

ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE  
FILOSOFIA ANTIGA



v.2-3 • n.2-3

RIO DE JANEIRO

JULHO DE 1998 • JULHO DE 1999

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*

José Henrique Vilhena de Paiva

*Sub-Reitor para Graduados e Pesquisa*

Antonio MaCdownell de Figueiredo

*Diretor do IFCS*

Neyde Theml

*Vice-Diretor do IFCS*

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher

*Chefe do Departamento de Filosofia*

Luigi Bordin

*Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia*

Aquiles Côrtes Guimarães

*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.

*Editor*

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

*Comissão Editorial*

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

*Conselho Editorial*

Carmen Lúcia Magalhães Paes, UFRJ  
Donaldo Schüller, UFRGS  
Emmanuel Carneiro Leão, UFRJ  
Gilvan Luiz Fogel, UFRJ  
Giuseppina Grammatico, UMEC, Chile  
Jacyntho José Lins Brandão, UFMG  
Jean Frère, Université de Strasbourg, França  
Marcelo Pimenta Marques, UFMG  
Maria Sílvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP  
Ute Schmidt Osmanczick, UNAM, México

*Revisão*

Carolina de Melo Bomfim Araújo, mestranda em Filosofia, UFRJ

*Design Gráfico*

Paula Seara

*Apoio*

FAPERJ

*Endereço para Correspondência*

PRAGMA • Programa de Estudos em Filosofia Antiga  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais • Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Largo de São Francisco de Paula, 1, sala 307 A • CEP 20051.070 • RJ  
Tel: 0055.21.252-8035/4, Ramal 316 • Fax: 0055.21.221-1470  
e-mail:<phronesis@ifcs.ufrj.br>



## SUMÁRIO

Apresentação . . . . .	7
Sulla Prefazione del <i>Περὶ Ἀπίστων</i> di Palefato • <i>Anna Santoni</i> . . . . .	9
A dificuldade de Trasímaco: uma interpretação do Livro I da <i>República</i> de Platão a partir dos poemas homéricos - Parte II • <i>Antonio Orlando de O. D. Lopes</i> . . . . .	19
Um outro <i>lógos</i> , um outro sofista • <i>Claudio Oliveira</i> . . . . .	73
O filósofo cômico • <i>Maria das Graças de Moraes Augusto</i> . . . . .	84
Le philosophe et l'historien: l'un des deux est donc de trop • <i>Marie-Laurence Desclos</i> . . . . .	100
Em torno d'O <i>Cínico</i> : notas sobre as relações de Luciano com o cinismo • <i>Olimar Flores Jr.</i> . . . . .	122
Del'Un-un et de L'Un-étant du <i>Parménide</i> selon Damascius • <i>Said Bimayemottash</i> . . . . .	134
São as formas individuais? • <i>Susana de Castro Amaral</i> . . . . .	144
Juventude e velhice: Mímnermo • <i>Teodoro Rennó Assunção</i> . . . . .	158

### ARQUIVO

Harmonía: mito e música na Grécia Antiga • <i>Paula da Cunha Corrêa</i> . . . . .	175
---	-----

### RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

<i>Económico</i> de Xenofonte • <i>Jacyntho Lins Brandão</i> . . . . .	221
Aristotles on Substance de Mary Louise Gill • <i>Susana de Castro Amaral</i> . . . . .	228
Oralità e scrittura in Platone de Franco Trabattoni • <i>Marcelo Pimenta Marques</i> . . . . .	231



## APRESENTAÇÃO

A publicação dos números 2 e 3 da revista *Kléos* em um volume duplo traz a público trabalhos apresentados e discutidos no II e no III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga, realizados pelo *Pragma* – Programa de Estudos em Filosofia Antiga do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pela *SBEC* – Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, do CNPq, da Capes e da Faperj, bem como, conferências realizadas nos Seminários de Estudos Clássicos e nos Seminários de Estudos Platônicos organizados pelo *Pragma*.

Os textos dos professores Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Claudio Oliveira, Olimar Flores Jr. e Suzana de Castro Amaral, apresentados e discutidos nos Grupos de Trabalho – Ética e Filosofia Política e Metafísica, Conhecimento e Ciência – no II Simpósio, e as versões do “filósofo cômico” e do “filósofo econômico”, apresentados, respectivamente, pela professora Maria das Graças de Moraes Augusto e pelo professor Jacyntho Lins Brandão, em sua resenha da tradução do texto de Xenofonte, e discutidas no III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga, acrescidos do texto do professor Teodoro Rennó Assunção, expressam o trabalho integrado que desenvolvem, desde 1990, os núcleos de pesquisa em Estudos Clássicos da UFMG e da UFRJ.

A conferência da professora Marie-Laurence Declos apresentada nos Seminários de Estudos Platônicos do *Pragma* vem, por sua vez, alargar os laços entre a UFRJ, a UFMG e a SBEC, através da colaboração estabelecida entre o GIPSA – Grupo Interdisciplinar e Interinstitucional de Pesquisa sobre as Sociedades Antigas da SBEC e o PARSa – Pôle Alpin de Recherches sur les Sociétés Anciennes, do qual participam professores e pesquisadores das universidades de Genève, Grenoble, Lausanne, Milão, Neuchâtel, Padova, Trieste e Turin, com pesquisadores e professores brasileiros.

A colaboração da professora Paula da Cunha Corrêa, na seção Arquivo, apresentando sua dissertação de mestrado, *Harmonía: mito e música na Grécia Antiga*, defendida na University of London em 1987, e discutida nos Seminários de Estudos Clássicos do *Pragma* em 1998, talvez seja, em língua portuguesa, o mais completo estudo lexicográfico sobre a noção de *harmonía* e seus diferentes sentidos na filosofia e na literatura grega.

Em especial, mencionamos a colaboração dos professores Anna Santoni, da Scuola Normale Superiore di Pisa, Itália, que apoiando o *Pragma* tem orientado, em Pisa, pós-graduandos em Filosofia Antiga do PPGF da UFRJ, e Jean Frère, coordenador do Séminaire de Philosophie Ancienne do Département de Philosophie da Universidade de Strasbourg, França, que mantendo permanente intercâmbio com pesquisadores e professores brasileiros está aqui representado pelo artigo de Said Bimayemottash.

Cumpre-nos, ainda, formular um agradecimento especial ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, ao CNPq e à Faperj pelo apoio às investigações desenvolvidas no âmbito do *Pragma*, através de auxílios e bolsas de pesquisa, fundamentais para as edições de *Kléos*.

Por fim, apesar de reveses que nos impuseram a publicação de um número duplo para regularizar a periodicidade de *Kléos*, e das dificuldades que envolvem a edição, em nosso meio acadêmico, de periódicos dedicados à Filosofia Antiga, exigindo persistência e desdobrados esforços, fomos recompensados pelo auxílio financeiro da Faperj, que possibilitou a publicação de parte das discussões mantidas em ambos os Simpósios.

*A Comissão Editorial*



## SULLA PREFAZIONE DEL *Περὶ Ἀπίστων* DI PALEFATO

ANNA SANTONI

*Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia*

Il PA di Palefato è, per comune riconoscimento degli studiosi<sup>1</sup>, un testo molto usato, nel quale hanno lasciato tracce le tante frequentazioni degli antichi: perfino a una lettura superficiale si notano parti aggiunte<sup>2</sup>, parti abbreviate<sup>3</sup> e un tale non-senso dell'ordine dei miti<sup>4</sup> che il lettore è subito portato a pensare a interventi di interpolazione ed epitomazione. Non si può dare torto a chi, come Festa<sup>5</sup>, dopo averlo lungamente studiato, disperava della possibilità di ricondurre l'opera, così come ci è pervenuta, alle sue condizioni originarie e ad un unico autore; Festa ne faceva ormai il prodotto di un assemblaggio di età bizantina (post XII sec.). Si tratta veramente di un'opera difficile da inquadrare storicamente e, nella sua forma attuale, probabilmente davvero lontana dall'originale.

Ma c'è una parte del testo sull'antichità e originalità della quale perfino Festa<sup>6</sup> non dubitava: la prefazione. Mi pare che essa contenga elementi

<sup>1</sup> Sul PA in generale cf. SCHMID-STÄLIN 6 II 1 233-234; FESTA, 1890; SUSEMHIL, 1891, 1892; WIPPRECHT, 1892; SCHRADER, 1894; BLUMENTHAL, 1942 e più recenti ROQUET, 1975; JARKHO, 1988; STERN, 1996.

<sup>2</sup> Gli ultimi capp. 46-52, che sono semplici resoconti di miti senza nessuna interpretazione.

<sup>3</sup> La trattazione dei singoli miti appare seguire uno schema molto regolare anche nell'ordine delle parti: a. presentazione del mito nella sua forma tradizionale; b. affermazione della falsità di questa versione ed argomentazione del perché; c. descrizione della realtà da cui è sorto il mito. Sono privi di argomentazione, forse perché epitomati, 12, 22, 24, 25, 41, 42, 45; ha uno schema diverso solo il 32, con accenni di argomentazione in fondo; lacunosi 43, 44.

<sup>4</sup> Cf. STERN, 1996, p. 22-23.

<sup>5</sup> FESTA, 1890, p. XLVIII; ma anche SCHMID-STÄLIN 6 II 1 233-234; più ottimista STERN, 1996, p. 5, che ritiene che il nostro PA ci conservi estratti di tutto l'originale, presumibilmente risalente alla fine del IV sec. Per la difficoltà di definire questo testo cf. anche WIPPRECHT, 1892, il quale, mettendo l'accento sugli aspetti tardi del lessico, considerava Palefato un autore "non posteriore al II a.C." I suoi argomenti sono stati in gran parte già corretti da SCHRADER, 1894.

<sup>6</sup> FESTA, 1890, p. XLVIII; lo studioso attribuisce alla prefazione anche una qualità di contenuto molto superiore al resto del testo, FESTA, 1890, p.15 e 40.

interessanti che possono aiutarci a capire qualcosa dell'autore e delle caratteristiche che voleva dare alla sua opera, quelle caratteristiche che non sempre si riesce a recuperare dalla trattazione dei singoli miti.

Per più aspetti la prefazione appare intesa presentare l'intero lavoro di Palefato, cioè la ricostruzione del fatto reale dal quale è stato sviluppato ciascun mito, come il risultato di una vera e propria indagine storica<sup>7</sup>; accanto a questo si noterà (sia per il linguaggio usato che per esplicite citazioni) che l'autore ci tiene ad esibire una sua formazione filosofica. Richiami al metodo e al linguaggio degli storici e ricorso all'argomentazione di tipo filosofico si intrecciano mescolandosi in un modo che non so se si possa definire confuso o sapiente.

Da un lato l'autore si richiama infatti all'indagine storica nel tono generale e in alcuni motivi; introduce frasi che sembrano veri e propri riferimenti ai più grandi modelli della storiografia, da Ecateo a Tucidide, dall'altro costruisce la sua esposizione su argomenti attinti alla riflessione filosofica.

La frase di apertura τὰδε περὶ τῶν ἀπίστων συγγέγραφα richiama immediatamente i proemi storiografici<sup>8</sup>, fino da quello di Ecateo (e alcuni proemi di opere filosofiche<sup>9</sup>), anche se, nel caso del PA, manca il sigillo col nome dell'autore e il verbo non è alla terza persona<sup>10</sup>.

C'è anche in Palefato un' esigenza di verità nel mito, inteso come racconto deformato di un fatto realmente avvenuto, che lo avvicina alla ricerca di verità degli storici, a partire da Ecateo, e non è casuale che varie volte, nella presentazione della versione tradizionale dei singoli miti, che egli vuole riportare a verità, gli aspetti incredibili vengano definiti proprio ridicoli<sup>11</sup>, così come li

<sup>7</sup> Il solo ad accennarvi è FESTA, 1890, p. 2. Del metodo di Palefato, come di "razionalismo storico" parla STERN, 1996, p. 10. Entrambi gli studiosi non considerano rilevante o addirittura negano (FESTA, 1890, p 51) la presenza di una visione filosofica nel metodo di Palefato.

<sup>8</sup> A partire da quello di Ecateo, HECATAEUS, *FGrHist* 1 F 1a = DEMETR. DE ELOC. 12 (GREGOR. CORINTH. VII 1215, 26 W): Ἐκαταίος Μιλήσιοξ ὡς μὲν μῦθεται. τὰδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι. οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν". Cf. anche il proemio di Antiocho di Siracusa, *FGrHist* 555 F 2, che dichiara anche di voler prendere degli antichi *logoi*, quanto c'è di credibile. Sui proemi cf. PORCIANI, 1997.

<sup>9</sup> Cf. DEMOCR. (CLEM. AL., *Stromata*, Stählin, O - Früchtel, L. Treu, U. 1.15.69.4.4) "τὰδε λέγει Δημόκριτος"; OCELLUS PHIL., *De universi natura*, Harder, 1.1.1 Τὰδε συνέγραψεν Ὀκελλος ὁ Λευκανὸς περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως.

<sup>10</sup> Quest'ultimo fatto non sorprende, trattandosi di un autore non arcaico, ma di sicuro almeno posteriore ad Aristotele. All'assenza del nome (un nome che peraltro si può facilmente intendere come pseudonimo) si contrappone, in tutta la prefazione, a partire dall'uso della prima persona, συγγέγραφα, l'orgogliosa consapevolezza della posizione dell'autore rispetto ai due più comuni atteggiamenti nei confronti del mito, quello dei colti e ipercritici e quello dei meno colti e più creduli.

<sup>11</sup> Cf. 7, 23, 26, 31, 38.

definisce Ecateo nel suo proemio<sup>12</sup>.

Inoltre si potrebbe osservare che, per quanto i frammenti di Ecateo ci consentano di verificare, alcuni procedimenti di critica del mito usati da Palefato sono dello stesso tipo di quelli usati dall'antico logografo. Ad esempio la spiegazione che Cerbero era in realtà un serpente dal morso letale, perciò detto "Cane di Ade", ma non un vero cane<sup>13</sup>, si basa su una confusione fra parola e cosa, dovuta ad un uso metaforico della parola; una procedura che si trova usata molte volte nelle interpretazioni di Palefato: si vedano i casi di Atteone (cap. 6) e Diomede (cap. 7), Niobe (cap. 8), Dedalo e Icaro (cap. 12), Mestra (cap. 23).

Nell'ultima parte della prefazione, poi, Palefato, nel prendere le distanze dall'opera di poeti e di logografi, scrive:

γενομένων δέ τινα οἱ ποιηταὶ καὶ λογογράφοι παρέτρεψαν εἰς τὸ ἀπιστότερον καὶ θαυμασιώτερον, τοῦ θαυμάζειν ἕνεκα τοὺς ἀνθρώπους.<sup>14</sup>

Queste considerazioni richiamano addirittura Tucidide<sup>15</sup> 1.21.1, dove lo storico rivendica alla sua trattazione dell'ἀρχαιολογία una ricerca di verità che lo differenzia appunto dalle due categorie di poeti e logografi, i quali tendono ad ingigantire i fatti per abbellirli gli uni e ad affascinare l'uditorio più che a seguire la verità gli altri:

ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ὅμως τοῖαυτα ἂν τις νομίζων μάλιστα ἅ διήλθον οὐχ ἄμαρτάνοι, καὶ οὔτε ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύων, οὔτε ὡς λογογράφοι ζυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον.

Queste considerazioni ricordano anche la valutazione di due fra i critici più drastici del mito che i Greci hanno conosciuto: Eratostene di Cirene e Agatarchide di Cnido.

<sup>12</sup> Anche se per Ecateo sono γελοῖοι per la loro molteplicità e contraddittorietà, come ha mostrato G. NENCI, 1951.

<sup>13</sup> FGrHist 1 F 27.

<sup>14</sup> Al cap. 6 si trova attribuito ai poeti un altro intento "Questi miti hanno messi insieme i poeti, affinché chi li ascolta non offenda gli dei", su cui cf. STERN, 1996, p. 17, che ricollega questa affermazione a CRIZIA B 25 DK (gli dei sono stati inventati da legislatori intelligenti per spaventare gli uomini e garantire la stabilità degli stati) e STRABO 1.2.8 (i miti servono per far seguire ai popoli primitivi un comportamento morale); sul valore politico del mito in Platone, cf. BRISSON, 1982, p.144-151.

<sup>15</sup> THUC. 1.21.1

Eratostene, nei suoi studi di geografia, rifiutava *in toto* la testimonianza dei poeti, in quanto “ogni poeta ha come scopo il diletto del pubblico”<sup>16</sup> e, in particolare, rifiutava di impegnarsi in una ricostruzione del possibile percorso reale dei viaggi di Odisseo, sulla base di quanto racconta Omero, con la celebre affermazione che un tale percorso si potrà ricostruire solo quando si troverà il cuoiaio che ha cucito l’otre dei venti di Eolo.

Agatarchide<sup>17</sup>, al termine di un lungo elenco di miti da rifiutare, si chiede: come hanno potuto i poeti raccontare tante falsità? E risponde con lo stesso pensiero di Eratostene: perché a loro interessa divertire l’uditorio e non la verità.

Per queste premesse che dà al suo lavoro, dunque, Palefato sembra collocarsi, in modo non originale, in una lunga tradizione che affonda le sue radici nella *historie* ionica e che si ritrova in storici, geografi e pensatori; originali sono piuttosto i risultati della sua critica al mito, per le soluzioni a volte davvero bizzarre e per la pretesa di sistematicità.

Il suo intento lo pone anche vicino a quel filone della storiografia, ben rappresentato da Tucidide, al quale Dionigi di Alicarnasso<sup>18</sup> ascrive come merito di aver eliminato totalmente il μυθῶδες dalla sua opera e di non essersi lasciato deviare dal suo racconto per sedurre il pubblico. Anzi, a leggere le parole di Dionigi e poi l’introduzione di Palefato, verrebbe da pensare che il modo di fare storiografia da Dionigi elogiato in Tucidide sia proprio la stessa cosa del lavoro di Palefato, come se quest’ultimo volesse presentarsi come un vero e severo “storico del mito”.

I richiami all’indagine storiografica inoltre costituiscono come una cornice, circolare, dell’esposizione.

In apertura, infatti, dopo l’esordio di cui si è detto, l’autore si presenta sostenendo una sua originale visione dei miti rispetto a chi è disposto a credere a tutti e a chi invece, più acuto e colto, nega ad essi ogni fondamento di verità:

τῶν<sup>19</sup> ἀνθρώπων γὰρ οἱ μὲν εὐπειθέσθεροι<sup>20</sup> πείθονται πᾶσι τοῖς λεγομένοις, ὡς ἀνομίλητοι σοφίας καὶ ἐπιστήμης, οἱ δὲ πυκνότεροι τὴν φύσιν καὶ πολυπράγματα ἂπιστοῦσι τὸ παράπαν μηδὲ γενέσθαι τι τούτων.

<sup>16</sup> ERATOSTHEN., in STRABO 1.1.10. In qualche caso vediamo che Eratostene si impegnava a dare una spiegazione veramente razionalistica e seria del mito, togliendo comunque ogni elemento mitico, cf. il caso delle Simplegadi, *Schol. Eurip. Medea* 2.

<sup>17</sup> AGATHARCHID., *De mare Erythraeo* 1.8.

<sup>18</sup> DION. HAL., *De Thucydide* 7.6.5.

<sup>19</sup> Propongo di accogliere nel testo questa lezione, conservata nei codd. A, diversamente da Festa, per rispettare la forma grammaticale della frase.

<sup>20</sup> E’ una ripetizione di quello che segue, manca nei codd. A, è probabilmente glossa.

Anche il tema della credulità di molti è toccato da Tucidide, nell'archeologia<sup>21</sup> mentre della ridicolaggine, e con ciò "incredibilità dei miti", parla Ecateo, proprio nel proemio, come si è detto. Entrambi questi due storici sottolineano la peculiarità del loro atteggiamento e la propria scelta di cercare di ritrovare la verità. Si tratta di affermazioni che si ritrovano come "topiche" nella storiografia successiva e Palefato le fa proprie.

Prima di tutto, però, pone una premessa che è resa necessaria dopo tanti secoli di critica al mito: egli sa che deve prima di tutto sostenere e dimostrare che c'è una verità, un qualcosa di veramente accaduto dietro ogni mito, perché dei miti di cui vuol trattare si può ben arrivare semplicemente a dichiarare che sono falsi e non hanno fondamento<sup>22</sup>. Dunque Palefato sente la necessità di dare una dimostrazione e un fondamento teorico alla sua convinzione che dietro ogni mito ci sia un fatto da recuperare (ἔμοι δὲ δοκεῖ γενέσθαι πάντα τὰ λεγόμενα) e la dimostrazione è la seguente: i nomi nascono dalle cose, se non ci fosse stato un evento, non ci sarebbe neanche un discorso su di esso:

οὐ γὰρ ὀνόματα μόνον ἐγένοντο, λόγος δὲ περὶ αὐτῶν οὐδεὶς ὑπῆρξεν· ἀλλὰ πρότερον ἐγένετο τὸ ἔργον, εἴθ' οὕτως ὁ λόγος ὁ περὶ αὐτῶν.

Già nel suo lessico l'autore di questa prefazione dimostra di possedere almeno un'infarinatura di formazione filosofica: usa l'espressione σοφία καὶ ἐπιστήμη, che rivela in lui la consapevolezza di forme differenti di conoscenza e sapienza, distinte secondo il lessico dei filosofi<sup>23</sup>; parla di εἶδη καὶ μορφαί un'altra coppia di termini che ha un'elaborazione filosofica e un grande uso nel *Corpus Aristotelicum*<sup>24</sup>, nei filosofi in genere e nei testi medici.

Qui fa di più: si richiama a una problematica filosofica, che ebbe il suo sviluppo nella sofistica, il rapporto fra le parole e le cose, i discorsi e i fatti, τὰ ἔργα da una parte e τὰ ὀνόματα e ὁ λόγος dall'altra. Di questo dibattito ci è

<sup>21</sup> THUC. 1.20.1.

<sup>22</sup> Cf. *supra* note 16 e 17.

<sup>23</sup> La coppia ha la sua 'formalizzazione' in Platone, cf. *Theaetetus* 145e 6; *Protagoras* 352d1; *Menexenus* 246e7, *Respublica* 429a1, anche *Definitiones*, 414b5 e si trova tanto spesso analizzata e usata nel *Corpus aristotelicum* cf. *Analytica priora et posteriora* 48b12; *Ethica Nicomachea* 1139b16, 1141a19; 1141b2; *Magna moralia*, 1.34.7.3; 1.34.14.1-7; *Metaphysica* 982a2; 1061b33; 1075b20; *Rhetorica* 1371b28; 1141b2.

<sup>24</sup> Si trova in PLATO, *Phaedo* 103 e 3; *Respublica* 380 d 3 e 397 c 3 La coppia ricorre decine e decine di volte nel *Corpus Aristotelicum*, es. *De Anima* 407b 23; 412a 8; *De caelo* 278a 14; *De generatione animalium* 730b 14; *De generatione et corruptione* .335a 16; *Metaphysica* 999b 16; *Physica* 193a 30 etc.

rimasta testimonianza nel *Cratilo* di Platone<sup>25</sup>. L'affermazione di Palefato appare come lo sviluppo di una concezione che presuppone un rapporto convenzionale delle parole e delle cose; se si afferma, infatti, che i nomi vengono dati per convenzione dagli uomini alle cose, come fa per esempio, Ermogene nel *Cratilo*, si capisce che da qui possa essere sviluppato come passo successivo, il pensiero di Palefato che le parole sono nate dopo le cose, con una priorità temporale delle cose, senza le quali non ci sarebbe necessità di trovare loro un nome<sup>26</sup>.

Comunque, stabilito, con questo assioma, per lui indiscutibile e certo, che dietro un mito incredibile c'è una verità da ricercare, un evento, un fatto da ricostruire e che quindi è possibile e serve un'indagine e una ricostruzione della verità, Palefato passa a presentare il suo criterio principale di verifica della credibilità di un mito: la realtà presente; su di essa egli misurerà i racconti di uomini, cose ed eventi straordinari e quello che non risulterà esistere nel presente, sarà considerato falso e se ne dovrà dedurre che non esisteva neanche in passato:

ὅσα δὲ εἶδη καὶ μορφαὶ εἰσι λεγόμεναι καὶ γενόμεναι τότε, αἱ νῦν οὐκ εἰσί, τὰ τοιαῦτα οὐκ ἐγένοντο, εἰ γάρ <τι> ποτε καὶ ἄλλοτε ἐγένετο, καὶ νῦν τε γίνεται καὶ αὖτις ἔσται.

Questo criterio di valutazione della credibilità dei miti implica una concezione particolare della realtà: la realtà deve essere sempre uguale a sé stessa e questo ci conduce all'immobilità dell'essere, quale veniva teorizzata da Parmenide e dagli eleati. E infatti ecco Palefato citare le parole di un pensatore, Melisso di Samo<sup>27</sup>, appartenente a tale scuola:

ἀεὶ δὲ ἔγωγε ἐπαινῶ τοὺς συγγραφέας Μέλισσον καὶ Λαμίσκον<sup>28</sup> τὸν Σάμιον<sup>29</sup>

<sup>25</sup> PLATO, *Crat.*, 384 d e *passim*. Sulle teorie sul linguaggio nell'antichità, cf. M.BARATIN-F. DESDORDES, 1981.

<sup>26</sup> Secondo STERN, 1996, 17, con questa affermazione Palefato nega la realtà della fantasia creativa.

<sup>27</sup> La citazione di Palefato riecheggia il frg. 30 1 B D-K (SIMPLIC., *Phys.* 162, 24) 9.41.13 καὶ γὰρ τῶν μίαν καὶ ἀκίνητον λεγόντων ἄπειρον αὐτὴν ὁ Μέλισσός φησιν [ἔστιν] ἐν τούτοις τε τοῖνυν οὐκ ἐγένετο ἔστι δὲ, ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστι. Considerando il generale e ostinato silenzio di Palefato sugli dei (anche quando essi sono parte in causa del mito narrato, cf. Europa,) potrebbe non essergli estranea l'affermazione di Melisso sull'inconoscibilità degli dei e sull'impossibilità di parlare, cf. 30 A 1 D-K.

<sup>28</sup> L'unico personaggio a noi noto con questo nome e che potrebbe essere il nostro è un appartenente al circolo di Archita di Taranto del cui pensiero però non sappiamo niente, cf. PLATO, *Epist.* 350b1; DIOG. LAER. 3.22.2; 8.80.2.

<sup>29</sup> BLUMENTHAL, 1942, 2455 intende, probabilmente a ragione, τὸν Σάμιον come glossa a Melisso, finita nel testo.

ἐν ἀρχῇ<sup>30</sup> λέγοντας ἔστιν ἃ καὶ<sup>31</sup> ἐγένετο, καὶ νῦν ἔσταί.

Poste queste premesse filosofiche, Palefato torna a presentare il suo lavoro come quello di uno storico. Da cose veramente accadute sono logografi e poeti che hanno distorto la verità, per esagerare gli aspetti che suscitano meraviglia; ma Palefato ha capito le cose non sono quali vengono raccontate e che c'è tuttavia qualcosa di veramente accaduto. Ed ecco come dichiara di aver proceduto per recuperare la verità:

ἐπελθὼν δὲ καὶ πλείστας χώρας ἐπυθανόμην<sup>32</sup> τῶν πρεσβυτέρων ὡς ἀκούοιεν περὶ ἐκάστου αὐτῶν, συγγράφω δὲ ἃ ἐπυθόμην<sup>33</sup> παρ' αὐτῶν. καὶ τὰ χωρία αὐτὸς εἶδον ὡς ἔστιν ἕκαστον ἔχον, καὶ γέγραφα ταῦτα οὐχ ὅσα ἦν λεγόμενα, ἀλλ' αὐτὸς ἐπελθὼν καὶ ἱστορήσας.

Siamo di fronte ai criteri 'classici' dell'indagine storiografica: dice infatti Palefato: ho viaggiato, mi sono informato, non ho preso per buono quello che si racconta, ma sono andato ad indagare, ho visto i luoghi, ho ascoltato gli abitanti.

Quando Luciano, nella *Storia vera*,<sup>34</sup> compone la sua celebre "parodia" di una certa storiografia, che si richiama appunto a criteri di verità (senza rispettarli affatto e mentendo spudoratamente), enumera molti dei criteri storiografici a cui anche questa prefazione del PA si ispira:

γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον<sup>35</sup> μήτε παρ' ἄλλων ἐπυθόμην, ἔστι δὲ μήτε ὅλως ὄντων μήτε τὴν ἀρχὴν γενέσθαι δυναμένων.

Se si cerca una verifica, leggendo il resto del testo così come ci è pervenuto, degli intenti della prefazione, si rischia forse, come Festa, di essere delusi, ma solo in parte. Da un lato certe affermazioni sembrano fatte più per tradizione di genere letterario, che perché corrispondano veramente al lavoro

<sup>30</sup> Intenderei come 'all'inizio della loro opera' e non come parte della citazione del testo dei filosofi, come fa Festa. WIPPRECHT, 1902, p. 12 n. 3 propone la possibilità che ἐν ἀρχῇ sia corruzione di qualcosa come ἐναργῆ λέγοντας.

<sup>31</sup> Mantengo καὶ, che è conservato nella famiglia B, diversamente da Festa.

<sup>32</sup> Cf. HERODOT., *Historiae*, 2.8.8, ὡς ἐγὼ ἐπυθανόμην.

<sup>33</sup> Chi usa tanto questa forma tra gli storici è HERODOT., 2.18.4; 2.29.2; 6.117.14; 7.28.6; 7.224.6.

<sup>34</sup> LUCIAN., *Historia vera*, 4.

<sup>35</sup> Questo criterio, cioè dell'aver fatto esperienza diretta, essere stati coinvolti nell'avvenimento, manca in Palefato per ovvie ragioni.

dell'autore o almeno non trovano riscontro nella spiegazione dei singoli miti e in questo senso viene da pensare che la prefazione sia influenzata da modelli di genere storiografico più per una scelta retorica che per una effettiva utilizzazione dei metodi dell'indagine storica nella interpretazione dei miti.

Ciò si vede bene, per esempio, a proposito dell'autopsia, che l'autore, allo stesso modo degli storici<sup>36</sup>, presenta come proprio metodo di indagine e ricostruzione dei fatti. In realtà perfino le località menzionate sono poche; certe, anzi, si rivelano non attestate altrove e sono facilmente ipotizzabili come "invenzioni esegetiche" dell'autore: il villaggio di Nefele, presso il monte Pelio (cap.1); la città di Ecatonchiria in Caonia (cap. 19); la città di Tricarenia nel Ponto Eussino (cap. 24); il monte Chimera vicino a Xanto (cap. 29); la fortezza di Idra (cap. 38). E soprattutto sono pochissimi i miti nei quali potrebbe esserci traccia di una eventuale autopsia e di una effettiva utilità della medesima: per esempio a proposito del mito del cavallo di legno, l'autore dice che ancora al suo tempo esisteva un bosco detto "Valle degli Argivi", fatto che confermerebbe la spiegazione del mito. Nell'interpretazione della Chimera come montagna (cap. 29) si fa riferimento alla testimonianza degli abitanti del luogo, che conferma la spiegazione del mito.<sup>37</sup>

Altrettanto retorico e poco efficace appare il richiamo alla testimonianza degli anziani<sup>38</sup> che abitano nei luoghi dove l'evento analizzato si colloca.

Già Tucidide si dichiara consapevole del fatto che è difficile appurare la verità, quando si tratta di vicende antiche<sup>39</sup> e sono ancora, per lui, le vicende dell'archeologia, che giunge fino alla cacciata dei Pisistratidi. I miti trattati da Palefato sono in genere collocati in un passato assai più remoto, se non remotissimo: si va dai più antichi, come gli Ecatonchiri, alle successive vicende di Eracle e compagni.

Insomma, che cosa serve, per casi come questi, andare ad ascoltare la testimonianza degli anziani, se si tratta di avvenimenti successi in tempi tanto lontani, decine e decine di generazioni prima?

E infatti, nella trattazione dei miti, mentre si fanno spesso parlare i contemporanei dell'evento mitico discusso<sup>40</sup>, solo una volta si fa riferimento

<sup>36</sup> Cf. NENCI, 1955, 14-48.

<sup>37</sup> Cf. anche cap. 18: ancora al tempo dell'autore esistono a Mileto le "auree greggi" con le quali viene spiegato il mito delle Esperidi; cap. 19: la città di Ecatonchiria al tempo dell'autore si chiama Orestiadè.

<sup>38</sup> Sul fatto che il testimone è "anziano" per definizione, cf. NENCI, 1958, 221-241.

<sup>39</sup> Cf. anche THUC. 1.20 τὰ μὲν παλαιὰ τοιαῦτα ἦϋρον, χαλεπὰ ὄντα παντὶ ἐξῆς τεκμηρίῳ πιστεῦσαι.

<sup>40</sup> Essi rendono spesso ragione, con i loro racconti e fraintendimenti del fatto, della sua trasformazione mitica, cf. 1, 3, 4, 5, 6,7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28



alla testimonianza di qualcuno abitante nei luoghi del mito e contemporaneo all'autore<sup>41</sup>.

Naturalmente si deve anche introdurre la possibilità che nell'originale del PA questi aspetti dell'indagine storiografica potessero aver avuto più ampio spazio, ma mi sembra una possibilità davvero remota.

Se questi aspetti del confronto fra la prefazione e il testo possono essere deludenti, d'altra parte possiamo verificare almeno un punto sul quale c'è coerenza costante fra la prefazione e l'analisi dei singoli miti: il criterio di valutazione della credibilità di un mito. Nella prefazione infatti l'autore dichiara di voler confrontare quanto il mito racconta con la realtà presente e considerare incredibile quanto non trova riscontro in questa realtà. Nella trattazione di ciascun mito, nei casi in cui ci è conservata la parte di critica alla versione tradizionale<sup>42</sup>, troviamo molto spesso riferimenti a questo criterio, sia espliciti e diretti (cap. 1 "se una tale forma fosse esistita allora esisterebbe anche oggi"; cap. 28) sia in forme implicite o abbreviate (cap. 4, 5, 12, 17, 23, 24, 26, 27, 31, 35, 40, 42). Il riferimento all'esperienza reale è un criterio costante che percorre tutta l'opera, dalla prefazione alla trattazione dei singoli miti.

Infine la prefazione ci fa conoscere aspetti dell'autore che concordano con quanto di lui riusciamo a sapere dalla tradizione indiretta.

Appassionato di storia, o forse sarebbe meglio dire di *historie*, conoscitore di pensatori e di problematiche filosofiche, l'autore della prefazione presenta infatti caratteri che non sono in contrasto con i 3 Palefati descritti da Suda e dei quali si sostiene, ragionevolmente, siano una moltiplicazione del nostro<sup>43</sup>: storico come l'Abideno, autore di critica ai miti come il Pario e l'Egizio o Ateniese, capace di trattare con le teorie dei filosofi come si conviene a un frequentatore di Aristotele, quale il Pario.

<sup>41</sup> Appunto al cap. 29, dove si riporta la testimonianza degli abitanti dei luoghi vicini al monte Chimera.

<sup>42</sup> Tale parte è talvolta assente e si passa direttamente dalla descrizione della versione tradizionale del mito alla ricostruzione del fatto reale oppure la critica appare condensata in una breve frase del tipo "questo è falso, incredibile, ridicolo". Delle tre sezioni di cui risulta la trattazione di ciascun mito (versione tradizionale, sua critica, ricostruzione palefatea) è appunto la critica della versione tradizionale del mito quella che sembrerebbe più spesso abbreviata o trascurata: è forse questa una spia degli interessi più retorici che filosofici dell'epitomatore?

<sup>43</sup> Convincente l'ipotesi di BLUMENTHAL, 1942, 2452 che questa moltiplicazione in Suda possa derivare dal fatto che Palefati compariva in diversi cataloghi di storici e di grammatici.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARATIN, M. & DESDORDES, F. *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*. Paris: Klincksieck, 1981. v.1: Les théories.
- BLUMENTHAL, RE *Palaiphatos*. Coll. 2449-2455, 1942.
- BRISSON, L. *Platon, Le mots et les mythes*, Paris: Maspero, 1982.
- FESTA, N. *Intorno all'opuscolo di Palefato de incredibilibus. Considerazioni*. Firenze, Roma, 1890.
- *Palaephati, Περὶ Ἀπίστων*. Leipsig: Teubner, 1902.
- JARKHO, V.N. *Trad. russa, introd. e comm., VDI*, 186, p.216-237, p. 187, p.219-233, 1988.
- NENCI, G. Ecateo da Mileto e la questione del razionalismo, *RAL* s.VIII, VI 1951.
- Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca. *Studi Classici Orientali*. n. 3, p.22-46, 1955.
- Il μάρτυς nei poemi omerici. *Parola del Passato*. v.12, n.61, p.221-41, 1958.
- PORCIANI, L. *La forma proemiale. Storiografia e pubblico nel mondo antico*. Pisa, 1997.
- ROQUET, E. *Palefat, Istories Increibles*, Barcelona: Fundacio Bernat Metge, 1975.
- SCHRADER, J. *Palaephatea*, Berlin, 1894.
- STERN, J. *Palaephatus, On Unbelievable Tales*. Translation, introduction and commentary by Jacob Stern. Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1996.
- SUSEMHIL, F. *Geschichte der Griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*. Leipzig I, 1891, II, 1892.
- WIPPRECHT, F. *Quaestiones palaephatae*. Heidelberg, 1892.
- *Zur Entwicklung*. Heidelberg, 1902.

