> A citação precisa Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τῇ περὶ τῆς ἄπνου encontra-se em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 12 = fr. 87 WEHRLI; para o contexto, WEHRLI, 1953, p. 86 et seq.

<sup>8</sup> CÍCERO. *Tusculanas*, 5, 8 = Fr. 88 WEHRLI; JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 58 s. Um confronto entre os dois textos com referência aos detalhes da reconstrução encontra-se em JOLY, 1956, p. 43 et seq.; também em JOLY, 1956, p. 47 encontra-se uma compilação (incompleta) das notas terminológicas; estas últimas se estendem por toda a estrofe, por exemplo, *esset autem quoddam genus eorum idque vel maxime ingenuum / ἔστι δὲ καὶ τρίτον εἶδος καὶ τό γε ἐλευθερώτατον*; a construção é idêntica: *simile sibi videri / εἰοικέναι γάρ; nam ut illic / ὡς γὰρ ἔκεισε; item nos / οὗτος δὴ κὰν τῶ βίῳ; hos se appellare sapientiae studiosos / ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον*; compare também *raras esse quosdam / εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι*, em ambas as vezes o discurso indireto. Em Cícero é provável o uso direto de Heráclides, uma vez que para ele Ἡρακλείδειον era um termo fixo (frag. 27a/f WEHRLI); em Jámblico assume-se uma fonte intermediária, porém nada de preciso pode ser dito; sobre a teoria da fonte intermediária, cf. ROHDE, E.

tirano de Fliunte<sup>9</sup>, fez a seu hóspede Pitágoras a pergunta “τίς εἶη<sup>10</sup>?”; a resposta foi “φιλόσοφος”. Leon se surpreendeu com o termo, de que até então nunca ouvira falar, ao que Pitágoras esclareceu através de uma comparação: às grandes πανηγύρεις, alguns, os atletas, querem vir em busca da glória; outros, os comerciantes, em busca do lucro, porém, os propriamente “livres” querem vir apenas como espectadores<sup>11</sup>, então, depois de termos entrado nessa nossa vida<sup>12</sup>, buscamos uns a glória, outros a riqueza, porém os mais puros escolhem apenas a “contemplação festiva”, τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν; sendo esses os “filósofos”.

Aqui termina o testemunho de Cícero, mesmo que sintamos falta do verdadeiro final. Sequer o termo φιλόσοφος, a *novitas nominis*, é esclarecido; afinal, com base em sua exposição, Pitágoras deveria chamar-se θεωρητικός ου φιλοθεάμων. Além disso, não seria necessário colocar-se

Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras. *Rheinische Museum*, Köln, v. 26, p. 554-576 e v. 27, p. 23-61, = RÖHDE, E. *Kleine Schriften*. Tübingen: Mohr, 1901, v. 2, p. 102-172; para a nossa passagem, cf. p. 135. Nicômaco, que apresenta uma outra descrição em NICÔMACO. *Aritimética*, I, I foi refutado por LÉVY, I. *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris: Leroux, 1926. p. 102 et seq. O símile do festival (πανηγύρεις) é apresentado também por Sosícrates em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 8, 8; a situação da pergunta aparece também em VALERIUS MAXIMUS. *Fatos e ditos memoráveis*, 8, 7, ext. 2; JÂMBLICO. *Protréptico*, p. 4, 10 et seq.; AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, 8, 2.

<sup>9</sup> Leon só é mencionado no contexto dessa anedota (*Real-Encyclopadie*, XII, 2004 s.), que pertence ao variado gênero “o tirano e o sábio”; cf. ALFÖLDI, A. *Der Philosoph als Zeuge der Wahrheit und sein Gegenspieler der Tyrann*. *Scientiis Artibusque*, Roma, v. 1, p. 7-19, 1958. A localização em Fliunte é certamente ligada ao círculo pitagórico aí atestado no século V (a referência é *Real-Encyclopadie*, XX, 282 s.), Cícero e JÂMBLICO. *Protréptico*, 4, 11, mencionam claramente Fliunte como local do diálogo; em contraposição, DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 12, menciona Sicíonte; LÉVY (1926, p. 28) e JOLY (1956, p. 46) sugerem um meio termo com a suposição de que Pitágoras teria encontrado o tirano de Fliunte em Sicíonte, de modo que a especificação de Diógenes Laércio pode muito bem ser baseada em uma confusão (nesse sentido WEHRLI, 1956, p. 89).

<sup>10</sup> Assim como Sosícrates (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 8, 8) e JÂMBLICO. *Protréptico*, 4, 11; VALERIUS MAXIMUS. *Fatos e ditos memoráveis*, 8, 7, ext. 2: *quo cognomina censeretur*, Cícero: *qua maxime arte confideret*; compare com a pergunta ὅστις ἐστὶν no *Górgias* de Platão, que, formulada ao início (447d), determina o diálogo.

<sup>11</sup> Esta ordem aparece em Cícero e Sosícrates, enquanto Jâmblico, o transmissor, apresenta a sequência das partes platônicas da alma.

<sup>12</sup> A indicação sobre a preexistência da alma, i.e., a sua peregrinação (compare fr. 89 WEHRLI), encontra-se em Cícero na segunda parte do símile, enquanto em Jâmblico ela aparece no começo, πάροδος; παρεληλυθέναι (JÂMBLICO. *Protréptico*, 51, 10).

a questão: contemplação de quê? Na verdade, encontra-se em Diógenes Laércio, mesma fonte que apresenta a citação exata do título do diálogo, a explicação literal do termo: μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν ἀλλ' ἢ θεόν. Essas mesmas ideias surgem no mesmo contexto em Diodoro, Clemente, Agostinho, entre outros, em todos eles a φιλοσοφία será regularmente confrontada à σοφία<sup>13</sup>. De fato, mesmo em Jámblico o relato continua:

καλὴν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων εἴ τις καθορώη τὴν τάξιν, κατὰ μετουσίαν<sup>14</sup> μέντοι τοῦ πρώτου καὶ τοῦ νοητοῦ εἶναι αὐτὸ τοιοῦτον. τὸ δὲ πρῶτον ἦν ἐκεῖνο, ἡ τῶν ἀριθμῶν τε καὶ λόγων φύσις διὰ πάντων διαθέουσα<sup>15</sup>... καὶ σοφία μὲν ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις<sup>16</sup> ἡ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ὣν μετοχῇ καὶ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλά, φιλοσοφία δὲ ἡ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας.

Respondeu-se de diversos modos à questão se, também neste ponto em que o texto de Cícero falha como confirmação, Heráclides seria

<sup>13</sup> DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*, 10, 10, I; CLEMENTE. *Miscelânea*, 4, 9, I; AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, 8, 2; AGOSTINHO. *De Trinitate*, 14, I, 2; HÉRMIAS. *Comentário ao Fedro de Platão*, 278b, p. 264 COUVR.; ANÓNIMO PARISINUS, III, 21, 2. Tanto em DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*, 10, 10, I, quanto em VALERIUS MAXIMUS. *Fatos e ditos memoráveis*, 8, 7, ext. 2 e JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*, 44 há a comparação com os “sete sábios”; em NICÓMACO. *Aritmética*, I, I, ANÓNIMO PARISINUS, III, 21; IV, 414; HÉRMIAS. *Comentário ao Fedro de Platão*, 1, c aparece a σοφία manual em seu uso homérico. “Sabedoria” como o oposto está também em QUINTILIANO. *Instituição Oratória*, 12, I, 19; σοφία e φιλοσοφία definidas por contraposição em PSEUDOPLATÃO. *Definições*, 414b; SEXTO EMPÍRICO. *Contra os matemáticos*, 9, 13 (ambas as vezes sem menção a Pitágoras), JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*, 159 = JÁMBLICO. *Introdução à aritmética de Nicômaco*, 5, 26 et seq.; apenas o fato da denominação por Pitágoras está em AÉCIO. *Teses dos filósofos*, I, 3, 8; APULEIO. *Floridas*, 15; CLEMENTE. *Miscelânea*, I, 61, 4; AMBRÓSIO. *Sobre Abraão*, 2, 7, 37; AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, 18, 37; ISIDORO. *Etimologias*, 8, 6, 2; 14, 6, 31.

<sup>14</sup> Usado não por Platão e Aristóteles, mas frequentemente pelos Neoplatônicos, por isso Demóstenes pode dizer: σοὶ ἀρετῆς τίς μετουσία; (DEMÓSTENES. *Oração da coroa*, 18, 128).

<sup>15</sup> Esse verbo nesse sentido (em lugar de διήκειν) parece ser único.

<sup>16</sup> ἡ - τις, corretamente sustentado por DEUBNER, L. A. Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-historische Klasse*, Berlin, 1935, p. 632) – uma imprecisão que certamente se deve a Jámblico.

a fonte transcrita; enquanto Rohde<sup>17</sup> defende um desfecho platônico tardio, sobretudo Joly, a partir de Rostagni, defende que tudo deve ser atribuído ao próprio Heráclides<sup>18</sup>; há em seu favor alguns argumentos que não podem ser menosprezados: Heráclides atribui a Pitágoras a sentença de que “o conhecimento da perfeição dos números é a felicidade da alma”<sup>19</sup>, e o final da passagem remete literalmente ao texto das antigas *Definições*, transmitidas sob o nome de Platão<sup>20</sup>. É possível acrescentar que Heráclides faz a alma imortal chegar, depois da morte, à região além da Via Láctea<sup>21</sup> e que, com isso, ele estabelece uma diferença entre a “contemplanção” do céu nessa vida e uma outra mais alta, referente ao além. Também a terminologia do nosso trecho não corresponde, como mostrou Joly, precisamente ao sistema de Plotino. No entanto, há argumentos decisivos contra a solução demasiadamente simples de Joly. Em Jâmblico nos falta a sentença que é crucial ao todo e que foi propagada pela outra tradição: a que diz que apenas o deus é sábio e que o ser humano deve resignar-se à “busca”. Rostagni<sup>22</sup> e Joly<sup>23</sup> creem poder simplesmente introduzi-la na passagem, no momento em que, na conexão com o símile do festival, também o termo “filósofo” não aparece. De fato não é certamente por acaso que Jâmblico, tanto aqui quanto em outras passagens em que trata do neologismo de Pitágoras, faça apenas alusão a essas ideias<sup>24</sup>. Frequentemente censurou-se,

<sup>17</sup> ROHDE, 1901, p. 135.

<sup>18</sup> ROSTAGNI, 1924, p. 276; JOLY, 1956, p. 58.

<sup>19</sup> Fr. 44 WEHRLI. Editado de outro modo por WEHRLI (1956, p. 71) que reúne ἀριθμοὶ τῆς ψυχῆς.

<sup>20</sup> PSEUDOPLATÃO. *Definições*, 414b.

<sup>21</sup> Fr. 90 et seq. WEHRLI.

<sup>22</sup> ROSTAGNI, 1924, p. 276.

<sup>23</sup> JOLY, 1956, p. 51.

<sup>24</sup> JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 44, 159 et seq. = JÂMBLICO. *Introdução à aritmética de Nicômaco* 5, 27 et seq. ROHDE, 1901, p. 155 s. trata esse passo como uma citação literal de uma obra perdida de Nicômaco; porém por que iria Jâmblico comentar Nicômaco com Nicômaco? JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 159 s., no livro escrito anteriormente, o trecho é convenientemente inserido apenas na conexão com περὶ σοφίας, a repetição já se evidencia, pela adição assindética – p. 5, 27; 7, 2 – como um bloco notório, a que se segue uma outra extensa autocitação de JÂMBLICO. *Sobre a ciência matemática comum*, p. 28, 24 et seq., assim Jâmblico seria o próprio autor. Ademais, cf. JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 162; *De communi mathematica scientia*, p. 32, 1 et seq; *Protréptico*, p. 40, 1 et seq. (JÂMBLICO. *Fragmentos sobre Aristóteles*, 52 ENDE).

com palavras duras, a grotesca dependência de Jâmblico em relação às suas fontes; infelizmente sempre se pode dizer que essa dependência não vai longe o suficiente. Não se deve negligenciar que Jâmblico faz prevalecer uma certa proporção não apenas no esquema de disposição do todo, como também nos detalhes de suas escolhas, adições e ajustes. De modo livre, tudo gira em torno do que lhe é importante. É-lhe indiferente, em uma medida quase inacreditável, tudo o que é apenas factual, histórico, individual; por outro lado, ele se sente estimulado quando se trata de exaltar a realidade divina elevada, transcendente, acima do mundo da experiência comum, ou de elogiar a filosofia platônico-pitagórica como acesso a ela. Aqui, onde os fundamentos estão em jogo, surge no neoplatônico uma sensibilidade de certo modo dogmática, mas aqui também a terminologia acadêmica dispõe de uma grande quantidade de fórmulas de fácil manipulação. Portanto, quando Jâmblico faz Pitágoras falar sobre o conteúdo da *θεωρία*, deve-se de início contar com retoques, e o fato de aí faltar uma das sentenças mais relevantes para o contexto aumenta significativamente essa suspeita. Pois enfatizar a diferença entre a sabedoria divina e humana não corresponde à intenção de Jâmblico; para ele a filosofia pitagórica é ela mesma algo de divino que se abre a homens abençoados com o auxílio divino<sup>25</sup>. Um neoplatônico tardio pode produzir tão pouco a partir de uma interpretação de *φιλοσοφία* como “busca pela sabedoria”, que ele a explica como pura etimologia sem qualquer conteúdo factual<sup>26</sup>.

Quando vemos o quão estreitamente se relacionam o trecho sobre a pergunta e a segunda parte, certamente escrita por Jâmblico, quanto ao assunto e à terminologia<sup>27</sup>, somos completamente forçados à conclusão de que Jâmblico por si mesmo distorce a segunda parte da anedota de Heráclides, aproximando-a do significado que ele próprio lhe dá – obvia-

<sup>25</sup> Cf., por exemplo, JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, I.

<sup>26</sup> ANÔNIMO PARISINUS, IV, 396, 22 et seq.; 414.

<sup>27</sup> JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 159 et seq. = JÂMBLICO. *Introdução à aritmética de Nicómaco*, p. 5, 27 et seq.; cf. a nota 19 (entre parênteses cada uma das expressões de JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 59): σοφία é ἐπιστήμη τῆς ἐν τοῖς οὐσιν ἀληθείας (ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις), ὄντα em sentido estrito são τὰ ἄθλα καὶ αἰδία... ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα (τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα) daí se derivando ὄντα, κατὰ μετοχὴν αὐτῶν οὕτως καλούμενα (ὡν μετοχῆ καὶ τὰ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλά).

mente em sintonia com a terminologia acadêmica, que também se vincula às *Definições* pseudoplatônicas. E de fato, a uma observação atenta, uma ruptura já está externamente marcada. Enquanto todo o contexto emprega o discurso indireto correntemente – “bela era a contemplação do céu”<sup>28</sup> – segue-se repentinamente um imperfeito: τὸ δὲ πρῶτον ἦν ἐκεῖνο ... aparentemente uma referência sumária de que aquilo de que o discurso trata é ao mesmo tempo explicado e transferido; e em seguida a conclusão aparece em discurso direto, em um estilo lexical sem predicados, apresentando a mesma relação entre σοφία e φιλοσοφία, que já é corrente em Jâmblico.

A questão sobre a relação entre Jâmblico e Heráclides não pode ser respondida nem por um simples “sim”, nem por um simples “não”. É necessária uma determinação mais precisa da “contemplação” e a primeira frase de Jâmblico aponta na direção esperada: bela é a contemplação do céu e da sua ordem, portanto ele mesmo é apenas algo secundário, efeito de um princípio mais alto. A sequência, suprimida por Jâmblico, pode ser complementada com facilidade: esse algo mais alto e primeiro não pode ser alcançado por nenhum ser humano em sua vida terrena, conquanto o deus é privilegiado em sua contemplação – aqui o fragmento 44 é muito bem inserido –; portanto somente o deus possui sabedoria, ao ser humano cabe apenas o esforço para alcançá-la, para, através das indicações do mundo visível, deixar-se guiar pela ordem celeste. Por isso ele se chama φιλόσοφος. Então a frase, transmitida de modo deslocado, não se encontra no meio, mas sim ao final, de onde o neoplatônico a teria movido. Assim o círculo se fecha.

Há em Heráclides dois motivos claros independentes entre si: o elogio da contemplação através do símile do festival e a definição do termo filosofia. Portanto não se deve duvidar, com base na transmissão, de que já o próprio Heráclides os tenha relacionado, pois há que se admitir que ambos são entrelaçados de modo bastante intrincado: em resposta à pergunta “o que é um filósofo?”, a parábola do festival determina o valor e a essência da filosofia como primeiramente “contemplação”, sendo as demais explicações deduzidas do conteúdo da “contemplação” para a noção de autodeterminação que o termo implica.

<sup>28</sup> τὸ θεάσθαι... τὸν οὐρανόν também em JÂMBLICO. *Protréptico*, 51, 8.; também aqui já se pode contar com pequenas intervenções livres de Jâmblico.



A consonância entre as doutrinas aqui atribuídas a “Pitágoras” e as de Platão é evidente; o reconhecimento de uma realidade mais alta, a imortalidade da alma, o significado religioso da astronomia, mas também os três gêneros de vida e o sentido de φιλοσοφία não podem ser separados da obra de Platão. Apesar disso, não se pode imediatamente demonstrar consistentemente que Heráclides só poderia formular o que ele atribui a Pitágoras por referência a Platão. Tentou-se sugerir uma origem pitagórica da teoria das ideias<sup>29</sup>; os três βίοι correspondem diretamente, como ressaltou Jaeger, às três “partes da alma” platônicas, e mesmo Joly<sup>30</sup> apontou que, já no Fédon<sup>31</sup> e portanto antes da grande construção da “República”, desenvolve-se a trindade φιλοχρήματος, φιλότιμος, φιλόσοφος. Espantosamente essa estrutura já se encontra em Heródoto: com Cambises, conta ele<sup>32</sup>, vários gregos foram para o Egito, οἱ μὲν, ὡς οἰκός, κατ’ ἐμπορίην, οἱ δὲ στρατευόμενοι, οἱ δὲ τινες καὶ αὐτῆς τῆς χώρας θεηταί. Ainda assim, dificilmente Heráclides buscou essa frase específica em meio a toda a obra de Heródoto para elaborar sua imagem a partir dela, e Platão seguramente não a tinha em mente no *Fédon*. Deve-se então aceitar uma fonte comum, um esquema de representações, que adiciona a θεωρία desinteressada às preocupações tradicionais acerca do βίος e da ἀρετή<sup>33</sup>. É possível apoiar-se em um sofista ou em Anaxágoras, porém não se pode excluir de antemão que esse mesmo esquema circulasse nos grupos pitagóricos; de todo modo, não se pode comprovar que Platão seja a única fonte de Heráclides<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> BURNET, 1930, p. 307 et seq., TAYLOR, A. E. *Varia Socratica I*. Oxford: St. Andrews, 1911, p. 178 et seq., numerosas outras definições da filosofia pitagórica tenderam a essa direção, sobretudo também ROSTAGNI, 1924. O argumento principal se apresenta em ARISTÓTELES. *Metafísica*, 987a29 et seq. Porém minha intuição me diz que as reiteradas confirmações de Aristóteles de que os pitagóricos não conheciam qualquer χωρισμός (ARISTÓTELES. *Física*, 203a6; *Metafísica*, 989b29 et seq., 1080b16, 1083b10, 1090a23), de que a sua doutrina dos números deve ser interpretada de modo bem distinto da teoria das ideias – BURNET, 1930, p. 99 et seq. mostrou o caminho para isso – e de que eles certamente chamaram os números de εἶδη carecem de documentação.