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

ANTONIO ORLANDO DE OLIVEIRA DOURADO LOPES

*Departamento de Letras Clássicas  
Universidade Federal de Minas Gerais*

2.3 O emprego do verbo *χαλεπαίνω* em relação aos indivíduos na *Iliada* e na *Odisséia*.

Encontram-se na *Iliada* e na *Odisséia* diversas ocorrências do verbo *χαλεπαίνω*, um verbo denominativo derivado do adjetivo *χαλεπός*<sup>1</sup>. Apesar da derivação, nos poemas homéricos a relação entre o sentido do verbo e o do adjetivo é bastante remota, sugerindo possivelmente um sentido originariamente presente no radical *χαλεπ-* mas não mais verificado no emprego do adjetivo tal como registrado no texto que chegou até nós: o sentido de *irritação*. Na maioria das ocorrências nos poemas homéricos, o verbo *χαλεπαίνω* tem indivíduos por sujeito e seu sentido se equilibra entre *estar irritado* e *ser violento*. Esta ambigüidade de sentido, que oscila entre um estado de ânimo e uma ação efetiva, aparece também em outras palavras nos poemas homéricos e exprime a compreensão da psicologia que lhes é inerente, patente quando se traduzem alguns de seus termos para a experiência marcadamente moderna das línguas européias<sup>2</sup>. Por sua vez, a presença no verbo *χαλεπαίνω* do sentido de *irritação*

\* A Parte I deste artigo apareceu no número anterior desta revista (LOPES, 1997). Além dos agradecimentos mencionados na Parte I, gostaria ainda de expressar minha gratidão a Míriam Campolina Diniz Peixoto, por ter permitido o acesso a um valioso material para a pesquisa deste estudo.

<sup>1</sup> Veja-se CHANTRAINE (1964, p. 236): *Il s'est développé un type de dénominatifs en -αίνω, surtout tirés d'adjectifs: αλαίνω de αἰός; θερμαίνω de θερμός; υγραίνω de υγρός; χαλεπαίνω de χαλεπός; (...)*

<sup>2</sup> É o que se passa, por exemplo, com o sentido do verbo *φοβέω* e o dos substantivos *ἄτη*, *ἕβρις* e *νόος*: (a) segundo o léxico de LIDDELL, SCOTT, JONES (1990, p. 1946), na voz ativa o verbo *φοβέω* tem, apenas na *Iliada* e numa ocorrência d'*O Escudo de Hércules* (162), o sentido de *pôr em fuga* (*put to flight*), enquanto na *Odisséia* e nos demais textos aparece somente o sentido de *aterrorizar, alarmar* (*terrify, alarm*); já nas vozes média e passiva, o verbo *φοβέω* tem sempre, em Homero, o sentido de *ser posto em fuga* (*to be put to flight*) e, nos demais textos, o sentido de *ser tomado pelo medo, estar atemorizado* (*to be seized with fear, be affrighted*); (b) a mesma ambigüidade tem para o leitor moderno o termo *ἄτη*, conforme observa HAVELOCK (1978, p. 351, n.2): *It furnishes a conspicuous example of a vocabulary which under preliterate conditions can have double reference (in this case subjective and objective)*. Sobre

vincula-o a um tema muito importante nos poemas homéricos: a *ira* de Aquiles não apenas é o tema do canto de abertura da *Ilíada* como fornece ao poema seu fio condutor, sendo *μῆνις* a palavra escolhida para iniciar o poema; por sua vez, a *ira* de Possêidon contra Ulisses, mencionada já no primeiro canto da *Odisséia* (1.19-21), também conduz boa parte da narrativa deste poema, definindo as peripécias de Ulisses até sua chegada à ilha dos feácios. De resto, ambos os poemas apresentam inúmeras ocasiões em que homens e deuses manifestam a *irritação*, numa sucessão de ações e reações que acaba por constituir o encadeamento da própria narrativa<sup>3</sup>. Essa importância atribuída à *irritação* nos poemas homéricos insere-se no que chama de *psicologia da desavença* (*psychology of feud*), aludindo ao decisivo uso que Homero faz dos termos *ἔρις* e *νεῖκος* na caracterização da trama central da *Ilíada*<sup>4</sup>. A *irritação* é, desse modo, o sentimento que acompanha as ações da *desavença* entre Agamêmnon e Aquiles, assim como acontece em outros episódios de oposição dos poemas homéricos envolvendo heróis e deuses<sup>5</sup>.

a) O emprego do verbo *χαλεπαίνω* em relação aos homens: comentários a *Il.2.378*, *Il.18.108*, *Od.16.72*, *Od.16.114*, *Od.18.415*, *Od.19.83*, *Od.20.323* e *Od.21.133*.

Em duas ocasiões na *Ilíada* o verbo *χαλεπαίνω* aparece empregado em relação à desavença entre Agamêmnon e Aquiles. São duas ocorrências

---

ἄτη veja-se também FINKELBERG, 1995, p. 15-28; (c) acerca de ἄβρις – *an untranslatable word* – Havelock também nota (*op. cit.*, p. 354, n. 6): *Like other preliterate vocabulary (see Chap. 7, n. 2) it combines the subjective (or psychic) attitude and its objective application in a single aspect; (...)*; (d) por fim, gostaria também de citar a observação de SNELL (*op. cit.*, p. 37) acerca do sentido de νόος: *Visto que o teórico em Homero ainda não se separa do prático, νόος é ora “plano” ora “disposição” amistosa ou hostil e revela-se já assim em Homero uma dominância da “representação”, que permaneceu característica da claridade do pensamento grego. J. Warden, Phoenix: 23, 1929, 148, 1 mostra que em Homero cada expressão que significa “valente”, “valentia”, implica ao mesmo tempo “forte”, “força”, ou “cobarde”, “cobardia” implica ao mesmo tempo “fraco” e “fraqueza”, de modo que não se põe em evidência o “psíquico”.*

<sup>3</sup> Isso também é confirmado pelo fato de que, além de *μῆνις*, encontram-se com grande frequência nos poemas homéricos os substantivos *χόλος*, *κότος* e *νέμεσις* e os verbos *χολώω*, *κοτέω*, *νεμεσάω*, *μενεαίνω*, *ὄχθεύω* e *χύομαι*.

<sup>4</sup> Para Havelock (1978, p. 124-127), é a oposição entre heróis tematizando um costume tradicional que define a epopéia homérica como produção da cultura eminentemente oral que a gerou, onde ela exerceu uma função reguladora: *What the listening audience wants and expects from the singer is a story of a collision provoking the excitement of vigorous action and speech. This the mythos will supply, and then to fulfill its didactic function, it will proceed to narrate the corrective process which restores the proprieties.*

<sup>5</sup> Referindo-se a Martin Nilsson (*Homer and Mycenae*. London: 1933. p. 265.), Havelock (1978, p. 126-127) assim apresenta a relação entre a ação e a psicologia dos heróis na *Ilíada*: *A perceptive critic noted forty years ago that the Iliad, though of oral composition, is an epic with psychological overtones, exhibiting a sophistication uncommon in the genre. (...) The action is so described as to be explicitly governed by the passions and decisions of two men of power: the controlling symbols are those of feud and hatred, pride and blind anger, honor and arrogance, rash decision and rueful regret, pleas and reproaches, defiance and confession, as these distribute themselves on both sides of the argument.*

muito significativas por se tratar, em ambos os casos, de falas dos próprios heróis envolvidos<sup>6</sup>.

Na primeira dessas falas, Agamêmnon lamenta a própria sorte a Nestor, logo após ser por esse aconselhado na reunião dos aqueus a perseverar na guerra:

ἦ μὰν αὐτ' ἀγορῇ νικᾶς, γέρον, υἱας Ἰαχαιῶν,  
αἰ γὰρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον,  
τοιούτοι δέκα μοι συμφράδομονες εἶεν Ἰαχαιῶν·  
τῷ κε τάχ' ἡμίσειε πόλις Πριάμοιο ἄνακτος  
χερσὶν ὑφ' ἡμετέρησιν ἀλοῦσά τε περθομένη τε.  
ἀλλὰ μοι αἰγίλοχος Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκεν,  
ὅς με μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει.  
καὶ γὰρ ἐγὼν Ἰαχιλεὺς τε μαχησάμεθ' εἵνεκα κούρης  
ἀντιβίοις ἐπέεσσιν, ἐγὼ δ' ἦρχον χαλεπαίνων  
εἰ δὲ πότε ἔς γε μίαν βουλευσομεν, οὐκέτ' ἔπειτα  
Τρωσὶν ἀνάβλησις κακοῦ ἔσσεται, οὐδ' ἠβαιόν.  
(*Il.*2.370-380)

E eis que novamente na assembléia vences, ó ancião, os filhos dos Aqueus!  
Ó Zeus pai, Atena e Apolo,  
que tais me sejam dez conselheiros dos aqueus!  
Então logo afundaria a cidade do soberano Príamo  
pelas nossas mãos conquistada e arrasada.  
Mas Zeus porta-égide deu-me dores,  
em vãs disputas e desavenças lançando-me.  
Eu e Aquiles, por exemplo, lutamos, sim, por causa de uma jovem  
com palavras hostis, tendo sido eu que comeci a *irritar-me*.  
Se algum dia entrarmos em acordo, logo não mais  
haverá demora, por menor que seja, para a ruína dos troianos.

Nos versos *Il.*2.377-378 Agamêmnon refere-se tanto à sua *irritação* – no sentido do estado de ânimo que o tomou – quanto às palavras que dirigiu a Aquiles em *Il.*1.173-187, após a indignação deste<sup>7</sup>. Portanto, assim como

<sup>6</sup> Embora cite ambas as falas em seu estudo, Havelock (1978, p. 125 e 126) não chama a atenção nelas para o importante emprego do verbo χαλεπαίνω, assim como também não o faz para nenhum dos termos do sistema fácil-difícil (os adjetivos χαλεπός e βράδιος, os advérbios βρεῖα, βρέα, βραδίως e χαλεπῶς) que, como pretendo mostrar, são decisivos na caracterização das diversas oposições entre indivíduos ou grupos de indivíduos que constituem as narrativas homéricas.

<sup>7</sup> A relação entre o verbo χαλεπαίνω e a locução adverbial ἀντιβίοις ἐπέεσσιν (*Il.*2.378) fica ainda mais estreita quando se aproxima essa locução das locuções χαλεποῖσιν ἐπέεσσιν (*Il.*23.489, *Il.*23.492, *Od.*3.148 e

nas demais passagens em que o verbo χαλεπαίνω aparece, também aqui ele deve ser compreendido simultaneamente em remissão ao sentimento de *irritação* e ao efetivo ato de *afronta*. Porém, para uma melhor compreensão desta fala de Agamêmnon, proponho que se considere uma célebre fala de Aquiles mais à frente no poema, na qual também o filho de Peleu lamenta a discórdia que prejudicou a expedição dos Aqueus. Desolado com a recente morte de Pátroclo, Aquiles dirige-se a Tétis:

Τὴν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·  
 αὐτίκα τεθναίην, ἔπει οὐκ ἄρα μέλλον ἑταίρω  
 κτεινομένῳ ἐπαμύναι· ὁ μὲν μάλα τηλόθι πάτρης  
 ἔφθιτ', ἐμεῖο δὲ δῆσεν ἄρῳ ἀλκτῆρα γενέσθαι.  
 νῦν δ', ἔπει οὐ νέομαι γε φίλην ἔς πατρίδα γαῖαν,  
 οὐδέ τι Πατρόκλῳ γενόμεν φάος οὐδ' ἐτάροισι  
 ἄλλοις, οἳ δὴ πολέες δάμεν Ἑκτορι δίψ,  
 ἀλλ' ἦμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης,  
 τοῖος ἑών, οἷος οὔ τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,  
 ἐν πολέμῳ, ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι,  
 ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο  
 καὶ χόλος, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι,  
 ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο  
 ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέζεται ἠύτε καπνός·  
 ὡς ἐμὲ νῦν ἐχόλωσεν ἀνάξ' ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων.  
 ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἑάσομεν ἀχνύμενοι περ,  
 θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσσαντες ἀνάγκη·  
 νῦν δὲ εἴμ', ὄφρα φίλης κεφαλῆς ὀλετῆρα κιχείω  
 Ἑχτορα κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι. ὀππότε κεν δὴ  
 Ζεὺς ἐθέλη τελέσαι ἠδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.  
 οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἑρακλῆος φύγε κῆρα,  
 ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ κρονίωνι ἄνακτι,  
 ἀλλὰ ἐ μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἑρης·

*Trabalhos e dias* 186 e 332), χαλεποῖσιν ὀνειδέσει (*Il.*3.438), χαλεπῷ μύθῳ; (*Il.*17.141) e μύθοισι χαλεποῖσιν (*Od.*2.83), que têm sentidos muito próximos e são empregadas em contextos semelhantes. A proximidade entre essas locuções parece-me evidência suficiente da proximidade entre os sentidos dos adjetivos χαλεπός e ἀντίβιος, o que confirma novamente a interpretação que desenvolvo para o sistema fácil-difícil nos poemas de Homero e de Hesíodo: o adjetivo ἀντίβιος indica a oposição (devido à preposição ἀντι-, que aparece como prefixo) e a violência (é derivado do substantivo βία). Nos poemas homéricos o adjetivo ἀντίβιος é empregado apenas nessa locução, a qual é novamente associada ao verbo χαλεπαίνω em *Od.*18.415, que cito mais à frente: ἀντιβίους ἐπέεσσι καταπτόμενος χαλεπαίνοι.

ὥς καὶ ἐγών, εἰ δὴ μοι ὁμοίη μοῖρα τέτυκται,  
κείσομ', ἐπεὶ κε θάνω· νῦν δὲ κλέος ἔσθλὸν ἀροίμην  
καὶ τινα Τρωιάδων καὶ Δαρδανίδων βαθυκόλπων  
ἀμφοτέρησιν χερσὶ παρειάων ἀπαλάων  
δάκρυ' ὁμορξάμενῃν ἀδινὸν στοναχῆσαι ἐφείην·  
γνοίην δ', ὡς δὴ δηρὸν ἐγὼ πολέμοιο πέπαυμαι.  
μηδέ μ' ἔρυκε μάχης φιλέουσα περ' οὐδέ με πείσεις.  
(Il.18.97-126)

Muito enraivecido, disse-lhe Aquiles de pés ligeiros:  
“Que eu morra logo, já que de qualquer modo eu meu companheiro  
dizimado não estava destinado a socorrer, que muito longe da pátria  
pereceu, enquanto precisou de mim para ser-lhe um defensor contra a ruína.  
Agora que não retornarei à querida terra pátria,  
nem fui uma luz para Pátroclo ou para os outros companheiros,  
os muitos que foram dominados pelo divino Heitor,  
mas que repouso junto à nau, vã carga do solo,  
sendo como nenhum outro dos aqueus de vestes brônzeas  
na guerra, apesar de haver outros melhores que eu na assembleia,  
que desapareça a discórdia, tanto a dos deuses como a dos homens,  
e a cólera, que faz mesmo o engenhoso *irritar-se*,  
e muito mais doce que o mel pingando  
no peito dos homens expande-se como fumaça;  
assim encolerizou-me Agamêmnon, rei dos homens.  
Mas, ainda que sofrendo, deixemos as coisas como estão,  
domando por necessidade o querido ânimo no peito.  
Agora me vou, para encontrar o aniquilador da querida cabeça,  
Heitor; eu, então, receberei a morte, quando  
Zeus quiser consumá-la e também os demais deuses imortais.  
Pois nem mesmo a força de Hércules fugiu à morte,  
embora fosse o mais querido ao Cronida Zeus soberano,  
mas o destino o dominou e a penosa cólera de Hera;  
assim também eu, se para mim o mesmo destino está estabelecido,  
restarei, quando morrer; agora, entretanto, que eu conquiste uma boa glória  
e que alguma das troianas e dardânidas de vestes pregueadas,  
com ambas as mãos das macias bochechas  
lágrimas secando, eu faça lamentar-se alto;  
que saibam que eu durante muito tempo parei de guerrear.  
Não me reprima da guerra, apesar de me amares; de forma alguma  
há de convencer-me.”

Esta importante fala de Aquiles, *poderosa e emocional* como poucas em todo o poema<sup>8</sup>, anuncia uma mudança drástica no comportamento do herói, cujo impacto é aumentado pela expectativa que se vinha criando desde o primeiro canto: a terrível dor gerada pela morte do mais querido companheiro leva Aquiles a retornar à guerra. Com cruel evidência, Aquiles vê a *discórdia* (ἔρις, 107) e a *cólera* (χόλος, 108) como fontes permanentes de males, e não só a *cólera* dos homens, mas também a *penosa cólera* (ἀργαλέος χόλος, 119) dos deuses. O verbo χαλεπαίνω, empregado para traduzir a ação correspondente ao sentimento da *cólera* (108), é então inequivocamente relacionado ao tema central de toda a *Iliada*. Mas aceitar a *cólera* nos homens é, sobretudo, aceitar o destino que lhes escapa à vontade. Por isso, as construções e os termos empregados na fala de Aquiles acentuam a irrevogabilidade do destino e a necessidade de sua aceitação, como se pode perceber nas principais características lingüísticas e estilísticas do trecho: (a) as ocorrências da conjunção ἐπεὶ (98 e 101) e do advérbio νῦν (101, 111 e 121) salientam a passagem do tempo e a determinação da situação do tempo presente pelo tempo passado; (b) o emprego dos verbos τεύχω e προτεύχω no perfeito do modo indicativo (voz passiva), cujo aspecto remete ao acabamento da ação, indica, neste contexto, o que já está estabelecido e não pode ser mudado pela vontade humana: προτετύχθαι (112), τέτυκται (120); (c) os empregos do verbo δαμάω indicam a dominação necessária do que é mais forte: δάμεν (103), δαμάσαντες (113), ἐδάμασσε (119); (d) os empregos de μοῖρα (119 e 120) e ἀνάγκη (113) indicam a presença do destino na vida dos homens e dos deuses; (e) no verso 108, a *cólera* é mostrada em seu poder por fazer *irritar-se* até mesmo aquele que é *engenhoso* (ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπήναι)<sup>9</sup>, o que sugere que esse sentimento

<sup>8</sup> Tomo emprestada a expressão de WILLCOCK (1984, p. 265): *This powerful and emotional speech may be set on a level with Achilles's speeches in the quarrel with Agamemnon in Book I, and with his reply to Odysseus in the Embassy, IX 308-429.*

Observe-se também a sintaxe propositadamente confusa dessa passagem, notadamente a da oração que se inicia no verso 101 (ἐπεὶ οὐ νέομαι γε...), fiel à emoção que se apossa do herói (WILLCOCK, loc. cit.).

<sup>9</sup> Sigo, nesta tradução, o verbete do léxico de LIDDELL, SCOTT, JONES (1990, p. 1445), o qual indica *ingenious, inventive* como sentidos do adjetivo πολύφρων. Entretanto, alguns tradutores atribuem ao emprego do termo nesta passagem um sentido psicologizante ou moralizante, o que me parece uma interpretação equivocada de todo o contexto. É, por exemplo, o caso de NUNES (s/d, p. 288), que traduz o adjetivo por *cordatos* (no plural!) e BUTLER (1952, p. 131), que o traduz por *righteous man* (BUTLER, 1952, p. 131). A oposição apresentada por Aquiles em *Il.18.108* não opõe, ao meu ver, a *irritação* ao temperamento daquele que não costuma irritar-se – o que seria a interpretação psicologizante – nem à boa conduta daquele que pratica os valores épicos tradicionais – o que seria a interpretação moralizante –; a oposição a que Aquiles faz referência parece-me indicar principalmente que, embora a *irritação* surja com os obstáculos que se antepõem à ação humana, não há habilidade humana em superar tais obstáculos que seja capaz de suprimir a *irritação*, conforme saliento em meu comentário.



existe entre os homens independentemente da habilidade em superar os obstáculos que encontram a seus propósitos.

Considerando-se juntamente a fala de Agamêmnon citada acima (Il.2.370-380) e esta fala de Aquiles do *canto 18*, percebe-se que duas marcantes características as aproximam: (i) ambos os heróis, ao considerarem a *discórdia* que os separou, afirmam o poder de uma instância divina sobre suas vidas, seja ele atribuído a Zeus (Il.2.375) ou ao destino (Il.18.119 e 120), e (ii) lamentam a inutilidade de suas ações, a qual ressalta da desproporção entre o motivo da *discórdia* – experimentado *em retrospectiva* como sendo de pouca importância – e os seus devastadores efeitos para os Aqueus. Agamêmnon qualifica as *desavenças* de vãs (*ἀπρήκτους ἔριδας*, Il.2.376), referindo-se em tom pejorativo à jovem que foi motivo da *disputa* com Aquiles<sup>10</sup>; este, por sua vez, caracteriza melancolicamente sua ação com a contundente expressão *ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης* – *vã carga do solo* (Il.18.104)<sup>11</sup>. Nestas falas, os adjetivos *ἀπρήκτους* e *ἐτώσιον* marcam a inutilidade da *irritação*, um aspecto indesejável da vida dos homens que lhes foge ao controle porque oriundo de Zeus ou do destino. Os próprios deuses se irritam com frequência.

Mas, ao final de sua fala, Aquiles se refere à *boa glória* que ele espera conquistar ao retornar à guerra<sup>12</sup> e que, junto com o desejo de vingar Pátroclo, finalmente o arrasta para fora da inação. A *glória* do guerreiro é então contraposta à inutilidade da *discórdia* e o herói ressentido retorna à guerra, mudando decisivamente seus rumos.

Na *Iliada*, o verbo *χαλεπαίνω* aparece ainda duas vezes em uma expressão que indica a agressão física. No canto 19, Ulisses, tendo aconselhado a Aquiles que refreasse seu ímpeto guerreiro e aguardasse o descanso e a recuperação dos soldados, recomenda a Agamêmnon:

Ἄτρειδέη, σὺ δ' ἔπειτα δικαιότερος καὶ ἐπ' ἄλλῳ

É nesse sentido que julgo terem melhor interpretado esse verso HAVELOCK (1978, p. 126), que traduz o adjetivo por *prudent*, e MEUNIER (1972, p. 434), que o traduz por *l'homme le plus sensé*, ambos valorizando no adjetivo *πολύφρων* sua referência a uma certa habilidade prática, tão própria do pensamento grego antigo.

<sup>10</sup> Como salienta WILLCOCK (1984, p. 203), esse desprezo é expresso através da colocação da oração *εἴνεκα κούρης* no final do verso em Il.2.377, como também acontece na fala de Aquiles em Il.1.298 (*χερσὶ μὲν οὖ τοι ἔγωγε μαχήσομαι εἴνεκα κούρης*).

<sup>11</sup> Note-se que nesta expressão emprega-se o substantivo *ἀρούρη*, o qual, derivado do verbo *ἄρώω*, significa propriamente *terra arável*, ou seja, a terra em seu caráter *produtivo*. Portanto, a escolha desse substantivo enfatiza ainda mais a inutilidade lamentada por Aquiles.

<sup>12</sup> O verso Il.18.125 é cuidadosamente elaborado para expressar a tensão entre o risco da morte e a busca da glória na vida do guerreiro: *κείσομ', ἐπεὶ κε θάνω· νῦν δὲ κλέος ἔσθλόν ἀρούμην*.

ἔσσει. οὐ μὲν γὰρ τι νεμεσσητὸν βασιλῆα  
ἄνδρ' ἀπαρέσσασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.  
(*Il.19.180-182*)

Quanto a ti, Atrida, mais justo no futuro também para outros  
serás, pois não é censurável um rei  
reconciliar-se com um homem, quando primeiro o *agredir*.

A mesma expressão aparecerá mais à frente, no canto 24, quando  
Hermes, disfarçado, aparecer para aconselhar a Príamo, que se dirigia com  
Ideu para o acampamento dos aqueus:

τῶν εἴ τις σε ἴδοιτο θοῆν διὰ νύκτα μέλαιναν  
τοσσάδ' ὀνειάτ' ἄγοντα, τίς ἂν δὴ τοι νόος εἴη;  
οὔτ' αὐτὸς νέος ἔσσι, γέρων δέ τοι οὔτος ὀπηδεῖ,  
ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.  
(*Il.24.366-369*)

Se algum deles o vir através da rápida noite negra  
levando todos essas riquezas, qual seria o teu expediente?  
Tu próprio não és jovem, assim como é velho este que te acompanha  
para defender-te de um homem, quando algum primeiro te *agredir*.

No *canto 16* da *Odisséia* aparece um verso idêntico a *Il.24.369*.  
Telêmaco, recém-chegado a Ítaca, encontra-se com Eumeu e declara-se incapaz  
de arcar com a acolhida do mendigo em que se disfarçara Ulisses:

Εὔμαι', ἧ μάλα τοῦτο ἔπος θυμαλγές ἔειπες·  
πῶς γὰρ δὴ τὸν ζεῖνον ἐγὼν ὑποδέξομαι οἴκῳ;  
αὐτὸς μὲν νέος εἰμὶ καὶ οὐ πω χερσὶ πέποιθα  
ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.  
(*Od.16.69-72*)

Ó Eumeu, falaste uma fala muito dolorosa:  
como posso acolher em minha casa o estrangeiro?  
Ainda sou jovem e não confio em minhas mãos  
para defender-me de um homem, quando algum primeiro *agredir-me*.

Assim como na fala de Agamêmnon, no canto 2 da *Iliada*, e nas

duas ocorrências do hemistíquio “ ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη ”, nos cantos 19 e 24, na presente passagem da *Odisséia* a forma verbal χαλεπήναι sugere a ação efetiva de um inimigo contra Telêmaco e não apenas o estado de ânimo da irritação. Porém, em *Il.24.368* e *Od.16.72* a referência do verbo χαλεπαίνω a uma ação é ainda mais evidente do que nas ocorrências de *Il.2.378* e *Il.19.182*, já que naquelas passagens o contexto sugere tratar-se da agressão física propriamente dita e não apenas da agressão verbal<sup>13</sup>.

Outras ocorrências do verbo χαλεπαίνω em relação aos mortais nos poemas homéricos destacam sua importância no desenvolvimento da narrativa e na caracterização da psicologia dos heróis.

Em *Od.2.188-193*, Eurímaco censura o ancião Haliterses, que interpretara o vôo das duas águias enviadas por Zeus (*Od.2.146-160*) como sinal do retorno e da vingança de Ulisses, conforme o próprio ancião já havia previsto anteriormente (*Od.2.171*):

αἶ κε νεώτερον ἄνδρα παλαιά τε πολλά τε εἶδως  
 παρφάμενος ἐπέεσσιν ἐποτρύνῃς χαλεπαίνειν,  
 αὐτῷ μὲν οἱ πρῶτον ἀνιηρέστερον ἔσται,  
 [πρῆξαι δ' ἔμπης οὐ τι δυνήσεται εἴνεκα τῶνδε·]  
 σοὶ δέ, γέρον, θωτὴν ἐπιθήσομεν ἦν κ' ἐνὶ θυμῷ  
 τίνων ἀσχάλης· χαλεπὸς δέ τοι ἔσσειται ἄλγος.  
 (*Od.2.188.193*)

Se tu, que sabes muitas e antigas coisas, este homem mais jovem,  
 influenciando-o com palavras, incitares a irritar-se,  
 de saída será mais árduo para ele,  
 [que de qualquer modo nada poderá fazer por causa destes  
 (pretendentes);]<sup>14</sup>  
 por outro lado a ti, ó velho, imporemos uma multa, a qual no teu ânimo  
 sofrerás em paga: ser-te-á uma difícil dor.

Esta fala de Eurímaco tem uma grande semelhança com as falas de Agamêmnon e Aquiles citadas acima, na medida em que se baseia no argumento

<sup>13</sup> É também o modo como, por exemplo, interpreta Samuel Butler (BUTLER, 1952), que em *Il.2.378* traduz χαλεπαίνω por *offend* e em *Il.19.182* por *he was wrong*, enquanto tanto em *Il.24.368* como em *Od.16.72* traduzirá o mesmo verbo por *attack*.

<sup>14</sup> O verso 191 não consta de muitos manuscritos desse texto, é ignorado pelos *scholia* e geralmente considerado pelos comentadores uma interpolação baseada em *Il.1.562*, que citei no item 2.3 (cf. STANFORD, 1987, p. 241 e HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 143).

subjacente de que a *irritação* (em relação ao mais forte, pois a desproporcional superioridade numérica dos pretendentes é enfatizada ao longo de todo o poema) é vã, causando desnecessário sofrimento no indivíduo em que se manifesta. Por sua vez, a referência a uma difícil *dor* (193) completa a ameaça de Eurímaco, num emprego do adjetivo *χαλεπός* que novamente exprime a noção de oposição<sup>15</sup>.

No canto 16, Telêmaco esclarece ao mendigo em que se disfarçara Ulisses o motivo de não poder hospedá-lo:

τοι γὰρ ἐγὼ τοι, ζεῖνε, μάλ' ἀτρεκέως ἀγορεύσω.  
 οὔτε τί μοι πᾶς δῆμος ἀπεχθόμενος χαλεπαίνει,  
 οὔτε κασιγνήτοις ἐπιμέμφομαι, οἷσί περ ἀνήρ  
 μαρναμένοισι πέποιθε, καί εἰ μέγα νεῖκος ὄρηται.  
 ὦδε γὰρ ἡμετέρην γενεήν μούνωσε Κρονίων·  
 μούνων Λαέρτην Ἄρκείσιος υἷδ' ἔτικτε,  
 μούνων δ' αὖτ' Ὀδυσῆα πατὴρ τέκεν· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς  
 μούνων ἔμ' ἐν μεγάροισι τεκὼν λίπεν οὐδ' ἀπόνητο.  
 τῷ νῦν δυσμενέες μάλα μυρίοι εἴσ' ἐνὶ οἴκῳ.  
 (Od.16.113-121)

Pois eu vou te expor muito precisamente, ó estrangeiro.  
 Nem *se irrita* comigo todo o povo, criando ódio,  
 nem me queixo de irmãos, nos quais um homem  
 pode confiar nos momentos de luta, mesmo que surja um grande embate.  
 Pois sozinha desse modo fez o Cronida nossa estirpe;  
 sozinho Laertes, filho de Arcésio, gerou,  
 e sozinho, em seguida, o pai gerou Ulisses; então Ulisses  
 me gerando sozinho no palácio deixou-me sem usufruir de minha companhia.  
 Por isso agora inúmeros inimigos estão em meu lar.

No *canto* 18, Telêmaco repreende o comportamento impróprio dos pretendentes, após Eurímaco ter lançado sem sucesso em Ulisses o escabelo

<sup>15</sup> O emprego do adjetivo *χαλεπός* em relação à dor e ao sofrimento aparece, além desse, em outros versos dos poemas de Homero e dos *Trabalhos e Dias*: *χαλεπόν... πένθος* (Od.6.169), *ἄλης χαλεπῆς* (Od.10.464), *χαλέπ' ἄλγεα* (Il.5.384, Od.2.193, Od.11.582 e Od.22.177), *χαλεποῖο πόνου* (*Trabalhos e dias* 91 e, na citação de Diodoro, também no verso 113) e *χαλεπὰς μερίμνας* (*Trabalhos e dias* 178). Note-se, ainda, que esse emprego do adjetivo *χαλεπός* será um dos mais freqüentes na tradição da literatura grega posterior a Hesíodo. Veja-se, por exemplo, Arquíloco 193 West (*χαλεπῆσι θεῶν ὀδύνησιν ἔκητι*, v. 2), Safo 1 Lobel-Page (*χαλέπαν δὲ λῦσον / ἐκ μερίμναν*, v. 25), Teógnis 1 West (*χαλεποῖο πόνου*, v. 103; *χαλεπώτατον ἄχθος*, v. 295 e 1384; *χαλεποῖσιν ἐν ἄλγεσι*, v. 555 e 1178a; *χαλεπῆ πενήτη*, v. 684 e 752).

(*Od.18.387-409*). Anfínomo, então, exorta os demais pretendentes a acatar as palavras de Telêmaco:

ὦ φίλοι, οὐκ ἄν δῆ τις ἐπὶ ῥηθέντι δικαίῳ  
ἀντιβίους ἐπέεσσι καθαπτόμενος χαλεπαίνοι·  
μήτε τι τὸν ξεῖνον στυφελίζετε μήτε τιν' ἄλλον  
δμῶν, οἱ κατὰ δώματ' Ὀδυσσῆος θείοιο.  
(*Od.18.414-417*)

Ó amigos, ninguém, após o proferimento de coisas justas  
pode *irritar-se*, pronunciando palavras adversas:  
não maltrateis o estrangeiro nem qualquer outro dos  
servos que ocupam a morada do divino Ulisses.

Assim como na fala de Agamêmnon do *canto 2* da *Iliada*, nessa fala o verbo *χαλεπαίνω* aparece associado à locução adverbial *ἀντιβίους ἐπέεσσι*.

No *canto 19* da *Odisséia*, Ulisses, disfarçado de mendigo, responde à provocação de Melanto, a traidoeira serva do palácio que pela segunda vez o insultara:

τῷ νῦν μή ποτε καὶ σύ, γύναι, ἀπὸ πᾶσαν ὀλέσσης  
ἀγλαίην, τῇ νῦν γε μετὰ δμῶνσι κέκασσαι·  
μή πῶς τοι δέσποινα κοτεσσαμένη χαλεπήνη,  
ἧ Ὀδυσσεύς ἔλθη ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἴσα.  
(*Od.19.81-84*)

Então, que também tu, mulher, não venhas a perder todo  
splendor, pelo qual agora sobressais entre as servas;  
que a tua senhora, rancorosa, de modo algum *se irrite* contigo,  
ou venha Ulisses, pois ainda determina o destino que haja esperança.

Em *Od.20.322-325*, Agelau emprega as mesmas palavras de Anfínomo (*Od.18.414-417*) para acatar as palavras de Telêmaco e censurar o comportamento impróprio dos pretendentes.

No *canto 21*, Telêmaco, após a terceira tentativa frustrada de vergar o arco do pai, lamenta sua incapacidade e, por sugestão do próprio Ulisses, detem-se ante uma quarta e possivelmente bem sucedida tentativa:

ὦ πόποι, ἦ καὶ ἔπειτα κακός τ' ἔσομαι καὶ ἄκις,

ἤ ἐ νεώτερος εἶμι καὶ οὐ πω χερσὶ πέποιθα  
ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.  
ἄλλ' ἄγεθ' , οἱ περ ἑμεῖο βίη προφερέστεροί ἐστε  
τόξου πειρήσασθε, καὶ ἐκτελέωμεν ἄεθλον.  
(*Od.21.131-135*)

Ó tristeza! Ou serei eu um incapaz e um débil,  
ou sou bem jovem e ainda não confiante nas mãos  
para defender-me de um homem, quando algum primeiro comigo *irritar-se*.  
Mas avante, vós que certamente me excedeis em força!  
Tentai o arco e terminemos a prova.

Essa fala de Telêmaco apresenta uma acentuada semelhança com sua fala em *Od.16.69-72*, citada acima, ambas caracterizando sua insegurança em relação ao combate: o segundo hemistíquio de *Od.21.132* coincide com o segundo hemistíquio de *Od.16.71* e *Od.21.133* coincide integralmente com *Od.16.72*. Assim como naquela, também nessa fala o verbo *χαλεπαίνω* indica a agressão física.

b) O emprego do verbo *χαλεπαίνω* em relação aos deuses: comentários a *Il.20.133* e *Od.4.423*.

O verbo *χαλεπαίνω* é empregado tendo um deus por sujeito em apenas uma passagem na *Iliada*. Conforme já me referi anteriormente, a *irritação* dos deuses enfatiza a caracterização da *irritação* dos homens como algo que lhes escapa ao controle, porque mostra que nem os deuses estão livres dessa fonte de sofrimentos. Nesta passagem da *Iliada*, Hera se inquieta com a ajuda de Apolo a Enéias, o qual era insuflado pelo deus contra Aquiles. Possêidon, então, aconselha-a:

Ἥρη, μὴ χαλέπαινε παρὲκ νόον: οὐδὲ τί σε χρή.  
οὐκ ἂν ἐγὼ γ' ἐθέλοιμι θεοῖς ἔριδι ζυνελάσσαι  
[ἡμέας τοῖς ἄλλοις, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροι εἴμεν.]  
ἄλλ' ἡμεῖς μὲν ἔπειτα καθ' ἐζώμεσθα κίοντες  
ἐκ πάτου ἐς σκοπιήν, πόλεμος δ' ἄνδρεσσι μελήσει.  
(*Il.20.133-137*)

Hera, não *te irrite*, perdendo o juízo: não é o que te cabe.  
Eu não quereria lançar em desavença os deuses

[outros contra nós, pois somos muito mais valorosos;]<sup>16</sup>  
 mas fiquemos sentados, indo  
 do caminho para um mirante, que da guerra se ocuparão os homens.<sup>17</sup>

No *canto* 4 da *Odisséia*, encontra-se uma passagem em que o verbo *χαλέπτω*, forma causal do verbo *χαλεπαίνω* derivada através do sufixo-*τω*<sup>18</sup>, é empregado em relação a um deus. Nessa ocasião, Menelau relata a Telêmaco sua entrevista com a deusa Idotéia, filha de Proteu, que lhe explicara como aproximar-se do deus, e saber dele o modo de deixar a ilha em que estava:

ἀλλ' ὅτε κεν δῆ σ' αὐτὸς ἀνείρηται ἐπέεσσι,  
 τοῖος ἔων ὄϊόν κε κατευνηθέντα ἴδεσθε,  
 καὶ τότε δὴ σχέσθαι τε βίης λῦσαί τε γέροντα,  
 ἦρωσ, εἴρεσθαι δὲ θεῶν ὅς τις σε χαλέπτει,  
 νόστον θ' ὡς ἐπὶ πόντον ἐλεύσεια ἰχθυόεντα.  
 (*Od.4.420-424*)

Mas quando, em sua forma própria, te inquirir com palavras,  
 tal como o vistes dormindo,  
 então, pára com a violência e solta o velho,  
 herói, e pergunta sobre aquele dos deuses que te *prejudica*,  
 e sobre a volta, de que modo irás pelo mar piscoso.

Nesta passagem, o sentido causal conferido pelo sufixo *-τω* parece acentuar a referência à ação, referência que já se encontra no próprio verbo *χαλεπαίνω*, e, por outro lado, reduzir ou suprimir o sentido de *irritação*<sup>19</sup>. Todavia, pode-se ainda especular que uma nuance de *irritação* não está ausente do contexto. Conforme esclarece Proteu mais à frente (*Od.4.471-480*), o ato de *prejudicar* o retorno de Menelau e seus companheiros é, na verdade, uma reação de Zeus e dos demais deuses à negligência de todos ao partirem do Egito, pois

<sup>16</sup> Este verso falta em muitos manuscritos e é considerado uma adição por WILLCOCK (1984, p. 279).

<sup>17</sup> Nessa fala, Possêidon responde à fala de Hera (*Il.20.115-131*) citada no item 2.1 (b) da *Parte I* deste estudo (LOPES, 1997, p. 179).

<sup>18</sup> Esta é a única ocorrência dessa forma em Homero. Sobre o sufixo *-πτω*, que torna o verbo causal, veja-se CHANTRAINE (1964, p. 229 e 232, parágrafos 266 e 272).

<sup>19</sup> O léxico de LIDDELL, SCOTT, JONES (1990, p. 1972) indica como sentidos do verbo *χαλεπαίνω* *oppress*, *crush*, o que é exemplificado com essa passagem da *Odisséia* e também com o verso 5 dos *Trabalhos e Dias*, que citei acima. Os sentidos do verbo vinculados à noção de *irritação* (*II. provoke, enrage; Med. to be angry*) são sempre exemplificados no mesmo léxico por passagens de autores posteriores a Homero e a Hesíodo. Entretanto, penso que já em *Od.4.423* o verbo indica, além da efetiva *punição*, também a *irritação* dos deuses.

deveriam ter dirigido preces e sacrifícios aos deuses<sup>20</sup>. Considerando-se a apresentação dos deuses nos poemas homéricos, que inclui a *irritação* entre os estados de ânimo mais freqüentes dos imortais, não me parece despropositado supor que também a reação à negligência de Menelau venha acompanhada por um intenso sentimento<sup>21</sup>.

b.1) Zeus: comentários a *Il.*14.256, *Il.*16.386 e *Od.*5.147.

As três ocorrências dos poemas homéricos em que o verbo *χαλεπαίνω* é empregado tendo Zeus por sujeito têm uma importância especial no estudo desse verbo. Em primeiro lugar, porque se trata do deus supremo; em segundo lugar, porque esse deus é apresentado como especialmente irritadiço, cruel e violento, embora essas características sejam equilibradas em um temperamento que também pode ser afável e generoso.

No caso de Zeus, pode-se dizer que a *irritabilidade* corresponde à sua relação com os fenômenos atmosféricos, a qual, mitologicamente, se origina na tripartição do universo entre ele e seus dois irmãos Cronidas, Hades e Possêidon. Segundo o mito amplamente testemunhado na Antigüidade, do mesmo modo que teria cabido a Hades o subterrâneo e a Possêidon o mar, a Zeus coube o céu, tornando-se o raio a manifestação privilegiada de seu furor. Assim, são comuns nos poemas de Homero e de Hesíodo os epítetos de Zeus *τερπικέραυτος* (*que se compraz com os raios: Il. 1.419, Il. 2.478, Od. 7.164 e 180 e Trabalhos e dias 52*), *νεφεληγερέτα* (*que agrega nuvens: Il. 1.511 e 560 e Od. 1.63*), *ὑψιβρεμέτης* (*que ressoa do alto: Il. 1.354, Il. 12.68, Od. 5.4 e Trabalhos e dias 8*), *στεροπηγερέτα* (*que reúne raios: Il.16.298*) e *ἀστεροπητής* (*que lança raios: Il.1.580 e Teogonia 390*)<sup>22</sup>. O raio, o trovão e a acumulação de nuvens são também

<sup>20</sup> Veja-se o início da fala de Proteu:

ἀλλὰ μάλα' ὤφελ'ες Διί τ' ἄλλοισίν τε θεοῖσι      *Mas é que deverias a Zeus e aos demais deuses*  
 ῥέξας ἱερά κάλ' ἀναβαινέμεν, ὄφρα τάχιστα      *ter oferecido belos sacrifícios, a fim de o mais rápido*  
 σὴν ἐς πατρίδ' ἴκιοι πλέων ἐπὶ ὄϊνοπα πόντον.      *à tua pátria chegares, navegando sobre o mar cor de vinho.*  
 (*Od.*4.472-475)

<sup>21</sup> O verbo *χαλέπτω* também é empregado em *Trabalhos e dias* 5, citado acima e que considerarei de novo à frente. Embora não haja, no contexto desse verso, nenhuma referência explícita à *irritação*, mais uma vez não me parece sensato negá-la, já que o verbo tem por sujeito Zeus, o deus *colérico* por excelência. Nessa passagem, o nome de Zeus vem acompanhado do epíteto *ὑψιβρεμέτης* (8), *altissonante*, que remete ao raio, fenômeno atmosférico intempetivo e violento e que pode ser considerado o correspondente na atividade atmosférica do temperamento *irradiço* do deus.

<sup>22</sup> A estes epítetos acrescentem-se ainda os atribuídos a Zeus nos textos posteriores aos poemas de Homero e de Hesíodo e que também enfatizam sua relação com os fenômenos atmosféricos em geral (apud VERNANT, 1990, p. 49): *Ὄμβριος* e *Ἰέτιος* (*chuvoso*), *Ἰκμαῖος* (*úmido*), *Οὔριος* e *Εὐάνεμος* (*ventoso, de bons ventos*), *Ἀστραπαῖος*, *Βροντῶν* e *Κεραύνιος* (*trovoante, lança-raios*).



formas muito freqüentes de expressão das ordens e dos avisos de Zeus (veja-se a exemplar comunicação com Ulisses em *Od.* 20.102-121), a que também se prestam os sonhos, os ruídos e as palavras faladas<sup>23</sup>. Por outro lado, se não mais se considera a figura do deus mitologicamente e sim do ponto de vista da história da religião grega, a relação entre Zeus, o raio e os fenômenos atmosféricos em geral permanece igualmente estreita. Essa relação seria, então, bastante antiga e teria origem num estágio anterior da religião grega, marcado pela estreita associação entre as divindades e os elementos da natureza<sup>24</sup>.

Mostrarei, a seguir, como o emprego do verbo χαλεπαίνω nos poemas homéricos se conforma com essa caracterização de Zeus.

No *canto* 14 da *Ilíada*, Hera, que queria intervir a seu grado na batalha entre aqueus e troianos, pede ao Sono que faça Zeus adormecer. Aludindo a uma desastrosa experiência anterior, o deus justifica sua recusa:

Ἥρη, πρέσβα θεά, θύγατερ μέγαλοιο Κρόνιοιο,  
 ἄλλον μὲν κεν ἐγὼ γε θεῶν αἰειγενετῶν  
 ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα  
 Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται·  
 Ζητῆς δ' οὐκ ἄν ἐγὼ γε Κρονίονος ἄσπον ἰκοίμην  
 οὐδὲ κατευνήσαιμ', ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύοι.  
 ἦδη γάρ με καὶ ἄλλο τετὶ ἐπίνυσσεν ἐφετμή,

<sup>23</sup> Veja-se o texto de Louis Séchan sobre Zeus, incluído nas informações sobre mitologia e religião acrescentadas como apêndice ao dicionário de BAILLY (1989, p. 2224-2226) a partir de sua 26ª edição: *Son nom, qui figure sur les tablettes mycéniennes, repose sur la racine indo-européenne signifiant "briller" (\*dyeus, skr. dyauh, δίος, dies), mais tout autant que le ciel lumineux (Ζ. αἴθριος), il est la divinité des phénomènes atmosphériques qui sont, aussi bien, des présages, tonneur, éclair, trombe d'eau, accumulation de nuages (Ζ. τεπικέραυτος, νεφεληγερέτης; Ζ. ὕει, νίφει, ἀστράπτει). Les météorites et les haches de pierre, leurs succédanés, lui sont primitivement consacrés, et les carreaux de foudre comme l'aigle portefoudre resteront les attributs classiques du dieu parfois surnommé Κεραυνός.* (*op. cit.*, p. 2224). O mesmo autor (*op. cit.*, p. 2224-2225) acentua o caráter benéfico atribuído ao deus, apesar de sua *irritabilidade*, salientando sua relação com a fertilidade e a agricultura, com a riqueza terrena (Ζεὺς Κτήσιος), com a purificação de crimes cometidos (Ζεὺς Μελίχιος), com a proteção dos direitos de sangue (Ζεὺς Σύναιμος) e do casamento (Ζεὺς Τέλειος), com a manutenção da ordem social, da dignidade real e da cidade (Ζεὺς Πολιεὺς, Πολιοῦχος e Βουλαῖος), com a garantia da liberdade cívica e nacional (Ζεὺς Ἐλευθέριος, Ἑλλήνιος), com o respeito às leis, sobretudo as não escritas, com a acolhida dos estrangeiros (Ζεὺς Ἰκέσιος, Ξένιος), com a garantia dos juramentos (Ζεὺς Ὀρκιος) e com a salvação, sobretudo no mar e na guerra (Ζεὺς Σωτήρ). Sobre Zeus veja-se também VERNANT (1990, p. 42-50). Note-se que também Possêidon tem uma relação estreita com os fenômenos atmosféricos, podendo causar tempestades e abalar a terra (cf. o epíteto ἐννοσίγαιος, etc.).

<sup>24</sup> Devo a Jacyntho Lins Brandão a observação de que o estudo comparativo da religião grega com outras religiões antigas de origem indo-européia revela o atributo da realeza como tanto ou mais característico de Zeus quanto a relação com o raio verificada na própria etimologia do nome do deus. Ainda que na Grécia a figura de Zeus não se submetta exatamente ao esquema de tripartição que se pode encontrar, por exemplo, na religião hindu, é preciso salientar também que a realeza de Zeus constitui seu mais intrínseco atributo (veja-se DUMÉZIL, 1992).

ἤματι τῷ, ὅτε κείνος ὑπέρθυμος Διὸς υἱὸς  
 ἔπλεεν Ἰλιόθεν, Τρώων πόλιν ἔξαλαπάζας.  
 ἦ τοι ἐγὼ μὲν ἔθελξα Διὸς νόον αἰγιόχοιο  
 ἦδυμος ἀμφιχυθείς, σὺ δέ οἱ κακὰ μήσφο θυμῷ  
 ὄρσασ' ἀργαλέων ἀνέμων ἐπὶ πόντον ἀήτας,  
 καὶ μιν ἔπειτα Κόωνδ' εὐ ναιομένην ἀπένεικας,  
 νόσφι φίλων πάντων. ὁ δ' ἐπεγρόμενος χαλέπαινε  
 ῥιπτάζων κατὰ δῶμα θεοῦς, ἐμὲ δ' ἔξοχα πάντων  
 ζήτει· καὶ κέ μ' αἶστον ἀπ' αἰθέρος ἔμβαλε πόντῳ,  
 εἰ μὴ Νυξ δμητέρα θεῶν ἐσάωσε καὶ ἀνδρῶν·  
 τὴν ἰκόμην φεύγων, ὁ δ' ἐπαύσατο χωόμενός περ·  
 ἄζετο γάρ, μὴ Νυκτὶ θοῇ ἀποθύμια ἔρδοι.  
 νῦν αὖ τοῦτό μ' ἄνωγας ἀμήχανον ἄλλο τελέεσαι.  
 (Il.14.243-262)

“Hera, veneranda deusa, filha do grande Kronos!  
 Um outro dentre os deuses eternos eu  
*facilmente* adormeceria, até mesmo a corrente do rio  
 Oceano, que é para todos a geração;  
 mas de Zeus Cronida eu não me aproximaria  
 nem o adormeceria, a menos que ele próprio o ordenasse.  
 Com efeito, em outra ocasião a tua ordem já<sup>25</sup> me ensinou,  
 no dia em que aquele ousado filho de Zeus  
 navegava de volta de Ílion, tendo saqueado a cidade dos troianos.  
 Eu encantei o espírito de Zeus porta-égide  
 derramando-me prazeroso ao seu redor, e tu, por outro lado, planejaste vis  
 artimanhas no ânimo,  
 instigando sobre o mar rajadas dos penosos ventos.  
 Bem posicionada, tu o afastaste para Cós,  
 longe de todos os companheiros. Ao acordar, aquele *irritou-se*,  
 arrojando deuses por toda a sua morada, e a mim mais que a todos  
 procurava; do éter me teria lançado invisível no mar  
 se a Noite domadora dos deuses e dos homens não me tivesse salvo.  
 A ela cheguei fugindo e ele, apesar de ainda em cólera, deteve-se,  
 pois a respeitava, não fosse a rápida Noite causar-lhe agravos.  
 Novamente agora me ordenas cumprir essa outra tarefa irrealizável!”

Nessa passagem, a *irritação* de Zeus é apresentada pelo Sono como um acontecimento devastador. O relato do episódio em que o mais poderoso dos deuses *irritou-se* não deixa dúvidas de que novamente o verbo *χαλεπαίνω*

<sup>25</sup> O *ousado filho de Zeus* a que o deus se refere é Hércules.

indica tanto o estado de ânimo da *irritação* quanto a efetiva reação que o acompanha. Por sua vez, além de destruidora, a reação do deus supremo é incontornável. É por isso que, no início de sua fala, o Sono emprega o advérbio ῥεῖα (245) em relação ao pedido de Hera: caso fosse qualquer outro deus, o Sono *facilmente* o faria – conforme a argumentação do capítulo 2. Mas não lhe cabe adormecer Zeus contra a vontade, ser-lhe-ia *impróprio*; a ordenação olímpica também significa que a vontade de Zeus sobrepede-se à dos demais<sup>26</sup>. Ao final da fala, o mesmo argumento é colocado, dessa vez empregando-se o adjetivo ἀμήχανος no lugar de um termo do *sistema fácil-difícil* (262). Novamente vemos estabelecida a relação entre um termo do sistema fácil-difícil e esse adjetivo<sup>27</sup>.

Mais à frente na *Ilíada* encontra-se um símile no qual a *irritação* de Zeus é comparada a uma tempestade (λαίλαψ) de efeitos devastadores sobre a paisagem natural e as obras dos homens:

ὥς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθωνὶ  
 ἤματ' ὀπωρινῶ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ  
 Ζεὺς, ὅτε δὴ ῥ' ἄνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,  
 οἳ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιᾶς κρίνωσι θέμιστας,  
 ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσει, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες·  
 τῶν δέ τε πάντες μὲν ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,  
 πολλὰς δὲ κλιτῆς τότ' ἀποτμήγουσι χαράδραι,  
 ἐς δ' ἄλλα πορφυρέην μεγάλην στενάχουσι ῥέουσαι  
 ἐξ ὄρέων ἐπὶ κάρ, μινύθει δέ τε ἔργ' ἀνθρώπων·  
 ὥς ἵπποι Τρωαὶ μεγάλα στενάχοντο θεούσαι.  
 (Il.16.384-393)

Assim como sob uma tempestade toda a negra terra fica pressionada num dia de outono, quando mais furiosa derrama a água Zeus, quando ressentindo-se com os homens *se irrita*, os quais por violência em assembleia julgam com sentenças tortuosas, expulsam a justiça, não se importando com a vingança dos deuses, com elas todos os rios que correm se enchem e, por sua vez, as torrentes cortam muitas encostas

<sup>26</sup> É também como se pode interpretar o fragmento B 33 DK de Heráclito (cito a partir da edição de COLLI, 1993, onde o mesmo fragmento é classificado com o número A 85): νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός.

<sup>27</sup> Do mesmo modo, na veemente caracterização que o Sono faz da ira de Zeus, o poeta alterna o verbo χαλεπαίνω (χαλέπαινε, 256) com o verbo χύομαι (χόμενος, 260), evidenciando a proximidade de sentido entre ambos a que me tenho referido.

e para o grande mar ondulante urram precipitando-se  
de cabeça das montanhas e arrasam as obras dos homens;  
do mesmo modo as éguas troianas urravam alto em correria.

Nessa passagem o verbo *χαλεπαίνω*, no presente do indicativo, vem a associado ao verbo *κοτέω*, no particípio aoristo (*κοτεσσάμενος χαλεπήνη*), associação que já apareceu acima em *Od.19.83* (*κοτεσσάμενη χαλεπήνη*) e que também será encontrada à frente em *Od.5.147* (*κοτεσσάμενος χαλεπήνη*), sempre com a mesma combinação de tempos e modos verbais. Considerando-se a interpretação do verbo *χαλεπαίνω* que tenho desenvolvido, essa combinação do particípio aoristo do verbo *κοτέω* com o presente do indicativo de *χαλεπαίνω* sugere novamente que a este é atribuído o sentido de uma *ação* efetiva, significando aquele o estado de ânimo que acompanha a *ação*: *irritando-se* (ou: *tendo-se irritado*)<sup>28</sup>, Zeus castiga (aquele que lhe causa *irritação*). Por outro lado, assim como na passagem considerada acima (*Il.14.243-262*), também nesta a *irritação* de Zeus é apresentada em seus efeitos materiais, mas com a peculiaridade de mostrar a *irritação* como extensão da atividade celeste do deus. A tempestade, comumente atribuída a Zeus, aparece nesse símile excepcionalmente motivada pela sua insatisfação com a injusta prática dos homens. Embora essa seja a única ocasião da *Ilíada* em que a tempestade aparece como instrumento do castigo de Zeus, conforme observa Willcock, na *Odisséia* o deus se serve do raio para punir os companheiros de Ulisses que comeram as vacas sagradas do sol, conforme lembra Calípsso a Hermes:

τὸν μὲν ἐγὼν ἐσάωσα περὶ τρόπιος βεβαῶτα  
οἶον, ἐπεὶ οἱ νῆα θοῆν ἀργῆτι κεραυνῶ  
Ζεὺς ἔλσας ἐκέασσε μέσσω ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ.  
(*Od.5.130-132*)

Ele eu salvei mergulhado em torno à quilha  
sozinho, quando a ágil nau com um brilhante raio  
Zeus golpeando fendeu em meio ao mar cor de vinho.

<sup>28</sup> Sigo HUMBERT (1993, p. 174-175) nesta argumentação, para quem o particípio aoristo *pode ou não* ser traduzido pela anterioridade relativa, já que essa é uma interpretação possível decorrente do aspecto do aoristo e condicionada pelo contexto em que o particípio se insere (a oração principal de que depende e as eventuais orações subordinadas a que possa estar relacionado).

No mesmo *canto* 5 encontra-se mais uma passagem em que a tempestade é apresentada como o efeito da *irritação* de um Cronida – desta vez, Possêidon – que a emprega para atingir o mortal que o ofendera – Ulisses. Após retornar de sua visita aos etíopes e perceber que Ulisses se aproximava da ilha dos feácios, Possêidon castiga o ofensor:

Ὅς εἰπὼν σύναγεν νεφέλας, ἐτάραξε δὲ πόντον  
 χερσὶ τρίαιναν ἐλών· πάσας δ' ὀρόθυεν ἀέλλας  
 παντοίων ἀνέμων, σὺν δὲ νεφέεσσι κάλυψε  
 γαῖαν ὁμοῦ καὶ πόντον· ὀρώρει δ' οὐρανόθεν νύξ.  
 σὺν δ' Εὐρος τε Νότος τ' ἔπεσον Ζέφυρός τε δυσαῆς  
 καὶ Βορέης ἀιθρηγενέτης, μέγα κῆμα κυλίνδων.  
 καὶ τότε Ὀδυσσεύς λυτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ,  
 ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν·  
 ὦ μοι ἐγὼ δειλός! τί νύ μοι μήκιστα γένηται;  
 δεῖδω μὴ δὴ πάντα θεὰ νημερτέα εἶπεν,  
 ἦ μ' ἔφατ' ἐν πόντῳ πρὶν πατρίδα γαῖαν ἰκέσθαι  
 ἄλγε' ἀναπλήσειν· τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται.  
 οἷοισιν νεφέεσσι περιστέφει οὐρανὸν εὐρὺν  
 Ζεὺς ἐτάραξε δὲ πόντον, ἐπισπέρχουσι δ' ἄλλαι  
 παντοίων ἀνέμων· νῦν μοι σῶς αἰπὺς ὄλεθρος.  
 (Od.5.291-305)

Assim dizendo, reuniu as nuvens, revolveu o mar  
 com as mãos pegando o tridente; instigou todos os furacões  
 de todos os tipos de ventos, com névoas escondeu  
 a terra e o mar juntos; incitou do céu a noite.  
 Junto com Euros e Notos vieram Zéfiro nocivo  
 e Bóreas gerado do ar, que rola uma grande onda.  
 E então de Ulisses debilitaram-se os membros e o querido coração  
 e enraivecido disse para o seu valente ânimo:  
 “Ó pobre de mim! O que por fim me acontecerá?  
 Temo que a deusa me tenha dito toda a verdade,  
 quando me disse que no mar navegaria e, antes de à terra pátria, chegar  
 a dores; e agora todas essas coisas se cumprem.  
 Com que névoas encobre o céu amplo  
 Zeus! Revolveu o mar, agitam-se os furacões  
 de todos os tipos de vento; agora é certa para mim a total destruição.

Significativamente, Ulisses atribui a Zeus a tempestade que o colhe indefeso no mar. Ainda que seja habitual nos poemas homéricos que um mortal

atribua a Zeus um acontecimento de origem desconhecida, nessa passagem a prontidão de Ulisses em remeter a tempestade a Zeus sugere que o deus também é mencionado por sua atividade celeste<sup>29</sup>.

Ainda no *canto 5* da *Odisséia* encontra-se outra ocorrência do verbo *χαλεπαίνω*, quando, no mesmo diálogo com Calipso a que aludi acima, Hermes refere-se à cólera de Zeus e aconselha a deusa a deixar Ulisses partir:

οὕτω νῦν ἀπόπεμπε, Διὸς δ' ἐποπίζεο μῆνιν,  
μη πῶς τοι μετόπισθε κοτεσσάμενος χαλεπήνη.  
(*Od.5.146-147*)

Manda-o embora agora, respeita a ira de Zeus,  
não *se irrite* ele depois tendo criado rancor contra ti.

Nessa passagem, além do emprego associado dos verbos *κοτέω* e *χαλεπαίνω*, de que tratei acima, encontra-se a relação desses dois verbos com o substantivo *μῆνις*, o qual é referido a Zeus pelo menos mais uma vez no poema<sup>30</sup>. Assim como a fala do Sono citada há pouco (*Il.14.243-262*), também essa é enfática na advertência de que mesmo os deuses devem temer a ira de Zeus. Mas se naquela ocasião esse temor forçava o Sono a negar o pedido de Hera, agora a vontade de Zeus causa uma privação ainda maior, pois Calipso se vê obrigada a abrir mão da tão estimada companhia de Ulisses; por isso o inconformismo da deusa e sua relutância em aceitar a ordem transmitida por Hermes. A necessidade da vontade de Zeus é então mencionada por Hermes em dois versos (*Od.5.103-104*)<sup>31</sup> que a deusa, convencida, repete quase integralmente à frente (*Od.5.137-138*)<sup>32</sup>. Assim, a *irritação* de Zeus aparece relacionada com a necessidade de sua vontade, em mais uma associação entre

<sup>29</sup> Veja-se o comentário de Hainsworth (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 281): *Zeus and Poseidon are named as the bringers of storms at Hes. Op. 667-78. When ignorant of the truth, the mortals of Homer blame Zeus for their afflictions (cf. Il. xix 87), or whatever god seems specially appropriate (e.g. Paris blames Athena at Il. iii 439). Zeus in fact had brought about the wreck in xii. Odysseus' ignorance is a touch of verosimilitude, and sharpens the interest of the audience with the knowledge that they, through the poet, possess of the true nature of events.*

<sup>30</sup> Trata-se de uma passagem do relato que Ulisses, disfarçado, inventa para Eumeu (*Od.14.283-284*). Nela encontra-se uma fórmula semelhante à do segundo hemistiquio de *Od.5.146*: *Διὸς δ' ὠπίζετο μῆνιν / ξεινίου, ὅς τε μάλιστα νεμεσσᾶται κακὰ ἔργα.* - *respeitava a ira de Zeus / hospitaleiro, o qual mais se indigna com feitos malignos.*

<sup>31</sup> *ἀλλὰ μάλα' οὐ πῶς ἔστι Διὸς νόον ἀγίόχοιο / οὔτε παρεξελθεῖν ἄλλον θεὸν οὔθ' ἄλιῶσαι.* *Mas não há como ao espírito de Zeus porta-égide / esquivar-se um deus nem vencê-lo. (Od.5.103-104)*

<sup>32</sup> *Mas, uma vez que não há como ao espírito de Zeus porta-égide / esquivar-se um deus nem vencê-lo, / que ele parta... (Od.5.137-139)*

um termo do *sistema fácil-difícil* e a noção de *impossibilidade* expressa, no caso, por uma construção com o verbo *ser* (οὐ πως ἔστιν – *Od.*5.103 e *Od.*5.137).

Em *Trabalhos e dias*, 5 Hesíodo emprega o verbo χαλέπτω em relação a Zeus, numa passagem que já considerei acima (item 2.1). Como disse naquela ocasião, essa é uma passagem destacada por se tratar da invocação às Musas que abre o poema:

ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,

Pois *facilmente* torna forte e *facilmente* o forte *prejudica*,

Neste verso, o emprego da forma causal χαλέπτω indica o poder de Zeus sobre a vida dos mortais.

3. *A dificuldade de Trasímaco e a dificuldade de Sócrates no livro I da República.*

Considerando-se os poemas homéricos e a fala de Sócrates citada acima (*República* 336d-337a)<sup>33</sup>, percebe-se que Platão emprega o adjetivo χαλεπός num sentido marcadamente associado ao do verbo χαλεπαίνω, o que não acontece sequer uma vez nos poemas de Homero ou nos de Hesíodo, ainda que sejam textos muito mais antigos. Com esse emprego, Platão talvez recupere um antigo sentido do adjetivo χαλεπός, acrescentando-lhe uma conotação psicológica que, nos poemas de Homero e de Hesíodo, só aparecia como acepção do verbo χαλεπαίνω<sup>34</sup>.

Se o emprego platônico do adjetivo χαλεπός apresenta pelo menos

<sup>33</sup> Veja-se a *Parte I* deste artigo (LOPES, 1997, p. 173).

<sup>34</sup> Digo que o emprego do adjetivo χαλεπός feito por Platão é *psicológico* porque indica o estado psíquico da *irritação* e não apenas a agressividade de um guerreiro, como acontece com o emprego desse adjetivo na *Iliada*. Naturalmente, sirvo-me do termo *psicológico* com as devidas ressalvas, necessárias quando se aplica à cultura da Grécia antiga um termo tão carregado de conotações modernas. Neste caso, o emprego desse termo me parece justificado por indicar um aspecto da existência humana que merece especial atenção na obra de Platão, inclusive na própria *República*. O sentido *psicológico* do adjetivo χαλεπός a que me refiro também pode ser verificado, por exemplo, no emprego desse adjetivo na conversa com Céfalo, quando Sócrates se refere aos ricos que conquistaram seus bens com o próprio esforço: χαλεποὶ οὖν καὶ συγγενέσθαι εἰσὶν, οὐδὲν ἐθέλοντες ἐπαινεῖν ἀλλ' ἢ τὸν πλοῦτον. (330c) – *Portanto são difíceis para se conviver, pois nada querem elogiar que não seja a riqueza*. No livro VI, uma outra fala de Sócrates também deixa evidente a estreita associação entre o verbo e o adjetivo no texto platônico: ἢ οἶει τινα χαλεπαίνειν τῷ μὴ χαλεπῷ ἢ φθονεῖν τῷ μὴ φθονερῷ ἄφθονόν τε καὶ πρᾶον ὄντα; (500a) – *Ou julgas que alguém se irrita com quem não é difícil ou que se tem inveja a quem não é invejoso, quando se é sem inveja e cordato?* (trad. por PEREIRA, 1987, p. 295-296, com alteração).

uma significativa modificação em relação ao dos poemas homéricos, outros indícios aproximam as ocorrências do diálogo platônico daquelas mais antigas. A reiterada e enfática alusão ao medo que Trasímaco causa em Sócrates e Polemarco<sup>35</sup>, bem como a referência de Sócrates à superioridade de Trasímaco e seus supostos aliados<sup>36</sup>, sugerem uma marcante continuidade em relação ao emprego dos adjetivos ῥαδίως e χαλεπός na *Iliada*. Mostrei que, numa passagem do canto 16, difícil é o guerreiro vigoroso (ἰφθιμος) que causa medo (*Il.* 16.620); em outras duas ocasiões, todos os guerreiros aqueus e todos os troianos são, respectivamente, considerados mais fáceis (ῥήϊτεροι) de serem combatidos, por causa de motivos específicos aludidos em cada uma das passagens (*Il.* 18.258 e *Il.* 24.243).

Por outro lado, no livro II da *República* o adjetivo χαλεπός aparece como uma característica necessária do guardião da cidade (φύλαξ), num sentido que se assemelha ao das ocorrências da *Iliada* por apresentar-se como um verdadeiro atributo guerreiro:

Ἄνδρείος δὲ εἶναι ἄρα ἐθελήσει ὁ μὴ θυμοειδῆς εἴτε ἵππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὅτι οὖν ζῶον; ἢ οὐκ ἐννενόηκας ὡς ἄμαχον τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ παρόντος ψυχῆ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβος τέ ἐστι καὶ ἀήττητος;

Ἐννενόηκα.

τὰ μὲν τοίνυν τοῦ σώματος οἷον δεῖ τὸν φύλακα εἶναι, δῆλα.

Ναί.

Καὶ μὴν καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, ὅτι γε θυμοειδῆ.

Καὶ τοῦτο.

Πῶς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, οὐκ ἄγριοι ἀλλήλοισι τε ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις;

Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐ ῥαδίως.

Ἄλλὰ μέντοι δεῖ γε πρὸ μὲν τοὺς οἰκείους πράγους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς· εἰ δὲ μὴ, οὐ περιμενοῦσιν ἄλλους σφᾶς διολέσαι, ἀλλ' αὐτοὶ φθήσονται αὐτὸ δράσαντες.

(*Rep.*, 375a-c)

Mas poderá ser valente quem não for animoso, quer seja cavalo ou cão ou

<sup>35</sup> ἐγώ τε καὶ ὁ Πολέμαρχος δέισαντες διεπτοήθεμεν (336b); ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην (336d); εἶπον ὑποτρέμων (336e).

<sup>36</sup> ὑμῶν τῶν δεινῶν (337a): o emprego do plural numa fala que Sócrates dirige apenas a Trasímaco parece indicar que Sócrates considera o sofista como o defensor de uma posição partilhada por um grande número de indivíduos, por ele representados no diálogo.



qualquer outra espécie de animal? Ou não reparaste como o ânimo é algo invencível e indomável, e como uma alma possuída por ele não conhece medo nem derrota em qualquer circunstância?

Reparei.

Portanto, são já evidentes as qualidades físicas que deve ter o guardião.

São.

E, quanto às psíquicas, que é o ânimo?

Também.

Ora pois – prossegui eu – como é que eles não hão-de ser, ó Gláucon, selvagens entre si e para com os outros concidadãos, se forem possuidores de um temperamento assim?

Por Zeus – respondeu ele –, não *facilmente*.

Contudo, é sem dúvida necessário que eles sejam brandos para os compatriotas, embora *difíceis* para os inimigos; caso contrário, não terão de esperar que outros os destruam, mas eles mesmos se anteciparão a fazê-lo<sup>37</sup>.

Nessa passagem, *χαλεπός* é incluído por Sócrates nas características psicológicas dos guardiões (*τὰ τῆς ψυχῆς*, 375b), as quais são expressamente distinguidas das físicas (*τὰ τοῦ σώματος*, 375b), selecionadas pouco antes. Assim, enquanto fisicamente o guardião deverá ser (375a) *perspicaz* (*ὄξύς*), *ágil* (*ἔλαφρός*) e *forte* (*ἰσχυρός*), psicologicamente, para que ele seja corajoso (*ἀνδρεῖος*), ele deverá ser *irritadiço* (*θυμοειδής*), adjetivo que, em sua fala, Sócrates alterna com outros dois: *selvagem* (*ἄγριος*) e *difícil* (*χαλεπός*)<sup>38</sup>. O contexto sugere que Platão emprega os três adjetivos – *θυμοειδής*, *ἄγριος* e *χαλεπός* – com sentidos muito próximos, indicando matizes diferentes da disposição psíquica que anima as ações corajosas de um indivíduo que, em decorrência, é considerado corajoso. Salientando a relação entre o adjetivo *θυμοειδής* e o substantivo *θυμός* (375a-b), Platão estabelece para os guardiões um padrão de motivação guerreira que lança raízes profundas na tradição literária grega. Dada a importância do *θυμός* para a caracterização da natureza humana nos poemas homéricos, o emprego desse termo a essa altura na *República* parece estreitar ainda mais a proximidade do diálogo com a *Ilíada* e a *Odisseia*. Fazem-se necessárias, então, algumas observações.

\* \* \*

<sup>37</sup> Tradução por PEREIRA, 1987, p. 84, com alteração.

<sup>38</sup> Como mostrei acima, no item 2.2 (a) da *Parte I* deste estudo (LOPES, 1997, p. 188-192), essa associação entre *χαλεπός* e *ἄγριος* já é feita na *Odisseia*.

O sentido de θυμός envolve considerações muito complexas, que dizem respeito às transformações sofridas pelo modo com que os textos gregos representaram a natureza humana desde Homero. Para restringir-me ao âmbito do presente estudo, gostaria de observar inicialmente que o sentido de *ardor guerreiro* nunca deixou de ser, em todo esse período (sécs. VIII-IV a.C.), um dos mais importantes de θυμός, sendo que o termo também era empregado para indicar os apetites em geral, os desejos intensos e arrebatadores e, semelhantemente à ψυχή, o impulso vital que abandona o corpo ao morrer<sup>39</sup>. Uma outra característica importante do termo é que, assim como ψυχή e νόος, diz-se de θυμός que ele se localiza no corpo, o que implica numa corporeidade. Em seu célebre estudo, Snell procurou resolver a questão sobre o sentido de θυμός traduzindo-o por *órgão das emoções*, já que, nos poemas homéricos, o termo pode ser remetido tanto à esfera dos sentimentos quanto à da movimentação do corpo. Mas o próprio Snell reconhece as limitações desta solução, pois em algumas passagens de Homero não se consegue distinguir a esfera de ação de θυμός da de νόος, que em geral indica a atividade intelectual<sup>40</sup>.

Para se compreender o emprego de θυμός na passagem da *República* citada acima, é preciso observar que o sentido de *cólera*, que o termo passou a ter nos autores posteriores, suplantou os sentidos que predominavam em Homero, conforme salienta<sup>41</sup>. Desse modo, a reflexão que a fala de Sócrates citada acima desenvolve, estabelecendo o θυμός como condição para a coragem, é respaldada não apenas no emprego homérico do termo, mas também por todo o percurso posterior da literatura e filosofia gregas até Platão<sup>42</sup>, ao longo do qual nenhum outro termo traduz tão intensamente o vínculo entre a coragem e o ardor guerreiro. De fato, Charles Kahn considera a fala de Sócrates de

<sup>39</sup> Muito se tem publicado sobre o assunto. Dadas as limitações do presente estudo, cito apenas os principais textos em que me baseio: SNELL, 1992, p. 19-46; FURLEY, 1956, p. 1-18; JARCHO, 1968, p. 47-172; CORRÊA, 1998, p. 31-52.

<sup>40</sup> Veja-se FURLEY (1956, p. 3), que, todavia, salienta: "Thymos" may also be a word connected with breathing, but it too is never used in descriptions of any purely corporeal event (except death, if death is such an event), e, SNELL, 1992, p.30 e 33-4.

<sup>41</sup> Cf. FURLEY, 1956, p.7: "Thymos" is sometimes equivalent to "courage" or "confidence"; but courage is not the only property it denotes. In later Greek it came to mean "anger", and this meaning ousted nearly all the others. In earlier times it figures largely in descriptions of desire.

<sup>42</sup> DES PLACES (1970, p. 257) atesta a ocorrência de ambos os sentidos na obra de Platão, isto é, o de *coragem* (coeur, courage) e o de *cólera* (courroux), classificando o emprego de 375a-b na segunda categoria. Penso, em todo caso, que mais importante que o sentido específico do termo nessa passagem é o vínculo entre os dois sentidos que seu emprego propicia e ao qual, de um modo ou de outro, ele acaba remetendo sempre que é empregado.

375a11-375b2 um eco do fragmento B 85 DK de Heráclito<sup>43</sup>, que ele edita da seguinte forma (p. 76-77, número CV na sua edição):

θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται.