<sup>30</sup> JOLY, 1956, p. 27; 72 et seq.

<sup>31</sup> PLATÃO. *Fédon*, 68b.

<sup>32</sup> HERÓDOTO. *História*, III, 139.

<sup>33</sup> Compare com FOCÍLIDES, fr. 9 D.

<sup>34</sup> A comparação da vida com um festival também se encontra na comédia “Tarantínoí” de Alexis, na qual os “Pitagoristas” são o alvo da piada (Frag. 219 = ATENEU).

Muito mais estreita é a relação com Platão na definição do termo φιλοσοφία. Platão a desenvolveu em três momentos de sua obra, no *Lísis*, no *Banquete* e no *Fedro*, de tal modo que, nas duas obras mais tardias, ela estivesse intrinsecamente conectada à ideia central do diálogo. No *Lísis* as aporias sobre o conceito de “amizade” se desdobram de modo a mostrá-la impossível quer entre semelhantes, quer entre opostos; provisoriamente surge a solução de que “amigo” seria aquilo que não é nem bom nem mau, mas que é imposto pelo mau sobre os bons: διὰ ταῦτα δὴ φαίμεν ἄν καὶ τοὺς ἤδη σοφούς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὗτοι<sup>35</sup>; também os completamente ignorantes não filosofam, apenas aqueles que reconhecem a sua própria ignorância e portanto se situam no meio entre a sabedoria e a ignorância. Ouve-se o Sócrates da *Apologia*. A mesma ideia é aprofundada no *Banquete*: Eros não é o deus jovem, belo e exuberante, mas sim, como o filho de Πόρος e Πενία, aquele que permanece pobre, carente de todas as coisas e mesmo assim sempre engenhoso, com isso “ele filosofa ao longo de toda a sua vida<sup>36</sup>, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. ἔχει γὰρ ὧδε. Θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γὰρ – οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. Οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν...”. Na conclusão do *Fedro* Sócrates finalmente distingue o λόγος vivo, propriamente importante, dos textos escritos mortos, e gostaria de não conce-

*Deipnosofistas*, 11, 463d-e; JOLY, 1956, p. 47, I):

ἀποδημίας δὲ τυγχάνειν ἡμᾶς ἀεὶ  
τοὺς ζῶντας, ὥσπερ εἰς πανήγυριν τινα  
ἀφειμένους ἐκ τοῦ θανάτου... (v. 9 et seq.)

então a conclusão final de modo típico à comédia é revertida em seu contrário: quem é mais feliz é quem desfruta do vinho e do amor, do contrário presta-se à πανηγυρίας ἥδιστ’ ἀπήλθεν οἴκαδε (v. 16).

A piada sobre a doutrina pitagórica da preexistência da alma, é ainda mais adequada com uma morada no Além, uma vez que o símile da vida como um festival era conhecido como pitagórico. Mas seria Alexis um testemunho independente ao lado de Heráclides? Uma alusão à obra de Heráclides, que certamente teve sucesso desde o início, é cronologicamente bem possível [Heráclides era mais velho que Aristóteles, tendo vivido mais do que ele, WEHRLI, 1956, p. 59 et seq.; Alexis foi ativo por muito tempo, obteve uma vitória em 346 (IG II/III2, 2318, XI, 278); mencionado também em uma outra peça, “Rei Ptolomeu” (Fr. 244), a piada beligerante sobre os Tarantinos, com menção aos nomes (Fr. 220/21), é no entanto ainda atribuível à “Comédia Média”].

<sup>35</sup> PLATÃO. *Lísis*, 218a.

<sup>36</sup> PLATÃO. *Banquete*, 203d.

der nem mesmo àqueles que conhecem esse λόγος o título de “sábios”: τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνω πρέπειν. Τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον ἄν ... ἀρμόττοι<sup>37</sup>. Aqui se apresenta o que os diálogos anteriores primeiramente elaboraram: que “filosofar” e possuir a sabedoria são autoexcludentes. Heráclides se coloca em estreita proximidade com o *Fedro*: não seria a sua distinção entre a “contemplação” do céu e daquilo que está além inspirada pelo grande mito desse diálogo, a jornada da alma em direção aos deuses? Quando aquilo que Platão buscou conquistar através de uma profunda discussão é tomado por Heráclides como um motivo fixo, elaboradamente conectado à ideia de teoria, tudo parece indicar que Heráclides colocou na boca de Pitágoras ideias platônicas, tão somente platônicas. No entanto, mesmo assim não queda totalmente refutado o argumento de que Heráclides não tenha apenas livremente inventado tal descrição; ele poderia ao menos ter encontrado, na rica tradição que estava à sua disposição, uma referência a Pitágoras que fosse confiável. Há que se contar com essa possibilidade até que se possa provar o contrário.

Foram muitos os esforços para se descobrir confirmações em favor de Heráclides no restante da literatura antiga que nos é conhecida<sup>38</sup>. O próprio Werner Jaeger foi quem aparentemente confirmou o mais importante testemunho de que a anedota de Pitágoras é anterior a Heráclides, ao remeter o nono capítulo do *Protréptico* de Jâmblico ao escrito de juventude homônimo de Aristóteles<sup>39</sup>. Pois aí se encontra, em meio à discussão do propósito da natureza e da vida humana, o seguinte:

τί δὴ τοῦτό ἐστι Πυθαγόρας ἐρωτώμενος ‘τὸ θεάσασθαι’ εἶπε ‘τὸν οὐρανόν’, καὶ ἑαυτὸν δὲ θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως καὶ τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον<sup>40</sup>. Aqui nós temos, assim como em Heráclides, a situação da pergunta, a “contemplação” como o mais alto

<sup>37</sup> PLATÃO. *Fedro*, 278d.

<sup>38</sup> O fato de que toda a evidência posterior, em última instância, retorna a Heráclides, decorre de que em todas as referências de certo modo mais pormenorizadas aparecem os elementos da mesma anedota, especialmente a situação da pergunta.

<sup>39</sup> JAEGER, W. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923. p. 75 et seq.; a segunda metade do capítulo 9 já tinha sido remetida a Aristóteles por Bywater (Fr. 58 ROSE).

<sup>40</sup> JÂMBLICO. *Protréptico*, 51, 7 et seq.

gênero de vida, o espetáculo do céu como o seu conteúdo e a “entrada” na vida. Ao mesmo tempo, esta seria a única prova aristotélica segura de uma definição de filosofia própria a Pitágoras ele mesmo, uma vez que Aristóteles geralmente refere-se aos “pitagóricos”<sup>41</sup>. Como uma obra de juventude de Aristóteles, o *Protréptico* dificilmente pode ser dependente de Heráclides. Jaeger, portanto, faz inversamente Heráclides depender de Aristóteles, ao passo que Joly supõe uma fonte comum aos dois, que conteria os elementos essenciais como, por exemplo, a explanação de “philosophia”, que estão ausentes em “Aristóteles”. Afinal, pode ser encontrada logo adiante<sup>42</sup> a referência ao elogio da “teoria” na comparação entre a valorizada “contemplação” e os festivais olímpicos e dionísacos.

É certo que por esse testemunho Heráclides deveria conquistar uma considerável credibilidade, ainda que fosse apenas por comprovar que já antes dele Pitágoras era conhecido como o defensor de uma “contemplação” pura, pois Aristóteles não tinha motivos para inventar tal fato, além do que isso não é do seu estilo. A questão é apenas se então realmente resta um fragmento de Aristóteles. Toda a reconstrução do *Protréptico* foi recentemente radicalmente alterada por W. Gerson Rabinowitz<sup>43</sup> e se, por um lado, a parcialidade de sua hipercrítica é despropositada, por outro, ela deveria também provocar uma certa reação salutar. Esta não é a ocasião para discorrer sobre todo esse problema, ainda assim pode ser significativo demonstrar, acerca de um caso particular, o quão longe se pode ir com a análise de Jâmblico. Pois nisto Rabinowitz tem razão: antes de tudo, nós temos diante de nós um texto escrito por Jâmblico segundo a intenção de Jâmblico, e algumas paráfrases gerais não bastam para transformar todo um capítulo em um fragmento de Aristóteles. Jâmblico estava em total condição, de fato era esse o seu hábito, de compor a partir de várias fontes,

<sup>41</sup> Depois que a menção a Pitágoras em ARISTÓTELES. *Metafísica*, 986a30 foi considerada por Jaeger como uma interpolação a ser cortada, resta apenas ARISTÓTELES. *Magna Moralia*, 1182a11, 1194a30 e o totalmente isolado fragmento 207, rejeitado por Zeller (1920-23, v. I, I, p. 470, 473) – além do testemunho dos ditos de Pitágoras (frag. 191 et seq.).

<sup>42</sup> JÂMBLICO. *Protréptico*, 53, 19 et seq.

<sup>43</sup> RABINOWITZ, W. G. *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*. Berkeley: University of California Press, 1957. Seria difícil sustentar a posição radical da segunda parte, uma vez que nos demais fragmentos (6-18 WALTER) Aristóteles é várias vezes citado nominalmente.

de cortar, de fazer adições, e de modo tão livre que, em geral – felizmente –, pode-se reconhecer com precisão as articulações<sup>44</sup>.

Em relação à situação da pergunta, tudo se apresenta bem distinto de um contexto harmônico capaz de apontar o pensador original. Na frase anterior, as alterações sugeridas pelos primeiros editores já mostram o quão alheia do contexto ela se apresenta<sup>45</sup> e ainda mais contundente é a sua continuação: καὶ Ἀναξαγόραν δέ φασιν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα τίνος ἂν ἔνεκα ἔλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν. ὡς ‘τοῦ θεάσασθαι [τὰ περὶ] τὸν οὐρανὸν καὶ <τά> περὶ αὐτὸν ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον’. Não basta falar, com Jaeger<sup>46</sup>, de uma “variante”; a fala de Anaxágoras é a repetição quase literal da resposta de Pitágoras. Devemos acreditar que Aristóteles, tanto em uma obra destinada a um público mais amplo, quanto em uma obra mais cuidadosamente estilizada, coloque lado a lado duas anedotas substantivamente equivalentes sem também alterá-las sequer quanto à expressão?

Em todo caso, quem também aqui defende uma compilação deve supor que uma das duas duplicatas foi originalmente composta a partir da outra. Porém é contundente que a anedota de Anaxágoras não apenas foi frequentemente citada<sup>47</sup>, como também, no *Corpus Aristotelicum*, aparece na *Ética Eudêmia*, onde ela é contada com praticamente as mesmas

<sup>44</sup> Essa tese é assumida com base no método de Jámblico em suas citações de Platão; cf. RABINOWITZ, 1957, p. 55 et seq. e MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism*. Haia: Nijhoff, 1953, p. 126 et seq. (uma análise cautelosa e exemplar); é também característica a relação com Nicômaco em *Vida Pitagórica*: o texto de Nicômaco, transmitido por PORFÍRIO. *Vida de Pitágoras*, 20-31, Jámblico o distribui em ordem nos §§ 30; 33; 241; 34; 60-62; 36; 63; 134-135; 142; 136; 64-67.

<sup>45</sup> O ser humano é explicado como tendo sido criado τιμωπάτων e κατὰ φύσιν, ao que se segue abruptamente καὶ τοῦτό ἐστι τῶν ὄντων οὐ χάριν ἢ φύσιν ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός, de modo que τοῦτο paira no ar. Novas conjecturas foram feitas por ZUNTZ, G. In *Aristotelis Protrepticum Coniecturae. Mnemosyne*, Leiden, v. 11, n. 2, p. 158-159, 1958, p. 158 et seq. – A propósito, se não se encontram exemplos em Aristóteles de ὁ θεός ἡμᾶς ἐγέννησε, também não encontro nenhuma ocorrência de ἡ φύσιν γεννᾷ (embora bem haja αἱ ἀρχαὶ τὴν φύσιν γεννῶσι, ARISTÓTELES. *Metafísica*, 984b9 e outros).

<sup>46</sup> JAEGER, 1923, p. 99, 3.

<sup>47</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2, 10 e daí *Gnomologium Vaticanum*. n. 114 (edição de STERNHEIM. *Wiener Studien*, Wien, v. 10, 1888, p. 20); FÍLON. *Da eternidade do mundo*, 4; CLEMENTE. *Miscelânea*, 2, 130, 2; TEODORETO DE CIRO. *Cura das enfermidades gregas*, 11, 8; LACTÂNCIO. *Instituições divinas*, 3, 9, 4; 18; 6, 1, 2.

palavras<sup>48</sup>. Com efeito, se Werner Jaeger tem razão em sua tese de que a *Ética Eudêmia* retoma muito do *Protréptico*, é notável que lá Pitágoras seja omitido, enquanto em Jâmblico é Pitágoras e não Anaxágoras quem é imediatamente mencionado de novo<sup>49</sup>. Isso revela muito sobre a idade da versão sobre Anaxágoras: quão bem se encaixa no quinto século a questão sobre “se é preferível ser ou não ser nascido”!<sup>50</sup> E certamente foi com razão que se classificou como um testemunho sobre Anaxágoras o elogio da “contemplação” da natureza eterna em um famoso fragmento de Eurípides<sup>51</sup>.

Daí decorre que o passo sobre Pitágoras no *Protréptico* apresenta traços claros de uma redução forçada: já na conexão καὶ - δέ se aponta que a sequência vai ser usada sem conexão intrínseca, e mais por uma questão de completude; θεωρός permanece sem explicação, mesmo sendo uma palavra que, não tão frequente quanto θεωρεῖν, certamente exigiria esclarecimentos; enfim, τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον não apenas é supérfluo, como também chega mesmo a se confrontar com οὐ χάριν ἢ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε.

Todas as dúvidas são resolvidas quando lemos as sinopses que antecedem cada um dos capítulos da obra e que certamente são de Jâmblico<sup>52</sup>: ἔφοδος εἰς προτροπὴν κατὰ τὴν Πυθαγόρου ἀπόκρισιν, ἣν εἶπε τοῖς ἐν Φλιοῦντι πυνθανομένοις τίς ἐστι καὶ τίνος ἕνεκα γέγονε<sup>53</sup>. Aqui nós temos a localização em Fliunte, a pergunta τίς ἐστι e, em suma, implícita toda a anedota de Heráclides; ela era tão importante para Jâmblico que por si só toma quase toda a sinopse do capítulo 9. Ela lhe parecia tão

<sup>48</sup> ARISTÓTELES. *Ética Eudêmia*, 1216a11 et seq.; sobre o “enigma das três Éticas” referência seja feita a DIRLMEIER, F. *Aristoteles Magna Moralia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. p. 93 et seq.

<sup>49</sup> JÂMBLICO. *Protréptico*, 52, 6.

<sup>50</sup> τίνος ἕνεκ' ἂν τις ἔλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι (ARISTÓTELES. *Ética Eudêmia*, 1216a12), alterado em JÂMBLICO, p. 51, 11 para ... γενέσθαι καὶ ζῆν.

<sup>51</sup> 910 N<sup>2</sup>. DK 59 A 30; - ARISTÓTELES, fr. 52 R = JÂMBLICO. *Sobre a ciência matemática comum*, p. 79, 13 et seq. Anaxágoras e Parmênides aparecem nomeados como aqueles que τὴν περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησιν... εἰσηγήσαντο; exatamente a menção desses dois nomes garante a autoria de Aristóteles, mas então, a partir dos esquemas doxográficos, teriam que ser nomeados Tales e Pitágoras e, a partir de Jâmblico, somente Pitágoras.

<sup>52</sup> Cf. DEUBNER, 1935, p. 689 et seq.

<sup>53</sup> JÂMBLICO. *Protréptico*, 4, 9 et seq.

atual, que ele aqui traz detalhes que são omitidos no texto principal. Assim tudo se encaixa: um contexto contraditório, uma duplicata notável, traços de uma forte redução, uma indicação inconfundível do próprio Jâmblico de sua fonte e de seu significado. Jâmblico ele mesmo, tão logo lhe foi minimamente possível, introduziu o dito de Pitágoras em conexão com προτροπή ἀπὸ τοῦ βουλήματος τῆς φύσεως, que, por todos os indícios, é de autoria de Aristóteles, e com ela compilou a resposta de Anaxágoras a partir das outras conexões encontradas<sup>54</sup>. Com isso ele sem dúvidas retrocede à mesma fonte que anunciada anteriormente na *Vida Pitagórica*<sup>55</sup>, i.e., finalmente a Heráclides. Com isso, Jâmblico prova ser, para o nosso pesar, melhor do que sua reputação, e o suposto fragmento de Aristóteles torna-se obsoleto como um testemunho do filósofo Pitágoras.

Não se deve mais questionar aqui sobre a origem da ideia de θεωρία<sup>56</sup>, uma vez que permanecemos instruídos por Heráclides de que Pitágoras foi o criador da φιλοσοφία. Porém, apesar de todas as tentativas, não pode ser provado por nenhum testemunho anterior que φιλόσοφος é um neologismo pitagórico. Burnet<sup>57</sup> deu grande valor ao fato de que, no *Fédon*<sup>58</sup>, Símiias e Cebes, que ouviram Filolau<sup>59</sup>, são abertamente tratados pelo termo φιλόσοφος; porém um termo usado por Heródoto, Tucídides e Górgias não precisa ser aprendido sobretudo com Filolau. Quando Alcidas fala que em Tebas existiram προστάται φιλόσοφοι, este é seguramente o mais antigo testemunho da relação entre Epaminondas e o pitagórico Lísias<sup>60</sup>. Porém, o título da seção é ὅτι πάντες τοὺς σοφοὺς

<sup>54</sup> Também a segunda menção a Pitágoras (p. 52, 6) deve ser atribuída a Jâmblico. A sequência das ideias é ali um tanto incompreensível, em particular as frases seguintes soam bastante aristotélicas (compare p. 52, 10 et seq. νῦν δὲ τοσοῦτον ἰκανὸν τὴν πρῶτην ἡμῶν com ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1038a35 e *Política*, 1286a5), porém Aristóteles não diz ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνέστηκεν, cf. nota 43.

<sup>55</sup> O passo do *Protréptico* não pode ser remetido diretamente à *Vida Pitagórica*, pois lá Flunte não é mencionada.

<sup>56</sup> Cf. KITTEL, G. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1949, v. 5, p. 317 et seq. e finalmente KOLLER, H. *Theoros und Theoria. Glotta*, Göttingen, v. 36, p. 273-286, 1958.

<sup>57</sup> BURNET, 1930, p. 278, I.

<sup>58</sup> PLATÃO. *Fédon*, 64b.

<sup>59</sup> PLATÃO. *Fédon*, 61e.

<sup>60</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1398b10 et seq.; o testemunho de Lísias, DK 46.