E traduz:

*It is hard to fight against passion; for whatever it wants it buys at the expense of soul.*

Ao meu ver, a fala de Sócrates da *República* tem duas importantes características em comum com esse fragmento de Heráclito. A primeira delas é a consideração de que o θυμός é uma instância poderosa a interferir nas ações dos homens, pois, embora não tenha mais, para Heráclito e para Platão, a autonomia que parece ter tido nos poemas homéricos, θυμός continua influenciando decisivamente as ações dos indivíduos, causando-lhes, às vezes, algo como uma divisão interna<sup>44</sup>. A segunda característica de que ambas as passagens partilham é a de que, justamente por seu poder, o θυμός constitui uma força a ser combatida em seus excessos. Heráclito não revela o porquê, mas a simples afirmação de que é difícil *combater* o θυμός (μάχεσθαι χαλεπὸν) já indica, por si só, que há motivos para esse combate, motivos esses cuja natureza dependerá fundamentalmente da interpretação que se fizer do sentido de θυμός. Como essa é a única ocorrência do termo nos fragmentos de Heráclito<sup>45</sup>, resta aos intérpretes considerar outras ocorrências para, então, ponderar sobre as devidas aproximações com a apropriação heracliteana<sup>46</sup>. De qualquer modo,

<sup>43</sup> Cf. KHAN, C. 1979, p.241-43. Ainda segundo KHAN (1979, p. 242-243), o mesmo fragmento de Heráclito também é implicitamente comentado por Platão em *Leis* 863b e por Demócrito no fragmento 236 (*in what is a continuation rather than a negation of Heraclitus' thought*, p. 243).

<sup>44</sup> A indicação de uma divisão interna é mais clara no texto de Platão, que concebe a alma dividida em três partes, das quais duas com uma forte tendência a se opor entre si. Mas penso que também Heráclito sugere algo parecido no fr. 85 DK, na medida em que se refere a uma luta na própria alma. Só que, ao invés de uma divisão da alma em partes, Heráclito a insere na dinâmica de conversões de toda a φύσις. Para MANSFELD (1992, p. 16-18), essa é apenas uma das três interpretações possíveis do fragmento, mas diz respeito a um sentido profundo e mais complicado que o das demais.

<sup>45</sup> O fragmento B 85 DK também apresenta a única ocorrência do adjetivo χαλεπός na coleção dos fragmentos de Heráclito, o que torna sua interpretação ainda mais arriscada. Todavia, parece-me que nenhum dos comentadores considerou devidamente esse aspecto da interpretação.

<sup>46</sup> Esse estudo tem sido feito e considero os mais enriquecedores, além dos comentários de Kahn e de Colli, a que já me referi, o de Colli de 1993. Sobre o sentido de θυμός nesse fragmento, veja-se a seguinte passagem (MANSFELD, *op. cit.*, p. 18): *My suggestion (which resembles that of Kahn and Schofield to a degree) is that θυμός is a manifestation of one's ψυχή, or rather that when one is angry one's rationality has become weaker precisely because part of one's vital psychic strength has already been converted into anger.*

para os propósitos do presente estudo, basta-me mostrar que, assim como nesse fragmento, também a fala de Sócrates na *República* apresenta o θυμός como uma instância que pode ser necessária ao indivíduo, quando colabora com outra instância da alma (ψυχή), mas também nociva, quando se opõe a esta outra instância e tenta determinar completamente as ações<sup>47</sup>. Ambos os autores, em consonância com os demais empregos do termo desde Homero, apresentam o θυμός como *intrinsecamente propenso* a levar a alma ao excesso.

Então, no livro II da *República*, o emprego de θυμός por Sócrates se insere num conjunto de características do guardião da cidade que, embora aparentemente opostas<sup>48</sup>, não podem faltar à sua natureza. Isso porque Sócrates exige do guardião uma natureza ao mesmo tempo filosófica (φιλόσοφος τὴν φύσιν, 375e) e belicosa, na medida em que ele deverá ser, de acordo com a ocasião, *disposto ao aprendizado* (φιλομαθής) e *brando* (πρᾶος) e, de outro lado, *corajoso* (ἀνδρείος), *impetuoso* (μεγαλόθυμος), *irritadiço* (θυμοειδής) e *difícil* (χαλεπός). Então, nessa altura do diálogo (375a-376c), o cão é tomado como um exemplo entre os animais, propiciando à argumentação a confirmação de que o λόγος que delineou o guardião por inteiro – isto é, seu corpo e sua alma – o fez guiado pela própria φύσις<sup>49</sup>. Dessa perspectiva, o cão se torna um animal admirável (ἄξιον θαυμάσαι, 376a), conforme esclarece Sócrates:

Ὅτι ὄν μὲν ἂν ἴδη ἄγνωτα, χαλεπαίνει, οὐδὲ ἐν κακὸν προπεπονθώς· ὄν δ' ἂν γινώριμον, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πώποτε ὑπὸ αὐτοῦ ἀγαθὸν πεπόνθη.  
(*Rep.*, 376a)

O fato de que, quando vê algum desconhecido, o *agride*, sem que antes lhe tenha feito qualquer mal. Ao passo que, se vir um conhecido, o acolhe bem, ainda que nunca lhe tenha feito qualquer benefício.<sup>50</sup>

Em seu fragmento, Heráclito fala de uma luta (μάχεσθαι) contra o θυμός, que é difícil (χαλεπός) justamente por constituir o embate contra o que, em cada alma, é difícil (no sentido da *Iliada*, de *guerreiro valoroso*): o próprio

<sup>47</sup> Neste caso, para Heráclito o indivíduo sucumbe à ἕβρις, conforme interpreta Kahn, aludindo ao fragmento B 43 DK (número CIV na edição de Kahn; *op. cit.*, p. 243).

<sup>48</sup> φύσεις... ἔχουσαι τὰ ἀνάντια ταῦτα (375d).

<sup>49</sup> Τοῦτο μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγὼ, δυνατὸν, καὶ οὐ παρὰ φύσιν ζητοῦμεν τοιοῦτον εἶναι τὸν φύλακα. (375e) / *Afinal, isso é possível – disse eu – e, quando procuramos um guarda dessa espécie, não vamos contra a natureza.* (tradução por PEREIRA, 1987, p. 84).

<sup>50</sup> Tradução por PEREIRA, 1987, p. 85, com alteração.

θυμός. Já Sócrates se refere a um indivíduo que, além de ser θυμοειδής, ἄγριος e χαλεπός – adjetivos que, no contexto, são associados a θυμός – também é capaz de ser πρᾶος, conformando uma conciliação de opostos que não se realiza facilmente (οὐ ῥαδίως, 375b). A dificuldade da luta contra o θυμός no fragmento de Heráclito, é traduzida, na *República*, como a não facilidade de conciliação do θυμός com a πραότης na alma do guardião.

Entretanto, se no livro II os adjetivos χαλεπός e ἄγριος são empregados com um sentido muito próximo ao de θυμοειδής, os três adjetivos indicando a disposição psíquica que deve ter aquele que for corajoso (ἀνδρείος), já no livro III Platão emprega χαλεπός e ἄγριος para indicar o que ocorre com aquele que, sendo θυμοειδής por natureza, não recebe uma boa educação e, em conseqüência, não se torna corajoso (ou seja, de certo modo Platão escreve no livro III o oposto do que havia escrito no livro II):

Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς φύσεως παρέχοιτο, καὶ ὀρθῶς μὲν τραφὲν ἀνδρείον ἂν εἴη, μᾶλλον δ' ἔπιταθὲν τοῦ δέοντος σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν γίγνοιτ' ἂν, ὡς τὸ εἶκος.  
(*Rep.*, 410d)

E contudo, o que há de irritadiço na sua natureza é que poderá dar lugar à grosseria, e, se fosse bem cultivado, daria a coragem; mas, demasiado tenso, se torna duro e *difícil*, como é de se esperar.<sup>51</sup>

A mudança na relação entre os adjetivos θυμοειδής, ἄγριος e χαλεπός, que apareciam associados no livro II, pode ser atribuída à maior complexidade com que, no final do livro III, o diálogo passa a considerar a alma. Como não poderia deixar de ser, o tratamento que o final do livro III concede à alma se beneficia da laboriosa reflexão sobre a παιδεία empreendida desde o livro II, quando se iniciou a seleção da música e da ginástica que devem formar os guardiões. Assim, enquanto o livro II se restringia a tratar de naturezas diferentes, o livro III também considera as naturezas *educadas diferentemente*, o que significa uma maior precisão na caracterização dos indivíduos e, em decorrência, um maior rigor no emprego dos termos que os qualificam. É nesse sentido que o indivíduo difícil e selvagem – os adjetivos ἄγριος e χαλεπός continuam estreitamente associados no livro III – não pode

<sup>51</sup> Tradução por PEREIRA, *op. cit.*, p. 149, com alteração.

mais ser considerado adequado para o exercício da guarda da cidade, como no livro II, pois o que parecia apropriado, numa reflexão que consistia em comparar diferentes naturezas, revelou-se precário à luz de um conhecimento mais preciso da alma. O final do livro III prepara a exposição sobre a divisão da alma em partes, do livro IV (434d ss.), onde τὸ θυμοειδές aparece como uma das partes, justamente a que, colocando-se do lado da parte *racional* (τὸ λογιστικόν), pode decidir os eventuais conflitos entre ela e a parte *concupiscente* (τὸ ἐπιθυμητικόν)<sup>52</sup>. Da ação efetiva e indispensável da parte *irritadiça* da alma é preciso que resulte um indivíduo que, além de brando (πρῶτος) para com seus concidadãos, como se colocou no livro II, seja também gentil e educado: ἥμερος. Esse adjetivo, freqüentemente empregado como antônimo de ἄγριος e associado, na *República*, a δίκαιος e ἀγαθός (veja-se, por exemplo, 486b e 410e)<sup>53</sup>, mostra uma irreduzível oposição frente ao sentido de χαλεπός evidenciado nas ocorrências da *Odisséia*. Por um lado, a dificuldade é um atributo desejável e afim com a função do guardião, quando compreendida como a qualidade guerreira (das ocorrências da *Iliada*) ou, ainda, como a disposição psíquica que acompanha esta (do livro II da *República*); por outro lado, compreendida como indisposição para a vida em comum (das ocorrências da *Odisséia* e do livro III da *República*) e para o comedimento que uma tal vida exige (κοσμιότης, σωφροσύνη), a dificuldade deve ser banida da cidade.

Transpondo-se a situação de guerra, da *Iliada*, e a de salvaguarda da cidade, dos livros II e III da *República*, para o embate dialético do livro I, pode-se identificar em Trasímaco o adversário cuja entrada em cena rasga nos horizontes do diálogo possibilidades tanto *destruidoras* quanto *renovadoras* de argumentação. Dessa perspectiva, o diálogo entre Sócrates e Trasímaco é a ilustração do terreno agonístico de onde provem a dialética grega, profundamente enraizada, como mostra Giorgio Colli, na experiência do enigma e da destrutividade do λόγος<sup>54</sup>.

Uma comparação com o emprego dos adjetivos ῥᾶδιος e χαλεπός na *Odisséia* também enriquece a compreensão do livro I da *República*, tornando

<sup>52</sup> Sigo a tradução de PEREIRA (*op. cit.*) para esses termos, salientando que, ao se traduzir τὸ λογιστικόν por *parte racional*, deve-se evitar sobrepor ao termo um sentido moderno de racionalidade. Uma comparação esclarecedora entre uma noção grega e uma noção moderna de racionalidade pode ser encontrada no estudo de Gérard Lébrun sobre o mito da caverna do livro VII da *República* (NOVAES, 1989, p. 21-30).

<sup>53</sup> Veja-se DES PLACES, 1970, p. 240, de onde colho estas citações de Platão.

<sup>54</sup> Em especial: (...) no próprio fundamento da discussão grega há uma intenção destrutiva, e o exame dos testemunhos sobre o

patentes novos traços de uma continuidade em relação a Homero que talvez seja intencional da parte de Platão, inclusive porque, com tamanha precisão, não se verifica em nenhum outro autor. Na primeira das modalidades de ocorrência que distingui na *Odisséia*, difíceis (*Od.1.198* e *Od.8.575*) são os homens de um povo hostil aos estrangeiros, caracterizados também como *selvagens* (ἄγριοι: *Od.1.199* e *Od.8.575*) e, numa das passagens, como *não justos nem com ânimo temente aos deuses* (οὐδὲ δίκαιοι, / οἱ τε φιλόξεινοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής: *Od.8.575-576*). Ao se estender toda essa caracterização a Trasímaco, o sofista passa a aparecer, no livro I da *República*, não apenas como um adversário da posição de Sócrates no diálogo sobre a justiça, assim como os demais interlocutores, mas também como um hóspede desrespeitoso, um cidadão negligente em relação aos deuses e um oponente da própria justiça. Empregando a forma verbal ἐξαγριαίνεσθαι (literalmente: *tornar-se selvagem*<sup>55</sup>) para caracterizar a irritação de Trasímaco, Platão torna a aproximação com a *Odisséia* ainda mais estreita, fazendo com que a relação entre os adjetivos χαλεπός e ἄγριος, estabelecida por Homero (*Od.1.198-199* e *Od.8.575*), corresponda, na *República*, à relação entre os verbos χαλεπαίνω e ἐξαγριαίνεσθαι (336d-e), além da própria associação entre χαλεπός e ἄγριος que se observa nos livros II e III<sup>56</sup>. Por sua vez, a caracterização do comportamento de Trasímaco como hostil e selvagem é enfatizada pela sugestão de que ele seria um lobo<sup>57</sup>, aludida no comentário de

---

*fenômeno convence-nos de que tal intenção foi realizada pela dialética* (COLLI, 1992, p. 72). No entanto, mais à frente, Colli salienta a estreita relação de Platão com a literatura e o quanto isso significa em termos de afastamento da forma original da dialética (p. 96): *Platão, por seu lado, é dominado pelo demônio literário, ligado ao filão retórico, e por uma disposição artística que se sobrepõe ao ideal do sábio. Ele critica a escrita, critica a arte, mas seu instinto mais forte foi o do literato, do dramaturgo. A tradição dialética lhe fornece simplesmente o material a plasmar. E tampouco devemos esquecer suas ambições políticas, coisas que os sábios não conheceram. Da mistura desses dons e instintos surge a nova criatura, a filosofia. O instinto dramático de Platão o faz atravessar, como as personagens com que esporadicamente se identifica, muitas intuições tolas, exclusivas, às vezes até antitéticas entre si, da vida, do mundo, do comportamento do homem.* Em seu estudo sobre a *República*, GADAMER (1968, p. 212) apresenta uma definição de diálogo estreitamente vinculada à educação, definição essa que se pode contrapor ao afastamento da dialética segundo o qual Colli considera a filosofia platônica: *Das Gespräch ist im Begriff, jemanden erinnern zu erzelen.* Por esse prisma, se Platão se afasta do fenômeno originário da dialética, sobretudo do seu original caráter negativo e destruidor, ele também a insere, por sua vez, no contexto da παιδεία em seu sentido mais profundo, a saber, a dialética socrática.

<sup>55</sup> Veja-se LIDDELL, SCOTT, JONES, 1990, *ad loc.*

<sup>56</sup> Comentando a seqüência dos interlocutores de Sócrates na *República*, STRAUSS (1978, p. 73-74) observa que, enquanto Céfalo e Polemarco são associados na defesa de uma posição semelhante (Polemarco é o herdeiro de Céfalo no diálogo), assim como Gláucon e Adimanto, Trasímaco não tem um companheiro: *Thrasymachus stands alone as Socrates does but his aloneness resembles rather that of the impious Cyclops.*

<sup>57</sup> No *Sofista* (231a), o lobo também é associado aos sofistas, sendo caracterizado por Platão como o animal mais selvagem (ἀγριώτατος), em contraste com o cão, que é o mais dócil (ἡμερώτατος).

Sócrates de que só lhe teria sido possível responder à provocação por ter sido, dos dois, o primeiro a olhar. A antiga crença de que aquele que não olha um lobo antes de ser por ele olhado fica emudecido<sup>58</sup> é lembrada por Sócrates não apenas para sugerir a inconveniência da conduta de Trasímaco, mas também para introduzir na *República* um tema com muitas implicações para o destino do diálogo: a associação de Trasímaco, da sofística e da retórica em geral com a tirania. Do mesmo modo que, no livro II, o cão é considerado um modelo entre os animais, no livro VIII (565d-566a)<sup>59</sup> o lobo aparece associado à tirania, quando se faz referência ao protetor da cidade (προστάτης) que, por força dos acontecimentos, acaba se transformando num tirano:

ἄρα τῷ τοιοῦτῳ ἀνάγκη δὴ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ εἴμαρται ἢ ἀπολωλέναι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἢ τυραννεῖν καὶ λύκῳ ἐξ ἀνθρώπου γενέσθαι;  
(*Rep.*, 566a)

Acaso para um homem assim não é forçoso, depois disto, e fatal, que pereça às mãos dos seus inimigos ou que se torne um tirano, transformando-se de homem em lobo?

Essa associação da figura do lobo ao comportamento tirânico<sup>61</sup> e, por sua vez, a sugestão de que Trasímaco, na verdade, seria um lobo, vem a ser confirmada pelas próprias palavras do sofista, que defende a tirania sob o título de *a mais completa injustiça*:

πάντων δὲ ῥᾶστα μαθήσει, ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἢ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαίμονέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι

<sup>58</sup> Veja-se ADAM, 1969, p. 24 e PEREIRA, 1987, p. 20.

<sup>59</sup> *Apud* DETIENNE, SVENBRO, 1979, p. 228.

<sup>60</sup> Tradução por PEREIRA, 1987, p. 403.

<sup>61</sup> Sobre as representações do lobo no imaginário da Grécia antiga, veja-se GERNET (1982, p. 201-223) e, DETIENNE, SVENBRO (*op. cit.*), em especial a seguinte passagem (p. 228-230): *Hors-la-loi et, par sa voracité sanguinaire, destructeur de la Cité. Ce loup "tyrannique", le bestiaire grec ne l'ignore pas. Il est la figure antithétique de ceux qui vivent en bandes (ageledón), mais ne sont pas pour autant du nombre des animaux "politiques", comme l'abeille, la guêpe, la fourmi, la grue et l'homme. (...) Mais le loup qui donne de la graine de tyran n'est pas seulement un solitaire, sorti de compagnie. Plus qu'un être asocial, c'est l'ennemi mortel de toute communauté. Un proverbe le sait: "Une amitié de loup" veut dire désunion, négation de tout intérêt commun. Comme s'il y avait dans cet animal – par ailleurs, si remarquable cuisinier-boucher, si habile à faire le partage – un défaut, un vice secret qui l'empêchait de travailler avec ses semblables à une oeuvre commune. (...) Il semble donc que l'isonomie spontanée des loups est minée par une "pléonexie" congénitale. La Cité qu'ils ne cessent de faire apparaître chaque fois que leurs mâchoires se mettent à claquer est d'avance condamnée à la tyrannie et au cannibalisme.* A aproximação entre o lobo e o tirano também é feita por Platão no *Fédon* (82a).



οὐκ ἂν ἐθέλοντας ἀθλιωτάτους. ἔστιν δὲ τοῦτο τυραννίς, ἥ οὐ κατὰ σμικρὸν τὰλλότρια καὶ λάθρα καὶ βίᾳ ἀφαρεῖται, καὶ ἱερά καὶ ὅσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ συλλήβδην.  
(*Rep.*, 344a-b)

Mas a maneira mais fácil de aprenderes é se chegares à mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer actos desses. Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez.<sup>62</sup>

Por outro lado, a sugestão de Sócrates de que Trasímaco poderia emudecê-lo remete o leitor de Platão a uma outra fala de Sócrates, desta vez no *Banquete*, na qual ele também sugere algo parecido acerca de Górgias. Prestes a apresentar seu próprio discurso sobre Eros, Sócrates se diz, então, intimidado pelos discursos anteriores, especialmente pelo de Agáton, e alude a Górgias para dimensionar as exigências que o alto nível dos discursos lhe impingia:

καὶ γὰρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμησκειν, ὥστε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὀμήρου ἐπεπόνθη· ἐφοβούμην μὴ μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτὸν με λίθον τῇ ἀφωνίᾳ ποιήσειεν.  
(*Banq.*, 198c)

E, com efeito, esse discurso lembrou-me de Górgias, de modo que eu, sem ter especial habilidade, passaria pelo que diz Homero: temia que Agáton concluísse seu discurso lançando a cabeça de Górgias, um especialista no discurso, contra o meu discurso, e me transformasse em pedra pelo meu bloqueio em falar.

Em referência aos versos da *Odisséia* em que Odisseu, retornando do Hades, manifesta o medo (ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἦρει, *Od.11.633*) de que Perséfone lançasse sobre ele a cabeça da Górgona (μὴ μοι Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοῦ πελώρου / ἐξ Ἄιδος πέμψειεν, *Od.11.634-635*), Platão, se vale novamente da ambigüidade do adjetivo δεινός – e, no caso, também da

---

<sup>62</sup> Tradução por PEREIRA, 1987, p. 33.

semelhança entre os termos Γοργείην e Γοργίου – para evidenciar a relação problemática do filósofo com a sua cidade: não sendo um *sábio* em nenhum dos sentidos reconhecidos pela cidade (σοφός, δεινός: nessa acepção, os termos se equivalem), o filósofo é, não obstante, *necessário*. Assim como na fala com Trasímaco citada acima (336d-337a), aquele que, nessa passagem do *Banquete*, se apresenta como um *conhecedor* do assunto a ser investigado ameaça comprometer os resultados da pesquisa feita em comum e que, dada a natureza própria do questionamento, só se pode realizar em comum, isto é, *politicamente*. É por isso que, logo em seguida no *Banquete*, Sócrates dirá que foi *ridículo* (καταγέλαστος) ao se apresentar diante dos demais como um *especialista nos assuntos amorosos* (δεινός τὰ ἐρωτικά, 198d). Portanto, no *Banquete*, a sofisticação dos demais discursos ameaça petrificar a liberdade inerente ao procedimento dialético, a qual parte de um descompromisso radical com todo conhecimento instituído para constituir-se exclusivamente em nome da verdade (τάληθῆ, 198d).

Também nesse aspecto, o livro I evoca o enfrentamento de Sócrates com os juízes da cidade de Atenas retratado na *Apologia*. No início desse texto, Sócrates se diz espantado com a mentira dos seus acusadores, por terem estes alertado os juízes para se precaverem e não se deixarem enganar pela sua *habilidade* em falar (μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὣν εἰπέσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ ἔλεγον, ὡς χρὴ ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι, μὴ ὑπ’ ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν, 17a-b). Essa advertência, então, ele a considera o mais vergonhoso de todos os feitos dos acusadores (ἀναισχυντότατον), a menos que – pondera ironicamente – estivessem chamando de *habilitado em falar* àquele que diz a verdade (εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῆ λέγοντα, 17b). Logo em seguida, referindo-se aos seus acusadores, Sócrates empregará o adjetivo δεινός com o sentido de *terrível, temerário*, em um contexto claramente depreciativo:

ἀλλ’ ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὧ ἄνδρες, οἱ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγοροῦν ἐμοῦ μὰ τὸν – οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστι τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τά τε μετεώρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. (*Apol.*, 18b)

Mas os mais terríveis, senhores, são os que, aproximando-se de vós desde crianças, vos convenciam de – mas... nada havia de verdadeiro! – de que existe um certo Sócrates, um homem sábio, ocupado com os acontecimentos

celestes e investigando<sup>63</sup> tudo o que acontece sob a terra e fazendo forte o argumento fraco.

Desse modo, quando, no livro I da *República*, Sócrates empregar o adjetivo δεινός em relação a Trasímaco e seus companheiros (ὅμων τῶν δεινῶν, 337a: o contexto não explicita que companheiros seriam esses), ele o fará a partir de uma ambivalência de sentidos que as ocorrências anteriores da *Apologia* e do *Banquete* não permitem suspeitar. A fala de Sócrates estabelece uma relação entre os adjetivos χαλεπός e δεινός que já tinha sido estabelecida no Protágoras (340e-341d) e que, no livro I, será decisiva para a caracterização do desafio que a dificuldade de Trasímaco constitui para a *República*.

A segunda modalidade de emprego do adjetivo χαλεπός que distingui na *Odisseia* permite compreender-se ainda melhor a associação entre Trasímaco e a tirania. Nessa modalidade, difícil (χαλεπός, *Od.*2.229-234 e *Od.*5.7-12) é o rei (σκηπτούχος βασιλεύς) hostil ao seu povo, que não é deliberadamente gentil e bondoso (πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἥπιος), só comete iniquidades (ἀστυλα) e, sobretudo, não age de acordo com os *desígnios divinos* (φρεσὶ ἀσιμα εἰδώς). O desrespeito em relação aos deuses já estava presente na primeira modalidade, configurando uma das principais características do indivíduo difícil na *Odisseia*. Dessa forma, pode-se estender o desrespeito de Trasímaco não apenas aos deuses, mas também a tudo o que o diálogo, a partir do livro VI, considerará divino: o *ser* (οὐσία, τὸ ὄν) e as *formas* (εἶδη, ἰδέαι). Para a argumentação colocada no livro I, isso significa que Trasímaco não apenas não considera a *justiça* uma *virtude* (ἀρετή), mas, principalmente, que ele também não se volta para a natureza humana com a ótica filosófica do emprego platônico do termo ἀρετή. Por outro lado, pode-se também associar o sentido político dessa modalidade de emprego do adjetivo χαλεπός à tirania, que Trasímaco, com seus atos despóticos entre os convivas de Céfalo, encarna exemplarmente e de cuja defesa ele se encarrega convicta e abertamente: se, na *Odisseia*, difícil é o rei que maltrata seu povo, a dificuldade de Trasímaco consiste em transpor para o diálogo da *República* a mesma prática tirânica que ele sustenta com suas palavras e que deve refletir, por sua vez, a tiranização da sua própria alma, da parte *concupiscente* sobre a *racional*, como ainda se poderá dizer nos termos do livro IV.

Na terceira modalidade de emprego do adjetivo χαλεπός na *Odisseia*,

<sup>63</sup> Sirvo-me da edição de Eugenio Ferrai (FERRAI, 1969).

díficeis são os pretendentes de Penélope, um modelo de insolência e desrespeito para toda a literatura grega. Associar a eles a figura de Trasímaco significa salientar a indisposição do sofista em tomar parte no diálogo. É realmente o que acontece no livro I, pois, ao mesmo tempo em que demonstra viva intenção de intervir na discussão (336b), Trasímaco, quando finalmente o faz, não se dispõe a dialogar. Essa sua indisposição se faz sentir de dois modos: de um lado, no tratamento afrontoso que ele dispensa a Sócrates; de outro lado, na sua *relutância* em reconhecer o *diálogo* como uma dimensão relevante da verdade ou, ainda, em reconhecer o *acordo* ( ὁμολογία ) como uma dimensão relevante da vida de todo homem *relutância*, mas não *recusa*, já que, de qualquer modo, ele não deixa de participar.

Enquanto Sócrates invariavelmente se dirige a Trasímaco com termos amigáveis<sup>64</sup>, que podem soar meramente diplomáticos mas não são, de modo algum, ofensivos, Trasímaco por duas vezes qualifica Sócrates de *ingênuo*, na primeira delas incluindo os demais participantes do diálogo: εὐηθίζεσθε (336c) e ὦ εὐηθέστατε (343d). A própria justiça também é considerada uma ingenuidade por Trasímaco: ἡ δὲ ἀδικία ... ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων (343c) e πάνυ γενναίνα εὐήθειαν (348c). A alternância entre a dialética e a justiça como alvos da crítica de Trasímaco ao procedimento de Sócrates e seus companheiros revela o quanto ambas encontram-se associadas no debate do livro I. Por outro lado, sem hesitar diante da incoerência, Trasímaco substitui a acusação de *ingenuidade* pela de *trapaça*, advertindo a Sócrates para que não *procure a celebridade* (μηδὲ φιλοτιμοῦ, 336c)<sup>65</sup> e qualificando-o, em seguida, de *engraçado* (ἡδύς, 337d; ἡδιστε, 348c), *impudente* (βδελυρός, 338d)<sup>66</sup> e *trapaceiro em suas palavras* (συκοφάντης ἐν τοῖς λόγοις, 340d)<sup>67</sup>. Os termos ἡδύς, βδελυρός e συκοφάντης delineiam o perfil de uma mesma tentativa de

<sup>64</sup> σοφός, 337a; σοφώτατε, 339e; δαιμόνιε, 344d; ὡγαθή, 344e e 345a; μακάριε, 345b; φίλε, 346e; θουμάσιε, 351e.

<sup>65</sup> Como lembra ADAM (1969, p. 23), remetendo a *Teeteto* 150c, essa é uma acusação comum contra Sócrates. Em todo caso, apesar de não o dizer para Trasímaco, também é isso que Sócrates pensa dele: καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερός μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἵν' εὐδοκίμησειεν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παρακάλην (338a) / E Trasímaco, era evidente que desejava falar para se cobrir de glória, pois supunha que daria uma resposta admirável (tradução por PEREIRA, 1987, p. 23).

<sup>66</sup> N<sup>o</sup>s *Caracteres*, Teofrasto define a *impudência* (βδελυρία) como παιδιὰ ἐπιφανῆς καὶ ἐπονείδιστος / uma brincadeira indiscreta e chocante (tradução por MALHADAS, SARIAN, 1978, p. 74-75). Trata-se, como mostra todo o texto de Teofrasto, de termo bastante depreciativo.

<sup>67</sup> Não se tem certeza sobre a etimologia do termo συκοφάντης, embora várias tentativas tenham sido feitas de se

desqualificação do procedimento dialético<sup>68</sup>, pretendendo denunciá-lo como uma atitude que se serve da aparência de um empreendimento comum para atingir interesses particulares. Nesse sentido, Trasímaco não apenas aparece como o representante da sofística do século V, mas, sobretudo, como o representante da própria cidade que, na passagem do século V ao IV, condenou Sócrates à morte.

Acredito ser essa estreita relação de Trasímaco com o mundo ateniense do século V<sup>69</sup> que Platão retrata, ao fazer o sofista invocar Hércules, quando Sócrates lhe pede para que não seja difícil: *Ó Hércules! Cá está a célebre e costumeira ironia de Sócrates!*<sup>70</sup> (ἜΩ ‘*Ἡράκλεις, αὕτη κείνη ἢ εἰωθῦια ἐρωνεία Σωκράτους*, 337a). A invocação a Hércules – o ‘herói do *πόνος*’, na expressão de Jacqueline de Romilly<sup>71</sup> – possivelmente sugeriria para um leitor da época a necessidade de confrontar-se com tarefas tão necessárias quanto irrealizáveis, e certamente é esse o sentido mais evidente que Platão torna patente na referência de Trasímaco ao herói: a *ἐρωνεία Σωκράτους* provavelmente configurava um obstáculo intransponível para a retórica da época.

Mas a presença, no livro I, desse que foi o mais celebrado herói grego e que, apesar da origem dórica, pode ser considerado um herói pan-helênico, tem dois outros significados, ao meu ver igualmente importantes. O primeiro deles é que a alusão a Hércules evidencia ainda mais a compreensão do confronto entre Sócrates e Trasímaco como uma instância da oposição entre o filósofo e a cidade<sup>72</sup>. Mais do que qualquer outro herói, Hércules encarna os princípios gregos tradicionais, questionados mas ainda vigentes em meio à efervescência cultural do século de Péricles. Na tragédia de Eurípidés, encenada provavelmente em torno ao ano de 415 a.C.<sup>73</sup>, o pai do herói, Anfítrio, faz-lhe o seguinte elogio:

---

deduzir seu sentido a partir de *σῦκον* (*figo*). O léxico de LIDDELL, SCOTT, JONES (1990, p. 1671) aponta seus sentidos mais importantes como os de *informante, delator e trapaceiro profissional*; o léxico de BAILLY (1989, p.1817) indica os sentidos de *delator e caluniador*. Aristóteles, na *Retórica* (1402a), emprega *συκοφαντία* com o sentido de *sofisma* (*apud* ADAM, 1969, p. 32).

<sup>68</sup> Além dos termos ofensivos, a afronta das falas de Trasímaco também se deixa perceber no registro da linguagem a que ele recorre para expressar-se, como observou ALLAN (1944, p. 92, comentário a 336c).

<sup>69</sup> Sobre a riqueza da atmosfera de Atenas no século V veja-se GUTHRIE (1968, p. 3-13).

<sup>70</sup> Tradução por PEREIRA, 1987, p. 21, com modificação.

<sup>71</sup> ROMILLY, 1989, p. 154, n. 11.

<sup>72</sup> Curiosamente, a menção a Hércules feita por Trasímaco não merece nenhuma observação nas edições de ADAM (1969) e ALLAN (1944) do livro I da *República*, de um modo geral minuciosamente comentadas.

<sup>73</sup> Veja-se BOND (1988, p. xxx-xxxii).

πρὸς σοῦ μὲν, ὦ παῖ, τοῖς φίλοις τ' εἶναι φίλον  
τὰ τ' ἐχθρὰ μισεῖν· ἀλλὰ μὴ ὀπείγου λίαν.  
(*Héraclès*, 585-586)

É justamente nisto, meu filho, que a tua natureza consiste: para os amigos ser amigável e odiar os inimigos; mas não te apresse em demasia.

Essa breve mas precisa caracterização de Héraclès corresponde, como já observou Geoffrey Bond<sup>74</sup>, à definição de justiça que propõe Polemarco no livro I (331e ss.), atribuindo-a a Simônides: *o justo é restituir a cada um o que se lhe deve* (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι). Indagado por Sócrates, Polemarco esclarecerá que, com sua sentença, Simônides quer dizer que o justo consiste em *fazer bem aos amigos* (τοῖς γὰρ φίλοις ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μὲν τι δοῦναι, κακὸν δὲ μηδέν, 332a) e *mal aos inimigos* (οφείλεται δέ γε οἷμαι παρὰ γε τοῦ ἐχθροῦ τῷ ἐχθρῷ ὅπερ καὶ προσήκει, κακὸν τι, 332b). Na seqüência do diálogo, Sócrates conseguirá convencer Polemarco da precariedade dessa definição, concluindo que ela não deve ser atribuída a um sábio como Simônides, mas sim *a algum tirano ou a qualquer outro homem rico que se tinha na conta de poderoso* (336a). A comparação das definições propostas por Polemarco e por Trasímaco com a caracterização de Héraclès por Eurípides confirma, mais uma vez, que o principal confronto representado no livro I é o do filósofo com a sua cidade<sup>75</sup>. Só que, enquanto a colaboração de Polemarco permite que sua definição seja refutada, a indisposição de Trasímaco exigirá de Sócrates uma longa argumentação, dividida pelo duplo desafio de ser capaz, ao mesmo tempo, de convencer a um tirano da necessidade da justiça e a um sofista da necessidade da dialética.

Um terceiro e importante significado da invocação a Héraclès feita por Trasímaco parece ser o de ressaltar o caráter rude do sofista, bem como seu desajuste no ambiente do diálogo. Em sua mitologia, a singularidade desse herói também consiste numa certa brutalidade e, mesmo, num certo atrapalhamento, características que a tragédia de Eurípides não deixa de

<sup>74</sup> BOND, 1988, p. 212.

<sup>75</sup> Sobre a problematização do sentido tradicional de ἀρετή no *Héraclès*, veja-se também os estudos de CHALK (1962) e de BRANDÃO (1985/1987).

manifestar<sup>76</sup>. Desse modo, revela-se uma grande afinidade entre a indignação de Trasímaco e o herói que ele invoca logo que inicia sua participação no diálogo.

Se a apresentação de Hércules feita por Eurípides dá indícios para uma inserção da irritação de Trasímaco na tradição literária grega<sup>77</sup>, penso que outros aspectos da mesma questão podem ser encontrados nas considerações de Aristóteles sobre a *cólera* (ὄργη), no livro II da *Retórica* (1378a-1380a). A primeira observação a se considerar é, então, a de que, por definição, a *cólera* se dirige sempre a *um indivíduo específico* (τῶν καθ' ἕκαστόν τινα)<sup>78</sup>:

Ἔστω δὲ ὄργη ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. εἰ δὴ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὄργη, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἕκαστον τινα, οἷον Κλέωνι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τί πεποίηκεν ἢ ἡμελλεν, καὶ πάσῃ ὄργῃ ἔπεσθί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι;  
(*Ret.*, 1378a-b)

Seja a cólera um desejo, com dor, de vingança [pública] por causa de um desprezo público por si mesmo ou por algo que a si mesmo diga respeito, quando este desprezo não é próprio. Se isso é a cólera, então é necessário que aquele que se encoleriza sempre se encolerize com alguém especificamente, como por exemplo com Cleon, e não com o gênero humano, seja porque fez, seja porque ia fazer algo para ele; e a toda cólera segue algum prazer, que decorre da esperança de vingar-se; (...)

<sup>76</sup> Veja-se o comentário de Marie DELCOURT-CURVERS (1991, p. 465) na apresentação à sua tradução da tragédia: *Héraclès occupe une place singulière parmi les héros grecs. La série de ses prouesses ne constitue pas une biographie comme celle d'Oedipe, où rien n'est réversible. Plusieurs furent traitées à la manière de contes populaires où le héros faisait figure de bouffon ou de brute. Les Trachiniennes de Sophocle montrent jusqu'où pouvaient aller ses déchainements.*

<sup>77</sup> Jacqueline de Romilly, em um pequeno ensaio intitulado *Euripide et les philosophes du IV<sup>e</sup> siècle* (ROMILLY, 1995), fala de uma *continuité vivante entre les réflexions de la tragédie (en fait, d'Euripide) et la réflexion des philosophes (en particulier, de Platon)* (p. 191). Após salientar a proximidade entre Eurípides e Platão no tratamento do tema da luta interna da alma (p. 191-194), a autora mostra como a crítica à ambição desmedida, além de ser um tema relevante da Atenas do século V, tem um lugar destacado na obra de ambos os autores, como se pode ver especialmente na grande afinidade entre o Etéocles das *Suplicantes* e o Cálcles do *Górgias*. O mesmo tema reaparece no livro I da *República*, na figura de Trasímaco. Referindo-se a este diálogo, Romilly conclui: *ce qui était chez Euripide remarque jetée en passant, inspirée par l'actualité, s'est inséré chez Platon dans un système complet, considérant les buts de la vie publique, les divers régimes, les diverses vertus* (p. 196).

<sup>78</sup> Sobre a natureza *dialética* da definição de ὄργη, que Aristóteles apresenta nesse capítulo da *Retórica*, em oposição a uma definição *física*, veja-se AUBENQUE, 1957.

Considerando-se o livro I da *República* a partir dessa perspectiva, pode-se compreender a *irritação* e as ofensas de Trasímaco como uma tentativa de *vingança* (τιμωρία) pelo *desprezo* (ολιγωρία) que ele teria sofrido da parte de Sócrates. Nesse caso, que desprezo seria esse? O próprio Sócrates sugere uma resposta, quando diz que *Trasímaco tentara assenborear-se da discussão, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até o fim* (336b). Diante de todos os presentes, Trasímaco é impedido de falar. Pode-se também supor que, apesar de não ter sido Sócrates quem diretamente o impediu de falar, e sim os demais (ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο), é a ele que Trasímaco teria atribuído seu silêncio forçado, remetendo-o à conhecida capacidade do filósofo de influenciar a juventude, mencionada na *Apologia*. Assim, embora aparente querer participar da discussão, Trasímaco não dirige seus comentários contra argumentos contrários aos seus, mas contra aquele que não teria reconhecido publicamente sua capacidade de discorrer sobre os mais importantes assuntos.

Na *Retórica*, Aristóteles emprega quase exclusivamente o substantivo ὀργή e seus derivados, o verbo ὀργίζω e o adjetivo ὀργίλος, termos que, com exceção do último, também são empregados por Platão nos seus diálogos em geral, inclusive na *República*<sup>79</sup>, mas, significativamente, não em relação a Trasímaco. De acordo com minha interpretação, a *irritação* de Trasímaco é de uma natureza especial, estreitamente vinculada à oposição à dialética, sendo, por isso, exprimida pelo adjetivo χαλεπός e o verbo χαλεπαίνω, entre outros. Não obstante, as observações de Aristóteles enriquecem a interpretação do livro I da *República*, pois, apesar da diferença terminológica, o texto da *Retórica* parece referir-se ao mesmo fenômeno psíquico. Considere-se, por exemplo, a seguinte passagem, que dá seqüência à citada acima:

ἦδὺ μὲν γὰρ τὸ ὄρεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων  
ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ. διὸ καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ·  
ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο  
ἀνδρῶν ἐν στήθεσιν ἀέξεται·  
ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονή τις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ  
τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ;  
(*Ret.*, 1378b)

<sup>79</sup> Veja-se 440a, onde ὀργή aparece como equivalente de θυμός, como também acontece na *Retórica*.



Pois é prazeroso supor que se encontrará o que se intenta e ninguém intenta o que é evidentemente impossível para si mesmo, assim como aquele que se encoleriza intenta o que é possível para si mesmo. É por isso que, na seguinte passagem, se fala bem sobre a irritação:

“a qual, muito mais doce que o mel pingando,  
expande-se nos peitos dos homens;”

Com efeito, algum prazer acompanha a cólera, por causa disso e também porque ocupam-se com a vingança em pensamento; (...)

Aqui se encontra uma grande proximidade com o sentido de *irritação* do livro I da *República*, já que Aristóteles não apenas se refere a Homero<sup>80</sup> como emprega o substantivo θυμός. Desse modo, o sentimento que arrebatava Aquiles na *Iliada* pode ser considerado uma referência comum ao relato da *irritação* de Trasímaco, à reflexão sobre a natureza da *cólera* feita por Aristóteles e à defesa que Sócrates, na *Apologia*, apresenta aos juízes atenienses, onde também se encontra uma citação dessa fala de Aquiles. Por outro lado, assim como Platão, também Aristóteles emprega θυμός umas poucas vezes<sup>81</sup>. O fato de que esse termo continue a ser empregado no século IV a.C. pode ser um indício de que seu sentido mais genuíno não encontre noutros termos, aparentemente empregados como sinônimos, uma completa equivalência.

Em sua reflexão, Aristóteles compreende a *cólera* a partir de sua estreita relação com o *desprezo* (ὀλιγωρία), na medida em que ela se constitui, ao mesmo tempo, como reação ao desprezo de alguém e como uma busca de mostrar desprezo publicamente por essa pessoa:

ἐπεὶ δὲ ἡ ὀλιγωρία ἐστὶν ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον (καὶ γὰρ τὰ κακὰ καὶ τὰ γαθὰ ἄξια οἰόμεθα σπουδῆς εἶναι, καὶ τὰ συντείνοντα πρὸς αὐτὰ ὅσα δὲ μηδέν τι ἢ μικρόν, οὐδενὸς ἄξια ὑπολαμβάνομεν), τρία ἐστὶν εἶδη ὀλιγωρίας, καταφρόνησις τε καὶ ἐπηρασμός καὶ ὕβρις.

(*Ret.*, 1378b)

Uma vez que o desprezo é uma opinião em ato acerca de algo de que é evidente não ser digno de nada (e, com efeito, supomos tanto os males

<sup>80</sup> *Il.* 18.109 e parte de 110 (cf. *Parte I* deste estudo, p. 171), precisamente os versos seguintes ao da fala de Aquiles em que o herói emprega o verbo χαλεπαίνω para referir-se à sua *irritação*.

<sup>81</sup> Aristóteles emprega θυμός ainda uma segunda vez no mesmo capítulo, numa outra citação de Homero em 1379a.

quanto os bens serem dignos de atenção, e o que os acarreta; já tudo o que não for nada, nem mesmo um pouco, não consideramos digno de nada), três são as formas de desprezo: o *desdém*, o espírito de oposição e o ultraje.

Interpretando-se a irritação de Trasímaco a partir do suposto desprezo de Sócrates, é possível seguir a reflexão de Aristóteles e atribuir à atitude do sofista não apenas uma, mas as três formas de desprezo enumeradas. Em primeiro lugar, Trasímaco manifesta *desdém* (*καταφρόνησις*), pois desconsidera o esforço dialético de Sócrates e seus companheiros, qualificando-os, como mostrei acima, de ingênuos; em segundo lugar, Trasímaco evidencia um desmedido *espírito de oposição* (*επιρροασμός*), por não se opor apenas às definições do justo e da justiça apresentadas pelos participantes do diálogo, mas sim ao próprio diálogo como forma de se encontrar definições; por fim, Trasímaco é, como também mostrei acima, verdadeiramente *ultrajante* (*ὕβριστής*) em sua conduta, ofendendo a Sócrates e afrontando a hospitalidade de Céfalo.

Em seu padrão de comportamento, Trasímaco é, ainda, comparável aos pretendentes de Penélope. É de se destacar especialmente a relação entre a dificuldade de Trasímaco e a *ὕβρις*. Assim como, na *Odisseia*, a *ὕβρις* dos pretendentes aparece na afronta ao palácio de Odisseu e na negligência para com os deuses, na *República* o desprezo de Trasímaco pelo diálogo traduz sua desconsideração pela diferença entre o divino e o humano. Denunciando as limitações da dialética, Trasímaco pleiteia um discurso (*λόγος*) que prescindia da vida em comunidade para realizar-se. É nesse sentido que se pode dizer que seu desprezo pela dialética é uma *ὕβρις*, porque constitui um desprezo – sentimento tão caracteristicamente humano – pelas coisas humanas.

Mas se a dificuldade de Trasímaco apresenta convergências com as três modalidades de emprego do adjetivo *χαλεπός* na *Odisseia*, então é preciso que o *desprezo* que ele manifesta tão acentuadamente no livro I também corresponda ao comportamento indicado pela segunda modalidade de indivíduos difíceis, ou seja, os reis hostis para com seu próprio povo. Mais uma vez, uma observação de Aristóteles ajudará na interpretação do livro I da *República*:

προσθήκειν δὲ οἴονται πολυωρεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡττόνων κατὰ γένος,  
κατὰ δύναμιν, κατ' ἀρετήν, καὶ ὅλως ἐν ᾧ ἂν αὐτὸς ὑπερέχη πολύ, οἷον ἐν  
χρήμασιν ὁ πλούσιος πένητος καὶ ἐν τῷ λέγειν ῥητορικός ἀδυνάτου εἰπεῖν  
καὶ ἄρχων ἀρχομένου καὶ ἄρχειν ἄξιος [οἰόμενος] τοῦ ἄρχεσθαι ἀξίου.

διὸ εἴρηται  
θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφῶν βασιλῶν  
καὶ ἄλλὰ τε καὶ μετόπισθεν ἔξει κότον  
ἀγανακτοῦσι γὰρ διὰ τὴν ὑπεροχὴν.  
(*Ret.*,1378b-1379a)

Pensam caber-lhes receber especial consideração da parte dos inferiores em nobreza, em poder, em virtude e em tudo em que se demonstre muita excelência, como por exemplo, em riqueza, o rico com relação ao pobre, em falar, o orador habilidoso em relação ao que é incapaz de falar, o que governa em relação ao governado e o que presume ser digno de governar em relação ao que é digno de ser governado; é por isso, então, que foi dito:

“é grande a cólera dos reis nutridos por Zeus  
mas mesmo depois tem ressentimento”;  
pois *irritam-se* por causa da sua superioridade.<sup>82</sup>

Partindo da relação de Trasímaco com a tirania, pode-se dizer que sua irritação decorre da superioridade (ὑπεροχή) que ele presume ter diante dos demais. Sua relação sofisticada com o λόγος o faz sentir-se mais próximo da realidade do que aqueles que, para ele, não passam de inocentes servidores do diálogo. Da perspectiva dessa superioridade, não merecer uma distinção especial por parte dos presentes já aparece como um sinal de desprezo. Então, o que torna a presença de Trasímaco no livro I ambígua é o desprezo que ele, como reação, passa a manifestar pelo diálogo, um desprezo com que pretende negar a importância do mesmo diálogo em que tanto se esforça por incluir-se. Uma tal ambigüidade é, na verdade, intrínseca ao próprio sentimento de desprezo, conforme Aristóteles deixa patente em sua definição: ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον / o ato de uma opinião acerca de algo de que é evidente não ser digno de nada. No entanto, ao ser efetivamente desprezado, o que é desprezível já se tornou digno de alguma atenção.<sup>83</sup> No caso do livro I, essa ambigüidade pode ser encontrada no interesse que Trasímaco manifesta pela presença dos demais, pois, ao contrário de Sócrates, não pretende servir-se deles mais como

<sup>82</sup> Os dois versos citados são passagens da *Ilíada* (respectivamente *Il.2.196* e *Il.1.82*). No primeiro deles traduzo θυμὸς por *cólera*, em respeito ao contexto da obra em que a citação é feita e não de acordo com seu sentido comum para o emprego homérico do termo.

<sup>83</sup> Em seu comentário a esse capítulo da *Retórica*, AUBENQUE observa (1957, p.307): *Le paradoxe du mépris est qu'il pose son objet comme néant ou du moins comme quantité négligeable (δλίγον), au moment même où il le tire du néant. On voit pourquoi il est essentiel au mépris d'être en acte; car tout être en puissance est, en un sens, un non-être, et le paradoxe disparaîtrait si*

interlocutores do que como espectadores. Tão logo lhe é dada a oportunidade, Trasímaco apresenta uma definição da justiça que se pretende acabada e exaustiva (343b-344c).

As implicações filosóficas de toda essa ambigüidade não escapam a Sócrates e o levam a fazer duas observações sobre a intransigência de Trasímaco, ambas revelando um mesmo pensamento e compondo decisivamente a caracterização da dificuldade que o sofista traz para o diálogo do livro I. A primeira delas é feita para convencer Trasímaco de que um eventual fracasso da investigação não seria de modo algum voluntário<sup>84</sup>. Sócrates, então, compara a *investigação com palavras* (ἡ τῶν λόγων σκέψις), que vinha sendo empreendida, com a procura de ouro, e o argumento para convencer seu intransigente opositor consiste em demonstrar que tanto ele próprio quanto os demais estão perfeitamente cientes do valor da justiça, *coisa muito mais preciosa que todo o ouro* (πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον, 336e). Procurando exprimir de modo tão direto o *valor* da justiça – empregando o que se chama de *argumento a fortiori*<sup>85</sup> –, Sócrates pretende livrar a si e aos companheiros da acusação de *ingenuidade*. Mas, além de salientar o valor da justiça, a comparação com o ouro também introduz no diálogo uma perspectiva decisiva para a discussão que se seguirá: a oposição entre o visível e o invisível. Observe-se como a associação entre o valor e a visibilidade do ouro também aparece na seguinte fala de Medéia, na tragédia de Eurípides encenada nos albores da Guerra do Peloponeso (431 a.C.):

᾿Ω Ζεῦς τί δὴ χρυσοῦ μὲν ὄς κίβδηλος ἦ  
τεκμήρι' ἀνθρώποισιν ὥπασας σαφῆ,  
ἀνδρῶν δ' ὅτ' ἔτι χρητὸν κακὸν διειδέναι,  
οὐδεὶς χαρκτήρ' ἐμπέφυκε σώματι;  
(*Medéia* 516-519)

Porque seria, ó Zeus, que do ouro falso deste à humanidade indício claro, e para conhecer nos homens a maldade não há contraste no corpo que os distinga?<sup>86</sup>

*le mépris consistait à tenir pour négligeable un objet qu'on négligerait en fait. Le mépris est, précisément, une opinion qui ne passe à l'acte que pour juger que son objet ne méritait pas qu'elle y passât.*

<sup>84</sup> Refiro-me à fala citada acima (na apresentação à *Parte I* deste estudo: LOPES, 1997, p. 173), que Sócrates conclui pedindo a Trasímaco para que não seja difícil (336d-337a).

<sup>85</sup> ALLAN (1944, p. 93) observa que o *argumento a fortiori* – que consiste em referir-se a uma instância menos importante para provar uma mais forte – é frequentemente usado por Platão, como também no *Fédon* (68a) e nas *Leis* (931c).

<sup>86</sup> Tradução por PEREIRA (1991, p. 51). Em nota (n. 54), a tradutora observa que Eurípides emprega uma

A invisibilidade do que é realmente *valioso* para os homens impediu que a neta do Sol enxergasse a *maldade* de Jasão<sup>87</sup>. A despeito do teor retórico que freqüentemente caracteriza o texto de Eurípides, penso que essa fala de Medéia expressa uma relação entre a invisibilidade, o *λόγος* e a atividade da *ψυχή* que, com as devidas ressalvas, pode ser aproximada da encontrada no texto de Platão<sup>88</sup>. Para Sócrates, tornar visível o invisível é justamente a obra (*ἔργον*) da dialética, o que faz com que a invisibilidade não seja apenas um atributo negativo – uma privação do *λόγος* – mas justamente o que provoca os homens a buscarem o aprendizado no diálogo. A recusa da diferença entre o visível e o invisível significa, em termos platônicos, a recusa da diferença entre o humano e o divino, isto é, um ato de *ὑβρις*. Nesse sentido, existe uma certa semelhança entre o realismo político de Trasímaco e o relato de Gláucon do anel de Gíges (livro II, 359b-360d), na medida em que ambos imaginam uma natureza humana com poderes divinos: se Trasímaco cria um mundo só de visibilidades, Gláucon sugere uma realidade em que a um indivíduo seja concedido o poder divino da invisibilidade; em ambos os casos, trata-se de uma transgressão do limite entre o humano e o divino. Desse modo, ainda que a comparação da justiça com o ouro pareça bastante trivial e, com base num raciocínio que chega a ser pueril, arrisque confirmar ao invés de negar a acusação de *ingenuidade*, por outro lado uma tal comparação projeta o diálogo numa nova dimensão filosófica.

Quando Trasímaco pensar ter encerrado a discussão, argumentando em favor da sua definição de justiça como um *bem alheio* (*ἀλλότριον ἀγαθόν*, 343c), uma segunda observação de Sócrates salientará a precariedade do compromisso do sofista com o que diz. Essa segunda observação completa e esclarece a anterior:

Ταῦτα εἰπὼν ὁ Θρασύμαχος ἔν νῶ ἔχεν ἀπιέναι, ὥσπερ βαλανεύς ἡμῶν  
καταντήσας κατὰ τῶν ὤτων ἀθρόον καὶ πολὺν τὸν λόγον· οὐ μὴν εἶασάν γε

mensagem tirada da cunhagem de moedas. O mesmo pensamento também é exprimido em um verso do *Héracles* (659), onde se fala de um *φανερὸν χαρακτῆρ' ἀρετῆς*.

<sup>87</sup> *Maldade*, com tudo de perverso e de sinuoso que o termo tem em uma leitura da *Medéia*.

<sup>88</sup> Encontram-se em toda a obra de Eurípides cenas que exploram a tensão entre o visível e o invisível, o que é feito com a linguagem própria do drama (veja-se o estudo de Barbara Cassin sobre a *Helena*, CASSIN, 1990, p. 37-57). Mas, enquanto se pode dizer que Eurípides salienta o invisível para mostrar a precariedade das relações humanas, o diálogo platônico o faz para evidenciar a insuficiência de uma sabedoria que se restrinja ao transitório mundo das aparências.

αὐτὸν οἱ παρόντες, ἀλλ' ἠνάγκασαν ὑπομείναι τε καὶ παρασχεῖν τῶν εἰρημένων λόγον. καὶ δὴ ἔγωγε καὶ αὐτὸς πάνυ ἐδεόμην τε καὶ εἶπον· ὦ δαιμόνιε Θρασύμαχε, οἷον ἐμβαλὼν λόγον ἐν νῶ ἔχεις ἀπιέναι πρὶν διδάξαι ἢ μαθεῖν εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει, ἢ σμικρὸν οἷε ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι ὄλου βίου διαγωγῆν, ἢ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζῶην ζῶη;  
(*Rep.*, 344d-e)

Depois de assim ter falado, Trasímaco tinha em mente retirar-se, como se fosse um empregado do balneário que nos tivesse despejado nos ouvidos uma argumentação compacta e abundante. Porém os presentes não lho consentiram, mas forçaram-no a ficar, para prestar conta das suas palavras. Eu, pela minha parte, também lho pedi muito, dizendo: – Ó divino Trasímaco, então, depois de lançares tal argumentação, projectas retirar-te, antes de ensinares o bastante, ou de aprenderes se é assim ou não? Ou pensas que é coisa de pouca monta o que te abalançaste a definir – o curso de toda a vida que devemos seguir, para cada um de nós viver a mais útil das existências?<sup>89</sup>

O comentário de Sócrates mostra que o descompromisso de Trasímaco com o diálogo encobre sua incapacidade de compreender a natureza própria do λόγος. Apresentando um discurso *compacto*<sup>90</sup>, Trasímaco negligencia o aprendizado a que se deve destinar toda discussão digna do nome. Assim como a comparação da justiça com o ouro, também a comparação da atitude de Trasímaco com a de um empregado do balneário ressalta que a natureza do λόγος lhe escapa, o qual, em sua inerente invisibilidade, depende, por assim dizer, do aprendizado dos homens para tornar-se visível. Insatisfeito na sua tentativa de convencer a Sócrates, Trasímaco insiste:

Καὶ πῶς, ἔφη, σέ πείσω; εἰ γὰρ οἷς νυνδὴ ἔλεγον μὴ πέπεισαι, τι σοι ἔτι ποιήσω; ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον;  
Μὰ Δι' ἦν δ' ἐγώ, μὴ σύ γε·  
(*Rep.*, 345b)

E como hei-de eu convencer-te? – replicou. Se não ficaste persuadido com o que eu disse há pouco, que mais hei-de fazer-te? Ou hei-de pegar no discurso e metê-lo no teu espírito?<sup>91</sup>  
Não, por Zeus, não faças tal!

<sup>89</sup> Tradução por PEREIRA, 1987, p. 34.

<sup>90</sup> No contexto, o termo *δυσλόγος* parece indicar: *com a consistência de uma coisa*, em contraste com a vitalidade (=leveza, pouca densidade) da dialética.

<sup>91</sup> Tradução por PEREIRA, 1987, p. 34-35.

As observações de Sócrates salientam a estreita relação entre o diálogo e a justiça ou, ao menos, entre o diálogo e a procura da justiça (σκέψις, διήγησις). Embora os impasses ocasionados pela tentativa de definir a justiça levem Sócrates e seus interlocutores a reconsiderar o questionamento em seus diferentes aspectos, nenhum dos participantes do diálogo, com a exceção de Trasímaco, duvidará de que, seja qual for a verdadeira justiça, é por meio do diálogo que se pode chegar a ela. Desse modo, o que é embaraçoso no diálogo com Trasímaco é que Sócrates precisará mostrar a importância da justiça através do diálogo com alguém que não apenas parte de uma visão contrária sobre a justiça, mas, sobretudo, desdenha da importância do próprio diálogo. Note-se, porém, que, ainda que sua avaliação seja oposta à de Sócrates, Trasímaco não deixa de associar o diálogo à justiça, qualificando ambos, como mostrei, de *ingenuidade*. Parece-me que é essa associação que, finalmente, permitirá a Sócrates vencer a resistência do sofista, pois, aceitando uma tal associação, quanto mais Trasímaco continuar a tomar parte na discussão, mais sentido ele propiciará aos argumentos socráticos em prol da necessidade da justiça.

Assim, na *República*, a insensibilidade de Trasímaco para com a natureza invisível do λόγος corresponde à sua incapacidade de compreender a necessidade do diálogo e, em decorrência, a utilidade da justiça. Em última instância, a definição da justiça que ele propõe faz dela algo prejudicial para quem a pratica. Então, o diálogo do livro I mostrará que, por estranho que pareça aos olhos de Trasímaco, a invisibilidade do λόγος da justiça é a sua verdadeira utilidade. O caráter esquivo da justiça leva os homens a exercitarem-na no diálogo que se propõe a buscá-la. Uma justiça que se preste a uma definição particular corre o risco de só poder agir numa esfera particular, tendo sua utilidade restrita a ações inúteis para a cidade como um todo. De fato, da ‘utilidade inútil’ de uma justiça particular Sócrates já havia falado a Polemarco<sup>92</sup>. É por isso que, ao final da observação que considere acima, Sócrates precisa lembrar a Trasímaco que a definição em jogo determina *o curso de toda a vida* (όλου βίου διαγωγή), lembrança que ele precisará repetir ainda uma vez no livro I<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> Οὐκ ἂν οὖν, ὦ φίλε, πάνυ γέ τι σπουδαῖον εἴη ἡ δικαιοσύνη, εἰ πρὸς τὰ ἄχρηστα χρήσιμον ὄν τυγχάνει. (333c) / *Então, meu amigo, a justiça não poderia ser uma coisa lá muito séria, se se dá o caso de ser útil para as coisas que não são utilizadas.*

<sup>93</sup> οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτουχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν. (352d) / *a discussão não é sobre qualquer assunto, mas sobre qual o modo em que se precisa viver.*

Através da oposição entre Sócrates e Trasímaco, Platão coloca em relevo a invisibilidade do λόγος como seu modo próprio de estar presente na vida dos homens. Também nesse aspecto, Trasímaco parece representar a realidade histórica da Atenas do século V a.C., pois, como mostrou Louis Gernet<sup>94</sup>, havia entre a filosofia platônica e o direito uma concepção oposta da relação entre o visível e o invisível, particularmente patente no emprego do termo οὐσία: enquanto, na terminologia jurídica, a οὐσία é o *patrimônio* de um determinado cidadão, isto é, o bem *visível*, sobretudo as terras, para a filosofia a οὐσία é a verdadeira realidade, eterna, imutável e intrinsecamente *invisível*<sup>95</sup>. Empregando uma terminologia jurídica e comportando-se como um dos (“vitoriosos’...) acusadores de Sócrates, Trasímaco reproduz todo o contexto da *Apologia*, onde a cidade, desprezando a necessidade da filosofia, se mostra cega diante da própria injustiça. A oposição entre a filosofia e a lei da cidade não foi, entretanto, um problema apenas para a filosofia, de modo que o mesmo autor que, no século V, ridicularizou a filosofia socrática numa comédia (*As Nuvens*), também foi levado a ridicularizar a obsessão de Atenas pelos tribunais (*As Vespas*; veja-se também o verso 209 d’ *As Nuvens*).

No *Banquete*, uma observação de Sócrates acerca da natureza da sabedoria apresenta um argumento semelhante ao das observações que sugerem a invisibilidade do λόγος na *República*. Trata-se do diálogo entre Sócrates e Agáton (175c-e), quando o poeta convida o filósofo a deitar-se ao seu lado:

τὸν οἶν’ Ἀγάθωνα (τυγχάνειν γὰρ ἔσχατον κατακείμενον μόνον) δεῦρ’ , ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ’ ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις· δῆλον γὰρ ὅτι εὖρες αὐτὸ καὶ ἔχεις · οὐ γὰρ ἂν προαπέστης. (...) Καὶ τὸν Σωκράτη καθίξασθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι· Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἶη ἡ σοφία, ὥστ’ ἐκ τοῦ πληρεστεροῦ εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν, ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστερας εἰς τὴν κενωτέραν. Εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ κατάκλισιν·  
(*Banq.*, 175d-e)

Então, Agáton (pois se encontrava deitado sozinho por último), ele disse dizer: “Aqui, Sócrates, deita-te ao meu lado, a fim de que, tocando no sábio

<sup>94</sup> GERNET, 1982, p. 227-238.

<sup>95</sup> (...) *c'est la fortune visible qui est d'abord la fortune "réelle" (le mot est resté dans le droit), au lieu que c'est l'être invisible qui est l'être véritable* (GERNET, *op. cit.*, p. 236); cf. também p.232-234 e 236-238.



que és, eu usufrua do que te acometeu nas portas de entrada, pois é evidente que o encontraste e o tens; caso contrário, não terias desistido.”

E Sócrates senta-se e diz: “Seria bom, ó Agáton, se a sabedoria fosse tal coisa, de modo a fluir do mais vazio para o mais cheio de nós, quando tocamos uns nos outros, como a água que, na taça, corre através do fio de lã, da mais cheia para a mais vazia. Se também com a sabedoria é assim que acontece, muito me enaltece deitar-me ao teu lado (...)”

Embora sem a hostilidade de Trasímaco, Agáton também aparece no *Banquete* como o representante de um saber não-dialético, sendo, por isso, caracterizado como alguém que faz do conhecimento uma *coisa*. Para a filosofia socrática, mesmo aquele que encena alguns dos mais tradicionais mitos gregos, tornando-os visíveis, na medida em que não recorre à verdadeira dialética, permanece cego para a visibilidade própria do λόγος<sup>96</sup>.

Para se compreender a *coisificação* do λόγος que Platão atribui a Trasímaco, é preciso perceber como ela corresponde, nas posições que se definem no diálogo, ao fato de que o sofista não considera a justiça uma virtude (ἀρετή)<sup>97</sup>. As duas definições que ele apresenta – a saber, que o justo (τὸ δίκαιον) não passa da *conveniência do mais forte* (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338c) e que a *justiça e o justo são, na verdade, um bem alheio* (ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, 343c) – subtraem à justiça o que, aos olhos de Sócrates, lhe confere sua dignidade como *verdadeira virtude política*: o fato de que não há propriamente ação (ἔργον) sem justiça<sup>98</sup>. Justamente na etapa do

<sup>96</sup> O primeiro autor a salientar a oposição entre o visível e o invisível através de argumentos que comparam as duas realidades parece ter sido Heráclito. Em seus fragmentos pode-se encontrar o que COLLI (1992, p.51-59) chama de *páthos do oculto*, e que parece ter exercido significativa influência sobre Platão. A comparação da realidade invisível do λόγος com a visibilidade das coisas aparece especificamente nos fragmentos 43 DK (fr. 75 na edição de COLLI, 1993: ὕβριν χρητὴν σβενύειν μάλλον ἢ πυρκαϊήν) e 44 DK (fr.76 na edição de Colli: μόχθεσθαι χρητὴν τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ γινομένου δικῶς ὑπὲρ τεύχεος). Além do fragmento 56 DK (24 na sua classificação), de onde inicia sua interpretação, Colli indica a afirmação da preponderância do invisível sobre o visível nos fragmentos 54 DK, 21 DK, 3 DK e 123 DK (20, 32, 54 e 92 na sua classificação, respectivamente). A propósito, veja-se também GUTHRIE (1962, pp. 427-428) e KIRK (1954, p. 53).

<sup>97</sup> Isso fica evidente no desencontrado diálogo que se instaura quando Sócrates indaga de Trasímaco: Οὐκοῦν τὴν μὲν δικαιοσύνην ἀρετήν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν; (348c-d) / *Portanto, à justiça chamamos virtude, e à injustiça, vício?* (tradução por PEREIRA, 1987, p. 40). AUGUSTO (1989, p. 146-150), interpreta a perspectiva de Trasímaco a partir da indistinção que se verifica em suas falas entre δικαιοσύνη e τὸ δίκαιον, o que indicaria que o sofista considera a *justiça* não uma ἀρετή, mas um modo de comportamento. Como tal, a *justiça* não seria passível de uma definição em sentido rigoroso, mas apenas de uma constatação no nível da observação da práxis política.

<sup>98</sup> Nas palavras de GADAMER (1968, pp. 209-210), a justiça é a *quintessência de toda virtude civil, o fundamento de toda comunidade, assim como de toda soberania genuína, e a meta de toda Educação*. Veja-se também ANNAS (1991, pp. 11-13), que salienta que Platão apresenta na *República* uma *expansive theory of justice*.

diálogo que a intervenção de Trasímaco interrompeu, Sócrates perguntava a Polemarco (335c): *Mas a justiça não é excelência humana?*<sup>99</sup>. De saída, o que é mais notável em toda a argumentação em que se coloca essa pergunta (335b-e) é que nela o termo ἀρετή é empregado num sentido mais amplo que o de *virtude*, seu sentido mais comum nos diálogos platônicos, pois Sócrates e Polemarco incluem, no mesmo argumento que trata do homem bom (ἀγαθός) e justo (δίκαιος), os cães (κύνες), os cavalos (ἵπποι), o calor (θερμότης) e a secura (ξηρότης)<sup>100</sup>. A pergunta por uma *excelência humana* (ἀνθρωπεία ἀρετή) só pode ser colocada quando por *excelência* (ἀρετή) se entende uma qualidade que também pode não ser humana. Assim, a estreita associação feita nessa parte do diálogo entre os termos ἀρετή e ἔργον indica que Platão está empregando o primeiro em sentido filosófico, isto é, ontológico, significando o que é intrinsecamente constitutivo de cada um dos seres mencionados, aquilo que faz de cada ser o que ele é, conforme sua ação (ἔργον): o calor é calor porque e enquanto torna quente, a secura é secura porque e enquanto torna seco, o homem justo é justo porque e enquanto torna justo. A principal conclusão a ser tirada dessa argumentação – mas que, com a intervenção de Trasímaco, não chega a ser elaborada no livro I – é a de que todo homem só é homem porque e enquanto *pode ser* justo, já que só a *justiça* (δικαιοσύνη), como virtude política, possibilita que se viva numa comunidade política e que, portanto, haja ação (ἔργον) no único sentido suficiente do termo. Se, por um lado, a verdadeira *justiça* (δικαιοσύνη) freqüentemente é, na *República*, pouco mais que um sonho, por outro lado os horizontes que o diálogo estabelece não permitem sequer que se considere a possibilidade de uma existência humana da qual a justiça esteja totalmente excluída. Todavia, embora a intervenção de Trasímaco impeça que Sócrates e Polemarco prolonguem satisfatoriamente a argumentação, Sócrates, ao termo do diálogo, obtém do sofista que aceite – com relutância proporcional à sua domesticada impetuosidade<sup>101</sup> –

<sup>99</sup> Ἄλλ' ἢ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρωπεία ἀρετή;

<sup>100</sup> Esse emprego do termo ἀρετή, embora menos freqüente que o do termo no sentido de *virtude*, aparece também em Homero e em outros autores da literatura jônica (veja-se CHANTRAINE, 1968, p.107: *s'est employé parfois de la qualité d'un animal, d'une terre, etc.*). Nos diálogos platônicos, esse é um emprego comum (veja-se DES PLACES, 1970, p. 73). Sobre o emprego do termo nessa argumentação veja-se ANNAS (*op. cit.*, p. 31-33).

<sup>101</sup> O advérbio μόγις (*com esforço, com sofrimento*) é empregado quatro vezes por Sócrates para caracterizar a relutância de Trasímaco em aceitar seus argumentos no diálogo do livro I, na última vez associando este advérbio à negação do advérbio ῥαδίως: Συνεχώρησεν ἔνταυθα καὶ μάλα μόγις (342c); Συνέφησε μόγις (342e); Συνέφη μόγις (346c); Ὁ δὲ Θρασύμαχος ὠμολόγησε μὲν πάντα ταῦτα, οὐχ ὡς ἐγὼ νῦν ῥαδίως λέγω, ἀλλ' ἐλκόμενος καὶ μόγις (350c-d).

que não é possível agir sem justiça (351c-352d)<sup>102</sup>.

Mas, para a efetiva consideração da participação de Trasímaco é preciso também levar em consideração a insatisfação que Sócrates manifesta ao fim do livro I, com as seguintes palavras:

Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδαίοις.  
 ‘Υπὸ σοῦ γε, ἦν δ’ ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ἐπειδὴ μοι πρῶτος ἐγένου καὶ χαλεπαίνων ἐπαύσω. οὐ μέντοι καλῶς γε εἰστίαμαι, δι’ ἔμαυτὸν ἀλλ’ οὐ διὰ σε· ὥσπερ οἱ λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, καὶ ἐγώ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν δὲ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὐρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ’ ἐστὶν, ἀφέμενος ἐκείνου ὀρμῆσαι ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπειρόντος αὖ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἢ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμην τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ’ ἐκείνου, ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι· ὅποτε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῆ εἶσομαι εἴτε ἀρετὴ τις οὔσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων.  
 (Rep., 354a-c)

– Regala-te lá com este manjar, ó Sócrates, para o festival das Bendideias!  
 – Graças a ti, sem dúvida, ó Trasímaco – respondi – pois te tornaste cordato e deixaste de *te irritar*. Contudo, a ceia não é opípara, por culpa minha, e não tua. Mas parece-me que fiz como os glutões, que agarram numa prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado suficientemente o primeiro; também eu, antes de descobrir o que procurávamos primeiro – o que é a justiça – largando esse assunto, precipitei-me para examinar, a esse propósito, se ela era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; depois, como surgisse novo argumento – que é mais vantajosa a injustiça do que a justiça – não me absteve de passar daquele assunto para este; de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz.<sup>103</sup>

A avaliação negativa do diálogo que Sócrates expressa nessa fala aproxima o livro I da *República* dos chamados diálogos platônicos da juventude.

<sup>102</sup> ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲ πράττειν μετ’ ἀλλήλων οἷοί τε (352b-c) / *Porque os justos mostram ser mais sábios, melhores e mais capazes de agir, ao passo que os injustos nem sequer são capazes de agir em conjunto*; (tradução por PEREIRA (op. cit., p. 47-48).

<sup>103</sup> Tradução por PEREIRA (op. cit., p. 51-52) com modificação.

Mas além de sua aparência *aporética*, essa fala de Sócrates também pode ser aproximada dos poemas homéricos, devido à relação que nela se estabelece entre o verbo *χαλεπαίνω* e a ação *vã*. Como mostrei na *Iliada*, tanto Aquiles quanto Agamêmnon reconhecem que a disputa entre eles foi *vã*, tendo sido gerada por um motivo insignificante diante das perdas ocasionadas aos Aqueus (*Il.2.370-380* e *Il.18.97-126*). Em ambas as falas, os dois principais heróis do poema atribuem à *irritação* (referida pelo verbo *χαλεπαίνω*: *Il.2.378* e *Il.18.108*) o motivo do infortúnio e empregam duas expressões veementes na caracterização da sua inutilidade: *ἀπρήγτους ἔριδας* – *vãs desavenças* (*Il.2.376*) e *ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης* – *vã carga do solo* (*Il.18.104*). A associação que se pode fazer, na fala de Sócrates, entre a inutilidade e a *irritação* corresponde, portanto, a uma associação que já aparece nos poemas homéricos. Só que, ao final do livro I, o caráter *vão* que Sócrates atribui ao diálogo até então transcorrido (*ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι*, 354b-c) não se deve apenas à *irritação* de Trasímaco, que, nas palavras do próprio Sócrates, cessou de *irritar-se* (*χαλεπαίνων ἐπαύσω*, 354a) e permitiu que o diálogo prosseguisse. Além da dificuldade causada por esse interlocutor *hostil*, Sócrates sugere em sua fala um outro obstáculo ao diálogo, metaforicamente indicado como a sua *gulodice* (*ὥσπερ οἱ λίχνοι*, 354b): a dispersão gerada por um *excesso* de apetite ou por uma indisciplina na sua saciedade seria, então, mais que a *hostil irritação* de Trasímaco, o motivo do insucesso do questionamento. Desse ponto de vista, Sócrates seria vítima de uma *voracidade sem limites* semelhante à que dominou os pretendentes de Penélope e à qual o poeta da *Odisséia* se refere não apenas com o substantivo *ὑβρις*, o adjetivo *ὑβριστής* e o verbo *ὑβρίζω*, mas também, como tenho salientado, com o adjetivo *χαλεπός*<sup>104</sup>. Ainda que não se tenha irritado, Sócrates também tornou-se difícil, pois revelou-se o principal *opositor* aos propósitos do diálogo cujo início ele mesmo ajudara a determinar: seu desejo de chegar a um *λόγος da justiça* prejudicou a própria iniciativa em fazê-lo – *δι' ἑμαυτὸν ἀλλ' οὐ διὰ σέ* (354b)<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Como mostrei, em 2.2 (c) (na *Parte I* deste estudo, p. 197-205): *Od.17.388* e *Od.17.564*, onde o adjetivo *χαλεπός* é empregado em relação aos pretendentes; *Od.17.395*, onde o adjetivo *χαλεπός* é empregado em relação às falas (*μῦθοι*) dos pretendentes.