τιμῶσιν, de modo que aqui não há nada de uma nova abordagem pitagórica por oposição a σοφός, ao contrário, Alcidas emprega o termo no sentido oposto<sup>61</sup>. Morrison encontra o mais importante testemunho no *Busíris* de Isócrates: no elogio da óσιότης egípcia afirma-se que Pitágoras teria ido ao Egito e se tornado discípulo dos egípcios, τήν τ’ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ τὰ περὶ τᾶς θυσίας καὶ τὰς ἀγιστείας ... ἐσπούδασεν<sup>62</sup>. Será que isso significa que “Isócrates declara que Pitágoras foi o primeiro a trazer a filosofia do Egito para a Grécia”, “que Pitágoras foi o primeiro *philosophos* na Grécia”<sup>63</sup>? Trata-se ali da comparação entre a óσιότης egípcia e os ritos de sacrifício e purificação pitagóricos, “entre outros” é mencionada “a filosofia em particular”, sem que a menor ênfase recaia sobre o termo que é tão comum em Isócrates. Os pitagóricos podem ser comparados com os egípcios<sup>64</sup>, Pitágoras era “sábio”<sup>65</sup>, e portanto é indiretamente assegurado que também a outra ocupação com a sabedoria, a filosofia, foi trazida do Egito por Pitágoras, pois, agora no *Burísis*, tudo deve ser egípcio. Não se deve supor mais sobre a transmissão, pois não podemos esperar precisão factual ou mesmo terminológica em um παίγνιον sofístico.

Pode-se deixar de lado a ousada tese de Rostagni de que os discursos de Pitágoras em Crotona, transmitidos por Jámblico, sejam a reprodução fiel de uma fonte pitagórico-sofística do quinto século antes de Cristo<sup>66</sup>. Seguramente há alguma tradição antiga nele contidas, mas em

<sup>61</sup> φιλοσοφία como ἐπιτείχισμα τῶν νόμων (ARISTÓTELES. *Retórica*, 1406b11).

<sup>62</sup> ISÓCRATES. *Busíris*, § 28.

<sup>63</sup> MORRISON, 1958, p. 207 et seq.

<sup>64</sup> Cf. HERÓDOTO. *História*, 2, 81.

<sup>65</sup> Cf. HERÁCLITO DK 22 B 129; ÍON DE QUIOS, DK 36 B 4; HERÓDOTO. *História*, 4, 95.

<sup>66</sup> ROSTAGNI, A. Aristotele e aristotelismo nella storia dell’ estetica antica. *Studi Italiani di Filologia Classica*, Firenze, v. 2, p. 148-201, 1921. = ROSTAGNI, A. *Scritti minori*. Torino: Bottega d’Erasmus, 1955. v. 1, p. 1-59; JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*, 37-57; a fonte imediata é, como primeiramente mostrou com argumentos convincentes ROHDE, 1901, p. 131 et seq., Apolônio, cuja única origem é seguramente Timeu (§ 56, cf. TIMEU. *Fragmente der Griechischen Historiker*, 566, frag. 17), do qual quatro discursos são narrados já por Dicaiarco (frag. 33 WEHRLI) e talvez Antístenes (PORFÍRIO. *Escólio à Odisseia*, α, I); porém também Apolônio não é um copista rigoroso (cf. FRITZ, 1940, p. 55 et seq. sobre JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*, 254 et seq.). JOLY, 1956, p. 32 ocupa-se da tese de Rostagni.



detalhes não se pode reconstruí-la; e precisamente a frase sobre a inovação do termo φιλόσοφος, que interrompe o discurso indireto, deve ser considerada como um acréscimo de Jámblico<sup>67</sup>.

Quando a Suda dá o título de πρὸς τοὺς φιλοσόφους às obras de Zenão de Eleia, entre outros, o que se pretende combinar com essa suposição é que a polêmica de Zenão seja predominantemente dirigida contra os pitagóricos. No entanto, isto não apenas não é garantido, como nem sequer a indicação, feita na Suda, de quatro obras de Zenão tem peso contra o fato de que, de Platão a Simplicio, aparentemente apenas um livro de Zenão era conhecido<sup>68</sup>.

Um peso maior deve ser dado ao fato de que possivelmente Heráclito tenha usado o termo φιλόσοφος e Olof Gigon comparou esse uso com o fragmento que diz que o Um, o Sábio não quer e ainda assim quer “ser chamado pelo nome de Zeus”<sup>69</sup>. Para Heráclito também a divindade é σοφόν, o ser-humano, mesmo o “mais sábio”, é em comparação com ela um macaco<sup>70</sup>; ele conhece Pitágoras<sup>71</sup> e – talvez – o termo

<sup>67</sup> JÁMBLICO. *Vida de Pitágoras*, § 44.

<sup>68</sup> SUDA, sob o verbete Ζήνων = DK 29 A 2; apoiam-se nesse fato BURNET, 1930, p. 312 e JOLY, 1956, p. 31 et seq.; a tese de que os eleatas polemizavam com os pitagóricos advém de TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène*. Paris: Félix Alcan, 1887, reed. 1930, p. 258 et seq. e encontrou vários desdobramentos; ela foi negada, entre outros, por HEIDEL, W. A. The Pythagoreans and Greek Mathematics. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 61, p. 1-33, 1940, p. 21 et seq.; uma posição intermediária se encontra em BOOTH, N. B. Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides? *Phronesis*, Assen, v. 2, n. 1, p. 1-9, 1957; que os argumentos de Zenão estão imediatamente de acordo com Parmênides, mostram SZABO, A. Zum Verständnis der Eleaten. *Acta Antiqua*, Budapest, n. 2, 1953-54, p. 254 et seq. e KULLMANN, W. Zenon und die Lehre des Parmenides. *Hermes*, Stuttgart, v. 86, p. 157-172, 1958.

<sup>69</sup> B 35: χρή γὰρ εἴ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι; a partir do contexto em Clemente (*Miscelânea*, 5, 141) é possível conjecturar que a citação compreende apenas as palavras entre εἴ e ἴστορας (como fez WILAMOWITZ, 1880, p. 215), não fosse o fato de que também Porfírio (*Sobre a abstinência*, 2, 49) conecta πολλῶν ἴστωρ com φιλόσοφος. É possível que alguma fonte comum a Clemente e Porfírio tenha introduzido φιλόσοφος tardiamente na citação de Heráclito, no entanto não há qualquer indício sobre isso. A este respeito deve-se dar razão a JOLY, 1956, p. 30 et seq.; KRANZ, W. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, v. 1, p. 159, nota) conjecturou à passagem “talvez uma criação de Heráclito”. GIGON, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basileia: Schwabe, 1945, p. 238 et seq. apresenta sobre isso o fragmento B 32 e outras passagens relacionadas.

<sup>70</sup> B 83.

<sup>71</sup> B 40; B 129.

φιλόσοφος. Mesmo assim, isso não basta para uma conclusão segura. Por um lado, a contraposição entre o conhecimento divino perfeito e o humano fragmentário é muito antiga, de fato uma das formas primordiais da autoconsciência religiosa<sup>72</sup>; por outro lado, nada sustenta que o termo φιλόσοφος tem algo a ver com esse contraste. O fragmento apartado de seu contexto não nos permite tal interpretação<sup>73</sup>; que aqui φιλόσοφος indica uma pretensão de qualquer modo minimizada não é garantido por nada. Para Heráclito os seres humanos podem ser sábios e não sábios, havendo também um tipo humano de σοφός; ademais, não deveria Heráclito ter dito ou pensado que ele mesmo não possuía algo de “uno, sábio”<sup>74</sup>?

A insegurança da interpretação na maioria destes testemunhos tem o seu fundamento no fato de que as passagens específicas não permitem saber se e em que medida os termos φιλόσοφος e φιλοσοφία contêm uma nuance de significado específica, que poderia dar pistas sobre a sua origem; contudo também aparece de modo quase evidente a suposição de que um termo que alcançaria tamanha relevância na história mundial devesse desde o início conter um sentido estritamente particular, uma destinação, um projeto. Porém, não há um caminho natural que certifique um tal significado específico, que seja capaz de revelar uma composição transparente em meio ao círculo de construções que lhe são afins. É surpreendente que esse meu enfoque não tenha sido jamais conscientemente elaborado; pois até mesmo da composição do termo seguem-se observações decisivas: em Platão e Heráclides o termo φιλόσοφος é sempre tratado

<sup>72</sup> Esse argumento foi sustentado contra Gigon também por KIRK, G. S. *Heraclitus: the cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 395 em diante. Cf. HOMÉRO. *Iliada*, II, 485 et seq.; posteriormente ALCMÉON, DK 24 B 1. Sobre o século V, cf. DILLER, H. *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles*. Kiel: Kieler Universität, 1950.

<sup>73</sup> A contradição com B 40 e sua acusação à πολυμαθία é difícil de solucionar. JOLY (1956, p. 31) vê em B 35 uma ironia contra os pitagóricos; porém na citação trata-se de uma demanda a se levar a sério. VERDENIUS, W. J. *Notes on the Presocratics. Mnemosyne*, Leiden, v. 13, p. 271-289, 1947, p. 280 et seq. diferencia ἴστοριη, como uma investigação autônoma, de um sentido de μαθηάνειν puramente receptivo. O problema se complica com B 129 (cujas autenticidade é reconhecida desde REINHARDT, H. *Parmenides*. Bonn: Cohen, 1916. v. 1, p. 235), em que de modo algum se trata, como diz JOLY, 1956, p. 31, de um reconhecimento da “originalidade de Pitágoras”, mas de, nos termos de “muita informação e arte medíocre”, uma nova acusação.

<sup>74</sup> B 41.

como uma contraparte de σοφός, também em Heráclito se quis produzir essa oposição; porém todas as demais composições com o prefixo φιλο-<sup>75</sup> mostram que tal oposição não é sugerida de modo algum; ao contrário, ela é na maioria dos casos completamente excluída e o que se expressa não é nada além de um elo desprovido de problemática.

Os combatentes em Troia são chamados em Homero de φιλοπτόλεμοι, os Feácios são φιλήρτμοι, Afrodite é φιλομειδής, por muitas vezes se encontra φιλόξεινος, e há uma ocorrência de φιλοκέρτομος, de φιλοκτέαμος e de φιλοπαίγμων. Se alguém quisesse compreender esses compostos no sentido do significado específico de φιλοσοφία, chegaria a um absurdo atrás do outro: guerreiros, que buscam pela luta sem encontrá-la – o ressentido Aquiles não é chamado de φιλοπτόλεμος – Feácios que abandonam o seu “amor pelos remos” tão logo se põem a remar... Não, a φιλοξενία se dirige ao hóspede que ali está, e quem é φίλιππος espera sempre poder possuir um cavalo. Hesíodo chamou os curetes de φιλοπαίγμονες<sup>76</sup>, porque eram próprias a eles as características da dança, e para Píndaro Egina é φιλόμολπος<sup>77</sup>, porque lá se ouve o seu canto. Provavelmente não são necessários outros exemplos<sup>78</sup> a não ser a menção de dois casos particularmente relevantes: φιλοψυχεῖν, que se encontra já em Tírteu<sup>79</sup>, significa amar a vida que não se quer perder e φιλοχωρεῖν não significa a saudade de um lar distante, mas o amor a um local que não se quer nunca deixar<sup>80</sup>. Em todos esses casos é claro: φιλεῖν não indica o

<sup>75</sup> Sobre a questão de φιλο- ser composto de modo adjetivo ou verbal e sobre como os gregos o entendiam, cf. SCHWYZER, E. *Griechische Grammatik*. München: C. H. Beck, 1939, v. 1, p. 442, n. 3.

<sup>76</sup> HESÍODO, fr. 198.

<sup>77</sup> PÍNDARO. *Sétima Nemeia*, 9.

<sup>78</sup> Outros compostos atestados até Ésquilo e Píndaro: φιλ-άγλαος, -αίακτος, -αίματος, -αίτιος, -ανδρος, -άνωρ, -άρματος, -ήνιος, φιλογηθής, φιλόδυρτος, φιλόθυτος, φίλοικτος, φιλο-κερδής, -κυδής, -μαστος, -μαχος, -μωμος, -νικος, -πολις, -ορνις, -σπονδος, -στέφανος, -στονος, -τιμος, -φόρμιγξ, -χορος. O sentido de esforço em busca de uma conquista está contido em φιλο-κτέανος, -κερδής, -νικος, -τιμος, porém mesmo esse último termo indica também a alegria de se possuir a honra; cf. ÉSKUULO. *Euménides*, 1032.

Notável é o fragmento de Epicarmo (fr. 91 KAIBEL) ...μουσικὰν ἔχουσα πᾶσαν, φιλόλυρος: φιλεῖν e ἔχειν estão interconectados.

<sup>79</sup> TIRTEU, fr. 7, 4 D.

<sup>80</sup> HERÓDOTO. *História*, 8, 11. φιλοχωρεῖν é também a expressão encontrada para

anseio por algo ausente, não indica o esforço pelo inalcançado, mas sim o apreço pelo que está presente, por um relacionamento cotidiano que é afirmado – uma relação que frequentemente se indica por expressões como φίλα γυῖα ou φίλον ἦτορ, no sentido de “caro”, e que podem em geral ser substituídas por um pronome possessivo, assim como φιλεῖν pode ser indicativo de uma ação habitual. O “amor pelo mais distante”, nas palavras de Nietzsche, não tem nada a ver com o conteúdo tangível, prático e cotidiano de φιλία.

É certo que há o caso em que φιλεῖν faz uma ponte entre gêneros distintos que permanecem separados enquanto tais, como quando um egípcio é dito φιλέλλην<sup>81</sup> ou um deus é dito φιλάνθρωπος<sup>82</sup>, mas a “boa relação” que aqui é indicada, que demonstra ser de amizade e auxílio, é algo diferente do exercício de busca; e φιλόθεος é notavelmente um termo raro<sup>83</sup>.

Disso conclui-se com alta probabilidade: quem quer que tenha usado o termo φιλόσοφος, não o pode ter feito em oposição a σοφός, entendido como uma renúncia à σοφία; em um âmbito de composições correspondentes e sempre novamente compostas, não se poderia entender imediatamente tal expressão senão como uma boa relação, um apreço pela lida cotidiana, uma ocupação habitual com aquilo que é designado por σοφία. E se até as mais antigas ocorrências seguras apontam nesta direção, e se de fato todos os usos exteriores a Platão podem ser entendidos nesse sentido, então esta tese torna-se uma certeza.

Em Heródoto, Creso diz de Sólon, o σοφιστής cuja σοφία ele admira, que ele φιλοσοφέων ao viajar por muitas terras<sup>84</sup>, aqui σοφία e φιλοσοφεῖν evidentemente correspondem. Do mesmo modo em que Amasis é conhecido por ser φιλοπότης καὶ φιλοσκώμμων<sup>85</sup>, Sólon o é

---

espíritos que “assombram” um determinado lugar.

<sup>81</sup> HERÓDOTO. *História*, 2, 178.

<sup>82</sup> ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*, 11, 28; ARISTÓFANES. *Paz*, 392; sobre esse âmbito de problemas, cf. DIRLMEIER, F. ΘΕΟΦΙΛΙΑ – ΦΙΛΟΘΕΙΑ. *Philologus*, Berlin, v. 90, p. 57-77, 1935.

<sup>83</sup> Na época clássica presente apenas em ARISTÓTELES. *Retórica*, 1391b2.

<sup>84</sup> HERÓDOTO. *História*, 1, 30.

<sup>85</sup> HERÓDOTO. *História*, 2, 174.

por ser φιλοσοφέων, sendo essa a sua atividade característica. Górgias<sup>86</sup> divide o λόγος nas doutrinas dos filósofos naturais, na eloquência prática dos tribunais e nas φιλοσόφων λόγων ἀμιλλαι, i.e., as competições de discursos propriamente sofísticas<sup>87</sup>. A atividade dos sofistas é também um φιλοσοφεῖν. Herodor de Heracleia, que ganhou importância na segunda metade do século V por sua interpretação dos mitos radicalmente racionalista, pensava que Héracles teria conquistado as três ἀρεταί por μὴ φιλαργυρεῖν, μὴ φιληδονεῖν, μὴ ὀργίζεσθαι e teria assim preenchido sua vida ao φιλοσοφήσας μέχρι θανάτου<sup>88</sup>. Finalmente Tucídides fez Péricles pronunciar em nome de toda a Atenas a famosa sentença: φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας<sup>89</sup>.

A única particularidade linguística de φιλόσοφος é que a segunda parte não é, como de costume, formada a partir de um substantivo, mas sim de um adjetivo; o mais importante caso paralelo é φιλόκαλος<sup>90</sup> e não por acaso os dois termos são conectados por Tucídides; também Górgias conhecia as duas construções e no quarto século φιλοκαλία deve ter se tornado um termo tão em voga quanto φιλοσοφία<sup>91</sup>.

A cunhagem de ambos os termos é posta em uso a partir de uma mesma situação histórica. No início das *Vespas* de Aristófanes conta-se que Filocléon sofre de uma terrível doença que começa com φιλο-. Tenta-se adivinhá-la como φιλόκυβος, φιλοπότης, φιλοθύτης, φιλόξενος – mas não,

<sup>86</sup> GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 13.

<sup>87</sup> Górgias também usa muitos compostos semelhantes; cf. ἔρωσ φιλόνομος (GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 4), πόθος φιλοπενθήης (GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 9), φιλόκαλος εἰρήνη Β6.

<sup>88</sup> *Fragmente der Griechische Historiker*, 31 F 14.

<sup>89</sup> TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, 2, 40. No *Corpus Hippocraticum* encontra-se φιλοσοφία (*Da antiga medicina*, 20) – filosofia natural especulativa no sentido de Empédocles – e em *Da Decência*, 5 (*Corpus Medicorum Graecorum*, I, 1, 19), ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος. Os *Díssoi Lógoi* (9, 1) trazem φιλοσοφίαν τε καὶ σοφίαν, onde os editores eliminam um dos dois termos, uma vez que não há uma diferença de significado a ser marcada. Também Pródico aparentemente usou o termo φιλόσοφος (B6). De todo modo, o termo era conhecido nos círculos sofísticos. Isócrates usou-o notoriamente como sinônimo de παιδεία (definição em ISÓCRATES. *Antídotos*, 271; cf. BUCHNER, E. *Der Panegyrikos des Isokrates*. Wiesbaden: Steiner, 1958. p. 54 et seq.).

<sup>90</sup> Além disso, por exemplo φιλάγλαος (Píndaro, Baquilides) e φιλάγαθος (a partir de Aristóteles).

<sup>91</sup> Aristoxeno (frag. 40 WEHRLI) contrapõe a λεγομένη ὑπὸ τῶν πολλῶν φιλοκαλία à ἀληθῆς φιλοκαλία dos pitagóricos.

ele é um φιληλιαστής<sup>92</sup>. De modo semelhante Platão enumera<sup>93</sup>: φίλιπποι, φιλόρτυγες, φιλόκυνες, φίλοινοι, φιλογυμνασταί e finalmente φιλόσοφοι. Sempre se trata de uma atividade predileta, de escolha do próprio agente, indo de um passatempo ou um hobby até uma paixão determinante para a vida. É nesse círculo que aparecem no século quinto φιλόσοφος e φιλόκαλος, e se aparentemente foi nessa conexão que eles foram cunhados, em todo caso, foi assim que foram difundidos e aplicados: ao lado de outras nobres paixões, com as quais os homens livres preenchiam as suas vidas, “cultura” e “gosto” foram descobertos como valores em si mesmos, aos quais se associa algo que é esperado dos outros. Com o decorrer do tempo, esses valores foram paulatinamente democratizados: σοφόν e καλόν não mais eram admirados como casos únicos e de exceção, mas como o conteúdo de uma atividade “de espírito nobre”, que está ao alcance de todos. A educação comum toma o lugar da “sabedoria”. Foi assim que Péricles pôde dizer em nome de toda a cidade: φιλοσοφοῦμεν.