<sup>105</sup> O adjetivo *χαλεπός* e o verbo *χαλεπαίνω* não são empregados em relação a Sócrates em nenhuma passagem da *República*, assim como também não são *ὑβρις*, *ὑβρίζω* e *ὑβριστής*. No *Banquete* (175d-e), Sócrates é chamado de *ὑβριστής* por Agatão, depois de se dizer inferior a ele em sabedoria e, portanto, beneficiário no caso de a sabedoria comportar-se como algo que escorre do recipiente mais cheio para o mais vazio (*ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν*, 175e). Em seu

Então, com relação ao emprego dos poemas de Homero, a principal modificação na apropriação platônica do adjetivo χαλεπός e do verbo χαλεπαίνω parece ser a introdução de um sentido de dificuldade que divide as ações do mesmo indivíduo. No livro I da *República*, toda a vivência de dificuldade das oposições entre indivíduos dos poemas homéricos também é colocada a serviço de uma experiência individual, a experiência das ações que transcorrem no mundo invisível da alma. Após os muitos impasses do diálogo com Trasímaco, o leitor da *República* é surpreendido pela insatisfação de Sócrates para consigo mesmo, da qual não havia até então nenhum indício.

Segundo essa interpretação, pode-se dizer que toda a argumentação do livro I se desdobra de modo a causar uma surpresa final, e não qualquer uma: mais do que tudo, é preciso deixar-se surpreender com a alma.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Edições e traduções de textos antigos:

ADAM, J. (edição do texto grego com notas críticas, comentário e apêndices). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.

ALLAN, D. J. (introdução, edição do texto e notas). *Plato: Republic, book I*. London: Methuen & Co., 1944.

BOND, Godfrey W. (edição do texto grego, introdução e notas). *Heracles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

BURNET, J. (edição do texto grego). *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

BURNET, J. (edição do texto grego). *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

---

comentário ao diálogo, Dover atribui o emprego do termo à ironia que Agatão teria percebido nas palavras de Sócrates (DOVER, 1982, p. 85). Penso, porém, que, a despeito da casualidade da situação, a gravidade e a importância do adjetivo ββριστής na tradição grega permitiriam uma compreensão menos ligeira da passagem, que aludiria aos próprios limites da filosofia socrática. Afinal, para a tradição literária grega – que Platão de certa forma revolucionou, mas na qual ele também não deixa de incluir-se – mesmo os mais sábios estão sujeitos à ὕβρις. Esta não é, contudo, a ocasião adequada para se desenvolver esse argumento.

- BUTLER, S. (tradução). *The Iliad of Homer and the Odyssey*; rendered into english prose. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- COLLI, Giorgio (edição, tradução e comentários). *La sapienza greca*. Milano: Adelphi, 1993. v. s: Heraclito.
- CROISSET, Maurice (edição do texto grego, introdução, tradução e notas). *Platon - Oeuvres complètes*; tome I: Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton. Paris: Les Belles Lettres, 1946.
- DELCOURT-CURVERS, Marie (tradução, apresentação e notas). *Euripide: tragédies complètes*. Paris: Gallimard, 1991. 2 v.
- DOVER, K. (edição, introdução e notas). *Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- KAHN, Charles H. (edição do texto grego, introdução e comentários). *The art and thought of Heraclitus*; an edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- NUNES, C. A. (tradução) *Iliada*. São Paulo: Ediouro, s/d.
- (tradução) *Odisséia*. São Paulo: Ediouro, s/d.
- PEREIRA, M. H. R. (tradução, introdução e notas). *A República*; de Platão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- (tradução, introdução e notas). *Eurípides - Medéia*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.
- ROSS, W. D. (edição do texto grego). *Aristotelis - Ars Rhetorica*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- WILLCOCK, M. M. (estabelecimento do texto grego e notas explicativas). *The Iliad of Homer*. London: St. Martin's Press, 1984. 2v.

b) Estudos e comentários:

- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- AUBENQUE, Pierre. Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue philosophique*. Paris, p. 300-317, 1957.
- AUGUSTO, M. G. M. *Politeia e Dikaiosyne, uma análise das relações entre a Política e a Utopia na "República" de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1989. (Tese, Doutorado em Filosofia).
- BRÈS, Yvon. Platon et la "DEINOTHS" tragique. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, n. 4, p. 435-462, out./dez. 1991.
- BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. por M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- CASSIN, Barbara. *Ensaio sofisticos*. Tradução por A. Oliveira e L. Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CHALK, H. H. O. ARETH and BIA in Euripides' Herakles. *The Journal of Hellenic Studies*. v. 82, p.8-18, 1962.

- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984. 2v.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução por F. Carotti. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 1992.
- . *La natura ama nascondersi; ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*. Milano: Adelphi Edizione, 1988.
- CORRÊA, Paula C. *Armas e varões; a guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo: 1998.
- DES PLACES, E., S.J. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1970. 2v.
- DETIENNE, Marcel, SVENBRO, Jesper. Les loups au festin ou la Cité impossible. In: DETIENNE, Marcel, VERNANT, Jean-Pierre (org.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979, p. 215-237.
- FERRARI, G. R. Platonic love. In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 248-276.
- FINKELBERG, M. Patterns of human error in Homer. *Journal of Hellenic Studies*. London, v.115, p.15-28, 1985.
- FREDE, Michael. Plato's arguments and the dialogue form. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, supplementary volume: Methods of interpreting Plato and his dialogues. Oxford, p.201-219, 1992.
- FRÈRE, J. *Les Grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- . *Le bestiaire de Platon*. Paris: Kimé, 1998
- FURLEY, D. J. *The early history of the concept of soul*. Bulletin of the Institute of Classical Studies. London: n. 3, p. 1-18, 1956.
- GADAMER, Hans-Georg. *Platos dialektische Ethik; und anderen Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982. 2v.
- KIRK, Geoffrey S. *Heraclitus; the cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume I: books 1-4; autor: G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume II: books 5-8; autor: G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume III: books 9-12; autor: Bryan Hainsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume IV: books 13-16; autor: Richard Janko. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume V: books 17-20; autor: Mark W. Edwards. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume VI: books 21-24; autor: Nicholas Richardson. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- GUTHRIE, William K. C. *The greeks and their gods*. London: Methuen & Co., 1954.
- HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of the Harvard University Press, 1963.
- . *The greek concept of justice, from its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1978.
- HUMBERT, Jean. *Syntaxe Grecque*. Paris: Klincksieck, 1993.
- JARCHO, V. N. Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung. *Philologus*, v. 112, p. 147-72, 1968.
- KOSMAN, L. A. Silence and imitation in the platonic dialogues. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, supplementary volume: Methods of interpreting Plato and his dialogues. Oxford, p. 73-92, 1992.
- LABARBE, Jules. *L'Homère de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- LOPES, A. O. O. D. *O fácil e o difícil no livro I da República de Platão: uma interpretação a partir dos poemas de Homero e de Hesíodo*. Rio de Janeiro: UFRJ - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1996. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
- . A dificuldade de Trasímaco; uma interpretação do livro I da República a partir dos poemas homéricos – parte I. *Kléos*; revista de filosofia antiga. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 167-209, 1997.
- . A “serva difícil”: uma reflexão sobre o emprego do adjetivo “χαλεπή” no verso 603 dos *Trabalhos e Dias*. In: LOPES, A. O. O. D., FLORES, O., LAGE, C. (org.). *Scripta Classica – História, Literatura e Filosofia na Antiguidade Clássica*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Clássicas da UFMG, 1999, p. 11-22.
- MANSFELD, J. Heraclitus fr. B 85 DK. *Mnemosyne*, Paris, v. XLV, fasc. 1, p. 9-18, 1992.
- NILSSON, Martin Persson. *Historia de la religión griega*. Trad. por A. Gamarro. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.
- ROMILLY, J. *La Grèce antique à la découverte de la liberté*. Paris: De Fallois, 1989.
- . Euripide et les philosophes du IV<sup>e</sup> siècle. In: ------. *Tragédies grecques au fil des ans*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 191-206.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. por A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- STRAUSS, L. *La renaissance du rationalisme politique classique*, conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle. Paris: Gallimard, 1993.
- VERDENIUS, W. J. A psychological statement of Heraclitus. *Mnemosyne*. v.11, n.1, p.115-21, 1943.

<sup>1</sup> Desta lista bibliográfica constam apenas os títulos citados na *parte II* do meu estudo. Para os demais títulos veja-se a bibliografia listada em *Kléos*, n.1 - n. 1 (LOPES, 1997, p. 205-209).



## UM OUTRO LÓGOS, UM OUTRO SOFISTA VARIÇÕES EM TORNO DE PLATÃO

CLAUDIO OLIVEIRA

*Departamento de Filosofia  
Universidade Federal Fluminense*

Trata-se, em Platão, de distinguir o sofista do filósofo? Ou talvez, melhor, de distinguir o filósofo do sofista? A diferença é sutil, mas importa. Qual dos dois, na verdade? Platão não deixa dúvida e ainda menos toda tradição filosófica que segue seus passos: trata-se, muito mais, do segundo caso. O caso: um filósofo atormentado, às voltas e em busca de um princípio que possa distingui-lo do sofista.

Tal princípio é encontrado, arduamente. É preciso o decorrer de todo um diálogo na tensão permanente de capturar aquele que o filósofo persegue como a sua própria sombra:

*Kaitoi tína meídzo diaíresin agnosías te kai gnóseos thésomen; (267b)*<sup>1</sup>

Em verdade, que divisão maior que a do não-conhecimento e do conhecimento poderemos nós estabelecer?

O diálogo é *O Sofista*. A pergunta surge numa passagem já quase no fim. Para se apreender a amplitude do que aí se enuncia, saiba-se que, na ocasião, importa distinguir dois tipos de arte mimética (*tékhne mimetiké*). Esta, por sua vez, a esta altura do diálogo, é já o braço de uma divisão anterior: a arte de produzir simulacros (*phantastiké*), a qual, juntamente com a arte de produzir cópias (*eikastiké*), forma o conjunto da arte de produzir imagens (*eidolopoiiké*).

A necessidade de mais uma divisão, no seio mesmo da *mimetiké*,

---

<sup>1</sup>PLATÃO. *Sofista*, 267b.

deve-se ao fato de também o filósofo, a seu modo, ser um *mimetikós*; por falar e, ao falar, não produzir as coisas mesmas (*tà autá*), mas apenas imagens (*eídola*). É que também o *lógos* possui uma *tékhnē eidolopoiiké* para apresentar de todas as coisas “imagens verbais” (*eídola legómena*). Tais “imagens verbais”, no entanto, não são cópias fiéis (*eikòs ón*) das coisas. Como se sabe, elas não são capazes (ainda menos que a pintura) de reproduzir o seu modelo (235e). São meros simulacros transportados nas palavras (*tà en tois lógois phantásmata*, 234e). Embora pareça, sequer copiam (*éoike oú*, 236b). A *tékhnē* do *lógos*: *tékhnē phantastiké*.

O problema torna-se ainda mais grave quando, em lugar de falar, escreve-se. Platão descreve o drama na *Carta VII*<sup>2</sup>: há que se conhecer as coisas, buscar uma ciência delas, mas, para tal, além da própria ciência e das próprias coisas em si, tem-se somente o parco auxílio do nome (*ónoma*), do discurso (*lógos*) e da imagem (*eídolon*). Esses três elementos, no entanto, não ajudam muito, à medida que a ciência (*epistéme*), a intuição (*noús*) e a opinião verdadeira (*alethés dóxa*) - três coisas que são na verdade uma só - não residem nem nos sons proferidos (*ouk en phonáis*) nem nas figuras materiais (*oud'en somáton skhémasin*), mas nas almas (*all'en psykhaís*). E embora o *noús* seja o que, por afinidade (*syngeneía*) e semelhança (*homoiotéti*), mais se aproxime (*engýtata peplesiáken*) das coisas em si - os outros três elementos muito se afastam - ainda assim se distingue delas, como se distingue dos três elementos: *ónoma*, *lógos* e *eídolon*.

Todos distintos de todos, limite intransponível da incomunicação, o filósofo não se impede, no entanto, mesmo se obriga a apreender todos esses elementos, sem o que jamais haverá quem participe perfeitamente da ciência do quinto: a própria coisa (*ourete teléos epístemes toú pémprou métokhos éstai*). Em outras palavras, o filósofo não pode abrir mão de ser mímico, de servir-se de *eídola*, de *lógoi*, de *onómata*. Não pode abrir mão de falar, pois, diz o Estrangeiro de Eléia, abrir mão do *lógos* seria, perda suprema, abrir mão da própria filosofia (260 a).

O risco que se corre, aqui, é o de tornar-se um *misólogo* (*misólogos*), isto é, o de perder, após sucessivas decepções, toda confiança na linguagem. Platão está advertido do perigo. Em outra ocasião, no *Fédon*<sup>3</sup>, acusa-se a causa da decepção: confia-se na verdade do *lógos* sem se ter a sua *tékhnē*. Explica-se: ter a *tékhnē* do *lógos* implica saber que, se usado incorretamente, este pode ser

<sup>2</sup> PLATÃO. *Carta VII*, 342a-344d.

<sup>3</sup> PLATÃO. *Fédon*, 90a-91a.

tido ora como falso, ora como não, posteriormente de outro modo, e ainda de um outro. Não é exatamente o que ocorre quando se trata daqueles que gastam seu tempo com os *lógoi antilógikoi*, o *lógos* sofisticado por excelência? Não é a *antilógiké* aquilo que mais bem determina o fazer sofisticado?

Tal uso da linguagem leva a descobrir, Platão não o ignora, *lógoi e prágmata*, discursos e realidades onde nada há nem de sensato nem de estável (*oúte tón pragmatón oudenòs ouden hygièn oudè bébaion, oúte tón lógon*). Trata-se do mesmo motivo que, na *Carta VII*, leva um atormentado Platão a desconfiar dos *onómata*, dos *lógoi* e dos *éidola*: a ausência de estabilidade. Afirma, aí, não terem os nomes, em nenhuma ocasião, nenhuma estabilidade (*ónoma ouden oudení bébaion éinai*, 343a.b), o mesmo podendo ser dito dos *lógoi*: nada haver, neles, de muito solidamente estável (*medèn hikanòs bebaíos éinai bébaion*, 343b).

Não é pequeno, portanto, o risco de tornar-se um *misólogos*. Para evitá-lo, é preciso, primeiramente, diz o *Fédon*, não por a culpa nos *lógoi*, e encontrar, entre eles, ao lado daqueles que parecem ora verdadeiros ora não (*totè mèn dokoúsín alethésin éinai, totè de mè*), um outro *lógos*, verdadeiro e estável. É preciso, sobretudo, não cair nas confusões dos *antilógikoi*, se se quer descobrir algo de real (*éiper bouloió ti tón ónton heureín*), se se é dos filósofos (*éiper éi tón philosóphon*, 101e).

Trata-se de distinguir o filósofo do sofista, de estabelecer uma *mímesis* e, portanto, um *lógos* próprio ao uso filosófico. Donde a necessidade do princípio acima referido, único princípio - o único antídoto (*phármakon*), dirá Sócrates no livro X da *República*<sup>4</sup> - capaz de combater a mimética e o *lógos* sofisticados, e assim fundar uma mimética e um *lógos* filosófico: o conhecimento (*tò eidénaí*).

O livro X, sabe-se, retoma, para confirmar, a questão da expulsão da poesia da cidade ideal. Não de toda e qualquer poesia: daquela parte, especial, que consiste, precisamente, na *mimetiké*. Deve-se combater os poetas trágicos (*hoi tés tragoidías poietaí*) - desses não escapando nem mesmo Homero - e também todos os outros que praticam a mimética (*toús állous hápantas toús mimetikoús*). A fim de defini-la, Sócrates realiza, aqui na *República*, uma argumentação semelhante à desenvolvida pelo Estrangeiro de Eléia em *O Sofista*. Com algumas diferenças.

Em lugar da quádrupla divisão do *Sofista* (produção divina de coisas, produção divina de imagens, produção humana de coisas, produção hu-

<sup>4</sup> PLATÃO. *República*, 595b.

mana de imagens) encontra-se uma tripla divisão, apenas: produção da idéia, produção da cópia da idéia, produção da cópia da cópia da idéia, isto é, produção do simulacro. Os agentes da produção - um divino, dois humanos, respectivamente deus (*théos*), o artesão (*demiourgós*) e o mímico (*mimetés*) - ao produzirem, definem três diferentes níveis de realidade.

O primeiro nível apresenta o objeto em sua forma “natural” (*en téi phýsei oúsa*, 597d), o que ele realmente é (*hò ésti*), o ser (*tò ón*). Sendo seu criador deus (*theòn ergásasthai*, 597d), este é chamado *phytourgós*, o que cuida da eclosão do puro aspecto<sup>5</sup>. A *phýsis*, aqui evocada, esclarece que, nesse nível de realidade, trata-se daquilo que desdobra sua presença desde seu próprio fundo. É o esclarecimento de Heidegger: “*Phýsis* é o termo inicialmente fundamental da língua grega designando o Ser mesmo, no sentido da presença que vai eclodindo e assim reinando a partir de si mesmo”<sup>6</sup>. *He en téi phýsei oúsa* significa o que pronuncia seu ser manifestando de si mesmo sua presença no puro Ser: “O que é assim presente é a pura visão, que não é percebida através de nada de diferente do *eídos* puro e simples, portanto, da *idéa*”<sup>7</sup>.

Esta, a idéia mesma, nenhum artesão a cria (*ou gár pou tén ge idéan autèn demiourgeí oudeís tón demiourgón*, 596b-c). E, se ele não produz a idéia (*ou tò eídos poiei*), se não produz a “essência” (*ei mè hò éstin poiei*), então não produz o ser (*ouk án tò ón poioi*), mas algo semelhante ao ser (*allá ti toioúton hoíon tò ón*); não o ser (*ón dè oú*, 597a).

Tão essencial, no entanto, quanto o fato de que o artesão não pode produzir a idéia com seus instrumentos, é o fato de que ele, para ser o artesão que é, deve manter seu olhar voltado para a idéia. Considerando, para além de seus instrumentos, a idéia mesma, esta permanece aquilo que lhe é pré-ordenado e ao que ele está subordinado<sup>8</sup>.

Por isso, a obra do artesão (*tò tou demiourgon érgon*) não é uma realidade completa (*teléos dè einai ón*, 597a). Ela é já *eídon* (598b), imagem, cópia da idéia única criada por deus.

*Eídon*, todavia, num sentido ainda mais restritivo, no sentido de um *eídos* pequeno, desprezível e insignificante na maneira de se mostrar e aparecer, de um mero reflexo da autêntica manifestação do ente<sup>9</sup>, quem o produz

<sup>5</sup> HEIDEGGER, 1971, p.168.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, 1971, p.166.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, 1971, p.166.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, 1971, p.160.

<sup>9</sup> HEIDEGGER, 1971, p.170.

é o *mimetés*. Este não imita as coisas tais como são (*hoía ésti*, 598a), não busca imitar o que é, como é (*pròs tò ón, hos ékhei, mimésasthai*), não produz imitações da realidade verdadeira (*alétheías ousa*); imita o que aparece como aparece (*pròs tò phainómenon, hos phainetai*), isto é, tal qual aparece (*hoía phainetai*).

Apesar disso, é importante frisar, para Sócrates, a *mimesis* se move no domínio do produzir em seu sentido mais amplo. Imitar significando “apresentar e produzir algo tal como algo outro é”<sup>10</sup>. Esse sentido fica claro quando Platão nos diz do *mimetés* que ele tudo produz (*pánta poiéi*, 596c), tudo realiza (*hápanta ergázetai*); desde a totalidade do que provém da terra (*tà ek tés gés phýóména hápanta*), todos os seres vivos (*dzôia pánta*), até a si mesmo (*beautón*) e aos deuses (*kai theoús*).

O fenômeno desse “produzir” se dá, por exemplo, quando utiliza-se um espelho e se permite a todo ente ser presente sob seu aspecto. Só tem sentido, no entanto, falar aqui de “produção”, se se entende o “produzir” no sentido grego do termo, isto é, no sentido de reconstituir o aspecto de algo em algo outro: “então, com efeito, o espelho, pode-se dizer, pro-duz”<sup>11</sup>.

Mas se o espelho produz o ente, “de um certo modo” (*tíni trópoi*), ele o produz apenas enquanto o que se mostra, enquanto *phainómena*, não enquanto o ente no não oculto, no não-simulado (*ou méntoi ónta gé pou téi alétheíai*): “Aqui se opõem mutuamente *òn phainómenon* e *òn téi alétheíai*: o ente como o que se mostra e o ente como não-simulado”<sup>12</sup>. O *ón*, enquanto algo presente, “é” segundo modos (*trópoi*) diferentes de presença.

O pintor, como todo artista, como todo *mimetés*, deixa o ente se apresentar, mas como *phainómenon*: *ouk aléthé poiéi àpoiei*, ele não produz enquanto verdadeiro (não oculto) o que ele produz.

O artesão, também, não produz o *eídos*, o ser do ente; apenas este e aquele ente. Ele também não está no ente mesmo, no *òn téi alétheíai*. Para Platão, sua obra (*tò érgon tou demiourgoú*) é algo de obscuro, indistinto, difícil de reconhecer no que concerne à verdade (*ámýdrón ti pròs alétheían*). *Ámydrón*, a palavra que, aqui, caracteriza tal obra, significa “um obscurecimento e ao mesmo tempo uma dissimulação do que é presente”<sup>13</sup>. Obscurecendo-se com relação à verdade (*alétheía*), a obra do artesão não tem a potência interior da

<sup>10</sup> HEIDEGGER, 1971, p.158.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, 1971, p.162.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, 1971, p.163.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, 1971, p.164.

presença do ente mesmo”<sup>14</sup>. Ela é incapaz de reproduzi-lo.

Mas ainda mais incapaz de reproduzi-lo é o *mimetés*. O que caracteriza propriamente a essência da sua *mímesis* é esse distanciamento com relação ao ser e sua visibilidade pura: “Para o conceito heleno-platônico da *mímesis*, da imitação (da falsificação) não é o reproduzir que é o decisivo, ou seja, o fato de que o pintor reporta, uma vez mais, a mesma coisa, mas, precisamente, o de que o pintor é incapaz e ainda menos apto à reprodução que o artesão”<sup>15</sup>. E isto porque o pintor, além de não produzir nenhum ente próprio ao uso, como o faz o artesão, também não é capaz de fazer aparecer o objeto de sua produção integralmente, sob todos os ângulos, ao mesmo tempo.

O pintor, como todo *mimetés*, faz aparecer um ente sempre numa situação determinada<sup>16</sup>. O que ele produz é sempre apenas *uma* visão (*phántasma*, 598b), *um* modo de aparecer do ente. Na hierarquia dos modos de reprodução, escalonados em relação ao puro aspecto do ser, o *mimetés* é o mais afastado<sup>17</sup>.

*Mimetés*, artesão e deus produzem, cada qual a seu modo, três aspectos (*trisìn éidesi*, 597b) diferentes da mesma coisa. A intenção de Platão, segundo Heidegger, é tornar visíveis as maneiras diferentes de se mostrar do “mesmo”: “três maneiras de se manifestar e, portanto, três maneiras de presença e de derivação do Ser”<sup>18</sup>. A primeira, produzida pelo deus, a segunda, pelo artesão, a terceira, pelo *mimetés*<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, 1971, p.165.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, 1971, p.169.

<sup>16</sup> HEIDEGGER, 1971, p.169.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, 1971. A crítica de Sócrates recai, como se viu, sobre a noção de *mímesis*, que ele considera a essência de todas as artes. Somente na medida em que é um *mimetés* (*éiper mimetés estí*, 597e), o poeta trágico (*tragoidopoiós*) é considerado mais distante da verdade (*tés aletheías*) e do soberano (*basileós*, 597e) na *politéia*: o filósofo. Na mesma posição encontram-se todos os outros *mimetai* (*pántes hoi álloi mímētai*), sejam eles sofistas ou pintores. Inferior até mesmo ao marceneiro, o pintor considera seu objeto a partir de uma situação sempre determinada, de um ângulo sempre determinado. Ele produz apenas *uma* visão (*eidolon*) do objeto, o que contribui, decisivamente, para sua característica de *mimetés*. Heidegger, falando desde uma outra posição fundamental (“A arte responde à *physis*, e não é, no entanto, uma cópia nem uma imitação do que é já presente”, HEIDEGGER, s/d), lembra uma proposição de Erasmo caracterizando a arte do pintor Albrecht Dürer: “*Ex situ rei unius, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit*; ele, o pintor Dürer, representando um objeto isolado a partir de uma situação fortuita, não se limita a dele fazer aparecer um aspecto isolado, oferecido ao olhar; mas - (assim é preciso completar) - ao mostrar a cada vez o objeto isolado enquanto este objeto único em sua unicidade, ele torna visível o Ser mesmo em uma lebre, o ser-lebre, o ser animal deste animal”, HEIDEGGER, 1971, p.170-71. A proposição de Erasmo, segundo Heidegger, pronuncia-se evidentemente contra Platão, *A República* e suas passagens acerca da arte, que, muito provavelmente, o humanista teria conhecido. Tais passagens, no entanto, alerta Heidegger, só podem ser compreendidas desde a relação fundamental com o Ser e a Verdade tal como a entende Platão.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, 1971, p.166.

<sup>19</sup> Mas, em Platão, nada é tão simples. O mito que conta Sócrates, no *Fedro*, acerca das almas caídas do céu, discorda desse posicionamento do *mimetés* abaixo do *demoniourós*. Devido ao esquecimento (*lêthē*) ou à perversão (*kakia*), essas almas perderam suas asas e caíram por terra, implantando-se em sementes de homens cuja existência tem

A esta divisão da *República*, se se toma como referência o *Sofista*, falta uma classe, um nível de realidade: a da produção divina de imagens, o das imagens "naturais". Embora citado, o espelho é descrito como um instrumento humano de reprodução da realidade (596d-e). Não há, como em *O Sofista*, uma classe de imagens que surjam naturalmente (*phýseis*), os chamados simulacros espontâneos (*phantásmata autophýe légetai*, 266c), todos produzidos por deus: o sonho, as sombras projetadas pelo fogo, as aparências produzidas por superfícies lisas e brilhantes (como o espelho).

Também as imagens produzidas pelo homem não são consideradas da mesma forma. Enquanto em *O Sofista* a produção do *demiourgós* é chamada de produção de coisas (*autourgiké*, 266d) e a produção do *mimétés*, produção de imagens (*eidolopoiké*, 266d), em *A República* a produção do *demiourgós* é já produção de imagem (*eidolon*, 598b), indistinguindo-se *phainómenon* e *phántasma* de *eidolon*. Ao tratar-se de produção divina, onde *A República* fala de "produção de idéias", *O Sofista* fala de "produção de coisas". É uma diferença considerável, mas que não esconde, em ambos os diálogos, uma preocupação comum: não confundir o *mimétés*, na verdade um mágico charlatão (*góes*), com um sábio acerca de todas as coisas. A tarefa é distinguir ciência (*epísteme*) de ignorância (*anepistemosyne*) e de *mimesis*.

Em *O Sofista*, a *mimesis* marca o novo início após o fracasso das seis primeiras tentativas de definição. Ela é, aí, associada àquela, dentre todas as definições, que se crê ser a que melhor revele o sofista: a de contraditor (*antilogikós*, 232b). Somente a arte de contradizer (*antilogiké tékhnē*) permite ao sofista discutir qualquer matéria, fazendo, ele que não sabe, com que nela se contradiga, mesmo aquele que sabe. É tal poder de discutir sobre qualquer assunto que lhe dá a falsa aparência de tudo saber (*pánta epístasthai*, 233a). É apenas a aparência de ciência acerca de todas as coisas (*doxastikēn tinā perì pánton epístēmen*) o que ele tem e não a verdade (*ouk alétheian*, 233c).

Esse saber sobre "todas as coisas", por outro lado, é o que permite

---

um grau correspondente ao grau de visão que aquelas tiveram no céu. As que mais viram (*pleista idousan*, 248d) teriam uma existência de primeiro grau, isto é, de filósofo. A existência do poeta e de todos aqueles que se ocupam de *mimesis* (*perì mímēsin*, 248e) é aí considerada uma existência de sexto grau, inferior a do rei, do guerreiro, do político, do atleta, do médico e do adivinho, mas superior a do *demiourgós*, que é uma existência de sétimo grau. Mas inferior, ainda, à existência do artesão está a do sofista, em oitavo grau, e que é, sempre, estreitamente associado ao *mimétés*, como o mostra o próprio Platão em *O Sofista*. Também de oitavo grau é a existência do *demokópos*, uma espécie de demagogo que capta os favores populares. Essa figura é, em algumas ocasiões, associada à figura do poeta. No *Górgias*, por exemplo, Sócrates afirma que a poesia é uma espécie de *demagoría* (502d), de discurso ao povo.

introduzir no diálogo a figura do *mimetés*. Com este, não se trata apenas de saber dizer (*légein*) e contradizer (*antilégein*) acerca de tudo, mas de produzir e fazer (*allá poiém kai drân*), por uma arte única (*miâi tékhnei*), todas as coisas absolutamente<sup>20</sup>. Tal distinção, no entanto, não visa a dissociar *mimetiké* de *antilogiké*. Visa, antes, confundi-las essencialmente, explicitando o caráter produtor da última e o discursivo da primeira.

Embora o primeiro exemplo de mímico dado pelo Estrangeiro de Eléia seja o do pintor, ele indicará, explicitamente, ser a *mimesis* discursiva a que lhe interessa, isto é, aquela *tékhne* de apresentar, de todas as coisas, imagens verbais (*deiknyntas eidola legómena perì pánton*, 234c). Ainda no fim do diálogo, quando voltar à questão da *mimesis*, Platão reafirmará que aqueles que mais o preocupam são os que imitam através de ações e palavras (*érgois te kai lógois mimoúmenoi*, 267c). Que, enquanto contraditor, o sofista seja este mímico, conclui-se ser evidente. Há até, se se quiser, uma correção das definições anteriores. Com a *mimesis*, se reintroduz no diálogo a questão da produção, isto é, volta-se ao braço abandonado da primeira divisão: a entre arte da aquisição (*tékhne ketetiké*) e arte da produção (*tékhne poietiké*).

Na verdade, todas as cinco primeiras definições atribuíam ao sofista uma arte de aquisição, fosse ela luta, caça ou ganho pecuniário. A única exceção, a sexta definição, não por acaso, encontrara a nobre e verdadeira sofística. Esta, no entanto, não se explicitara nem como arte de aquisição nem como arte de produção. Para alcançá-la, trilhara-se um outro caminho: tentando buscar aquele que possui a arte de purificar (*katartiké*) que tem por objeto a alma (*perì psykhn*, 231b), o Estrangeiro de Eléia declarara ser a refutação (*élenkhn*) a mais importante e a mais eficaz dentre estas purificações (*tòn élenkhon lektéon hos ára megisté kai kyriotáte tòn katharseón esti*, 230d). Como uma arte de educação (*paidantikés*), e embora exercida em torno de uma doxosabedoria vã (*tèn mátaion doxosofían*), vê, no exercício dessa refutação, a nobre sofística (*he gennaía sofistiké*, 231b).

Há o temor, é verdade, em atribuir tal arte à sofística, em atribuir-lhe essa excessiva honra (*meídžon géras*, 231a). Correr-se-ia, com isso, o risco de confundir-se filósofo e sofista, cão e lobo, o animal mais domesticado e a besta mais selvagem (231a). O que, em verdade, quase ocorre, graças à maestria do próprio Platão, já no meio do diálogo, onde o Estrangeiro pergunta a Teeteto:

<sup>20</sup> Cf. PLATÃO. *A República*, 596c.



*kindyneuomen dzetoúntes tòn sophistèn próteron aneurekénai tòn filósophon?*<sup>21</sup>

corremos o perigo, nós que buscamos o sofista, de ter descoberto, antes, o filósofo?

O filósofo que se descobre, na ocasião, é aquele que possui uma ciência para se guiar através dos discursos (*dià tòn lógon poreúesthai*, 253b): a ciência dialética (*he dialektikè epistéme*, 253d). Quem possui tal ciência não vê só a pluralidade dispersa dos fenômenos. Tem o olhar penetrante que percebe distintamente (*diaisthánomai*) uma única idéia através de muitas coisas (*mían idéan dià pollón*). É capaz de discernir entre os gêneros (*diakrinein katà génos epísthasthai*) quais podem ser associados (*dýnatai koinoneîn*), quais não (*mê*).

É o refúgio do filósofo: perpetuamente devotado, através da reflexão, à idéia do ser (*têi toû óntos aei dià logismôn proskeímenos idéai*), protegido do olhar da alma da multidão (*tà tês tón pollón psykhés ómmata*, 254a) pela claridade (*dià tò lamprón*) engeguecedora do lugar divino que habita.

Um outro refúgio tem o sofista: a obscuridade do não-ser (*he toû mē óntos skoteinótes*, 253c). Aí protege-se, pela obscuridade do lugar (*dià tò skoteinón tou tópon*), da compreensão e reflexão (*katanóesis*) do filósofo.

Filósofo e sofista, tão distintos quanto a claridade e a obscuridade que os protegem, não se distinguem, mais que ser e não-ser:

*Epeidè dè ex ísou tó te òn kai tò mē òn aporías meteiléphaton, nyn elpís éde katháper àn autòn tháteron eíte amydróteron eíte saphésteron anapháinetai, kai tháteron boútos anapháimesthai.*<sup>22</sup>

Mas já que o ser e o não-ser participam igualmente de aporia, há, agora, a esperança de que, doravante, uma vez que um dos dois se mostre - seja de modo mais obscuro, seja de modo mais claro - que o outro se mostre de mesmo modo.

É também possível que se descubra, então, já que o não-ser não é o contrário do ser, mas apenas o outro deste (257b e 258b), que também o sofista não é o contrário do filósofo, mas apenas seu outro, sua alteridade.

O mesmo saber, a mesma arte, a mimética, indistingue ambos: den-

<sup>21</sup>PLATÃO, *Sofista*, 253c.

<sup>22</sup>PLATÃO, *Sofista*, 250e.

tre aqueles que produzem, e que tem como domínio próprio o discurso, e que estão envolvidos numa produção humana, não divina, produção de imagens, na verdade simulacros, estão os *mimetaí*, neles incluídos e, já quase no fim do diálogo, ainda indiferenciados, o sofista e o filósofo.

É quando surge o princípio da distinção:

*Tôn mimouméon boi mèn eidótes hò mimóntai toúto práttousin, boi d'ouk eidótes. Káiton tína meídzo diaíresin agnosías te kai gnóseos thésomen;* (267b)<sup>23</sup>

Dentre os que imitam, uns o fazem sabendo o que imitam, outros sem saber. Em verdade, que divisão maior que a do não-conhecimento e a do conhecimento poderemos nós estabelecer?

A partir de tal princípio, distingue-se uma *mimesis* calcada na dóxa (*metà dóxes mimesin*, 267 d-e), chamada *doxomimética* (*doxomimetikè*), de uma *mimesis* calcada na ciência (*met'epistémes*), chamada *mimesis* investigadora (*historikén tína mimesin*). Essa *mimétique savante*, traduz Auguste Diès, nem seria preciso afirmar, representa aqui a filosofia. É ela, em última instância, a única forma de imitar e, portanto, de falar “correta”, isto é, “*epistémica*”. Qualquer outro discurso que não o seu é *doxomimética*. O que não quer dizer que, para além dos filósofos, todos aqueles que falam sejam sofistas.

Há, também, os inocentes (*eúethes*, 267e), que crêem poder falar do que pensam ter conhecimento mas que, na verdade, disso têm apenas opinião (*oiómenos eidénaí taúta hà doxádzei*, 268a). Estes, bons, honestos, comuns, só por idiotia e falta de discernimento, falam, assim, incorretamente: simples imitadores.

Há, ainda, os imitadores irônicos (*eironikoi mimetaí*, 268a), dos quais se deve ter desconfiança e temor, já que assumem a figura de sábios quando não o são. São oradores populares, *demologikoi* que praticam sua mimética irônica em reuniões públicas, usando longos discursos diante da multidão.

Mas ele, o sofista, embora mímico, também irônico, pratica sua arte de contradizer com discursos curtos e argumentos breves, em reuniões privadas. Porque não sábio, porque nada sabe, ele será do sábio apenas o imitador, o *mimetés* do *sophós*: o *sophistés*.

<sup>23</sup> PLATÃO. *Sofista*, 267b.

Aqui o diálogo acaba – ainda que venha dar origem a outro. A definição final, finalmente, daria fim ao tormento do filósofo. Assim se lê Platão: no fim das contas, *O Sofista* nem seria um diálogo aporético. E *O Filósofo*, o diálogo jamais achado – jamais escrito? – teria se perdido como um papiro apodrecido pelo tempo. Sofista e filósofo, aqui, estariam finalmente distintos. Um comentário de Deleuze, contudo, vem nos lembrar algo: “A definição final do sofista nos conduz ao ponto onde nós não podemos mais distingui-lo de Sócrates mesmo: o ironista operando em privado por argumentos breves”<sup>24</sup>.

É claro que sempre se pode, mesmo que não se possa mais distinguir Sócrates do sofista, dar um jeito para que Platão continue distinguindo sofística e filosofia: nem que seja afirmando que Sócrates não é filósofo (uma heresia?) e que é necessário mais um parricídio a *O Sofista*<sup>25</sup>.

Mas se, como diz nosso título, a filosofia não é senão um outro *lógos*, e o filósofo, senão um outro sofista, *O Sofista* não é senão um outro nome para *O Filósofo*, o diálogo sempre e nunca escrito. No fim das contas, Platão não seria senão esse mímico irônico, praticando a sua arte com discursos curtos e argumentos breves, em busca do *diálogo* sempre por escrever.