No entanto, no quarto século nós encontramos φιλόσοφος em uma linha de frente bem determinada: não mais em oposição a σοφός, mas como o contrário de σοφιστής. Como apropriadamente nota Morrison<sup>94</sup> sobre os dois antípodas Platão e Isócrates, cada um deles designa a sua própria ocupação como sendo filosofia, ao passo que a outra é dita como sofisticada: o que para um é φιλοσοφία para o outro significa σοφιστική e vice-versa. Também Xenofonte polemiza com a mesma terminologia<sup>95</sup>. Portanto, não se trata jamais, à exceção das obras de Platão, de marcar os imperfeitos esforços humanos em contraste com a perfeição divina, mas sim de contrapor a sabedoria falsa e corrompida de uma cultura equivocada com a verdadeira sabedoria de uma real educação. Φιλόσοφος e σοφιστής se diferenciam aparentemente não por uma característica factual, mas antes de tudo por uma valoração positiva em contraposição a uma negativa, em que cada um deles pode ser usado como *slogan* em seu sentido próprio.

<sup>92</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 75 et seq.

<sup>93</sup> PLATÃO. *Lísis*, 212d.

<sup>94</sup> MORRISON, 1958, p. 218.

<sup>95</sup> Particularmente notável é XENOFONTE. *Sobre a caça*, 13 (Acusação §6: τοὺς νῦν σοφιστὰς καὶ οὐ φιλοσόφους; Alvo §7: ἴνα... μὴ σοφιστικοὺς ποιῆ ἄλλὰ σοφοὺς καὶ ἀγαθοὺς).

Uma visão do mundo sentimental que produz essa valoração nos é dada na cena de abertura do *Protágoras* de Platão: o jovem Hipócrates vem no alvorecer da manhã chamar Sócrates para lhe contar que Protágoras está em Atenas e que vai dar-lhe lições. Sócrates minimiza o seu entusiasmo com a pergunta sobre o que ele espera de Protágoras: por meio de uma lição de medicina alguém pretende tornar-se médico, por meio de uma de pintura, pintor; será que Hipócrates queria tornar-se sofista? Então o jovem enrubescer. Um ateniense de boa família se envergonharia de ser chamado de sofista. A perspicácia de Platão sobre o ser enganoso da sofística não é portanto de modo algum um pressuposto; aqui opera, antes de qualquer outra reflexão, a desconfiança de uma aristocracia segura de si perante uma forma de vida estrangeira, que ela desfruta e admira, mas que nunca escolheria em primeiro lugar – um análogo da relação entre a Burguesia e a Boemia. As pessoas querem tomar parte no novo, no belo e no interessante sem transformar a sua própria existência. Φιλόσοφος é o que eles querem e devem ser<sup>96</sup>, certamente nenhum σοφιστής. Porém os sofistas se adaptam ao nomear doravante a sua própria atividade de φιλοσοφία, atividade livre por oposição à restrita παιδεία, que o homem pronto e acabado há de superar<sup>97</sup>.

Dar um novo conteúdo a esse conceito superficial de φιλοσοφία foi pela primeira vez possível a Platão. Ele aprendeu com Sócrates a destruir a arrogante sabedoria de fachada através de perguntas lancinantes e a expor os sofistas em sua sabedoria aparente. Assim, quem compreende a radicalidade de Sócrates assim como a de Platão, não pode simplesmente contrapor à outra uma σοφία própria, segura de si. Para este “desperto” só há o questionar incessante, como vem mostrado na *Apologia*. A essas novas buscas abrem-se as aporias em relação ao “amor”, que é ao mesmo tempo próximo e distante, um preenchimento e um anseio insaciável. O que ressoa provisoriamente no *Lísis* torna-se no *Banquete* uma perspectiva fundamental, que Sócrates deve a Diotima: Eros não é jovem e belo, como indicou Agatão, mas apenas o filho de *Póros*, “somente o conhecimento de sua origem materna na pobreza, e deste modo somente aquele auto-

<sup>96</sup> As pessoas se alegram ao ver um jovem demonstrar φιλοσοφία. PLATÃO. *Cármides*, 153d, 154e; *Lísis*, 213d.

<sup>97</sup> Assim como Isócrates e Cálicles (PLATÃO. *Górgias*, 484c).

conhecimento que compreende a inadequação do mundo, permite ver a natureza daimônica de Eros e dirigir o olhar para um ser de verdadeira divindade”<sup>98</sup>. A esse Eros pertence a φιλοσοφία – pois sábio é apenas o deus –; a essa φιλοσοφία dedica-se a obra de Platão.

Em suma: a representação de Heráclides não é confirmada por nenhum testemunho seguro e além disso o significado do termo φιλόσοφος é decisivamente refutado por uma observação atenta de seu uso linguístico grego. Ademais, essa cunhagem do termo, quer tenha ou não sido feita por Heráclides, não tem nada de revolucionário – é um neologismo em meio a muitos outros, a eles similar na designação de uma relação estreita, em particular uma ocupação principal ou predileta. O termo era apreciado por uma aristocracia bem educada do quinto século e assim sempre prevaleceu, em contraposição à rejeição que a sofística profissional conquistou para si mesma. O que Heráclides põe na boca de Pitágoras é na realidade uma reinterpretação criativa, gerada organicamente do todo da filosofia platônica. Este não é o único caso em que um termo só posteriormente ganha uma profundidade de significado, que de início sequer minimamente era pretendida; a formação do termo “metafísica” a partir da ordenação exterior dos escritos de Aristóteles oferece um outro exemplo, mesmo que seus detalhes sejam naturalmente bem distintos.

A afirmação de que já um contemporâneo de Aristóteles tenha atribuído a Pitágoras ideias platônicas que não podem ser de modo algum de Pitágoras é decisiva para a avaliação da tradição pitagórica. A transmissão é em si mesma já tão plena de contradições que frequentemente tese e antítese podem ser igualmente atestadas por um mesmo testemunho antigo<sup>99</sup> e a mera distinção entre as fontes de acordo com a sua idade não é factível de modo responsável, pois Heráclides não escreveu posteriormente a Aristóteles, a quem nós devemos as mais importantes informações sobre os pitagóricos. Portanto é importante que aqui, independente de problemas específicos de transmissão, uma peça muito difundida da tra-

<sup>98</sup> KRÜGER, G. *Einsicht und Leidenschaft*. Frankfurt: Klostermann, 1948. p. 157.

<sup>99</sup> JOLY (1956, p. 33 et seq.) busca com isso sustentar o relato de Heráclides e, referindo-se a DELATTE, 1915, considera como secundários os próprios testemunhos sobre a atividade política de Pitágoras; então por que Dicaiarcos teria inventado mais do que Heráclides? A decisão entre as duas informações contraditórias entre si permanece arbitrária se não se encontra um ponto seguro externo a elas.



dição seja remetida de volta às suas raízes e possa ser revelada como falsa. Pode parecer perturbador que já Aécio<sup>100</sup>, cujas informações são habitualmente remetidas a Teofrasto, comece o seu relato sobre Pitágoras com a tradição falsificada por Heráclides. Por outro lado, já testemunham contra Heráclides alguns dos relatos mais antigos sobre Pitágoras. Pitágoras era tido em Crotona, como conta Aristóteles<sup>101</sup>, como o “Apolo Hiperbóreo”, e Karl Kerényi mostrou em uma interpretação inspirada que a tradição segundo a qual Pitágoras, em uma vida anterior, teria sido o Euforbo da *Ilíada*, quer apenas dizer que Pitágoras talvez tenha sido Apolo<sup>102</sup>. Quando, com toda a cautela, segue-se Gigon em “considerar-se hipoteticamente os *Katharmoi*, o poema das Purificações de Empédocles, como em geral a fonte mais confiável e detalhada do pitagorismo”, então daí conclui-se que desde o início o autor aparece como “deus imortal, e não mais mortal”<sup>103</sup>. Qual poderia ser a confirmação de que apenas o deus pode ser sábio em um círculo em que tudo é destinado a minimizar a diferença entre o deus e o ser humano? A pretensão dos profetas e a consciência que os filósofos têm dos seus limites são autoexcludentes. É possível cogitar que Heráclides tenha ao menos tomado de uma boa tradição pitagórica a ideia da θεωρία acoplada à parábola do festival; no entanto Empédocles se arroga a chamar o vento e a chuva e a trazer os mortos de volta do Hades<sup>104</sup>, e não fala Heráclito da κακοτεχνίη, dos “truques sujos”, de Pitágoras<sup>105</sup>? Práticas desse tipo não são uma “contemplação” pura. Quando então Pitágoras buscava o conhecimento e a sabedoria, esses não eram no sentido de uma ciência desinteressada, e tivesse ele ouvido o termo φιλόσοφος, não o teria entendido no sentido de Platão<sup>106</sup>. Categorias que são claras no tempo de Heráclides certamente violaram a imagem de Pitágoras, porque entre

<sup>100</sup> AÉCIO, I, 3, 8.

<sup>101</sup> Fr. 191.

<sup>102</sup> KERÉNYI, K. *Pythagoras und Orpheus*. Zürich: Rhein Verlag, 1950. p. 18 et seq.

<sup>103</sup> B 112, 4.

<sup>104</sup> B 111.

<sup>105</sup> B 129.

<sup>106</sup> A unidade harmônica entre ciência e religião atesta, segundo JOLY (1956, p. 35 et seq.), a idade da história de Heráclides. Porém mesmo essa unidade é um dos grandes temas centrais de Platão, de modo que também aqui vale o seguinte: se havia uma tal unidade em Pitágoras, ela era de um modo distinto do encontrado em Platão.

os dois jaz toda uma metade de século de um inédito desenvolvimento intelectual. Portanto, para que isso não seja levado mais adiante, basta a afirmação de que a originalidade de Platão é maior e a sua dependência do pitagorismo é menor do que os seus discípulos diretos quiseram admitir.

Tradução de Carolina Araújo  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

## RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS



**DIOGENES LAERTIUS.** *Lives of eminent philosophers.* Ed. with introd. by Tiziano DORANDI. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 50). 944 p.

El mundo de la Filología Clásica está de gran enhorabuena, al contar hoy, gracias a T. Dorandi, helenista de reconocido prestigio internacional y de probada competencia en particular en la edición de textos, con la nueva edición tan esperada de un autor como Diógenes Laercio (= D.L.), cuyo texto (los diez libros de sus *Vidas de los filósofos ilustres*) constituye un documento sin igual para la historia general de la filosofía griega. Esta nueva edición está destinada sin duda a marcar un hito en los estudios de D.L., que se hallaban aún necesitados de algo tan fundamental como una moderna edición satisfactoria del texto mismo de este autor, que vivió en la primera mitad del siglo III d.C. En efecto, ni la edición de H. S. Long a principios de los años 1960 ni la de M. Marcovich a finales de los 1990 alcanzaron el necesario nivel<sup>1</sup>. Baste remitir a las numerosas y unánimes críticas que recibiera la primera, por sus errores y parcialidad, y a las no menos graves reservas que suscitara la segunda, pese a sus indiscutibles avances, en las correspondientes reseñas.

El mismo año que apareciera la edición de Marcovich vio la luz el resultado del proyecto de un amplio equipo de especialistas del CNRS coordinado por M.-O. Goulet-Cazé: una traducción al francés de la obra de D.L., con muy detalladas y valiosas introducciones y notas<sup>2</sup>. Pues bien, ya en su prefacio se anunciaba la edición de Dorandi (entonces destinada en principio a otra prestigiosa colección, la *Collection des Universités de France*). No en vano, aunque la traducción en cuestión se basaba necesariamen-

---

<sup>1</sup> Cf. LONG, H. S. (Ed.). *Diogenis Laertii Vitae philosophorum.* Recognovit breuique adnotatione critica instruxit H. S. Long. Oxonii: Oxford University Press, 1964. 2 v. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis); reimpr. 1966; y MARCOVICH, M. (Ed.). *Diogenes Laertius, Vitae philosophorum.* Stuttgartardiae-Lipsiae: Teubner, 1999. 2 v. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). v. 1: *Libri I-X*; v. 2: *Excerpta Byzantina*; reimpr. Berolini-Novii Eboraci, 2008; *Indices* por H. Gaertner, Monachii-Lipsiae, 2002.

<sup>2</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, M.-O. (Dir.). *Diogène Laërte, Vies et doctrines des philosophes illustres.* Trad. franç. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, introd., trad. et notes de J.-F. Balaudé et al. Paris: Librairie Générale Française, 1999. (La poche-thèque).

te en el texto de Long, sus autores pudieron ya beneficiarse ampliamente de los primeros resultados de la colación de Dorandi sobre los principales testimonios manuscritos.

Las deficiencias de la edición de Marcovich aparecida paralelamente confirmaron por fortuna a Dorandi, lejos de abandonar su proyecto, en el empeño de seguir adelante con su propia edición. Han pasado ya desde entonces 14 años, lo que revela la enorme envergadura y exigencia de esta tarea prolongada durante casi dos décadas, como indica el autor en su prólogo. En él manifiesta su conciencia de que una edición de un texto griego no puede ser considerada nunca como definitiva, y confiesa que ha tenido que enfrentarse más de una vez a la tentación (propia de todo filólogo serio y honesto) de retrasar algo más la publicación de sus resultados, con vistas a su posible mejora. Por fortuna de nuevo, esta tentación ha sido vencida en su debido momento, y toda la comunidad científica interesada en el texto de D.L. puede disponer hoy, en el marco de la prestigiosa colección *Cambridge Classical Texts and Commentaries*, de una edición que, si bien por definición no puede considerarse como definitiva, sí resulta ya, por fin, absolutamente satisfactoria.

La paciente y disciplinada tarea del editor de un texto tan extremadamente complejo por su transmisión y por su propia naturaleza literaria como el de D.L. (tarea que no será nunca sin duda lo bastante valorada ni reconocida) ha venido acompañada durante todos estos años por la publicación de numerosos trabajos concretos, que nos hablan del modo tan riguroso como apasionado con que Dorandi ha abordado su proyecto laerciano, un proyecto que, aunque centrado ciertamente en la edición del texto mismo, ha tenido otros muchos intereses y frutos. Por suerte, buena parte de los resultados de estos trabajos de los dos últimos decenios nos los ha ofrecido Dorandi también (reconsiderados y reelaborados) bajo la forma de una sólida monografía titulada *Laertiana*, publicada en 2009<sup>3</sup>.

La edición que aquí nos ocupa viene precedida de una densa y succulenta introducción (p. 1-57) donde Dorandi presenta lo más relevante que debe conocer el lector sobre la tradición manuscrita (tanto directa

---

<sup>3</sup> DORANDI, T. *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. (Beiträge zur Altertumskunde, 264).

como indirecta) del texto de D.L., sobre sus ediciones anteriores, sobre la historia de los estudios de los que dicho texto ha sido objeto hasta la fecha (desde H. Usener a D. Knoepfler) y sobre las nuevas evidencias que se pueden aportar para la historia del mismo, hasta finalmente llegar a la plasmación de los propios resultados en un nuevo *stemma codicum*, y concluir con la explicación de los principios y la disposición propios de su edición. Las características de la colección han impuesto al editor una lógica limitación en cuanto a la extensión de su introducción, por lo que se agradece poder contar con los *Laertiana* para una mayor profundización en todos estos temas, así como para el complemento de otros que tienen que ver, por ejemplo, con la interesante pervivencia del texto de las *Vidas* en la Edad Media y en el Renacimiento latino<sup>4</sup>.

El principal e indiscutible mérito de la edición de Dorandi es el estar basada en la más rigurosa y exhaustiva autopsia de los testimonios conocidos hasta el momento del texto de D.L., con las dificultades de todo tipo que ello supone. Lógicamente, para abordar esta ardua tarea ha contado Dorandi con el precedente de un destacado elenco de estudiosos de esta tradición que, desde finales del siglo XIX, han ido realizando sucesivas contribuciones más o menos valiosas. En este contexto, Dorandi se sitúa sobre todo del lado de las aportaciones que realizara en 1991 Knoepfler en el caso de la Vida del filósofo Menedemo de Eretria (s. IV-III a.C., cf. D.L. 2.125-144)<sup>5</sup>. Tras plantearse su verificación en el marco de la obra completa de D.L., termina considerando que dichas aportaciones deben ser aceptadas en general, aunque introduciendo algunas precisiones y diferencias. Otro dato importante es que Dorandi ha podido manejar por primera vez de modo íntegro el inédito legado (*Nachlaß*) laerciano de P. Von der Mühlh, conservado en la Universidad de Basilea, que testimonia ampliamente el propio proyecto de edición de D.L. que el estudioso suizo († 1970) no llegó a culminar. Ha podido así tener en cuenta Dorandi en su edición la experiencia y los resultados de su predecesor (al que no en vano dedica su obra), aunque ello no le ha impe-

<sup>4</sup> Cf. DORANDI, 2009, p. 201-228.

<sup>5</sup> Cf. D. KNOEPFLER. *La Vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce: contribution à l'histoire et à la critique du texte des «Vies des philosophes»*. Basel: Reinhardt, 1991. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 21).

dido realizar siempre sus propias colaciones de los diferentes manuscritos estudiados por aquel.

Como resultado de sus propias investigaciones, los principales testimonios en los que Dorandi basa el texto de su edición de D.L. son: por un lado, los dos manuscritos íntegros más antiguos y fiables, B y P, que provienen de un mismo modelo ( $\Omega$  perdido), de los cuales (como ya hiciera Knoepfler) considera como el más valioso B (antes de las correcciones de B<sup>2</sup>), ya que su copista (del s. XII) es un individuo que se limita a reproducir de modo mecánico el modelo y por ello conserva una tradición más pura, mientras que el de P, aún siendo más antiguo (Dorandi lo sitúa en el s. XI/XII, distinguiéndose aquí de Knoepfler, que lo hacía a finales del XIII), introduce de modo deliberado numerosas correcciones e intervenciones, al conocer mejor el griego; a estos manuscritos B y P, se suma F, posterior (del s. XIII), pero que también proviene del mismo modelo  $\Omega$ , aunque en este caso a través de un intermediario ( $\Upsilon$ , también perdido), y del que Dorandi sólo tiene en cuenta en su aparato crítico al primer copista (F<sup>1</sup>, s. XIII) y al segundo (F<sup>2</sup>, s. XIII/XIV), ya que el tercero (F<sup>3</sup>) se limita a copiar alguna página de un manuscrito tardío del s. XVI; por otro lado, en cuanto a la tradición indirecta, Dorandi tiene muy en cuenta los *excerpta Vaticana* ( $\Phi$ , s. XII) y otros *excerpta* bizantinos: los del léxico de la *Suda* (ca. 975-80); los de la *Antología Palatina* (Pa), que provienen del códice (perdido) utilizado por Constantino Céfalas (ca. 900); y los fragmentos del libro III (extractos de la *doxografía* platónica), conservados en un manuscrito de Viena (Vi, del año 925), a su vez derivado del códice (también perdido) que habría pertenecido a Aretas de Cesarea (ca. 907; Vi conserva escolios que remontan a este).

Dorandi rechaza la hipótesis de Knoepfler según la cual, en la transmisión del texto de las *Vidas*, habría que distinguir una rama italo-griega autónoma, representada por B, P y F (es decir,  $\Omega$ , su modelo perdido), y otra oriental representada por  $\Phi$ . Según su análisis,  $\Omega$  remitiría a una misma tradición oriental, aunque el copista de B pudo ser originario del sur de Italia o al menos haber sido formado en esa zona (en cambio, P y F habrían sido copiados en Constantinopla, o en todo caso en el mundo griego oriental). Defiende así Dorandi la unidad geográfica de la transmisión. Además, sus investigaciones sobre el conjunto de la tradición



manuscrita le permiten suponer como probable que, tras una primera difusión que pudo realizarse a través de rollos de papiro sueltos (al menos diez) y no sobre códice, las *Vidas* sobrevivieron al final de la Antigüedad Tardía (en el s. VI) sólo en un único ejemplar en mayúscula (X), que se encontraría ya en un estado de conservación bastante defectuoso, con lagunas más o menos extensas, importantes errores e interpolaciones. De este modelo se habrían realizado dos copias transliteradas (es decir, en minúscula, en contra de lo considerado por estudiosos anteriores): la de  $\Omega$  (de la que derivarían P, B y F), y la de  $\chi$ , que estaría en el origen de  $\Phi$  (a través de un intermediario probablemente del s. XI conocido como *auto-graphon excerptoris*). Ese mismo modelo X estaría en el origen del redactor anónimo de la llamada *fuentes filosófica* ( $\Sigma$ ) que habrían utilizado la *Suda* y los autores de *excerpta* bizantinos.

Por otro lado, la tradición manuscrita presenta una laguna evidente al final del libro 7, donde falta al menos la conclusión del catálogo de los escritos de Crisipo. Además, aparece un gran espacio en blanco al final de dicho libro en los códices B, P y (algo más breve) en F. Pues bien, la presencia en B de dos *subscriptions* al final de los libros 8 y 9 permite a Dorandi postular que el modelo de ese manuscrito (es decir,  $\Omega$ , el modelo de todos los códices íntegros más antiguos) hubo de recurrir a otro ejemplar (¿edición?) de las *Vidas* (con *subscriptions*), que conservaba los libros 8-10 ausentes en el anterior, pero que ya se encontraba también dañado al final del libro 7. Así,  $\Omega$  sería producto de la unión de dos modelos distintos: uno que sólo habría contenido los libros 1-7 (este último mutilado), y otro (con *subscriptions*) con al menos los libros 8-10 (quizá con más, o incluso con los diez), pero mutilado también al final del libro 7. O, si se remonta el análisis más allá en el tiempo, el arquetipo X de finales de la Antigüedad Tardía sería el resultado de la unión, por parte de un compilador anónimo, de dos ejemplares distintos (¿ediciones?): un primer ejemplar X', que sólo habría contenido los libros 1-7 y que no comportaría *subscriptions*; y un segundo ejemplar X'', en el que algunos libros estarían provistos ya de *subscriptions*, y que el compilador habría utilizado para los libros 8 a 10.

La importancia otorgada a la tradición indirecta es una aportación novedosa de la edición de Dorandi. En cambio, considera este de escasa relevancia para la *constitutio textus* los testimonios derivados de la

*uulgata* ( $\alpha$ ), surgida de la contaminación de P y de  $\gamma$  (el modelo perdido de F), según Dorandi a mediados del s. XII (en un período anterior al aceptado hasta ahora), y cuyo testimonio más antiguo conservado es el manuscrito V (de comienzos del s. XIV). El manuscrito F se habría visto contaminado por la tradición de esta *uulgata* (además de por la tradición de  $\Phi$ ), concretamente en lo referente a su primer copista ( $F^1$ ), ya que el segundo ( $F^2$ ) dependería de P. Pues bien, Dorandi solo recurre de modo esporádico para su *constitutio textus* a los testimonios de estos manuscritos de la *uulgata*, así como de otros manuscritos más tardíos, cuando considera que aportan (casi siempre por vía de conjetura filológica) lecturas mejores que las de los manuscritos B, P, F,  $\Phi$  y que las de los otros testimonios más antiguos (*Suda*, Pal y Vi).

El riquísimo aparato crítico de esta nueva edición nos presenta tres niveles: un primer aparato recoge sobre todo referencias a las ediciones modernas de colecciones de fragmentos de los autores citados en las *Vidas* (cuyo texto acertadamente Dorandi edita siempre teniendo en cuenta que la suya es una edición de las *Vidas* de D.L. y no del texto mismo de los autores en cuestión, rehuendo, por tanto, lecturas o correcciones impropias de la tradición laerciana); un segundo aparato reúne los testimonios de la tradición indirecta; y finalmente el tercero se reserva para las lecturas de los manuscritos y las conjeturas (se presenta como aparato de tipo positivo; por lo demás, de modo esporádico, allí donde es necesario, se introducen breves frases explicativas y referencias bibliográficas). En este último aparato se omite toda mención de fenómenos como *itacismo* o variantes de acento (con excepción de las que afectan a nombres propios). En el caso de las innumerables conjeturas modernas, con muy buen criterio y en beneficio de la mayor legibilidad del aparato, incorpora Dorandi sólo una selección de las más significativas o ilustrativas de los pasajes difíciles. En fin, por la misma razón (y la evocada más arriba), sólo consigna muy contadas variantes de la *uulgata*.

Elaborada con el más exquisito rigor y la máxima precisión filológica a los que nos tiene acostumbrados Dorandi, esta edición no hace ninguna concesión a la vía fácil ni a la complacencia. Se aleja por ello de la tentación, en la que han caído con frecuencia los editores anteriores de D.L., de introducir correcciones y añadidos allí donde, tras el debido

esfuerzo del editor en el estudio y análisis de todos los testimonios de su transmisión, el texto no puede ser resuelto. Cuando no parece quedar otra salida, queda siempre la honestidad del filólogo que no cae en el *horror uacui*, limitándose entonces a dejar constancia del problema para futuras contribuciones (nunca se puede descartar que a partir de nuevos testimonios).

Ni que decir tiene que la asunción por parte de Dorandi de la propia constitución defectuosa del arquetipo al que se remonta supone ya un elemento determinante a la hora de concebir la reconstrucción del texto. Y a ello se une también la conciencia de la propia naturaleza literaria de la *Vidas* de D.L. (con una constitución no del todo orgánica y cerrada), y de su método de trabajo (basado en la elaboración de *fichas* más o menos modificables y desplazables). Y se une más aún el hecho de que D.L. no pudo sin duda realizar una revisión final del conjunto (la obra habría sido editada póstumamente a partir de los borradores por él dejados). De ahí que esta edición no rehuya plasmar en el texto expresiones que pueden parecer poco elegantes desde el punto de vista estilístico o más o menos descolocadas desde el punto de vista sintáctico, aunque sin duda D.L. las habría corregido si hubiera tenido ocasión.

La edición se complementa, por lo demás, con un utilísimo apartado de pasajes de interpretación difícil, sobre los que Dorandi reúne la bibliografía más relevante (“Subsidium interpretationis”, p. 825-872), seguidos de tres apéndices no menos útiles: uno sobre la métrica de los pasajes poéticos de D.L. (p. 873-875); otro (p. 876-878) con *addenda* a los *Laertiana* de 2009; y otro (p. 879-880) con diversas sugerencias de lectura sobre algunos pasajes de distintos libros comunicadas al editor en el último momento por W. Lapini (quien prepara, por lo demás, actualmente un libro con notas críticas y exegéticas a la *Epístola a Heródoto* de Epicuro, D.L. 10.34-83). Cierran la edición una selección de las abreviaturas utilizadas y de la bibliografía (p. 881-894), así como un obligado índice de los nombres propios citados en las *Vidas*.

Así pues, la tan esperada nueva edición de D.L. se encuentra ya realizada con todas las garantías, y a disposición de los lectores y de los estudiosos, que sin duda debemos congratularnos por ello y manifestar el mayor agradecimiento a su autor. Es ahora el momento de adentrarse en todos sus tesoros y de sacarle seguro partido. Quizá una nueva traducción

del texto a una lengua moderna según esta nueva edición sea un primer ejercicio pendiente. Sería desde luego un complemento deseable, que nadie mejor sin duda que el autor mismo de la edición para llevarlo a cabo por vez primera.

A los estudiosos en fin de las distintas escuelas filosóficas y de las distintas figuras de los filósofos cuyas vidas se describen en D.L. compete ahora la tarea de constatar y considerar con detalle las aportaciones concretas que esta nueva edición ofrece al conocimiento de sus vidas y de sus obras. Así, en mi caso, de un primer cotejo del texto relativo a las vidas de los cínicos (libro 6) se deducen ya interesantes detalles novedosos, que no me es posible detenerme a precisar aquí.

Me limitaré a centrar la atención en algún punto susceptible de discusión y que afecta a pasajes en los que el texto de D.L. resulta especialmente importante, al conservarnos fragmentos que muestran el uso paródico que hicieron los cínicos de la tradición poética. La particularidad del estilo cínico radica en estos casos a menudo en el empleo de un término por otro cercano en la forma pero con un significado bien distinto, que remodela (corrige) a fondo el sentido del texto de referencia. Pues bien, no es de extrañar que en estos casos el texto de la tradición manuscrita fluctúe a veces erróneamente en la dirección del texto de referencia (sobre todo cuando se trataba de textos muy conocidos y más aún si se trataba de Homero), ocultando así la verdadera formulación cínica. En D.L. 6.85 tenemos un ejemplo de ello, donde se cita un fragmento del poema *Zurrón* que el cínico Crates de Tebas (discípulo de Diógenes de Sinope) dedicó a hacer el elogio de la pobreza por él practicada, y en el que un simple zurrón, elemento tan característico del atavío cínico, aparece transfigurado en admirable ciudad situada en una isla, a la manera como Odiseo, haciéndose pasar por un errante Etón, describe su fingida Creta natal en *Odisea*, 19.173 ss. En efecto, parece evidente que, cuando nuestros manuscritos de D.L. reproducen el epíteto περίρρυτος (“rodeado de agua”), debemos leer sin duda más bien περίρρυπιος (“sucio”), como ya supuso Henri Estienne a finales del s. XVI. En algún momento de la tradición se habría producido fácilmente la contaminación con el texto parodiado. Por lo demás, es muy propio del cinismo este tipo de juegos terminológicos que introducen paradójicamente en el elogio (mediante mínimos cambios en la forma)

elementos que no estaban presentes en la tradición, aunque en este caso es posible que no dejara de estar presente la imagen del Odiseo sucio y harapiento descrita poco antes (cf. *Odisea*, 19.72: ῥυπόω). No en vano, la imagen del Odiseo vagabundo que, bajo sus andrajos, oculta toda la fortaleza de un héroe (cf. *Odisea*, 18.74) está en el trasfondo de uno de nuestros testimonios sobre otro cínico, Bion de Borístenes, referido en este caso a su estilo, que un autor como Eratóstenes (s. III a.C.) declaraba valorar más allá de su apariencia vulgar<sup>6</sup>.

En nuestro pasaje de D.L., la ciudad ideal de Crates se presenta con los rasgos de un vagabundo que vive con lo mínimamente necesario que pueda contener su zurrón. Así como Crates convierte Κρήτη (Creta) en Πήρη (Zurrón), πόντω (la inmensidad del mar) en τύφω (la vanidad y el sinsentido del mundo circundante), del mismo modo convierte περίρρυτος (“rodeado de agua”) en περίρρυπος (“sucio”). En atención a esta dinámica tan propiamente cínica, todos los editores de D.L., desde Estienne hasta Dorandi, han aceptado la corrección de la tradición manuscrita, a mi juicio con total acierto, por vía de conjetura filológica en tiempos modernos.

Pues bien, mi atención se centra ahora en cambio en otro pasaje muy cercano (D.L. 6.95), contenido en el apartado de las Vidas de los cínicos dedicado a los discípulos de Crates, concretamente a Metrocles de Maronea (el hermano de quien fuera su esposa Hiparquía). Antes de convertirse en seguidor del cínico Crates, Metrocles fue discípulo del peripatético Teofrasto, y, educado en el mayor refinamiento propio de una escuela como el Liceo, la fragilidad de su carácter a punto estuvo de costarle la vida por no poder asumir determinados aspectos de la naturaleza humana como el simple hecho de peer (se dice que sin querer lo hizo en medio de un ejercicio oratorio), hasta que Crates, con su ejemplo vivo, lo sacó del pozo insensato en que se hallaba hundido, demostrándole la naturalidad y aun bondad de ese tipo de fenómenos. Acto seguido, Metrocles se hizo discípulo suyo y, como demostración simbólica de que todo lo que había aprendido-enseñado hasta entonces no merecía ningún respeto ni consi-

<sup>6</sup> El testimonio de Eratóstenes sobre BION (Γ 12 Kindstrand) lo conserva Estrabón (*Geografía*, 1.2.2) y refiere que se podía decir sobre él a menudo, parafraseando *Odisea*, 18.14: οἶην ἐκ βακέων ὁ Βίων.

deración sino que era pura futilidad, se nos dice que quemó enteramente sus obras y que, mientras lo hacía, recitó un verso trágico (= *TrGF*, *adesp.* 285 Kannicht-Snell): τὰδ' ἔστ' ὄνειρων νερτέρων φαντάσματα (“no son más que fantasmas de sueños infernales”). D.L. añade que otros afirman que lo que pronunció (mientras quemaba sus apuntes de las clases de Teofrasto) fue un hexámetro homérico, que Dorandi (como ya hiciera Marcovich) edita tal como aparece en la tradición de Homero (*Iliada*, 18.392): Ἥφαιστε, πρόμολ' ὦδε, Θέτις νύ τι σεῖο χатиζει. Ahora bien, como el aparato crítico pone bien de manifiesto, en este caso la tradición manuscrita laerciana fluctúa: B y el primer copista de P presentan Θέτις, pero el segundo copista de F presenta πόλις, forma que aparece igualmente como una variante *supra lineam* por mano del cuarto copista de P.

La aparición del verso en su forma puramente homérica no parece tener gran sentido en el contexto, al margen del hecho de referirse al dios del fuego Hefesto. En particular, no parece en absoluto pertinente en este contexto el papel de Tetis<sup>7</sup>. Sin embargo, resulta comprensible el dilema ante el cual debió de encontrarse aquí Dorandi, sobre todo cuando su concienzudo estudio de la tradición manuscrita le lleva a privilegiar en el establecimiento del texto el testimonio de B y el del primer copista de P. Ahora bien, considero que en este caso la lectura πόλις atestiguada por el segundo copista de F y por el copista más reciente de P debería ser tratada como una *lectio difficilior* y preferida por tanto a la lectura Θέτις. En efecto, si el modelo de los copistas que escriben πόλις hubiera presentado efectivamente Θέτις, resultaría más difícil explicar el paso de Θέτις a πόλις, mientras que el paso de πόλις a Θέτις resulta más explicable, por ser esta la lectura que aparece en el conocidísimo texto homérico. Los copistas pudieron volver al texto homérico por contaminación o por incompreensión del juego paródico contenido en el texto hasta ellos transmitido. ¿Cómo explicar, en cambio, la aparición en nuestra tradición manuscrita (nos estamos refiriendo a una época en torno al s. XIII/XIV) de esta lectura πόλις que en principio no se esperaría, si el

<sup>7</sup> Ya lo puso de manifiesto GOULET-CAZÉ, 1999, p. 758, n. 6, aunque sin dejar por ello de traducir el texto homérico. En el contexto de este, Tetis se dirige a Hefesto con el ruego de que fabrique nuevas armas (las célebres de la leyenda) para su hijo Aquiles tras la muerte de Patroclo.

texto laerciano hubiera contenido siempre hasta entonces Θέτις?

Personalmente (aunque soy consciente de que se trata de un asunto discutible) me decanto por elevar dicha forma πόλις al texto mismo de D.L., como ya hiciera Long. De este modo además se consigue que el hexámetro en cuestión tenga mayor sentido en el contexto, y entre a formar parte de aquellos otros versos de la tradición que los cínicos “corrigen” con su estilo característico. Quizá el prejuicio en torno a los cínicos como filósofos nada dados a los asuntos que conciernen a la πόλις sea uno de los argumentos que hayan llevado a los críticos a desechar aquí la posibilidad de esta lectura paródica. Sin embargo, en mi opinión, si superamos las miras cortas de un primer acercamiento, no deja de tener pleno sentido que un cínico del s. IV a.C. tenga en cuenta el ámbito de la polis en el que de hecho actúa. La comunidad “tiene una imperiosa necesidad” (χατίζει) de que el fuego destruya las falsas enseñanzas en las que hasta entonces había creído Metrocles, para que nadie tenga que volver a sufrir por ellas como él de un modo tan aberrante. Así debió de sentirlo al menos Metrocles cuando se dispuso a quemar sus escritos. Evidentemente, en boca del cínico el concepto de “polis” debe ser entendido en una clave muy singular, en la misma en la que aparecía de hecho en el poema de su maestro Crates sobre la utopía filosófica representada por Πήρη.

En efecto, los cínicos (y menos aún en el siglo IV a.C.) no se presentaron ni se comportaron como sabios retirados al margen de la sociedad, a diferencia de lo que vemos en los gimnosofistas de la India con los que se entrevistó el historiador (que fuera discípulo del cínico Diógenes) Onesícrito, quienes se mantenían en el campo, a una prudente distancia de la sociedad<sup>8</sup>. Lejos de rehuir a los hombres que viven en las ciudades, los cínicos griegos los “buscaban” activamente (aunque casi siempre sin éxito) y aún necesitaban del contacto con ellos, por más que estuvieran radicalmente alejados de sus modos de vida y de pensamiento; necesitaban de ese contacto, porque era así como podían reconocer mejor la corrección y la necesidad de sus planteamientos, y al mismo tiempo podían mostrar públicamente las contradicciones y los yerros en los que se movían los hombres con los que deliberadamente convivían, y sacar

<sup>8</sup> Cf. el testimonio de ESTRABÓN. *Geografía*, 15.1.63-65.

quizá de paso de su pozo profundo a alguno de ellos, como hiciera Crates con Metrocles. Este, después de su conversión al cinismo que lo liberó de aquella estúpida depresión sin aparente salida, quiere también ser útil a los demás hombres, del mismo modo que Crates le fue útil a él mismo. Y, con su gesto de quemar públicamente los escritos que recordaban sus vanas enseñanzas anteriores, quiere mostrarles a sus contemporáneos por qué camino no deben seguir y cuál es, en cambio, la verdadera senda de la felicidad. En cierto modo, Metrocles estaría aquí repitiendo el gesto que el propio Crates hizo al inicio de su conversión a la filosofía cínica (siguiendo en su caso el ejemplo de Diógenes), cuando se desprendió públicamente (se diría casi de modo oficial, según el estilo de las proclamas de la ciudad) de todas sus riquezas<sup>9</sup>.