Não ver isso é cometer um outro parricídio: o de Platão.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELEUZE, G. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1989.
- HEIDEGGER, M. La provenance de l'art et la destination de la pensée. In: HAAR, M. (ed.) *L'Herne. Martin Heidegger*. Paris: Ed. De L'Herne. s.d.
- . La Volonté de Puissance en tant qu'art. In: ----- . Nietzsche. Tradução de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971. 2v.
- PLATON. Le Sophiste. Trad. Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1925.
- . Lettres. Trad. Joseph Souilhé. 3<sup>ed</sup>. Paris: Belles Lettres, 1960.
- . Phédon. Trad. Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1926.
- . La République. Tradto. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.
- ADAM, J. (edição do texto grego com notas críticas, comentário e apêndices). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.

<sup>24</sup>DELEUZE, 1989, p.295.

<sup>25</sup>“Platão não comete ele um outro parricídio? Enquanto o Estrangeiro mataria seu pai de Eléia (241D), Platão mataria seu pai ateniense: não lhe era necessário, com efeito, despojar seu Mestre de seu papel diretor do diálogo para melhor opor seu método que é e permanece sofisticado (...)?”: WOLFF, 1991.

## O FILÓSOFO CÔMICO\*

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

*Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

*Não levem a mal, espectadores, que eu, um mendigo, vá falar aos Atenienses a respeito da cidade, numa comédia. Porque o que é justo também é do conhecimento da comédia. Ora, o que eu vou dizer é arriscado, mas é justo. (...)*

*E não é a ilha em si que os preocupa: o que eles querem é apanhar-vos o tal poeta. Mas vocês não o deixem partir, porque nas comédias há-de sempre defender a justiça. Diz ele que vos há-de ensinar muitas coisas boas, a felicidade por exemplo, sem vos lisonjear, sem vos prometer dinheiro, sem vos ludibriar nem um pouco que seja, sem tráfalices nem catadupas de elogios. Mas que há de vos ensinar onde está o bem. Depois disto, que Cléon promovava e arquítete contra mim toda a casta de perseguições. O bem e a justiça hão-de ser os meus aliados, e não me hão-de apanhar nunca, como a ele, a ser covarde ou invertido para com a cidade.*

Aristófanes, *Acarnenses*, v. 499-502; 654-664<sup>1</sup>.

O Livro V da *República*, quase sempre considerado pela tradição como uma “digressão”<sup>2</sup>, nos apresenta em sua abertura [i] a definição da *politeia* descrita nos Livros II-IV como boa e reta<sup>3</sup> e [ii] a intervenção *dramática* de

\* Gostaria de expressar aqui meus agradecimentos ao Prof. Jacyntho Lins Brandão – a quem este texto é dedicado –, não só pela crítica arguta, mas, sobretudo, pela lembrança constante da “seriedade” do riso.

<sup>1</sup> Tradução da Prof.<sup>a</sup> Maria de Fátima Sousa e Silva.

<sup>2</sup> A *digressão* como “método” será descrita por Platão na *República*, 543 a-544 a, na abertura do Livro VIII, quando Sócrates e Gláucon retomarem a argumentação do final do Livro IV acerca das formas corrompidas da *politeia* reta e boa: *Ora bem! Concordámos então, ó Gláucon, que, na cidade que quiser ser administrada na perfeição, haverá comunidade das mulheres, comunidade dos filhos e de toda a educação, e do mesmo modo comunidade de ocupações na guerra e na paz; e que dentre eles serão soberanos aqueles que mais se distinguiram na filosofia e na guerra. (...). Dizes bem. Mas, uma vez que levámos a bom termo esta questão, vamos recordar em que ponto nos desviámos do caminho para chegarmos aqui, a fim de voltarmos a seguir pelo mesmo. (...) E, quando eu perguntava quais eram essas quatro constituições a que te referias, nesse momento Polemarco e Adimanto interromperam-me, e assim é que tu encestaste essa discussão, e chegaste a este ponto.* (tradução de Maria Helena da Rocha Pereira)

<sup>3</sup> *Rep.*, 449 a: Ἀγαθὴν μὲν τοῖνον τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν καὶ ὀρθὴν καλῶ, καὶ ἄνδρα

Polemárcio e Adimanto de modo a impedir que Sócrates desse seqüência à descrição das formas corrompidas da *politeía* boa e reta.

Assim, é nesse contexto *digressivo* que veremos Adimanto exigir de Sócrates o esclarecimento acerca do caráter dessa comunidade (ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας), que deverá diferenciá-la das “muitas” outras comunidades possíveis de existir: a comunidade de mulheres e filhos e todas as modificações que ela acarreta. Ao deslocar a cena dramática do diálogo para o nível digressivo e identificando aí o princípio da “volta ao começo” (ἐξ ἀρχῆς)<sup>4</sup>, Sócrates nos proporá um novo contexto argumentativo, onde o filósofo, por necessidade do *lógos*, acabará por nos apresentar uma *farsa filosófica* capaz de criar as condições propícias para tornar claro a seus interlocutores o axioma do rei filósofo. O riso será agora não só objeto da cena dramática, mas o delimitador do escopo ontológico da *politeía* boa e reta. E é aí que veremos Sócrates, travestido de *gelotopoieín*, proclamar a probabilidade e a utilidade da cidade feita de *lógos*<sup>5</sup>.

Nosso objetivo aqui é, portanto, mostrar que a *digressão metódica* exposta nos livros V-VII assume, na metáfora das três ondas marinhas determinadas na primeira parte do Livro V, o caráter de um *interregno* que, conformado pela farsa socrática, colocará em pauta não só a função *paidéutica* do riso, mas, sobretudo, o tipo de relação que ele mantém com a questão da verdade e a possibilidade do conhecimento da *orthè politeía*.

Nesse sentido, a *farsa filosófica* – embora também evidencie um campo temático comum à filosofia e à comédia, isto é, os temas da vida justa, da comunidade de mulheres e filhos e a questão da verdade no universo da vida política da cidade<sup>6</sup> –, tem por objetivos mostrar não apenas a limitação *paidéutica* da poesia cômica, mas sua utilidade para tornar visível a extensão da ação do *lógos* filosófico, capaz de transmutar, pela educação filosófica, o riso em *areté* e, ressaltando o grau de “ignorância” nele contido, criar condições para o estabelecimento do *lógos alethés* na narrativa da *orthè politeía*.

<sup>4</sup> Rep. 450 a-6: ὅσον λόγον πάλιν ὡσπερ ἐξ ἀρχῆς κινεῖτε περὶ τῆς πολιτείας. [ *Que discussão vós tornais a pôr em movimento acerca da politeía como se voltássemos ao começo (tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações)*]. E aqui, cabe ressaltar que o recurso do ἐξ ἀρχῆς supõe sempre a recolocação da mesma questão posta anteriormente em novas bases, isto é, a partir das conquistas do *lógos* em seu processo argumentativo.

<sup>5</sup> Cf. Rep. 457 c: Ora pois a esta dificuldade da exposição sobre a lei acerca das mulheres, diremos que escapámos como se fosse uma onda, de tal maneira que não ficámos de modo algum submersos, ao estabelecer que devem cuidar de tudo em comum, os guardiões e as guardiãs, mas de modo próprio o *lógos* estabelece a propriedade (δυνατὰ) e a utilidade (ὠφέλιμα) do que foi dito. (tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações).

<sup>6</sup> Este campo comum constitui-se, de fato, no gênero e no modo utópicos. Cf. AUGUSTO, 1989.

1. *O contexto da Politeia, o interregno cômico e as dificuldades da philosophía*

Ao construir com o *lógos* uma constituição política e também ao educar com o *lógos* os cidadãos que aí exercerão a atividade política, Platão está empenhado em demonstrar o *tópos* que a filosofia ocupa em toda “ação política verdadeira”<sup>7</sup>. Nesse sentido, é no âmbito da crise política da cidade, que condena o filósofo à morte, que Platão deve determinar a função e o modo de expressão dessa atividade que tem por pretensão fundar a “verdadeira política”, e a qual ele atribui o nome de *philosophía*. Isto, talvez, equivalha a dizer que a crise política traz no seu bojo uma “crise das idéias” que fundam a própria conceitualização de cidade e de sua expressão reflexiva.

É, pois, no contexto da *politeia* que o esforço de definir a filosofia como “gênero literário”<sup>8</sup> novo dentre os gêneros já conhecidos – a épica, o drama e o ditirambo, segundo a classificação platônica apresentada no Livro III da *República* – exigirá o esforço de diferenciá-lo, seja sob o aspecto do modo de argumentação seja pelo conteúdo da argumentação, dos gêneros poéticos mencionados. Acreditamos também que é em função da necessidade de determinação da filosofia como gênero que a forma *dialogal* será escolhida como o modo por excelência de *dizer a verdade*, e, conseqüentemente, de superar a maldade (*κακία*) entendida como ignorância.

Maldade e verdade, ignorância e verdade, são temas que estão embutidos na crise entre a filosofia e a política da cidade, e que está presente em toda a obra platônica<sup>10</sup>.

A antiga querela entre a Filosofia e a Poesia<sup>11</sup>, retomada aqui em

<sup>7</sup> Górgias, 521d 6-8: Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἕνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν. [Dos atenienses, creio, sou um dos poucos, para não dizer o único, a cultivar a verdadeira arte política e o único, hoje em dia, a praticá-la.]

<sup>8</sup> E aqui é oportuno lembrar a sugestão radical de Giorgio Colli ao afirmar que a filosofia é um gênero literário que nasce e morre com Platão: *Platone inventò il dialogo come letteratura, come un particolare tipo di dialettica scritta, di retorica scritta, che presenta in un quadro narrativo i contenuti di discussioni immaginarie a un pubblico indifferenziato. Questo nuovo genere letterario viene da Platone stesso chiamato con il nome nuovo di “filosofia”. (...) La “filosofia” sorge da una disposizione retorica scopiata a un addestramento dialettico, da uno stimolo agonistico incerto sulla direzione da prendere, dal primo presentarsi di una frattura interiore nell’uomo di pensiero, in cui si insinua l’ambizione velleitaria alla potenza mundana, e infine da un talento artistico di grande livello, che si scarica deviando tumultuoso e tracotante nell’invenzione di un nuovo genere letterario.* COLLI, G., 1975, p.109-110;114-115. Veja também, BRANDÃO, J.L., 1992, v.1:p.117-135; FERRARI, G.R.F., 1985; LABORDERIE, J. 1978; NIGHTINGALE, A.W. 1995; OPHIR, A. 1991; et VICAIRES, P., 1960.

<sup>9</sup> É claro que este processo não se restringe aos gêneros “poéticos”; a retórica, a sofística e a “prosa científica”, muitas vezes, misturada à designação geral de “οἱ πολλοί”, estão também no âmbito da questão. Cf. PAES, C.L.M., 1997; AUGUSTO, M.G.M., 1996; NIGHTINGALE, A.W. 1995; LABORDERIE, J. 1978; e, VICAIRES, P., 1960.

<sup>10</sup> Cf. STRAUSS, L., 1978; e, 1983.

<sup>11</sup> Rép. 607b-c: ...ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ.

sua variante cômica, se apresenta como um diálogo necessário à compreensão do “novo gênero” e do modo como este produzirá o conhecimento. O Sócrates do Livro V, travestido em γελοιοποιεῖν, valer-se-á desse diálogo com o cômico para um *descanso metódico* do discurso sério levado a cabo até o final do livro IV, tornando, assim, palatável a seus interlocutores o tema central de sua busca, a identidade de *dynamis* na filosofia e política, que, revigorada pela pausa cômica, retomará, ainda no Livro V, o tom “sério” da argumentação filosófica.

O interregno – este intervalo em que a *orthè politeía* fica sem chefe, e, é condição de compreensão da filosofia como a *verdadeira* condutora da nau do Estado –, é, portanto, uma necessidade do “diálogo filosófico”. Ao longo dos quatro primeiros livros da *República* o termo γελοῖος e seus cognatos, aparecem dezenove vezes, e em situações que nos parecem ser prenunciadoras da necessidade desta pausa, que denominaremos aqui de *interregno cômico*.

Vejamos, então, em quais condições o riso e a troça são trazidos à tona ao longo da construção narrativa da *orthè politeía* nos Livros I-IV. A tabulação preliminar das ocorrências nos permite inferir, de modo ligeiro dada a exigüidade de nosso tempo, cinco contextos básicos que envolvem a construção da cidade justa e reta, e que podemos assim discriminar:

(i) o contexto da passagem das noções de δίκη-δικαιοσύνη e suas relações com a tradição poética e a discussão política acerca dos *gêneros de vida*, expressos nos passos 330 d9 e 331d9<sup>13</sup>;

(ii) o contexto daqueles que se *riem* da *dikaioσύνη*, tanto na versão do “riso sardônico” do argumento sofisticado defendido por Trasímaco<sup>14</sup>, quanto na defesa do argumento poético exposto por Adimanto no livro II<sup>15</sup> – donde a

<sup>12</sup> Cf. *Rep.*I: 330 d-9, 331d-9; II: 366c-3, 382d-8; III: 388d-3, 388e-5, 388e-6, 389 a-1, 389 a-6; 392d-8, 398 c-7; 403e-7, 406c-6; IV: 429 e-6, 430e-7, 432d-8, 435e-3, 445 a-5, 445b-5.

<sup>13</sup> *Rep.* 330d9: οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἔκει διδόναι δίκην, καταγέλωμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν. [*Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm de expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalava agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras.*] (Tradução de M.H.da Rocha Pereira)

*Rep.* 331d9: Πάνυ γε, ἦ δ' οὐ γελάσας, καὶ ἅμα ἦει πρὸς τὰ ἱερά. [*Sem dúvida, replicou ele a rir, ao mesmo tempo que se dirigia para o sacrifício.*]

<sup>14</sup> Aqui cabe mencionar a especificidade do “riso” de Trasímaco ao introduzir-se na discussão acerca da *dikaioσύνη*: “ἀνεκἀγχασέ τε μάλα σαρδάνιον” (cf. *Rep.*, 337 a 3). O verbo ἀνεκἀγχασέειν indicando a emissão de um ruído, um riso solto e barulhento (rir às bandeiras despregadas) acrescido do adjetivo σαρδάνιος parece referir-se tanto a um *riso sarcástico* quanto a um *riso espasmódico* que contrasta com o riso de Céfalos (331 d-9) ao retirar-se da conversa com Sócrates entregando o *lógos* a Polemarco. Sobre o riso de Trasímaco, Cf. AUGUSTO, M.G.M., 1989, p.133-154; ARNOULD, D., 1990, p.223-227; sobre a evolução do verbo καγχάζω, cf. ARNOULD, D. 1990, p.161-164

<sup>15</sup> Cf. AUGUSTO, M.G.M., 1996, p. 22-34.

exigência de Glauco e Adiamanto de que Sócrates defina o que é a justiça e a injustiça, e o que cada uma produz por elas mesmas na alma onde residem, sem ter em conta salários e conseqüências (τί τ' ἔστιν ἑκάστερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐνδὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἔασαι χαίρειν.<sup>16</sup>). É, pois, em conseqüência dessa exigência que veremos, a seguir, Sócrates empenhado na construção e educação com o *lógos* de uma *politeía*, atribuindo à essa construção o estatuto de “gênero filosófico”<sup>17</sup>;

(iii) o contexto da crítica da educação tradicional introduzida pela ação do riso nos passos 388d3; 388e5-6; 389a1-5<sup>18</sup>. Nesse ponto, cabe mencionar a oposição σπουδή/καταγελάω no passo 388d3-4, quando Sócrates, discorrendo acerca do que se deve *narrar* aos guardiões para fazê-los corajosos, toma as lamentações cantadas por Homero como exemplo do que não deve ser dito: elas podem ser *objeto de riso* mas não de “reflexão” (διάνοια)<sup>19</sup>, o que equivale à insinuação, pelo avesso, da função paidéutica do riso. Por outro lado, no passo 388e5-6, os guardiões não devem ser φιλογέλωτας, pois sempre que alguém se entrega a um riso violento (ἰσχυρῶ γέλωτι) tem seu metabolismo violentamente alterado (ἰσχυρὰν μεταβολήν); nem se deve mostrar-lhes, nem homens valorosos, nem deuses, nem heróis sob a *ação do riso* (ὑπὸ γέλωτος). A violência do riso dos heróis, e a longa duração do riso dos deuses, cantadas pelo poeta, parecem já insinuar a definição no *Filebo* de que o riso é uma

<sup>16</sup> *Rép.*, 358 b5-6

<sup>17</sup> Cf. STRAUSS, L. 1983(2), p.300-340; LORAU, N., 1994, p.327: *Platão, que reúne e se apropria da totalidade de gêneros literários de seu tempo.*; COLLI, G. 1972; NIGHTINGALE, A. W., 1995, p.3: *if genre are not merely artistic forms but forms of thought, each of which is adapted to representing and conceptualizing some aspects of experience better than others, then an encounter between two genres within a single text is itself a kind of dialogue*, e CLAY, D. 1975, p.23-47.

<sup>18</sup> *Rép.*, 388 d-3: εἰ γάρ, ὦ φίλε Ἀδείμαντε, τὰ τοιαῦτα ἡμῖν οἱ νέοι σπουδῇ ἀκούοιεν καὶ μὴ καταγελῶεν ὡς ἀνάξιως λεγομένων, σχολῆ ἂν ἑαυτὸν γέ τις ἀνθρώπων ὄντα ἀνάξιον ἠγήσατο τούτων καὶ ἐπιπλήξειεν, εἰ καὶ ἐπιὸ αὐτῶ τι τοιοῦτον ἢ λέγειν ἢ ποιεῖν, ἀλλ' οὐδὲν αἰσχυρόμενος οὐδὲ καρτερῶν πολλοὺς ἐπὶ σμικροῖσιν παθήμασιν θρήνους ἂν ᾄδοι καὶ ὄδυρμούς. [*É que meu caro Adimanto, se os nossos jovens escutassem a sério tais palavras, e não rissem delas, como indignas dos seres a que, se referem, dificilmente algum deles, sendo homem apenas, se julgaria indigno de proceder assim e censuraria se lhe acontecesse, a ele também dizer ou fazer alguma coisa neste gênero; mas muitos deles, por qualquer pequeno sofrimento, entoariam sem vergonha nem energia trenos e lamentos.*]

*Rép.*, 388 e 5: Ἄλλὰ μὴν οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι. [*Mas, na verdade, também não devem ser amigos de rir.*]  
*Rép.*, 388 e 5-6: σχεδὸν γὰρ ὅταν τις ἐπιτῆ ἰσχυρῶ γέλωτι, ἰσχυρὰν καὶ μεταβολὴν ζητεῖ τὸ τοιοῦτον. [*porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal facto causa-lhe uma mudança também violenta.*]

*Rép.*, 389 a 1-5: Οὔτε ἄρα ἀνθρώπους ἀξίους λόγου κρατούμενους ὑπὸ γέλωτος ἂν τις ποιῆ, ἀποδεκτέον, πολὺ δὲ ἥττον, ἐὰν θεούς. [*Por conseguinte, não é admissível que se representem homens dignos de consideração sob a ação do riso; e muito pior ainda, se se tratar dos deuses.*]

*Rép.*, 389 a-5: Οἰκοῦν Ὁμήρου οὐδὲ τὰ τοιαῦτα ἀποδεξόμεθα περὶ θεῶν ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσιν, ὡς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δῶματα ποινύοντα. [*Portanto, não admitiremos aquelas palavras de Homero acerca dos deuses: Um riso inextinguível se ergueu entre os deuses bem aventurados, ao verem Hefestos afadigar-se pelo palácio fora.* (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações, grifos nossos.)]

<sup>19</sup> Cf. *Rép.* 388 c-d; 397 d-e; 595 b.



mistura de prazer e dor , uma afecção da alma<sup>20</sup> .

(iv) o contexto da *léxis*, onde poetas e prosadores narram suas histórias. É exatamente aí, na divisão da *léxis* em drama e narrativa<sup>21</sup> , que vemos Sócrates apresentar-se como um γελοῖος διδάσκαλος por sua falta de clareza (ἀσαφής). Γελοῖος e ἀσαφής podem, assim, ser explicados pela *adynamía* que Sócrates assume ao tomar a parte no lugar do todo:

Γελοῖος, ἦν δ' ἐγώ, ἔοικα διδάσκαλος εἶναι καὶ ἀσαφής ὥσπερ οὖν οἱ ἀδύνατοι λέγειν, οὐ κατὰ ὅλον, ἀλλ' ἀπολαβῶν μέρος τι πειράσομαι σοι ἐν τούτῳ δηλῶσαι ὃ βούλομαι .

Parece que sou um professor risível e pouco claro. Por isso, tal como os que são incapazes de expor, vou tentar demonstrar-te o que quero dizer com isto, tomando, não o todo, mas a parte.<sup>22</sup>

Como um dos “ἀδύνατοι λέγειν” ele nos apresenta a “narrativa simples”, portanto, um ponto chave na construção do argumento filosófico e na caracterização do gênero<sup>23</sup>. Desse modo, o Sócrates travestido em γελοῖος διδάσκαλος não se vale da produção do cômico para tornar mais facilmente visível à seu interlocutor as nuances de seu argumento?

(v) e, finalmente, o contexto das aparências, das diferentes *doxai* como objeto de riso e a definição das quatro *aretai* na *orthè politeía*, expresso nos passos 406c6; 429e6; 430d7; 432d8 e 435e3. Aqui os *objetos de riso* são: aqueles que, possuidores de uma doença mortal, passam todo o tempo a cuidar dela, esquecendo o seu *érgon*<sup>24</sup>; a lâ tinturada de modo impróprio na definição da *andreía*<sup>25</sup>; a expressão corrente “ser senhor de si”, na definição da *sophrosýnē*<sup>26</sup>; a versão platônica da anedota milesiana na definição da *dikaiosýnē*<sup>27</sup>;

<sup>20</sup> *Philebe*, 50 a : Γελῶντας ἄρα ἡμᾶς ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων γελοίοις φησὶν ὁ λόγος, κεραυνύντας ἡδονὴν αὐτῶν φθόνῳ, λύπη τὴν ἡδονὴν συγκεραυνύνει τὸν γὰρ φθόνον ὡμολογηθῆσαι λύπην ψυχῆς ἡμῶν παλαι, τὸ δὲ γελᾶν ἡδονὴν, ἅμα γίγνεσθαι δὲ τούτῳ ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις.

<sup>21</sup> *Rep.*, 392 c-e.

<sup>22</sup> *Rep.*, 392 d-8. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira).

<sup>23</sup> Sobre a narrativa simples e o diálogo como gênero filosófico veja-se AUGUSTO, M.G.M., 1998.

<sup>24</sup> *Rep.*, 406c6: ὁ ἡμεῖς γελοῖος ἐπὶ μὲν τῶν δημιουργῶν αἰσθανόμεθα, ἐπὶ δὲ τῶν πλουσίων τε καὶ εὐδαιμόνων δοκούντων εἶναι οὐκ αἰσθανόμεθα. [O risível desta situação, sentimo-lo nos artificiais, mas não nos ricos e nos que aparentam ser felizes.]

<sup>25</sup> *Rep.*, 429e6: Οἶδα, ἔφη, ὅτι καὶ ἔκπλυτα καὶ γελοῖα. [Sei que desbota e fica risível. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações.)]

<sup>26</sup> *Rep.*, 430 e7: Οἰκοῦν τὸ μὲν <κρείττω αὐτοῦ> γελοῖον; [Ora, a expressão ser senhor de si não é risível? (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações.)]

<sup>27</sup> *Rep.*, 432d8: Παλαι, ὦ μακάριε, φαίνεται πρὸ ποδῶν ἡμῶν ἐξ ἀρχῆς κλινοδεῖσθαι, καὶ οὐχ ἑωρῶμεν ἄρ' αὐτό,

e, a ausência de copertinência entre a cidade e o homem, isto é, a desarmonia entre as três naturezas que compõem a cidade e as três partes que compõem a alma dos homens<sup>28</sup>.

Desse modo, ao final do livro IV, podemos dizer que, ao concluir a leitura do que é a *dikaioσύνη* na cidade e na alma do homem, Sócrates tem “mapeado”<sup>29</sup> todas as dificuldades<sup>30</sup> que a filosofia enfrenta no embate com a cidade quando constrói *seu argumento* em defesa da vida justa.

Uma vez demonstrada a natureza e o ser da *dikaioσύνη*, torna-se, então, necessário investigar os *τὸς δὲ μιστούς καὶ γιγνόμενα*, isto é, suas conseqüências. Mas, Gláucon, insinuando a necessidade filosófica do *interregno cômico*, lembrará a Sócrates que indagar acerca da prática da justiça já está a tornar-se “risível”<sup>31</sup>.

Ao Sócrates da *República*, não sobrá outro recurso que àquele apontado pelo Sócrates do Filebo:

Ἐνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιὰ.

Algumas vezes, Protarco, deve-se repousar de uma conversa séria, brincando.<sup>32</sup>

ἀλλ' ἤμεν καταγελαστοίται: [Meu caro, há muito, desde o começo, que esta questão parece andar a rolar à frente dos nossos pés, sem que nós a vissemos, fazendo em vez disso uma risível figura.]

<sup>28</sup> Rép. 435e3: Ἐρ' οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, πολλὴ ἀνάγκη ὁμολογεῖν, ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη, ἅπερ ἐν τῇ πόλει; (...) γελοῖν γὰρ ἂν εἴη, εἴ τις οἰηθεῖ τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέαι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν .... [Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? (...) Seria, na verdade, risível que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades que são acusados de ter esse temperamento, ... (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações.)]

<sup>29</sup> É preciso lembrar que, no livro IV, o filósofo, posteriormente definido no livro VI como *politeiôn zoγράφος*, é já um pintor, um desenhador, um produtor de *politeia*. Aqui a filosofia pode ser entendida como uma *τέχνη*, que deve produzir um *artefato*, a cidade justa, a *orthé politeia*, cujo fundamento é o *αὐτὸ καὶ αὐτό* da *dikaioσύνη*. Cf. AUGUSTO, M.G.M., 1989, p.170-203.

<sup>30</sup> A noção de *dificuldade* (*χαλεπότης*) assume um sentido filosófico no contexto político da *República* que será confirmado por suas ocorrências no Livro V. Para uma análise da questão cf. LOPES, A. O. D., 1997.

<sup>31</sup> Rép. 445 a: “Ἄλλ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, γελοῖον ἔμοιγε φαίνεται τὸ σκέμματα γίγνεσθαι ἦδη, εἰ τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι οὐδὲ μετὰ πάντων σιτίων τε καὶ ποτῶν καὶ παντὸς πλοῦτου καὶ πάσης ἀρχῆς, τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ὧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται, εἰάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ ἄλλο πλὴν τοῦτο ὅπῃθεν κακίας μὲν καὶ ἀδικίας ἀπαλλαγῆσται, δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀρετὴν κτήσεται, ἐπειδὴπερ ἐφάνη γε ὄντα ἑκάτερα ὅα ἡμεῖς διεληλύθαμεν. [Mas, ó Sócrates, esta indagação afigura-me que já está a tornar-se risível. Ora, se a vida parece intolerável, quando a nossa constituição decai, nem que se tenha o que há de melhor em alimentação, em bebida, riqueza e poder, como poderia tornar-se suportável quando o tumulto e a ruína afectarem a constituição do próprio princípio pela qual vivemos, ainda que cada um faça o que lhe apetece, exceto o dar alguma passo para se libertar da maldade e da injustiça e adquirir a justiça e a virtude? - se, realmente, uma e outra coisa se revelam tais como analisamos.]

<sup>32</sup> *Philèbe*, 30e

2. *Os frutos das vagas de riso.*

A dívida de Platão para com a Comédia Antiga tem sido objeto de estudo de muitos helenistas<sup>33</sup>, bem como as possíveis relações entre o Livro V da *República* e a *A Assembléia de Mulheres* de Aristófanes, questão que a nosso ver permanece, devido a todas as dificuldades que a envolve, em aberto.

Todavia, nossa intenção aqui, ao tomar o “riso do poeta” como contraponto à “farsa do filósofo”, não é a de retomar as possíveis aproximações entre os dois textos<sup>34</sup>, nem a de abordar a discussão filosófica acerca do papel das mulheres na *República*<sup>35</sup>, mas, sob a guarda da atividade poética, compreender:

(i) que o contraditor anônimo a quem Sócrates faz referência nos passos 454e7-455 a9 do Livro V é, dentre outras possibilidades, *um* poeta cômico; e,

(ii) que a função do “interregno cômico” passa pela apropriação feita pelo filósofo de outro poeta, no caso Píndaro, apropriação esta que tem por contrapartida a crítica do poeta à *sophía* dos *physiologoi*.

As famosas três vagas marinhas, metáfora das dificuldades da filosofia para demonstrar a identidade de *phýsis* entre o homem e a mulher, a comunidade de mulheres e filhos, e a coalescência entre a *philosophía* e a política no Livro V, são mediadas pela questão maior acerca da exiçuibidade da *orthè politeía*, feita *com* e *através* do *lógos*. É certo que Platão, tomando a *eulogía*<sup>36</sup> como uma maneira de *dizer a verdade*, resolve, ainda no Livro V, parcialmente a questão; entretanto, ao recorrer à cena cômica, ele pretende tanto enfatizar a crise política entre a filosofia e a cidade, quanto, fazendo de Sócrates um ambíguo *γελοτοποιεν*, sugerir o percurso da “verdadeira ação política”.

Se admitirmos a tese acima, a imposição de Adimanto para a retomada da discussão sobre o que é a *κοινὰ τὰ φίλων*<sup>37</sup> exige um novo reconhecimento da *adynamía* socrática<sup>38</sup>, uma volta ao começo, acrescida da noção de

<sup>33</sup> Ver, por exemplo, LORAUX, 1994, p.279-329; NIGHTINGALE, A. W., 1995, p. 173-195; CLAY, D., 1994, p.23-47; NUSBAUM, M., p.43-97; SAXONHOUSE, A. W., 1978.

<sup>34</sup> Sobre essa questão a análise de J. Adam é ainda, em nossa opinião, a melhor. Cf. ADAM, J., 1960, v.1: p.345-57. Veja também DOVER, K., 1972, p.198-201; SILVA, M.F.S., 1988, p.27-34; DIÈS, A., 1932 [1981], p.45-52; DAVI, E., 1984; STRAUSS, L., 1966 [1980], p.263-282.

<sup>35</sup> Esse tema, muito discutido nos últimos anos, foi analisado por exemplo, por ANNAS, POMEROY, KEULS, ALLEN CARSIDE, 1975; ANNAS, J. 1976; REEVE, C.D.C., 1997; SAXONHOUSE, A. W., 1997.

<sup>36</sup> Cf. *Rep.*, 472 d-e: *Ἡττόν τι οὖν οἶει ἡμᾶς εὖ λέγειν τούτου ἕνεκα, εἰάν μὴ ἔχωμεν ἀποδείξαι, ὡς δυνατόν οὗ τῶ πόλιν οἰκῆσαι ὡς ἐλέγετο; [Julgas então que falamos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos? (Tradução de M. H. da Rocha Pereira)]*

<sup>37</sup> *Rep.*, 423 e - 424 a. Ver também *Leis*, 739 c e *Lysis*, 207 c.

<sup>38</sup> *Rep.*, 450 c6: *Οὐ ῥάδιον, ὡ εὐδαίμων, ἦν δ' ἐγὼ διελεῖν.* [Não é fácil, meu feliz amigo, disse eu, essa narração.]

*apístia*, isto é, da *inverossimilhança* e da *aparência* de “aspiração impossível” que envolve o tema proposto, agora não só por Adimanto, mas também por Gláucon e Trasímaco. Ao lado da *mise-en-scène* habitual das dificuldades filosóficas, vale ainda observar, que Sócrates tem, agora, “ouvintes” singularmente distintos dos anteriores:

Μηδέν, ἦ δ' ὄς, ὄκνει· οὔτε γὰρ ἀγνώμονες οὔτε ἄπιστοι οὔτε δύσνοι οἱ ἀκουσόμενοι.

Não tenhas qualquer hesitação, que os teus ouvintes não são ignorantes (ἀγνώμονες), nem incrédulos (ἄπιστοι) nem mal intencionados (δύσνοι).

Portanto, o novo contexto exige “ouvintes” que já perfizeram um caminho, o da *philia*, o que equivale a dizer que uma primeira etapa das condições da conversa *dialética* já foi cumprida<sup>40</sup>, “a *dificuldade* de Trasímaco”<sup>41</sup> e as exigências de Gláucon e Adimanto estão, em princípio, domadas pela *homología*, acerca da medida de uma discussão<sup>42</sup>. É nessa condição dialogal que Sócrates poderá então afirmar que sua “hesitação” encontra-se no fato não de sua narrativa ser vista como irrealizável ou que as condições nela expostas seja a melhor, mas de que ela possa ser entendida apenas como λόγος :

Διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἀπτεσθαι, μὴ εὐχῆ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὃ φίλε ἔταίρε.

Por isso hesito em tocar no assunto, com receio de que meu λόγος pareça uma aspiração impossível, ó amigo e companheiro.<sup>43</sup>

(Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações] A *adynamia* socrática é agora exposta a partir das dificuldades postas pela questão, donde a necessidade de voltar ao começo (“Ὅσον λόγον παῶλιν, ὥσπερ ἐξ ὄρης, 450 a 7-8).

<sup>39</sup> *Rep.*, 450 d. Tradução de M. H. da Rocha Pereira.

<sup>40</sup> Cf. Ménon, 75d onde a *philia* nos é apresentada como condição para o *dialogesthai*. Entretanto, se agora, tu e eu, que somos amigos desejássemos dialogar um com o outro, deveríamos docemente e mais dialeticamente responder. E provavelmente, o mais dialético consista, não em responder solitariamente a verdade, mas [dizê-la] com palavras que o interlocutor reconhece saber.

<sup>41</sup> Cf. LOPES, A. O. D., 1997: ... porque aqui o adjetivo *χαλεπός* vem seguido do verbo *χαλεπαίνω*, enfatizando o repúdio de Sócrates à irritação de Trasímaco. De fato, a relação que Platão estabelece entre o verbo *χαλεπαίνω* e a figura de Trasímaco é especialmente estreita, pois o mesmo verbo também aparece referido a Trasímaco na importante fala com que Sócrates conclui o livro I (354a-c). p.174.

<sup>42</sup> *Rép.* 450b: Ora essa! - replicou Trasímaco. Julgas que estes vieram aqui fundir ouro ou para ouvir uma discussão? Uma discussão, sim, mas com limites.

O limite para ouvir tais discussões ó Sócrates - disse Gláucon - é a vida inteira, para quem tem entendimento. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira).

<sup>43</sup> *Rep.*, 450 d 2-3.

De acordo com as premissas estabelecidas nos livros II, III e IV, ao *lógos* deve seguir sempre um *érgon*. Aliás, é nessa copertinência entre *lógos* e *érgon* que Sócrates define não só a “verdadeira mentira” (λόγος ψεύδους)<sup>44</sup>, mas, também, a “mentira útil” (καλῶς ψεύδεται), recurso médico-educativo do rei-filósofo<sup>45</sup>, portanto, o esforço, intermediado pelo *interregno cômico*, é num primeiro momento, devolver à cena dramática a necessidade de atrelamento entre *lógos* e *érgon* na estruturação da filosofia como “gênero literário”, feita pela “farsa” do Sócrates-*gelotopoiein*, exercendo a seu modo a anedota milesiana:

ἐν γὰρ φρονίμοις τε καὶ φίλοις περὶ τῶν μεγίστων τε καὶ φίλων τάληθῆ  
εἰδότα λέγειν ἀσφαλές καὶ θαραρραλέον, ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα  
τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν, οὗ τι

<sup>44</sup> Aqui não devemos esquecer a divisão do *lógos* em duas espécies, uma verdadeira e outra mentirosa, *ficcional*. Ao admitir a utilidade da “mentira útil”, pensamos que Platão dá ao argumento filosófico um estatuto “fictício”, de modo que o filósofo possa, mentindo, dizer a verdade.

<sup>45</sup> Esta educação modelada com o *lógos* a partir da tradição - a música para a alma e a ginástica para o corpo -, e que Sócrates assimilará à atividade do *mythologein*, isto é, à ação de narrar um *mythos*, impõe, no contexto da *República*, uma nova aplicação da *diáresis*: a divisão do *lógos* em duas espécies, uma verdadeira (ἀληθής) e outra mentirosa (ψεύδους). Tomando como base da *paideia* dos guardiões a espécie mentirosa, *ficcional* - e reconhecendo que os *mythoi* são mentiras que contêm alguma verdade -, o *politeiôn zographos* da *República* irá estabelecer os *týpoi* a partir dos quais se determinará o conteúdo dos *mythoi* narrados pelo *lógos pseúdos*. Nesse sentido, trata-se de estabelecer o que se deve dizer aos guardiões acerca dos deuses, das divindades, dos heróis, das coisas do Hades e dos homens, introduzindo, em seguida, na dimensão do *lógos pseúdos*, a questão da *léxis*, do estilo, na qual “poetas e prosadores” narram os acontecimentos - verdadeiros, verossímeis ou mentirosos - em voz direta ou indireta, isto é, recorrendo à *mimesis* ou à *diégesis*, como um processo de purificação.