Mi última consideración se refiere a otro pasaje del libro que dedica D.L. a los cínicos (6.13), concretamente al testimonio de Neantes de Cícico (= *FGrHist* 84 F 24) sobre la práctica de Antístenes relativa a la indumentaria, donde me parece un gran acierto que Dorandi mantenga en su edición (a diferencia de lo que hicieran Long y Marcovich) la forma ἀπλῶσαι (se refiere al manto, θοιμάτιον) que figura en los manuscritos (BPF) en lugar de la conjetura διπλῶσαι, que remonta a Claude Saumaise (s. XVII) y que coincide con el verbo utilizado en otro pasaje del propio D.L. (6.22) donde se habla de esta práctica por parte de Diógenes. En efecto, me parece de la mayor importancia que un autor contemporáneo de los primeros cínicos como lo fue Neantes describiera la práctica de Antístenes con respecto al manto con el verbo ἀπλῶσα, lo que significaría que Antístenes (apodado Ἀπλοκύων, como sabemos por el testimonio del propio D.L. 6.13) habría simplificado su vestimenta reduciéndola al simple manto. Por supuesto, ello no resultaría contrario a la práctica del doblado, como medio para rentabilizar la versatilidad y eficacia de la prenda de vestir. De hecho, se nos dice que Antístenes habría enseñado esta práctica a Diógenes (D.L. 6.6), al que no extraña tampoco que (en aquel afán heurístico tan propio de la historiografía griega) algunos pudieran considerar como el iniciador de la misma, ya que, al carecer él ya de casa, podía disponer así de un cobertor para dormir (D.L. 6.22). Razón de más en cualquier caso

<sup>9</sup> Cf. los testimonios recogidos en G. GIANNANTONI, *JSR V H* 4-17.



para reivindicar para Antístenes (Ἀπλοκύων) aquel ἀπλῶσαι θοιμάτιον testimoniado por Neantes, en el que sin duda estaban encerradas muchas posibilidades de simplificación cínica de la vida en lo que a indumentaria se refiere, incluida la del doblado (que no era en el fondo sino un “doblar” para “simplificar” los elementos del atuendo por la vía de diversificar su modo de uso).

Para concluir, sólo me resta felicitar vivamente a Tiziano Dorandi por esta excelente edición, que representa lo más granado de la actual Filología Clásica, y más concretamente de la actual Filología Griega, y pone de manifiesto su pleno vigor también en lo que se refiere a la más ardua y fundamental de las tareas del filólogo: la edición de textos, aún más elogiable cuando se trata, como en este caso, de textos difíciles, que requieren una dedicación (de tiempo y energías) poco acorde en principio con la tendencia predominante hoy hacia la “rentabilidad” más inmediata del trabajo científico, que está afectando también por desgracia al ámbito de las Humanidades. En efecto, cada vez son menos los que se embarcan en esta laboriosa tarea de la edición (en el pleno sentido de la palabra) de textos clásicos (y menos aún quizá desde el ámbito de las universidades, con todas las otras obligaciones que se suman a la investigación, de las que Dorandi, como miembro del CNRS francés, agradece en su prólogo haberse podido ver liberado). Razón de más para expresar todo nuestro reconocimiento a quienes generosamente sí lo hacen e invierten en esta tarea editora largos años de su carrera y de su vida, y ello además sin la menor mengua en su restante producción científica, siempre prodigiosa (por cantidad y calidad) en el caso de Dorandi.

Pedro Pablo Fuentes González  
*Universidad de Granada*



**HOLMES, Brooke.** *The Symptom and the Subject: The emergence of the physical body in Ancient Greece.* Princeton: Princeton University Press, 2010.

Em 1946, Bruno Snell publicou *A Descoberta do Espírito: Estudos sobre a Formação do Pensamento Europeu pelos Gregos*, juntamente com o monumental volume de Onians, *As origens do pensamento europeu: sobre o corpo, a inteligência, a alma, o mundo, o tempo e o destino*, surgido em 1951, e o não menos importante *Poesia e filosofia na Grécia Arcaica*, de Hermann Frankel, também de 1951, guiou a reflexão de gerações sobre o movediço período que demarca as origens da filosofia grega. Em contraponto ao projeto de Snell, o trabalho que apresento trata de uma questão à margem destes livros e de sua influência, trazendo novas luzes para a análise de problemas relacionados à gênese da atividade intelectual e do discurso filosófico. Em *O sintoma e o sujeito, a emergência do corpo físico na Grécia Antiga*, Brooke Holmes recupera a história da emergência do que chama corpo físico (*sôma*) ou “do corpo definido em sua *physis*”<sup>1</sup>. Ela localiza o marco zero da história desse conceito na épica de Homero, citando a passagem do Canto V<sup>2</sup> da *Iliada* na qual Diomedes fere mortalmente Hipirônio, dando oportunidade para o poeta narrar o momento em que o herói depara-se com o corpo mutilado e ensanguentado do derrotado. O golpe de espada deixa à vista órgãos, ossos e articulações, revelando dessa maneira o invisível corpo interior antes contornado pela pele. O episódio no qual o herói se confronta com a parte interna do ferido evidencia o corpo que, Holmes sublinha<sup>3</sup>, se tornará alvo de investigação no mundo grego romano e ainda hoje permanece como objeto da biomedicina.

Tendo como referência o título do livro de Snell, a autora substitui a noção de descoberta, que traz em si a ideia de uma ação momentânea e objetiva, pela noção de emergência, que indica um processo gradual, fruto de múltiplos fatores e da ação de diferentes agentes. Ao reverso da descoberta do pensamento tematizada por Snell, o projeto de Holmes

---

<sup>1</sup> HOLMES, 2010, p. 279.

<sup>2</sup> *Iliada*, V, v. 146-147.

<sup>3</sup> HOLMES, op. cit., p. 2.

intenciona evidenciar como desde o período arcaico vem a ser possível trilhar o caminho através do qual os gregos paulatinamente construíram um discurso sobre a natureza do corpo, um processo que segundo a autora encontra seu ápice na literatura médica do período clássico. *O sintoma e o sujeito* opera assim um deslocamento do objeto tratado por Snell, o que tem por consequência imediata a problematização de boa parte dos estudos que interpretam a filosofia antiga sem considerar apropriadamente esta questão. O projeto de Holmes guarda uma perspectiva própria ao reintroduzir o *sôma* como categoria de pensamento e relacionando a origem do conceito à investigação de um universo invisível cuja *dýnamis* dificilmente se submete ao controle humano<sup>4</sup>. O discurso sobre a natureza do corpo desse modo vincula-se a um processo de conhecimento que vai do visível ao invisível, tornando inteligível a organização (e também a desorganização) deste universo antes imperceptível.

Além dessa premissa de ordem metafísica, a pesquisa de Holmes se distingue por não ter em vista produzir um estudo sobre o contexto histórico propiciador do fenômeno da gênese do conceito de corpo físico. Ao revés, a autora assume que o processo por ela analisado se insere em uma rede de múltiplas influências, compartilhando um *momentum* [sic] com diferentes tipos de saberes e *práxeis*<sup>5</sup>. Desta maneira o livro examina não somente a gênese de um objeto de estudo; igualmente ele dá conta de esclarecer como a origem desse objeto conceitual esteve envolta em um processo civilizatório que chega até nossos dias. A autora indaga-se sobre as razões que justificam uma civilização fundada na primazia da alma sobre o corpo, um alicerce que segundo ela se articula em autores como Demócrito e Platão. Ela menciona o fragmento B31 de Demócrito classificando-o como “programático”<sup>6</sup>; diz o fragmento: “A medicina cura a doença do corpo enquanto a sabedoria livra a alma de sofrimentos” (ιατρική μὲν γὰρ σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται, B31). A autora admite que algum tipo de dualismo expresso na relação entre corpo e alma é inerente à natureza humana<sup>7</sup>, mas chama atenção para o fato de

<sup>4</sup> HOLMES, 2010, p. 20.

<sup>5</sup> Ibid., 2010, p. 22-23.

<sup>6</sup> Ibid., p. 204.

<sup>7</sup> Ibid., 2010, p. 22; ver também p. 6, n. 24.

que se torna urgente esclarecer os pontos de separação ou conexão entre as duas partes que integram o ser humano<sup>8</sup>. Assim sendo, o livro se coloca na contramão das pesquisas que priorizam a *psykhé* na investigação sobre a origem do problema da relação corpo e alma entre os gregos.

Segundo ela, há um problema em se atribuir à alma toda a responsabilidade pela definição da ação. O livro cita<sup>9</sup> o passo 37a-b da *Apologia* de Platão, linhas nas quais Sócrates diz não fazer outra coisa a não ser tentar persuadir aqueles que o escutam a cuidar (ἐπιμελεῖσθαι) antes da alma (τῆς ψυχῆς) do que do corpo (σωμάτων) e das posses (χρημάτων) e a tratar da alma tal que esta se torne tão boa quanto possível. Holmes se pergunta sobre a instância desde a qual colocações como esta passaram à base de nosso modo de pensar. Em sua argumentação, o centro da atividade reflexiva não está livre de influências de forças naturais<sup>10</sup>, impessoais e inumanas<sup>11</sup>. Em seu entender, em analogia com o corpo a alma é vulnerável e a racionalidade comprometida com a alteridade de *dynámeis* ativas na natureza. *O sintoma e o sujeito* se interessa em examinar como os textos analisados entendem que a racionalidade da ação se encontra ameaçada por algo que foge ao domínio do agente e como, por outro lado, há um senso de que a racionalidade, ainda que não onipresente ou infalível, pode ser preservada. Se ameaças internas à ordem psíquica, formula a autora<sup>12</sup>, funcionam analogamente a forças internas ao corpo, como um espaço para a inteligência pode ser preservado? Não vem a ser difícil perceber que essa pergunta formula um problema central da tradição filosófica; uma questão fundamental que até nossos dias carece de ser respondida. Afinal, em que medida a racionalidade define o ser humano?

A autora de *O sintoma e o sujeito* parece ciente da dificuldade conceitual que tem pela frente e dedica considerável esforço no intuito de engendrar ferramentas teóricas que lhe permitam desenvolver seu projeto. Em um primeiro momento ela se preocupa em explicar ao leitor o que exatamente considera “sintoma” e assentar a noção de “sujeito”. Logo

<sup>8</sup> HOLMES, p. 23.

<sup>9</sup> Ibid., p. 205-206.

<sup>10</sup> Ibid., p. 210.

<sup>11</sup> Ibid., p. 22.

<sup>12</sup> Ibid., p. 210.

após, Holmes trabalha a ideia central de sua reflexão, à qual ela se refere como “corpo físico”. Seu projeto passa pela intenção de repensar as categorias através das quais até hoje se compreendeu o modo de ser do *sôma* e as relações implicadas na dinâmica de suas *dynámeis*. A proposta de se pensar o corpo em sua *physis* recusa a “categoria” de corpo como algo dado<sup>13</sup>. A autora acredita que o reconhecimento do processo de emergência do *sôma* pode significar uma ruptura conceitual e cultural, o que reveste o livro de ousadia e coragem, elementos essenciais para se semear em terreno tão árido quanto o campo dos Estudos Clássicos, sobretudo tratando-se de temas tão cruciais quanto delicados.

Ela esclarece que para o propósito de sua pesquisa o sintoma é uma perturbação (*disruption*) sem causa óbvia e quase sempre dolorida que aponta para uma dimensão imperceptível da realidade que transpassa o mundo visível<sup>14</sup>. Segundo a autora esta *perturbação* é o que permite que a realidade misteriosa e encoberta do corpo seja desvendada. Ela salienta que o que chama de sintoma não se identifica com um sinal mediador. Para efeito de sua argumentação, o sintoma origina uma “maneira de ver” fundamentada em saltos, tanto da esfera lógica quanto imaginativa, em direção ao invisível. O sintoma demanda inferências sobre causas, razões e motivações, na medida em que marca a quebra do limite da pessoa; o sintoma, explica Holmes, solicita que imaginemos a natureza e os limites do ser humano e que passemos a “ver” agentes e forças capazes de causar dores e dano<sup>15</sup>. A autora comenta<sup>16</sup> que o sintoma requisita histórias (*stories*), o que equivale a dizer que o sintoma demanda um *lógos*. Por essa razão, em *O sintoma e o sujeito*, o sintoma não vem a ser exatamente uma janela para uma realidade oculta, mas sim “um fenômeno que auxilia na criação de visões de mundo”<sup>17</sup>. O livro constrói uma narrativa como quem conta uma história<sup>18</sup>; o relato que Holmes faz versa sobre a gênese de um objeto conceitual que em sua opinião desempenha um papel fundamental

<sup>13</sup> HOLMES, 2010, p. 22.

<sup>14</sup> Ibid., p. 2.

<sup>15</sup> HOLMES, loc. cit.

<sup>16</sup> Ibid., p. 252.

<sup>17</sup> Ibid., p. 2.

<sup>18</sup> Ibid., p. 275.

na cunhagem das noções de alma e subjetividade, que se tornaram elementos centrais no dualismo ocidental<sup>19</sup>. O ponto de partida dessa história é o sintoma que, como ela diz, permite que o corpo seja “visto” como um objeto físico e especificamente como um substrato impessoal e quase sempre imperceptível do ser humano.

O argumento crucial do livro reside na tese de que a noção de *sôma* emerge através da mudança na interpretação de sintomas em um determinado período histórico. Adotando uma expressão do tratado hipocrático *Da dieta*<sup>20</sup>, *O sintoma e o sujeito* analisa como o corpo físico “se torna visível” (ἔς τὸ φανερὸν ἀφικνεῖται). A tese do livro reside na ideia de que a noção de natureza humana abrange um mundo invisível previamente aliado ao divino que ela chama de “forças daimoniacas”. Tendo incorporado parte desse universo invisível, o corpo se torna um foco de alteridade inumana<sup>21</sup>. A autora argumenta que ao mesmo tempo o corpo começa a moldar o entendimento da pessoa (*self*), adquirindo um significativo poder conceitual, imaginativo e cultural. Como resultado desse processo ela assinala que a emergência do corpo físico coincide com o aparecimento “de um novo tipo de sujeito ético”<sup>22</sup>. O livro argumenta que o corpo físico difere da pessoa porque não está sujeito a experiências provocadas por forças como desejo e vergonha<sup>23</sup>. Livre dessas forças, o corpo desempenha um papel significativo na determinação da ação humana. De acordo com *O sintoma e o sujeito*, quando nos perguntamos por que agimos como agimos devemos levar em consideração esta característica do *sôma*, o que significa ter em conta forças que não agem ao nível da aparência ou da consciência, dada a sua natureza não humana e incontrolável<sup>24</sup>.

Holmes argumenta que a necessidade de se encontrar uma regra para se governar o *sôma* aponta para o dever de administrar uma parte po-

<sup>19</sup> HOLMES, 2010, p. 275.

<sup>20</sup> *Da Dieta*, I, 10, Jouanna.

<sup>21</sup> HOLMES, op. cit., p. 275.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 3; cf. p. 276, onde a expressão ocorre no plural.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 193-194.

tencialmente perigosa do ser humano. Ela ressalta<sup>25</sup> que a gênese do corpo como conceito foi moldada não somente pela aspiração de pensar sobre o corpo físico, mas igualmente de agir sobre ele e revestir essas ações de credibilidade e autoridade. Holmes fala não apenas de um processo de conhecimento, mas igualmente de um processo de controle do corpo<sup>26</sup>. Nesse movimento, o livro reconhece a importância da consolidação do status da *tékhnē*, então definida (contra Heidegger) como um *corpus* de conhecimento que viabiliza a intervenção ativa do homem no mundo com vistas a torná-lo mais maleável às suas necessidades e desejos, alcançando resultados possíveis de serem previstos, explicando como esses resultados ocorrem ou deixam de ocorrer e podem ser comunicados<sup>27</sup>. Ela argumenta que a *tékhnē* médica tem como fim preservar o corpo da dor e do perecimento causados por forças que essa mesma *tékhnē* não tem o poder de controlar plenamente. Por outro lado, Holmes enfatiza que o corpo é igualmente uma economia de forças governadas por leis sujeitas à intervenção da *tékhnē*<sup>28</sup>. A coalescência entre esses aspectos vem a constituir o fundamento para o que a autora denomina como “novas formas de subjetividade ética” e, em especial, de uma “ética do cuidado”<sup>29</sup>. O comentário acaba por explicitar a afinidade entre Holmes e Michel Foucault e aqui se faz preciso “abrir parênteses” para examinar os pontos de contato entre *O sintoma e o sujeito* e o trabalho do pensador francês.

Há não muito tempo esse último estudou o diálogo pseudoplatoniano conhecido como *Alcíades Maior* e localizou nesse texto a origem da ideia de subjetividade na filosofia. A análise de Foucault foi recebida com uma saraivada de críticas por parte dos classicistas. Segundo o modo de proceder de Foucault, por princípio vem a ser pertinente projetar, como de fato o fazemos a todo momento em nossas pesquisas, conceitos cunhados na modernidade para a interpretação de textos antigos. A autora lamentavelmente não se pergunta sobre a procedência de se falar em sujeito no período da produção dos documentos textuais que examina.

<sup>25</sup> HOLMES, 2010, p. 276.

<sup>26</sup> HOLMES, loc. cit.

<sup>27</sup> Ibid., p. 25, cf. esp. n. 86.

<sup>28</sup> Ibid., p. 276.

<sup>29</sup> Ibid., p. 195; esp. p. 275.



Holmes parece se solidarizar com Foucault, mas a seu turno não apresenta nenhum argumento consistente com vistas a persuadir seu leitor da legitimidade de se tratar as implicações do processo de emergência do conceito de natureza do corpo físico a partir da noção de subjetividade. Com a expressão “novas formas de subjetividade ética”, ela sugere o alargamento do conceito de subjetividade de tal modo que este conceito passe a abarcar as forças impessoais que agem no corpo; no entanto, a noção de sujeito soa deslocada. A exemplo dos textos de Foucault, em *O sintoma e o sujeito*, também os conceitos de “cuidado”, “terapia” e igualmente o de “ética” carecem de maiores explicações, o que em parte causa decepção, já que o livro analisa a literatura médica onde as noções de *epiméleia* e *therapeía* são centrais. A autora preocupa-se em analisar as consequências da emergência da ideia de natureza do corpo em termos éticos, mas seu entendimento de ética é moldado por diretrizes típicas do racionalismo ao qual seu trabalho se opõe.

Cabe ainda registrar um terceiro aspecto da tese de Holmes relacionado a Foucault. Tenho em mente o comentário ao pronome reflexivo “si” (*beautoû*) que ocorre na exortação contida na expressão “cuidado de si” (*tô beautoû epimeléisthai*) analisada por Foucault tanto no curso sobre a origem da subjetividade no *Collège de France*, quanto no terceiro volume de sua *História da Sexualidade* (sempre a partir do exame do diálogo *Alcibiades Maior*<sup>30</sup>). Com a ajuda de Eric Havelock e de outros<sup>31</sup>, Holmes assinala<sup>32</sup> a correspondência entre o “si” e a alma, querendo ressaltar que o cuidado de si, equivalente ao conhecimento de si proposto na exortação escrita no frontal do templo de Apolo em Delfos, “Conhece-te a ti mesmo” (*Gnôthi sautón*<sup>33</sup>), promulga o cuidado devido antes à alma do que ao corpo. Com o auxílio dos comentadores, Holmes muito rapidamente se filia à tradição na qual Foucault ele mesmo se inscreve, a qual identifica alma à subjetividade<sup>34</sup>. A análise do *Alcibiades* em *O sintoma e o sujeito* tem por objetivo fundamentar com evidências textuais a tese de que, como fundador do

<sup>30</sup> Cf. esp. PLATÃO. *Alcibiades*, 127c.

<sup>31</sup> HOLMES, 2010, p. 206, n. 48.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>33</sup> Cf. PLATÃO. *Alcibiades*, 124a-b; *Protágoras*, 343b.

<sup>34</sup> HOLMES, op. cit., p. 195.

dualismo que fez escola na tradição da filosofia, Platão, ou o autor do diálogo, escreveu uma peça literária exemplar na qual Sócrates, embasado em um raciocínio filosófico, aconselha o político debutante Alcibíades a cuidar não tanto do corpo, mas da alma se quiser realizar seu projeto de se tornar um político poderoso<sup>35</sup>.

A autora tem o propósito de mostrar como o texto demarca a *psykhé* como substrato da pessoa<sup>36</sup>. Ela comenta que a ação de Sócrates consiste em exortar Alcibíades a cuidar de si, sendo que, para o jovem, o que implica esse cuidado permanece como algo obscuro. Torna-se preciso complementar o comentário de Holmes observando que o significado da exortação e o modo de a colocar em prática constitui o objeto que Sócrates se propõe a investigar com seu interlocutor, já que o significado dessa frase e a ação que lhe corresponde não são claros para ele próprio<sup>37</sup>. Holmes cita o passo 129e do diálogo com vistas a evidenciar como o autor do texto expressamente determina que o corpo é outro (*béteron*) em relação ao “si” de “si mesmo”; entenda-se ao que o ser humano é<sup>38</sup>. Aparentemente o argumento de Sócrates se choca com sua intenção de afirmar o papel ativo do corpo físico na integridade da pessoa. Acompanhando análises prévias, Holmes não se permite explorar a hipótese de que o texto não rompe com o conceito de corpo físico tal como ela defende, com afirmações como: “mais de uma vez nos diálogos de juventude encontramos Platão definindo o valor da alma como pessoa ética contra o corpo”<sup>39</sup>. Como a mesma admite<sup>40</sup>, Platão e também Demócrito perceberam a vulnerabilidade da alma ao mesmo tempo em que defenderam a necessidade de esta cuidar de si nos mesmos moldes em que a literatura médica recomendava cuidados em relação ao corpo. Seria interessante considerar que o texto do *Alcibíades* não diz que a alma tem o poder de se sobrepor ao corpo, o que significaria dizer que a alma possui a *dýnamis* de neutralizar as forças da *phýsis* atuantes no corpo ou fazer valer seu desejo ou decisão contrariando forças impes-

<sup>35</sup> PLATÃO. *Alcibíades*, 105b.

<sup>36</sup> HOLMES, 2010, p. 207.

<sup>37</sup> PLATÃO. *Alcibíades*, 116e, 124a, 127d, 129b, 132b-c.

<sup>38</sup> HOLMES, loc. cit.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.195.

soais naturais ao corpo físico. Tudo que Sócrates recomenda é o exercício de controle das forças daimoniacas (para usar a terminologia cunhada por Holmes) através do estudo e do aprendizado de que a alma é capaz<sup>41</sup>.

Uma possibilidade de leitura do diálogo poder ser levantada a partir de categorias cunhadas pela própria investigação de Holmes. A análise empreendida no *Alcibiades* se baseia no pressuposto de que o raciocínio, portanto a palavra, tem uma função semelhante ao que a autora chama de sintoma. Na filosofia de Platão, o sintoma (leia-se “a palavra”) dá ensejo ao contato com um mundo invisível, mas estável. Explorado nesse sentido, o texto que para a autora (e também para Foucault e outros) é o berço da subjetividade apenas reconhece que a alma é o que distingue o homem<sup>42</sup> precisamente em função do poder (*dynamis*) que esta possui de “ver” a realidade oculta e perene, que a seu turno consiste no fundamento do mundo aparente. A palavra vem a ser o “sintoma” desta realidade, o que equivale a dizer que o *lógos* ordena a possibilidade da visão da realidade invisível aos olhos, mas inteligível à pessoa. Na *República* o discurso, e não a subjetividade, é o guia na ação de investigar<sup>43</sup>, o que sinaliza o *lógos* como um ponto de controle da ação exterior a quem investiga. Ao ressaltar a alma, o texto do *Alcibiades* não a remove de sua corporeidade; incorpórea e invisível, para Platão, é a realidade de bens como a justiça, a beleza, o útil e a bondade<sup>44</sup>. Como sustenta Andrea Nightingale<sup>45</sup>, Platão transgride a tradição falando de dois diferentes “si mesmos” (“*selves*”) em relação a diferentes modos de autoconhecimento. O primeiro deles relaciona-se com o filósofo, que conhece a si mesmo conhecendo verdades que ele mesmo não consegue alcançar. Nightingale escreve que a esse “eu” consciente e racional Platão contrapõe um outro, identificado com a alma incorpórea que contempla as Ideias e compreende a si mesma em função desses seres. Em *Aporia e autoconhecimento em Platão*, ela argumenta que essa alma trans-

<sup>41</sup> Cf. PLATÃO. *Alcibiades*, 113c.

<sup>42</sup> PLATÃO. *Alcibiades*, 111e, 130d.

<sup>43</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 368b, 394d.

<sup>44</sup> Cf. PLATÃO. *Alcibiades*, 109a, 118a; *República*, 402c.

<sup>45</sup> NIGHTINGALE, Andrea. Plato on *aporia* and self-knowledge. In: NIGHTINGALE, A; SEDLEY, D. (Ed.). *Ancient models of mind: Studies in human and divine rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 8-26.

migatória se encontra, contudo, encarnada em uma pessoa específica, em um tempo e lugar demarcados. A explicação de Nightingale interessa ao leitor de *O sintoma e o sujeito* porque se propõe a analisar a racionalidade por um caminho diferente do estabelecido pela categoria da subjetividade. A alma encarnada, diz essa última autora, vai e vem no percurso entre uma vida pessoal no mundo e a “visão” impessoal de uma realidade diferente. O artigo argumenta que essa “dupla vida” da alma gera um novo tipo de pessoa (“self”) dramatizada e conceitualizada em ocasiões em que o filósofo explora o autoconhecimento.

A leitura que proponho do *Alcibiades Maior* deseja abordar alternativas em relação à interpretação aceita pela crítica de nosso tempo e colocar em questão o comentário que sustenta que Platão é o pai do dualismo dominante na tradição da filosofia. A análise de Nightingale que acabo de mencionar não reconhece uma “nova subjetividade”; por sua vez aponta para uma concepção distinta de pessoa e discute os limites da racionalidade com base na duplicidade de sua natureza. O parêntese que se fecha aqui tece considerações periféricas que não atingem o âmago do livro de Brooke Holmes, mesmo porque a tese de *O sintoma e o sujeito* pode ser uma chave para a compreensão da teoria da motivação nos diálogos platônicos.

De volta à apresentação do livro, a autora destaca<sup>46</sup> que o aparecimento do corpo físico está inserido no movimento intelectual que Platão chamou de “investigação sobre a natureza” (περὶ φύσεως ἱστορία<sup>47</sup>). Uma busca que conhecemos por fragmentos de autores dispersos transmitidos muitas vezes de maneira problemática que, como salienta a autora<sup>48</sup>, procuraram conceitualizar as forças subjacentes ao mundo visível como forças impessoais. Entre os textos dessa índole ela estuda com especial atenção os tratados sobre a *tékhnē* médica nos quais, segundo a autora, o processo de gênese do corpo físico pode ser examinado de maneira clara e precisa. O privilégio concedido aos textos da medicina naturalista do final do quinto e início do quarto séculos é justificado por Holmes por um du-

<sup>46</sup> HOLMES, 2010, p. 4.

<sup>47</sup> PLATÃO. *Fédon*, 96a8; cf. PLATÃO. *Fédro*, 270a1: μετεωρολογίας φύσεως πέρι.

<sup>48</sup> HOLMES, op. cit., p. 5.

plo argumento<sup>49</sup>. Ela aponta uma razão de ordem prática: os tratados médicos com aproximadamente sessenta textos representam um dos maiores *corpora* do período clássico à disposição do pesquisador interessado em investigar as ideias sobre a natureza do *sôma* entre os gregos. Holmes observa igualmente que este grupo de escritos advoga um certo grau de independência alegando, como faz o autor do tratado *Sobre a medicina antiga*<sup>50</sup>, que somente a medicina pode investigar “o que o homem é” (ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος). Desta forma, os médicos deste período possibilitam o acesso a ideias e afirmações sobre a natureza humana, o corpo e as doenças que estavam em debate então. Segundo a autora, esses textos permitem que se veja como as causas do sofrimento foram atribuídas a forças e agentes não pessoais<sup>51</sup>. Não passa despercebido a Holmes que Aristóteles chamou os autores envolvidos na pesquisa sobre as forças em ação na natureza de *physiologoi*<sup>52</sup> e de *physikoi*<sup>53</sup>. A presente obra deve ser compreendida como parte integrante do empreendido por alguns estudiosos no sentido de investigar a noção de *phýsis* trabalhada pelos que primeiro se lançaram na investigação sobre o mundo exterior e sobre a relação entre esta e a natureza humana<sup>54</sup>.

Holmes sublinha que o princípio orientador da investigação do grupo de autores que escreveram em prosa sobre a *phýsis* se encontra sucintamente definido pelo mesmo tratado hipocrático *Sobre a medicina antiga*. Esse texto reconhece que as coisas que constituem o mundo exterior “estão dentro do ser humano e o fazem sofrer” (τῶ ἄνθρωπῳ ἐνεόντα καὶ λυμαινόμενα τὸν ἄνθρωπον<sup>55</sup>). Para a autora, o *corpus* hipocrático desenvolve com particular vigor a investigação de como esse “dentro” (ἐν) participa das forças que agem no mundo exterior. O texto de Holmes destaca<sup>56</sup> que para a medicina antiga esse “dentro” é o corpo físico, “onde o processo da vida acontece e onde a doença se desenvolve, via de regra

<sup>49</sup> HOLMES, 2010, p. 24.

<sup>50</sup> ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ, 119, 7 Jouanna.

<sup>51</sup> HOLMES, op. cit., p. 275.

<sup>52</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 990a3.

<sup>53</sup> ARISTÓTELES. *Física*, 184b17.

<sup>54</sup> HOLMES, op. cit., p. 10.

<sup>55</sup> 1.602 = 136, 9 Jouanna.

<sup>56</sup> HOLMES, op. cit., p. 3.

no limiar da consciência”. Em função de esse domínio estar predominantemente escondido, diz a autora, a maior parte do que lá acontecer só pode ser detectado através de sintomas. Ela sublinha que a emergência do corpo se dá de maneira análoga à emergência da investigação sobre a natureza. A propósito, Holmes lembra a sentença atribuída a Anaxagoras, que observa: “a visão das coisas invisíveis se dá pelo fenômeno”<sup>57</sup>. Ela conclui que “os sintomas são como trampolins em direção a um mundo invisível que demanda ser conceitualizado”<sup>58</sup>. Se a épica e a poesia arcaica demarcaram o limite do humano confrontando o homem com divindades, para a autora a literatura médica encoraja as pessoas a repensarem a esfera que permanece oculta em termos de *dynámeis* tais como “o quente” e “o frio”. De acordo com *O sintoma e o sujeito*, os sintomas estendem o domínio de tais forças até o *sôma*, desse modo redesenhando as fronteiras do humano<sup>59</sup>.

Em *O sintoma e o sujeito* o papel desempenhado pelo corpo físico na gênese da noção de natureza humana é explicado em termos de sua identidade característica. Holmes argumenta que por um lado a *tékhnē* médica vem a permitir ao iniciado vencer a barreira da invisibilidade, tratar da doença e intervir a favor da saúde através da reconstituição racional do funcionamento do interior do *sôma*, que se torna dessa maneira um modelo de inteligibilidade. Por outro lado, o corpo é percebido como algo não confiável e não familiar, suscetível à desordem, afastado da consciência e regulado não por intenções e sim por forças impessoais e não sociais. Se por um lado os autores dos tratados médicos pretendem fundar a medicina como uma *tékhnē* autônoma, tendo esta algo de determinado com o que se ocupar, Holmes sustenta que esses autores igualmente reconhecem que a qualquer momento esse objeto de conhecimento e manipulação pode se tornar inacessível<sup>60</sup>. Ela comenta que os tratados de medicina enumeram inúmeros obstáculos impostos pela natureza do corpo e que resultam na impossibilidade da visão da relação entre causa e efeito: opacidade, variedades infinitas de constituições, a dinâmica fluida dos humores etc. Ela sublinha que esses tratados reconhecem que cada corpo físico contém

<sup>57</sup> Fr. 59 DK: ὄψις ἀδύλων τὰ φαινόμενα.

<sup>58</sup> HOLMES, 2010, p. 3.

<sup>59</sup> HOLMES, loc. cit.

<sup>60</sup> Ibid., p. 26.

fatores que ajudam a revelar ou a esconder a doença e que os textos médicos admitem que os corpos físicos são espaços de inúmeras possibilidades que excedem a capacidade da medicina de mapeá-las. O livro defende que a estranheza do corpo encorajou o interesse crescente pela *psykhé* como *locus* da pessoa e enfatiza que o *sôma* originalmente esteve longe de ser compreendido com um mero contraponto à alma. Como um objeto físico inteligível, a autora argumenta que o *sôma* contribuiu para que a alma fosse pensada em analogia, vindo esta a se tornar ao seu tempo tanto objeto de reflexão quanto de cuidado em textos filosóficos. Devido a sua afinidade com o corpo, diz Holmes, a alma também vem a ser assombrada por energias daimoniacas avessas à racionalidade.

A estranheza do corpo alia-se à estrangeiridade. Holmes sublinha a dificuldade da pessoa em perceber, entender e suprir as necessidades do *sôma*. Ela ressalta a impossibilidade de se implementar um desejo diretamente no corpo sem o emprego de técnicas apropriadas, como a manipulação de qualidades, forças e humores<sup>61</sup>. Por outro lado, dada a estrangeiridade do *sôma*, o que o corpo quer ou precisa não se evidencia tipicamente como um desejo para a pessoa. Ela destaca que apenas excepcionalmente a literatura médica descreve a pessoa intuitivamente ciente do que o corpo precisa. A sede e a fome são instâncias nas quais as necessidades do *sôma* se expressam como desejo, diz a autora, mas ela a seguir comenta que a simbiose entre o que o corpo precisa e o desejo só acontece se a sede e a fome tiverem a particularidade de se manifestarem como sede ou fome de um objeto específico<sup>62</sup>. A harmonia entre a pessoa e o seu *sôma* sem esforço tornaria a medicina inútil. A autora explicita<sup>63</sup> que o desencontro entre o que o corpo precisa e o desejo da pessoa (entenda-se da alma ou, se quiser, do “sujeito”) constitui a razão de ser da *tékhnē* médica. Seria interessante se o leitor se recordar que Platão reconhece que desejos como sede e fome não se dirigem a um objeto determinado e têm por fim a repleção<sup>64</sup>. Da mesma maneira, Platão admite o aspecto utópico da harmonia entre as necessidades do *sôma* e o indivíduo. No segundo livro

<sup>61</sup> HOLMES, 2010, p. 196.

<sup>62</sup> Ibid., p. 197.

<sup>63</sup> HOLMES, loc. cit.

<sup>64</sup> PLATÃO. *República*, 437d-e; *Filebo*, 31e-32b.

da *República* Sócrates descreve uma cidade onde vivem os habitantes de um lugar saudável (*τόπον hygieian*), no qual, tendo as necessidades do corpo supridas, os homens desfrutam da paz e da saúde<sup>65</sup>. Em sua descrição de uma cidade justa, em princípio os médicos não são necessários, o que deve ser interpretado como uma indicação de que onde há justiça há igualmente saúde<sup>66</sup>. Deixando-se de lado a interpretação metafórica e raciocinando como faz Brooke Holmes, isso quer dizer que Platão atribui a Sócrates a opinião de que vivendo de maneira justa, os homens sabem o que dar ao *sôma* para suprir suas necessidades, evitando a doença. Na *República* a doença aparece em decorrência da introdução de elementos luxuosos que não atendem àquilo de que naturalmente o homem necessita, mas que integram a ordem do desejo próprio ao indivíduo<sup>67</sup>. Esses elementos tornam a cidade “inchada de humores” exigindo a intervenção da medicina. O primeiro dos fatores responsáveis pela introdução da doença significativamente vem a ser uma alteração na dieta alimentar<sup>68</sup>.

O descompasso entre o que o *sôma* precisa e o desejo da pessoa demarca dois últimos aspectos de *O sintoma e o sujeito* que eu gostaria de destacar antes de encerrar a apresentação do livro de Brooke Holmes. Por um lado, a *tékhnē* da medicina visa tornar possível manipular a natureza do corpo em prol do desejo de saúde, manifesta quando o corpo tem suas necessidades supridas sem falta ou excesso. Por outro, em consequência das características das forças que transpassam o corpo físico, como já se comentou, o controle do corpo torna-se problemático, o que imprime à medicina contornos peculiares. Como conhecedor da *phýsis*, o médico entende a natureza humana e dessa maneira sabe que, assim como acontece com o corpo, também vem a ser possível submeter parte da alma à medida. No diálogo *Górgias*, a diferença entre a medicina e a gastronomia se manifesta pela característica de a primeira ser uma *tékhnē* e preocupar-se com o conhecimento do que é bom para o corpo, enquanto a última tem como finalidade adular e produzir prazer<sup>69</sup>. A metrcética aplicada ao desejo,

<sup>65</sup> PLATÃO. *República*, 372a-b, 372e, 401c.

<sup>66</sup> PLATÃO. *República*, 409e-410b.

<sup>67</sup> PLATÃO. *República*, 372c-d.

<sup>68</sup> PLATÃO. *República*, 372d-e, 373d.

<sup>69</sup> PLATÃO. *Górgias*, 464b-465c.



um método em afinidade com a fórmula gnômica “nada em excesso” (*me-dên ágan*<sup>70</sup>) atribuída pelo fundador da Academia aos sete sábios da Grécia arcaica, tem como fim promover a harmonia entre ação e as necessidades do corpo. Esse é o momento no qual médico e filósofo se fundem em uma mesma pessoa. A metrética requer o conhecimento prévio do que é melhor para o indivíduo, o que por sua vez implica a aquisição da ciência do bem e do mal; uma *epistémē* que exige estudos sobre o ser das coisas e portanto demanda uma investigação ampla na qual se incluem pesquisas de ordem ontológica e metafísica.

O segundo ponto que gostaria de abordar a partir do descompasso entre o *sôma* e o indivíduo, tal como examinado por Holmes, diz respeito à relação entre *tékhnē* e *phýsis*. Tanto a manipulação das forças que atuam sobre o corpo quanto a metrética dos desejos buscam por vias diferentes dar ao corpo na medida correta aquilo de que ele precisa. Assim sendo, de uma maneira ou de outra a saúde depende de um conhecimento técnico que opera em afinidade com a natureza do corpo. Holmes chama atenção para o fato de que dessa maneira *tékhnē* e *phýsis* têm em comum um mesmo fim<sup>71</sup>. A importância que a *tékhnē* assume nesse contexto evidencia o valor do conhecimento para o ser humano; devemos contudo reparar que a *tékhnē* é um tipo de conhecimento associado à demiurgia e voltado para a produção de bens úteis ao *dêmos*. A utilidade em questão é de ordem pessoal e igualmente política; deve-se ter em pauta que a função do demiurgo é a *poiēsis* de bens úteis a todos. O médico e o filósofo se fundem dessa vez com a figura do político. A afinidade da *tékhnē* que cuida do *sôma* com a natureza se estende portanto não somente à filosofia; igualmente essa correlação se verifica como uma característica da política, a *tékhnē* que cuida do corpo da *pólis*.

Acredito que com o que se disse até agora o leitor pode formar sua opinião sobre a relevância da leitura de *O sintoma e o sujeito*. O livro interessa a investigadores dos mais diversos campos do conhecimento; seu caráter questionador e inovador o qualifica como um marco no estudo dos problemas de que trata, exigindo do pesquisador de nosso tempo atenção

<sup>70</sup> PLATÃO. *Protágoras*, 343b.

<sup>71</sup> HOLMES, 2010, p. 196.

à sua argumentação. O estudo transcreve as passagens dos textos gregos analisadas sempre acompanhadas de traduções para o inglês e tem as notas ao texto no rodapé ao fim de página, o que facilita a consulta. *O sintoma e o sujeito* conta ainda com ampla bibliografia e projeto gráfico arrojado. Certamente o livro que comento não será o único a sustentar o ponto de vista nele defendido; outros autores com certeza virão juntar novas obras à sua tese, fomentando o debate sobre um dos mais importantes alicerces da civilização. A emergência do corpo físico, tal como conta o livro que apresento, é agora um tema em discussão.

Antonio Carlos Hirsch  
*PRAGMA - UFRJ*

**DI CAMILLO, Gabriela Silvana.** *Aristóteles historiador: El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas.* Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2012.

Se é verdade que Aristóteles não pode ser considerado o fundador *stricto sensu* da História da Filosofia, é sabido que devemos a ele as primeiras exposições organizadas das doutrinas de filósofos precedentes. Entretanto, as referências do Estagirita aos demais filósofos são tudo menos neutras e desinteressadas. Harold Cherniss, em suas obras *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (1935) e *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944) procurou mostrar que Aristóteles distorce intencionalmente o pensamento de seus predecessores, fazendo-o com o objetivo de lançar sempre a melhor luz sobre as suas próprias doutrinas. Os testemunhos de Aristóteles não apresentariam as opiniões dos outros filósofos como um todo coerente e autônomo, mas sim como soluções imperfeitas para problemas que só ele pôde resolver. Ademais, em sua exposição das ideias dos demais filósofos, Aristóteles não se furtaria de introduzir conceitos e termos próprios, deformando-as severamente.

É este o contexto geral no qual se insere o trabalho de Silvana Di Camillo. Na contramão de Cherniss, Di Camillo procura mostrar que o uso que Aristóteles faz da reflexão dos filósofos que o precederam não visa unicamente, e ao preço da distorção maliciosa, à vitória no certame filosófico; bem ao contrário, o exame dos predecessores é parte indispensável da própria investigação filosófica, ao menos como o Estagirita a concebia. É verdade, Aristóteles utiliza seus próprios conceitos e terminologia ao “expor” o pensamento de outrem. Mas, na realidade, o interesse de Aristóteles nunca é o de meramente expor a doutrina alheia, mas sim buscar, na tradição filosófica, os problemas mais relevantes e suas possíveis soluções. Como o filósofo emprega tal procedimento sistematicamente, elevando-o a verdadeiro método, as soluções que porventura ele encontre para determinado problema são sempre profundamente dependentes das reflexões das quais ele parte.

Para comprovar essa tese, Di Camillo propõe-se a analisar as críticas que Aristóteles faz da teoria platônica das Ideias. De fato, esse

é o paradigma do tipo de exame ao qual o Estagirita submete a tradição filosófica, e se a hipótese da autora se provar verdadeira nesse caso, seu argumento como um todo ganhará força. A estratégia de Di Camillo é, por um lado, mostrar que o filósofo não desfigura a teoria das Ideias, e, por outro, que importantes teses ontológicas de Aristóteles são diretamente decorrentes da revisão crítica da ontologia de seu mestre.

Com relação ao primeiro aspecto, note-se que Di Camillo evita a análise das passagens em que Aristóteles examina a suposta doutrina platônica dos princípios e das Ideias-número, as chamadas doutrinas não-escritas. Como se sabe, este ainda hoje é um tema que desperta aceras discussões entre os que creem tratar-se de autêntica doutrina de Platão e seus opositores. A decisão da autora de evitar toda essa controvérsia é inteligente, pois parte importante de seu objetivo é mostrar a fidedignidade dos testemunhos de Aristóteles; assim sendo, convém ater-se à formulação da teoria das Ideias contida nos diálogos, em torno da qual as divergências são consideravelmente menores. Restringindo-se ao nono capítulo do primeiro livro da *Metafísica* e ao tratado *Sobre as Ideias (Peri Ideôn)*, Di Camillo compara a reconstrução aristotélica da teoria das Ideias com diversas passagens dos diálogos de Platão. Por meio de acurada análise, a autora convincentemente conclui que, descontadas certas diferenças terminológicas, Aristóteles reproduz com acerto diversas teses ontológicas presentes nos diálogos. Especialmente rico e lúcido é o exame que a autora promove do tratado *Sobre as Ideias*, aliás, o primeiro estudo de fôlego em língua espanhola desta obra.

Com base nos dados obtidos, Di Camillo conclui que o cerne das críticas de Aristóteles é a noção de separação, noção da qual dependem, em última análise, as diversas objeções pontuais movidas contra a doutrina das Ideias. Embora semelhante conclusão constitua um ponto relativamente pacífico entre a crítica especializada, o que Aristóteles entende por separação nesses contextos não é igualmente claro. Nossa autora analisa três possíveis significados da noção de separação nas críticas aristotélicas: a separação como independência ontológica, como separação conceitual e ainda como pura separação espacial. A autora argumenta, porém, que nenhum dos três se mostra adequado à luz de um cuidadoso escrutínio. Propõe ela, então, que se compreenda a noção como diferença na defini-

ção, isto é, a separação das Ideias deve ser explicada pelo fato de que o mesmo termo é definido (e concebido) de modo distinto quando referido às Ideias e às coisas sensíveis. Assim, o mesmo belo possuiria diversos significados quando aplicado à Ideia de Belo e às diversas coisas belas.

Com base nesta proposta, a autora se volta para o chamado argumento do Terceiro Homem. Depois de mostrar a substancial correspondência das formulações aristotélicas com aquela contida no *Parmênides* de Platão, Di Camillo explora os paradoxais desdobramentos do argumento do Terceiro Homem à luz da noção de separação como diferença na definição. O argumento do Terceiro Homem, como se sabe, é aquele que conclui uma infinidade de Ideias a partir de qualquer realidade/predicado de que se parta. De fato, o cerne da teoria das Ideias é supor, ou propor, uma Ideia para cada multiplicidade que há; assim, se há uma multiplicidade de coisas belas, tem de haver também a Ideia de Belo, que é responsável pelo fato de que as diversas coisas belas de que se partiu possam ser chamadas de belas. Porém, e aí reside toda a dificuldade, também a Ideia de Beleza, por exemplo, é bela, e isso segundo indicações dos próprios diálogos. Em geral, as próprias Ideias parecem possuir as mesmas propriedades que a multiplicidade de que se partiu. E desse modo é possível instaurar um regresso infinito de Ideias, isto é, uma série interminável de Ideias, pois também a Ideia estaria incluída na multiplicidade, requerendo-se, de acordo com os cânones da teoria, uma nova Ideia, e esta nova Ideia, que também possuirá a mesma propriedade, poderá igualmente ser incluída na multiplicidade, e assim *ad infinitum*.

Esse argumento, que já deu azo a muitos estudos, pode ser explorado com proveito, defende a autora, à luz da noção de separação como diferença na definição. De fato, o que o argumento supõe, para que o mecanismo infernal do regresso infinito funcione, é que a Ideia tenha a mesma definição que os indivíduos que integram a multiplicidade de que se partiu. Dito de outro modo, só é possível reunir Ideia e particulares sensíveis numa mesma multiplicidade porque o predicado que se aplica a uma e a outros é compreendido univocamente. Porém, por outro lado, os diálogos platônicos nos dão bons motivos para crer que as Ideias não compartilham sua definição com os particulares sensíveis: a Ideia de beleza seria bela de um modo profundamente diferente do modo como uma

panela, uma égua, ou mesmo uma virgem podem ser belas. Isso quer dizer que o predicado belo é atribuído homonimicamente à Ideia de Belo e às diversas coisas belas, conclusão que poderia ser generalizada para todas as Ideias. Contudo, isto que por um lado parece ser a reconfortante solução para o regresso infinito constitui, na verdade, uma dificuldade no mínimo tão radical e nefasta à teoria das Ideias quanto o próprio regresso. De fato, explica a autora, se a Ideia de Belo é bela de modo diferente das diversas coisas sensíveis que são belas, e diferente de modo tão profundo a ponto de não poder ser reunida numa mesma multiplicidade com os sensíveis aos quais atribuímos o termo belo, isso implica que já não se sabe mais o que a palavra “bela” possa significar quando aplicada à Ideia de Belo. Sendo assim, a relação entre a Ideia de Belo e as coisas belas torna-se gratuita e injustificada: se a Ideia de belo nada tem em comum com as coisas belas, por que estas coisas belas têm de depender precisamente da Ideia de Belo, e não de qualquer outra Ideia? Em suma, para escapar à fatal objeção do Terceiro Homem, é preciso supor uma separação entre Ideias e coisas sensíveis, isto é, uma diferença radical na definição da Ideia e das coisas.

Esse é o problema ontológico, é essa a *aporía* que Aristóteles, membro e também herdeiro da Academia, teve de enfrentar. E de fato, defende Di Camillo, uma das principais teses da ontologia aristotélica consiste na resposta a essa *aporía*. Aristóteles teria absorvido a noção de Forma ou Ideia de Platão com a sua própria noção de forma imanente. E, tal como a Ideia é o verdadeiro ser ou essência das coisas sensíveis que levam o mesmo nome, também a forma aristotélica é a essência das coisas. Contudo, e aqui reside a diferença, a forma aristotélica não está separada das coisas das quais é essência; dito de outro modo, a forma aristotélica tem a mesma definição que a coisa da qual é essência, tal como se defende explicitamente no livro sétimo da *Metafísica*. Di Camillo fecha deste modo o argumento com o qual começou o seu livro: não apenas Aristóteles não distorce propositadamente a doutrina de seus antecessores, em geral, e de Platão, em particular, como também suas próprias convicções filosóficas são fruto do longo e laborioso exame dialético da tradição filosófica.

Os méritos do trabalho ora resenhado são muitos. Com um estilo fluido e que transparece o cuidado com a clareza, a autora consegue transformar um tema relativamente árido num texto convidativo e aces-

sível. Ela também demonstra notável conhecimento da bibliografia especializada, sem, com isso, sobrecarregar o leitor. Ademais, Di Camillo nos oferece análises detidas e acuradas tanto do texto de Aristóteles quanto dos diálogos de Platão. É de se louvar, sobretudo, o método por ela escolhido; nomeadamente, procurar ler e interpretar o texto de Aristóteles não apenas por si mesmo, mas também, e principalmente, à luz de seu diálogo com a tradição. Deste modo, Di Camillo foi capaz de defender convincentemente que a tese, tipicamente aristotélica, da identidade da essência (ou forma) com a coisa é, na realidade, a *euporía* para uma *aporía* suscitada por Platão, que supunha a separação de Ideia e coisa. Sendo assim, os objetivos que a autora se propôs no início de seu livro foram alcançados com grande sucesso. Mas essa obra traz ainda um benefício adicional para os estudos aristotélicos. A sua seminal análise de umas das principais teses do livro Z da *Metafísica* são a exemplificação de como a leitura de Aristóteles à luz do intenso diálogo que ele trava com a tradição filosófica poderia esclarecer muitos aspectos ainda obscuros da obra do Estagirita.

Guilherme da Costa Assunção Cecílio  
*Doutorando em Filosofia – UFRJ (PPGF)*





## NORMAS EDITORIAIS

*Kléos*, revista de publicação anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, destina-se à divulgação de trabalhos concernentes à Filosofia Antiga e áreas afins.

*Kléos* publica trabalhos nas seguintes modalidades:

1. **Artigos** com autoria declarada, que apresentem e discutam ideias e resultados de pesquisa na área de conhecimento da revista.

2. **Arquivo**, consistindo em traduções de textos da Antiguidade em língua portuguesa e comentários aos textos clássicos de difícil acesso de autores nacionais e estrangeiros.

3. **Recensões bibliográficas**, compreendendo: [i] *ensaios bibliográficos*, abrangendo a análise de conjunto de obras de um mesmo autor ou versando sobre um mesmo tema, com o máximo de 25 laudas; [ii] *resenhas críticas*, compreendendo a análise e crítica de obras recentes, com o máximo de 20 laudas; e [iii] *notícias bibliográficas*, compreendendo análise e exposição sucinta de obras recém-publicadas, com o máximo de 5 laudas.

### *Apresentação dos Trabalhos*

*Kléos* publica trabalhos em português, espanhol, francês, italiano e inglês. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres do Conselho Editorial, devendo os originais ser apresentados na sua forma definitiva, revistos, obedecendo às normas da ABNT:

[i] o *cabeçalho* deve ser colocado no alto da primeira página, compreendendo o título do trabalho e o subtítulo, grafados em maiúsculas; seguidos do nome(s) do(s) autor(es) e da instituição a que pertence(m);

[ii] *dois resumos*, de até 250 palavras (aproximadamente 10 linhas), contendo uma apresentação concisa do conteúdo do texto, sendo um em língua portuguesa e outro em língua inglesa ou francesa, dispostos no final do texto. Deve-se usar o verbo na voz ativa e na terceira pessoa do singular. Logo abaixo do resumo devem figurar as palavras-chave, antecedidas da expressão “Palavras-chave”; separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto.

[iii] o *corpo do trabalho* deve ser disposto em forma sequencial,

sem espaços ociosos, deixando ampla margem à direita e à esquerda;

[iv] as *citações* no corpo do texto que ocuparem quatro ou mais linhas aparecerão em destaque, com um recuo de 4cm à esquerda, tamanho de fonte 11, espaço simples, sem aspas e sem itálico, devendo ser indicada na nota de rodapé pelo sistema de nota de referência bibliográfica;

[v] o texto deve ser encaminhado a <kleosrevistadefilosofiaantiga@gmail.com>, em Word, espaço 1,5, em fonte Garamond de tamanho 12. Os caracteres gregos devem estar na fonte New Athena Unicode, tamanho 11.

### 1. Transliteração

Para a transliteração do alfabeto grego para o latino, seguir-se-á a seguinte tabela, utilizando-se o itálico e sublinhando as vogais η e ω.

Denominação	Signo grego	Correspondente latino	Exemplo
Alfa	Α, α	a	ἀγάπη <i>agápe</i>
Beta	Β, β	b	βάρβαρος <i>bárbaros</i>
Gama	Γ, γ	g	γεωργός <i>georgós</i>
Gama gutural	γγ	ng	ἄγγελος <i>ángelos</i>
	γκ	nk	ὄγκος <i>ónkos</i>
	γξ	nx	σάλπιγξ <i>sálpinx</i>
	γχ	nh	ἄγκειν <i>ánkhein</i>
Delta	Δ, δ	d	δίκη <i>díke</i>
Epsilon	Ε, ε	e	εἶδωλον <i>eidolon</i>
Zeta	Ζ, ζ	z	ζήτησις <i>zétesis</i>
Eta	Η, η	e	ἥλιος <i>hélíos</i>
Teta	Θ, θ	th	θεός <i>theós</i>
Iota	Ι, ι	i	ιδέα <i>idéa</i>
Iota subscripto	ι	i	τραγωδία <i>trago(i)día</i>
Capa	Κ, κ	k	κακόν <i>kekón</i>
Lambda	Λ, λ	l	λέων <i>léon</i>
Mi	Μ, μ	m	μαρτυρία <i>martyría</i>
Ni	Ν, ν	n	νόμος <i>nómos</i>
Csi	Ξ, ξ	x	ξύλον <i>xylon</i>
Ômicron	Ο, ο	o	ὀλίγος <i>olígos</i>
Pi	Π, π	p	ποταμός <i>potamós</i>
Rô	Ρ, ρ	r	ὄργη <i>orgé</i>
Rô aspirado	Ῥ, ῥ	rh	ῥυθμός <i>rhythmós</i>
Sigma	Σ, σ, ς	s	Σπίγξ <i>Sphínx</i>
Tau	Τ, τ	t	ταῦρος <i>taúros</i>
Ípsilon	Υ, υ	y	λύρα <i>lýra</i>

Ípsilon em ditongos	αυ	au	αὐγή	<i>auḡḡé</i>
	ευ	eu	εὐαγγέλιον	<i>euangélion</i>
	ου	ou	Μοῦσα	<i>Moúsa</i>
	ηυ	eu	ἠυξάμην	<i>euḡámen</i>
	υι	uí	εὐδύια	<i>euđuía</i>
Fi	Φ, φ	ph	φάρμακον	<i>phármakon</i>
Qui	Χ, χ	kh	χάρις	<i>kháris</i>
Psi	Ψ, ψ	ps	ψυχή	<i>psykhé</i>
Ômega	Ω, ω	o	ὠδή	<i>o(i)dḗ</i>
Espírito forte	(	h	ἱστορία	<i>historia</i>
Espírito fraco	)		ἄνθρωπος	<i>ánthropos</i>

### 1.1 Observações

Mantêm-se os acentos agudo, grave e circunflexo nos locais em que se encontram em grego.

O iota subscrito virá entre parênteses.

Exemplo: τῶ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

*tó(i) tóxo(i) ónoma bíos, érgon dè thánatos.*

Será destacado apenas o espírito rude, acrescentando-se a letra “h” antes da vogal aspirada. Exemplos: ἡγεμονία: *hegemonía*; ὑποψία: *hypopsía*.

## 2. Referências bibliográficas

### 2.1 Localização e abreviação

As referências bibliográficas aparecerão em notas de rodapé, vindo completas na primeira ocorrência, e resumidas da segunda ocorrência em diante, contendo apenas o último sobrenome do autor, o ano da publicação e a página citada. Exemplo:

a) Primeira ocorrência:

<sup>1</sup> PRESS, Gerald. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. p. 27-38.

b) Segunda ocorrência (numa hipotética nota 12):

<sup>12</sup> PRESS, 2000, p. 30.

### 2.2 Formato

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT (NBR6023 de 2002), com grifos em itálico. Exemplos:

[i] *Livro*

DE CAMP, L. Sprague. *Lost Continents: The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. New York: Dover, 1970.

[ii] *Parte de livro*

RAMAGE, Edwin S. Perspectives Ancient and Modern. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Atlantis: Fact or Fiction?* Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 3-45.

[iii] *Artigo de periódico*

GILL, Christopher. Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature*, Dearborn, v. 3, n. 1, p. 64-78, Spring 1979.

### 2.3 *Autores antigos*

As referências a autores antigos devem vir, em português, na forma: AUTOR. *Obra*, passagem citada. Exemplos:

PLATÃO. *Timeu*, 17a1-20c3.

ESTRABÃO. *Geografia*, 2.3.6.

Quando for necessário apontar a edição utilizada, devem-se seguir as normas mencionadas no item 2.2.





Kléos, Revista de Filosofia Antiga, foi composta  
em Garamond e New Athena Unicode,  
impressa na Gráfica da UFRJ,  
em papel pólen soft 80 gr/m<sup>2</sup> e capa  
em papel vergê quartzo rosa 180 gr/m<sup>2</sup>  
no Rio de Janeiro, RJ,  
em 2015.