No que diz respeito aos deuses, deve-se antes de mais nada censurar a *mentira sem nobreza* (“μὴ καλῶς ψεύδεται”) e a *mentira verdadeira* (“ἀληθῶς ψεύδους”). A *mentira sem nobreza*, tal como é mostrada em certos passos das obras de Homero e Hesíodo, consiste em delinear, com o *lógos*, o modo de ser de deuses e heróis, analogicamente a um pintor que faz um desenho sem que este seja “semelhante” (“ὅμοιος”) àquilo que está sendo pintado, enquanto a *mentira verdadeira* é aquela que, consistindo em palavras e atos, instaura a ignorância (ἀμαθία) na alma de quem é enganado. E daí retiramos, então, os dois *týpoi* a partir dos quais poderemos “prosear e poetar” acerca dos deuses: (i) o de que eles são *bons*, donde, não podem ser acusados de nenhum mal, e, (ii) que os deuses, sendo *simples*, estão, por isso impossibilitados de alterar sua forma.

Ora, se a *mentira verdadeira* é ignorância, *amathia*, e se a *mentira sem nobreza* deve ser silenciada - mesmo que fosse, eventualmente, verdadeira -, sobretudo entre os jovens, privados ainda da *phronesis* e que devem ser formados como “cidadãos justos”, o espaço do *mythologar* se constitui em uma espécie da *léxis*: a *mimesis*. Misturada com a verdade, a mentira por palavras assenta sua utilidade em duas funções: (i) como *phármakon* que impede aos amigos e aos inimigos agir mal, e, (ii) como *mythologia*, isto é, na composição de *mythoi*, que ao acomodar a verdade à mentira, abrirá a possibilidade de apreensão de um *eidénai* acerca do passado.

Quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, poetas e prosadores (*poetai* e *logopoiói*), proferem discursos semelhantes aos que Gláucôn e Adimanto proferiram quando fizeram o *elogio da injustiça* (que muitos homens injustos são felizes, e desgraçados os justos; que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas; que a justiça é um bem alheio), dando a Sócrates o modelo no qual deveria construir seu *elogio da justiça*. Dessas opiniões devemos nos abster, e prescrever aos “poetas e prosadores” que cantem (*aidein*) e *mytologuem* (*mythologein*) ao contrário do que elas dizem.

É, portanto, para encerrar a discussão acerca do *lógos pseúdos* que Sócrates proporá a Adimanto a classificação da *léxis* em (i) *mimesis*, e, (ii) *diégesis*, que por sua vez poderá ser (i) simples e (ii) mista.

γέλωτα ὀφλεῖν· παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε· ἀλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους συνεπιπασσάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλεσθαι. προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν, ὧ Γλαύκων, χάριν οὐ μέλλω λέγειν· ἐλπίζω γὰρ οὖν ἔλαττον ἀμάρτεμα ἀκουσίως τινὸς φονέα γενέσθαι, ἢ ἀπατεῶνα καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων νομίμων πέρι· τοῦτο οὖν τὸ κινδύνευμα κινδυνεύειν ἐν ἔχθροῖς κρεῖττον ἢ φίλοις·

Que uma pessoa conhecedora da verdade discuta no meio de pessoas sensatas e amigas sobre os assuntos mais elevados e que lhe são mais caros, pode fazer-se com segurança e confiança. Ao passo que quem duvida e investiga à medida que está a falar – que é o que eu faço – é temível e escorregadio, não por se expor ao riso (o que seria pueril), mas porque, deslizando fora da verdade, atirar-me-ei à terra, não só a mim, mas também aos meus amigos em questões em que de modo algum se deve vacilar. Prosterno-me perante Adrastéia, ó Gláucōn, pelo que me preparo para dizer, que eu imagino que comete menor crime quem mata alguém involuntariamente do que quem engana os outros relativamente à instituições nobres, boas e justas, em matéria legal. É pois, preferível<sup>46</sup> incorrer em tal perigo no meio de inimigos, a fazê-lo no meio de amigos.

Este modo, que fala de tribunais e da condenação à morte, indica um percurso perigoso do método socrático: *deslizar fora da verdade a ele e sobretudo aos amigos em questões onde não podemos vacilar.*

É, pois, para escapar a esses perigos que Sócrates, no *Filebo*, escolherá a comédia em detrimento da tragédia, como exemplo da mistura de prazer e dor:

Διὰ δὴ τί μάλισθ' ὑπολαμβάνεις με δεῖξαι σοὶ τὴν ἐν τῇ κωμῳδίᾳ μεῖξιν; ἄρ' οὐ πίστεως χάριν, ὅτι τὴν γε ἐν τοῖς φόβοις καὶ ἔρωσι καὶ τοῖς ἄλλοις ῥάδιον κράσιν ἐπιδείξει· λαβόντα δὲ τοῦτο παρὰ σαυτῷ ἀφείναι με μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνα ἴόντα δεῖν μηκύνειν τοὺς λόγους, ἀλλ' ἀπλῶς λαβεῖν τοῦτο, ὅτι καὶ σῶμα ἄνευ ψυχῆς καὶ ψυχὴ ἄνευ σώματος καὶ κοινῇ μετ' ἀλλήλων ἐν τοῖς παθήμασι μεστά ἐστι συγκεκραμένης ἡδονῆς λύπαις;

Porque então, prefiro mostrar-te essa mistura na comédia? Não seria para te persuadir que nela é mais fácil demonstrar os temores, os amores, e misturas semelhantes; e que satisfeito com essa demonstração, tu me dispenses de abordar o que falta e de alongar nossos discursos e, simplesmente, compreendas que o corpo sem a alma, a alma sem o corpo e os dois juntos, estão cheios da mistura de prazer e dor? (*Filebo*, 50cd).

<sup>46</sup> *Rep.*, 450 e - 451 a. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira)

Desse modo, é com um propósito semelhante, que no passo 451 c 1-3 da *República* vemos Sócrates passar do *andreion drama* ao *gynaikēion drama*<sup>47</sup>, à difícil demonstração da *phýsis* da mulher em acordo perfeito com o axioma que funda a *orthè politeía*: que a natureza não fez os homens ὅμοιοι, mas, cada um, para a execução do seu ἔργον<sup>48</sup>.

Se, tal como os homens, as mulheres aprendem no ofício de guardiã a *mousiké* e a *gymnastiké*, não será casual a escolha socrática de começar sua exposição acerca da identidade de *phýsis* entre homem e mulher pelo “mais risível” (γελοιώτατον), isto é, pela imagem das mulheres nuas a fazer ginástica com os homens nas palestras. E, numa narrativa quase “grotesca”, descreve as mulheres em idade avançada a se exercitarem, tal como os velhos, “cheios de rugas” se exercitam nos ginásios, como sendo um espetáculo risível e desagradável à vista<sup>49</sup>. O aspecto “mais risível” da narrativa vem, segundo a explicação socrática, de sua condição *παρὰ τὸ ἔθος*, além do costume<sup>50</sup>, e da possibilidade de passar do *lógos* à *práxis*.

É por isso que, quando os cretenses e depois os lacedemônios principiaram a fazer ginástica nus, foram objetos de riso e troça para os cidadãos<sup>51</sup>. Mas, no *exercício* cotidiano da ginástica, constataram que era mais fácil estar nus do que vestidos e, pela ação do *lógos*, os olhos deixando de ver aí o aspecto *risível*, puderam contemplar o *melhor*, isto é, a *areté*. Portanto, se o *γελοτοποιεῖν* assimila o *risível* (γελοῖον) ao mal, ele pode atingir o bem pois conhece a natureza do riso – a ignorância –, enquanto que se ele faz rir, visando

<sup>47</sup> As relações de Platão com a poesia cômica - Epicarmo, Sófron e Aristófanes - foram mencionadas tanto por Diógenes Laercio quanto por Olimpíodoro. Cf. D.L., III, 9-17, 18 e *Vie de Platon*, 2, 22 e 35.

Para uma análise da relação dos *Mimos* de Sófron e os diálogos de Platão ver CLAY, D. 1994. Ver também AUGUSTO, 1998.

<sup>48</sup> *Rep.*, 370 a 8 - b 1-2: ... ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πᾶν ὅμοιος ἑκάστω, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ’ ἄλλου ἔργου πράξειν. [...*Ao ouvir-te falar, penso também que, em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de seu ἔργον.*]

<sup>49</sup> *Rep.*, 452 b.

<sup>50</sup> *Rep.*, 452 b-c7: ... καὶ ὑπομήσασιν ὅτι οὐ πολὺς χρόνος ἐξ οὗ τοῖς Ἕλλησιν ἐδόκει αἰσχροῦ εἶναι καὶ γελοῖα ἄπερ νῦν τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων, γυμνοὺς ἄνδρας ὀρᾶσθαι, καὶ ὅτε ἤρχοντο τῶν γυμνασίων πρῶτον μὲν Κρήτες, ἔπειτα Λακεδαιμόνιοι, ἔξην τοῖς τότε ἀστείοις πάντα ταῦτα κωμωδεῖν. ἢ οὐκ οἶει; Ἐγώ γε. Ἄλλ’ ἐπειδὴ ὄμμαι, χρωμένοις ἄμεινον τὸ ἀποδύεσθαι τοῦ συγκαλύπτειν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐφάνη, καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς δὴ γελοῖον ἐξερρήθη ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μνησθέντος ἀρίστου, [...*de termos lembrado que não há muito tempo que parecia aos gregos vergonhoso e risível - como ainda agora a muitos dentre os bárbaros - a vista de um homem nu, e que quando principiaram a fazer ginástica, primeiro os cretenses, depois os lacedemônios, foi tudo uma comédia para os cidadãos de então. (...) Mas depois que, com a prática, segundo julgo, lhes parecem melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes atos, então aquilo que aos seus olhos era risível desvaneceu-se, por influencia do lógos, que lhes mostrava o melhor.* (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações)]

<sup>51</sup> *Rep.*, 452 c-d.

o belo fora do contexto do bem, esta ação permanece inútil, uma vez que o *lógos* não pode conduzir seu *olhar* na direção do conhecimento da *orthè politeía*. Assim, é em função de seu contraditor anônimo, que como Sócrates é um *γελοτοποιεῖν*, que veremos Platão admitir que há um *tópos* para os dois se tiverem por finalidade a apreensão do belo:

E isto demonstrou que é tolo quem julga risível qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo do riso qualquer outro espetáculo que não seja o da maldade, ou então se empenha em alcançar o belo, pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem.<sup>52</sup> (...) Mas acaso não devemos primeiro assentar, a este respeito, se é possível ou não, e conceder o direito de discutir a quem quiser, de modo risível ou sério, se a natureza feminina é capaz de tomar parte em todos os trabalhos masculinos (...) Porventura, começando de uma maneira assim tão bela, não acabaremos, como é natural, num belo fim? (...) Queres então que peçamos ao nosso contraditor que nos siga, a ver se lhe mostramos que não há nenhum cargo próprio da mulher, relativamente à administração da cidade?<sup>53</sup>

Dessa forma, ao atribuir-lhe a “seriedade” da voz socrática, Platão convida seu contraditor anônimo a participar do debate acerca da probabilidade de existência de uma “cidade filosófica”. Nesses debates, *ontologicamente fictícios*, veremos então Sócrates, envolver-se numa “querela de palavras”, para demonstrar a identidade de *phýsis* do homem e da mulher, a partir do que havia sido estabelecido na fundação da cidade: para naturezas diferentes é necessário ocupações diferentes.

Esta demonstração, onde o risível e o sério estão misturados, trouxe à tona a necessidade de “salvação do *lógos*”. Sócrates convida a seu contraditor – e aqui é preciso admitir que ele pode ser tanto um poeta cômico quanto um retórico – a fazer parte deste processo; e, diante da demonstração da primeira vaga, Platão acredita ter mostrado a seus interlocutores, inclusive a seu contraditor, que devemos medir o riso pela *diáiresis*, pelo método de divisão, escapando assim ao perigo de “deslizar fora da verdade”. Isto significa dizer que este contraditor [que no passo 457 b2 é um *᾿γελῶν ἀνὴρ*], ao provocar o

<sup>52</sup> *Rep.*, 452e-453 a : ... καὶ τοῦτο ἐνεδείξατο, ὅτι μάταιος ὅς γελοῖον ἄλλο τι ἡγεῖται ἢ τὸ κακόν, καὶ ὁ γελοτοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινα ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοῖου ἢ τὴν τοῦ ἀφρονός τε καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ αὐτοῦ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινα σκοπὸν στησάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ.

<sup>53</sup> *Rep.*, 455 a-b.



riso, afeta a alma de seus ouvintes de maneira fraca e inacabada<sup>54</sup>, pois, como disse Píndaro a propósito dos *physiologi* – ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπειν, a *sophía* dos *physiologi* é imatura<sup>55</sup> –, Platão, reescrevendo as palavras do poeta dirá: ἀτηλῆ τοῦ γελοίου δρέπον καρπὸν<sup>56</sup>, ele, ο γελῶν ἀνὴρ, colhe o fruto do riso antes que ele esteja maduro.

Neste particular, é oportuno perguntar: colher o fruto do riso antes que ele esteja maduro não significa dizer que, uma vez reconhecida a ignorância, é preciso ir além – superando o mal e seguindo o caminho da verdade –, de modo a alcançarmos o bem? Mesmo que *As mulheres na Assembléia* não tenha sido objeto da crítica platônica no livro V da *República*, quando Platão faz de Sócrates um *gelotopoieîn*, não tomou ele mesmo o caminho do *fazer rir* para explicitar a coalescência entre *lógos* e *érgon* na demonstração da probabilidade ontológica da *orthè politeía*? Mediar o riso pela ação da *diáresis*, chocar o *éthos* ateniense com uma “cascata de risos” (κύμα ἐκγελῶν) a cair sobre o axioma do rei-filósofo ao longo deste *interregno cômico*, não seria um dos artifícios platônicos para educar os olhos através do *lógos*?

Desse modo, se admitimos a possibilidade de educarmos os olhos através do *lógos*, é forçoso inferir que no intercâmbio dos gêneros – neste caso específico o cômico e o filosófico –, entre o fazer rir do poeta, a farsa filosófica do Sócrates *gelotopoieîn* e a definição do filósofo como “amante da verdade”<sup>57</sup>, há o espaço educativo da “aprendizagem”, que envolve as diferenças de *dýnamis* entre a *dóxa* e a *epistéme*, entre o *philodóxos* e o *philósophos*, e que, uma vez *vistas* e *conhecidas*, possibilitam a definição do *philósophos*, nos Livro VI e VII da *República*, como aquele que vê as idéias, e, justamente por isto, estará sempre à mercê do riso do poeta.

<sup>54</sup> Cf. a discussão acerca da natureza do riso apresentada no *Filebo*, 48 c : Κακὸν μὴν ἄγνοια καὶ ἦν δὴ λέγομεν ὀβελτέρων ἔξιν. Τί μὴν; Ἐκ δὴ τούτων ἰδὲ τὸ γελοῖον ἦντινα φύσιν ἔξει. [Ora, a ignorância é um mal e o que chamamos estúpidos, também. E como! Ai tens, então, a natureza do riso.]

<sup>55</sup> Frag. 209, Bergk, Stobaeus, Anthology (On the gods and natural philosophy concerning the heavens and the universe). “Πινδαρίου τοὺς φυσιολογούντας ἔφη Πίνδαρος . ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπειν). Cf. RACE, William H. *Pindar*.v.2. LCL, 1997., e PUECH, A., 1961. Cf. também DÉS PLACES, E., 1948, p.169-178.

<sup>56</sup> Cf. ADAM, J. 1963, v.1. p. 357. Concordamos com Adam quando ele afirma: *A third possibility would be to make τὸ γελοίου depend on the negative idea contained in a (cf. ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θείας Phaedr.248b), the sense being that their wisdom or art falls short of τὸ γελοῖον, and so does not attain the end at which Comedy should aim. If the MS reading is to be*

<sup>57</sup> Cf. *Rep.*, 485c-d

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. 2v.
- ALLEN CARSLIDE, Cristine., ed. Plato and women. *Feminist Studies*. New York, 1975, v.2.
- ANNAS, Julia. Plato's Republic and feminism. *Philosophy*. New York, v.51, p.307-21, 1976.
- AUGUSTO, M.G.M. Poder e persuasão: o visível e o invisível nos argumentos do Livro II da *República*. *Textos de Cultura Clássica*. Rio de Janeiro, Sbec, v.8, n.19, p.19-42, 1996.
- . *Politeia e dikaiosyne : uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1989. [Tese de Doutorado]
- . À propósito da inutilidade da *philosophía*: o recurso socrático da *εἰκὼν λεγομένη* e o estatuto da narrativa simples na *República*. I Colóquio do GIPSA. Diamantina: SBEC/UFMG, 1999.
- . Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au Livre V de *La République*. In: *Le rire chez les Anciens. Colloque du PARS.A*. Grenoble, dez. 1999.
- ARNOULD, D. *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- BRANDÃO, J.L. Representação do *lógos* nas *Nuvens* de Aristófanes. In: *Textos de Cultura Clássica*. Rio de Janeiro, Sbec, v.8, n.19, p.3-16.
- . *A poética do hipocentauro: identidade e diferença na obra de Luciano de Samósata*. São Paulo: USP, 1992. 2v. [Tese de Doutorado]
- CARCHIA, G. *Retórica de lo sublime*. Traducción de Mar García Lozano. Madrid: Ed. Tecnos, 1994.
- CHERNISS, H. Ancient forms of philosophic discourse. In: TARÁN, L., ed. *Harold Cherniss: Selected Papers*. Leiden: E.J.Brill, 1977. p.14-35.
- CLAY, D. The origins of the Socratic dialogue. In: ----- . WAERDT, P.A. Vander, ed. *The socratic movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- COLLI, G. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1972.
- DAVI, E. *Aristophanes and athenian society of the early fourth century B.C.* Leiden: E.J. Brill, 1984.
- DIÈS PLACES, Édouard. *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1949.
- DIÈS, A. Introduction. In: PLATON. *République*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.v.1.[reimp. 1932].
- DOVER, K. *Aristophanic Comedy*. Berkeley : University of California Press, 1972.
- FERRARI, G.R.F. Plato and poetry. In: KENNEDY, G.A., ed. *The Cambridge History of Literary Criticism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985. p.92-148, v.1.
- FREDE, D. Disintegration and restauration: pleasure and pain in Plato's Philebus. In: KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.425-463.
- HACKFORTH, R. *Plato's Philebus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972 [1948]
- JANAWAY, C. *Images of excellence; Plato's critique of the arts*. Oxford; Oxford University Press, 1995.

- LABORDERIE, J. *Les dialogues platoniciens de la maturité*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- LOPES, A. O. D. A dificuldade de Trasímaco: uma interpretação do livro I da *República* de Platão a partir dos poemas homéricos. *Kléos*. Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p.167-209, 1997.
- LORAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Tradução de Lilian Valle. Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.
- NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- NUSSBAUM, Martha. Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom. *Yale Classical Studies*. Cambridge, v.26, p. 43-97.
- OPHIR, A. *Plato's Invisible cities*. London: Routledge, 1991.
- PAES, Carmen Lúcia Magalhães. Platão e a mãe do ouriço do mar. *Kléos*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.143-55, 1997.
- PEREIRA, M.H.R. *A República*. Introdução, tradução e notas de Ma. Helena da Rocha Pereira. 5<sup>a</sup> ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PUECH, A. *Pindare*. Paris : Les Belles Lettres, 1961. t.4.
- RACE, W. H. *Pindar*. Havard : Havard University Press, 1997. v.2 [Loeb Classical Library]
- REEVE, C.D. C. The naked old women in the Palestra. In: KRAUT, R. *Plato's Republic; critical essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. p.129-42.
- *Philosopher Kings : The argument of Plato's Republic*. Princeton : Princeton University Press, 1988.
- ROSEN, S. *The quarrel between philosophy and poetry*. London: Routledge, 1988.
- SAXONHOUSE, A.W. Comedy in Callipolis: animal imagery in the Republic. *American Political Science Review*. n. 72, p. 888-901, 1978.
- *The philosopher and the female in the political thought of Plato*. In: KRAUT, R. *Plato's Republic; critical essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. p.95-113.
- SILVA, Ma.de Fátima Sousa e. *Crítica do teatro na comédia antiga*. Coimbra: INIC, 1987.
- *As mulheres no Parlamento*. Introdução, tradução e notas de Ma. de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: INIC., 1988.
- STRAUS, L. *The City and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- *Studies in platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- *Socrates and Aristophanes*. Chicago: The University of Chicaago Press, 1980. [Reprint of the ed.publishe by Basic Books, New york, 1966.]
- *Sur la tyrannie*. Paris: Gallimard, 1983. (2)
- VICAIRE, P. *Platon critique littéraire*. Paris: Klincksieck, 1960.

Este trabalho é parte de pesquisa sobre as noções de *politeia* e *diakasiyne* na *República* de Platão, desenvolvida com o apoio do CPNP, através de bolsa de Produtividade em Pesquisa, e pela UFRJ - no âmbito do PAEP, a quem agradecemos.

## LE PHILOSOPHE ET L'HISTORIEN: L'UN DES DEUX EST DONC DE TROP.\*

MARIE-LAURENCE DESCLOS

*Département de Philosophie  
Université de Grenoble, França*

Je suis venue vous faire de quelques remarques concernant les rapports du philosophe et de l'historien ou, pour être plus précise, de Platon et de Thucydide. Or, après avoir proposé le titre de cette conférence au Pr. De Moraes Augusto, je me suis rendue compte que j'avais donné au philosophe une première place que seule pouvait justifier une fatuité corporatiste. J'ai donc décidé, après coup, de lutter contre ce péché d'orgueil en commençant mon exposé, comme le veut la chronologie, par l'historien, c'est-à-dire par Thucydide.

Le champ est vaste, j'en ai bien conscience. Mais, rassurez-vous, je ne me livrerai pas à une analyse détaillée de l'ensemble de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Le temps d'ailleurs me ferait défaut. Mon propos sera moins ambitieux, et consistera simplement à délimiter l'un des terrains possibles de cette rencontre au sommet: le jeu du savoir et du pouvoir tel qu'il se révèle à travers l'exkursus sur la "peste" d'Athènes. Nous verrons ensuite comment Platon, prenant position sur ce terrain, en redéfinira les termes pour débouter ce qui dès lors apparaîtra comme une « prétention usurpée » de Thucydide.

### *1. Le jeu du savoir et du pouvoir dans l'exkursus sur la "peste" d'Athènes*

Plus que tout autre, c'est le développement sur la "peste" qui a valu à Thucydide sa réputation de quasi-médecin, utilisant en homme de l'art les mots et la méthode hippocratiques, au point que l'on a, vainement, chercher à

---

\* Conferência apresentada no Seminário de Estudos Platônicos do *Pragma – Programa de Estudos em Filosofia Antiga* da UFRJ, em agosto de 1998.

identifier le νόσος ainsi décrit. Réputation que l'on s'est empressé d'étendre au reste de l'œuvre : la "scientificité" dont il fait preuve ici serait une garantie supplémentaire de la "scientificité" – et donc de l' "objectivité" – dont il fait preuve là. Dans l'un et l'autre cas – description de la peste, description de la guerre – il serait, selon le mot de Charles Norris Cochrane, le "pionnier de la méthode scientifique"<sup>1</sup>. La tradition n'a pas complètement tort: on en sera persuadé si l'on veut bien s'aviser que Thucydide procède de même pour fonder son autorité historique et son autorité médicale. Dans les deux cas (I.22.2 et II.48.3) un descriptif est reçu par la postérité non comme un « texte » mais comme un "document". À la fois *écriture sous la dictée* des événements et *organisation* de ces événements *en une unité qui fasse sens*. Dans le premier cas, l'historien n'est qu'un sténographe fidèle, la parole étant aux ἔργα ; dans le second, il est un juge scrupuleux qui passe au crible de sa γνώμη tout ce qui prétend à la dignité de l'écrit. Tout ceci a été clairement montré par Nicole Loraux, il ne sera donc pas besoin d'y revenir<sup>2</sup>. Retenons que la description de la "peste" est, sur ce point, paradigmatique, en ce qu'elle permet au lecteur d'exalter soit la "précision aiguë" de ce que dès lors on désigne comme un véritable "rapport clinique"<sup>3</sup> (II.48.3-49.8), soit la capacité à dégager une "forme générale" (πᾶν τὴν ἰδεάν) indépendamment des singularités de chaque cas (II.51.1)<sup>4</sup>. L'œuvre de surcroît se présente comme pionnière puisqu'elle se heurte à une mémoire défaillante ou inexistante (I.22.3, II.47.3): ici comme là Thucydide, selon le mot de N. Loraux, "a écrit le premier". Toutes choses qui justifient un jugement en première personne sur ses devanciers: un jugement d'incompétence (I.97.2, II.47.4 et 48.3). Car, ici comme là, il s'agit de voir clair (τὸ σαφὲς σκοπεῖν) afin de ne pas rester dans cette incapacité à re-connaître, dans cette ἀγνοία qui rend impossibles toute activité thérapeutique, toute décision politique, toute élection d'un objet qui vaille<sup>5</sup>. Aussi bien est-ce pour cela que la prévision (πρόνοια) et l'observation (τὸ σκοπεῖν) constituent les deux activités essentielles de la γνώμη de l'historien, mais aussi de l'homme d'État et du médecin<sup>6</sup>. Seule une connaissance précise et exacte d'une situation peut en effet permettre de faire un choix qui anticipe sur son évolution: en

<sup>1</sup> COCHRANE, 1968, p. 168.

<sup>2</sup> LORAUX, 1980, LORAUX, 1986.

<sup>3</sup> GERVAIS, 1972, p. 397.

<sup>4</sup> TAYLOR, 1911, p. 187-190; M. C. MITTLESTADT, 1968, p. 149.

<sup>5</sup> Sur ἀγνοία, cf. HUART, 1968, p. 291 et 299.

<sup>6</sup> Cf. P. HUART, 1968, p. 502-504 ; en ce qui concerne le médecin, voir par exemple *De l'Art*, 11 et *Épidémies*, III, 16.

témoignent la lettre que Nicias envoie aux Athéniens (VII.8.2, 11.1, 14.4) comme l'excurus sur la peste, l'un et l'autre passages entretenant d'étroits rapports avec le chapitre méthodologique du livre I.

Pour autant Thucydide n'indique aucune option qui, dans telle ou telle conjoncture, garantirait le succès, aucun "traitement" en quelque sorte. Il souligne l'attitude *intellectuelle* que doit avoir celui qui ne veut pas tenir sa réussite – ou ses échecs – du seul hasard. Remarquons-le, nous ne sommes pas très éloignés de la distinction que Platon opérera entre l'opinion droite et le véritable savoir. En d'autres termes, Thucydide est « bon médecin » non parce qu'il soigne et guérit des malades, mais parce qu'il fait ce que doit faire tout bon médecin: *d'abord* connaître clairement (σαφῶς εἰδέναι) ce à quoi il s'affronte, sous peine d'inefficacité. Cependant, n'est pas médecin qui veut. Nicias pourra bien tenter de donner des conseils avisés, de décrire avec acribie et sans celer le vrai la situation telle qu'elle est, ses tentatives se solderont par un fiasco. Peut-être simplement parce qu'à une situation d'exception, il faut un être d'exception: Thémistocle et la bataille de Salamine, Périclès et l'impérialisme athénien, et je suis tentée d'ajouter Thucydide et la guerre du Péloponnèse. Qu'est-ce à dire? Les ἔργα des premiers ont-ils même poids et même valeur que les λόγοι du second? Oui, si l'on veut bien considérer que l'écriture de *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse* est l'ἔργον de Thucydide, cet ἔργον que pré-voit Périclès et qui, seul, quelle que soit l'issue du conflit, peut assurer la victoire de l'empire athénien. Que l'on compare, pour s'en persuader, II.64.3 ainsi que I.1.1-2 et I.18.2-3: le discours de Périclès y coïncide exactement avec l'acte d'écriture de Thucydide, lequel lui sert de prolongement. À la fois légitimation *de* la πρόνοια péricléenne et légitimation *par* la πρόνοια péricléenne. Pour le stratège athénien, en effet, l'important est de garantir à la Cité une réputation qui reste à jamais dans les mémoires (δόξα αἰεὶ μνηστος) lui assurant de cette manière, même en cas de défaite, un avenir noble (τὸ μέλλον καλόν, II.64.5-6), seul moyen de résister au déclin qui, en ce monde, attend toute chose. Or c'est bien à léguer à la postérité la mémoire de cet affrontement hors du commun que s'emploie Thucydide, mettant ainsi un point final à la guerre du Péloponnèse.

Que ce jeu de miroir entre l'homme d'État et l'historien soit un jeu conscient, c'est ce que prouve, me semble-t-il, la similitude des qualités et des aptitudes que l'œuvre attribue à l'un comme à l'autre. Ainsi de la mémoire du passé; de la sûreté du jugement porté sur le présent; de la capacité à prévoir

l'avenir; de l'habileté à discerner (τὰ δέοντα), ce qui est opportun, autrement dit à saisir tout ensemble le καιρός et l'essentiel, c'est-à-dire ce que John H. Finley désignait comme les "éléments décisifs d'une situation".<sup>7</sup> Une façon comme une autre de faire se rencontrer en un même lieu savoir et pouvoir. Lieu étrange, puisqu'il réclame de celui qui l'occupe, et veut à bon droit l'occuper d'être à la fois au milieu et au-dessus de la mêlée. À cela, on le sait, excelle un Périclès réussissant "le tour de force de se placer en avant ou au-dessus des autres"<sup>8</sup>, pour lesquels seule l'égalité est de mise. À cela également excelle Thucydide qui, lorsque la peste frappe, peut s'autoriser de la connaissance intime de ce dont il parle : "Je dirai (εἰὼ λέξω) comment la maladie se présentait [...], je ferai voir (δηλώσω) ces choses *ayant en personne souffert du mal* (αὐτός νοσήσας)", l'αὐτός νοσήσας jouant ainsi le rôle de l'αὐτός ἰδών, de l'autopsie. Il occupe donc *simultanément* la place du médecin – qu'il n'est pas, du malade – qu'il n'est plus –, et de l'historien – qu'il n'a pas cessé d'être. Ce qui revient à n'être en aucune d'elles, l'exhaussant en un lieu d'où il peut porter jugement, et où il apparaît face à l'ignorance des ἰατροί comme *celui qui sait*, face au désordre moral des ἰδιώται comme le *garant des valeurs traditionnelles*, à la fois mémoire des maux et des valeurs lorsque les maux menacent les valeurs. Une façon d'être au cœur du fléau tout en le surplombant. De même, lorsque la guerre civile s'abat sur la cité, il convient de n'être ni d'un côté, ni de l'autre: entre les deux. Un entre-deux qui est celui de l'exil puisque, nous dit-on, le propre de la *stasis* est de ne pas souffrir "ceux du milieu". Un entre-deux, dès lors, qui ne peut être, selon l'expression de Nicole Loraux<sup>9</sup>, qu'un bien "étrange *meson*", un "centre décentré" d'où, seul, il pourra décrire la maladie, désigner la bonne évaluation, dire le juste, devenant ainsi celui qui montre en disant, de tout le poids d'une autorité qui ne procède que de sa parole, du lieu où il la profère et de la mémoire qui la rend possible, ce que l'on doit et ce à quoi l'on manque.

Or, cet "étrange *meson*", ce "centre décentré" qu'occupe l'historien, nous le retrouvons chez Platon. Simplement, mais faut-il s'en étonner, ce n'est précisément plus l'historien qu'on y trouve, mais le philosophe, ou le dieu. Je m'explique. Dans un article paru en 1996, "L'Atlantide : une île comme un

<sup>7</sup> FINLEY JR., 1942, p. 97. En ce qui concerne les qualités thucydidiennes, cf. 1.22, qu'il convient de comparer, pour ce qui est de Périclès à II.65.5-6 et 13 (la πρόνοια) ; II.60.5 et II.65.8 (valeur de la γνώμη et capacité à saisir (τὰ δέοντα) ; II.36.1 et II.60.1 (la mémoire du passé).

<sup>8</sup> DARBO-PESCHANSKI, 1988, p. 139.

<sup>9</sup> LORAUX, 1986<sup>2</sup>, p. 112.

corps”<sup>10</sup>, j’avais essayé de montrer comment, jusque dans le détail des mots et des images, le *Timée* et le *Critias* s’efforçaient de donner à penser la Cité comme un corps non sans avoir préalablement organisé le corps, et l’âme qu’il enclôt, comme une cité. À l’issue de cette entreprise, on aboutit à ce que j’appelais alors une “cartographie hautement hiérarchisée” de l’espace corporel et de l’espace politique: dans un cas comme dans l’autre, en effet, “est en haut [...] ce qui, par nature doit commander. Est en bas ce qui par nature doit être commandé”<sup>11</sup>. Jusque là, rien qui n’ait été déjà souligné, notamment par Joseph Moreau: le *Timée* offrirait une “base physiologique” au “parallélisme psychopolitique de la République”<sup>12</sup>. On a cependant, me semble-t-il, été insuffisamment attentif au caractère de ce “sommet” qui, tête pour le corps ou acropole pour la Cité, est aussi le lieu du pouvoir. Pour le dire en deux mots: ce sommet est au milieu, ce sommet est un milieu. Sans oublier de préciser que, pour Platon, le milieu, le μέσον, n’est pas un lieu géographiquement ou anatomiquement prédéterminé. C’est ainsi que, lorsqu’en *Timée* 34 b le Demiurge établit l’âme du monde “au milieu” du corps du monde, cet “établissement” concerne tout à la fois “ce qui est posé [...] et l’endroit où on le pose [...] ; [...] le site et [...] la chose posée”<sup>13</sup>. Ce qui me faisait alors affirmer que “ce n’est pas l’âme qui est au milieu, mais le milieu qui est où l’âme est”<sup>14</sup>. Or, remarquons-le, il en est de même en ce qui concerne l’homme: c’est en haut (ἐπάνωθεν, *Timée* 45 a), dans la tête, ce “modèle réduit du corps sphérique du monde sensible”, que sera implantée l’âme intellectuelle, immortelle et divine, “modèle réduit de l’âme du monde” (*Timée* 44 d-e, 73 c-d)<sup>15</sup>. Quant au μέσον anatomique, le voici devenu cloison, διάφραγμα (*Timée* 70 a), ce qui dit assez qu’il n’est pas ce qu’il prétend être<sup>16</sup>. Il en est de même également de l’ancienne Athènes décrite par Critias, dont Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet ont montré que “son μέσον” était “un sommet (τὰ δ’ ἐπάνω)”<sup>17</sup>, ou de la capitale circulaire de l’Atlantide façonnée par Poséidon: c’est une hauteur (γῆλοφος) qui en est le centre, le texte prenant bien soin de nous informer qu’il ne s’agit pas pour autant du milieu géographique de que l’île (*Critias* 113 c). Dans tous les cas, là

<sup>10</sup> DESCLOS, 1996.

<sup>11</sup> DESCLOS, 1996, p. 153.

<sup>12</sup> PLATON, 1951, tome II, p. 1501, n. 4 à la page 495.

<sup>13</sup> BENVENISTE, 1969, tome II, p. 101.

<sup>14</sup> DESCLOS, 1996, p. 149.

<sup>15</sup> Cf. BRISSON, 1992, p. 244, n. 287.

<sup>16</sup> Sur le μέσον comme lieu de rencontre, et non pas barrière infranchissable, cf. VERNANT, 1965.

<sup>17</sup> LÉVÊQUE et VIDAL-NAQUET, 1964, p. 134.



aussi, le lieu du savoir et le lieu du pouvoir se superposent, et c'est au risque de leur propre destruction que l'âme et la cité entreprennent de les dissocier. Restaurer cette superposition, mettre un terme à cette dissociation, telle est au bout du compte la fonction du philosophe-roi. Mais, pour ce faire, il faut tout d'abord évincer tous ceux qui, par leurs prétentions à proférer le vrai ou à dire le juste, pourraient se poser en rivaux. C'est ainsi, on le sait, que procède le *Politique* (291 a - 292 d)<sup>18</sup>. Que l'historien prenne place dans cette "race aux tribus nombreuses" (*Politique* 291 a), c'est ce que je vais maintenant essayer de démontrer.

## 2. Vérité philosophique et vérité historique

Outre l'autorité de celui qui le tient, la vérité et l'objectivité d'un discours mettent en jeu le rapport de ce qui est dit avec ce qui est. Reste à savoir ce que l'on entend par "ce qui est". Soit le septième livre de la *République*, et ce passage tant de fois commenté: l'allégorie de la Caverne. Il y est question de celui-là qui a "la vue la plus fine pour saisir le passage des objets, la meilleure mémoire de tout ce qui est habituel là-dedans quant aux antécédents, aux conséquents et aux concomitants, le plus de capacité pour tirer des conjectures sur ce qui doit arriver" (516 c 8 - d 3). L'analyse précédente montre assez que l'historien est visé par ce texte, et avec lui son semblable, l'homme politique péricléen. Il va donc s'agir de montrer que ni l'un ni l'autre ne se situent au-dessus ou en avant de la multitude des citoyens, mais *parmi eux* (παρ' ἐκείνοις, 516 d 4). Par ailleurs, on sait l'insistance de Thucydide sur la grandeur de son objet, lequel révèle par contrecoup l'étendue de l'intelligence qui réussit à l'embrasser. Ici, ce ne sont plus qu'ombres portées qui s'offrent à sa γνώμη (516 e 8). Enfin, cause et vérité sont à chercher ailleurs (517 b 7-9, c 2-3). Troisième attaque contre celui qui prétendait dévoiler "la plus vraie des causes" (I.23.6), concernant l'œuvre cette fois, dans la mesure où elle n'est pas simplement production ou collecte d'opinions, mais recherche et découverte de la vérité.

On voit comment Hérodote peut être absent de cette confrontation: non parce que son objet aurait, aux yeux de Platon, plus de dignité, ou son autorité plus de titres à présenter. Comme Thucydide, ce dont il traite appartient

<sup>18</sup> On retrouve cette entreprise d'éviction des rivaux aussi bien dans l'*Ion*, où il s'agit de faire pièce aux prétentions du poète et du rhapsode (cf. DESCLOS, 1996), dans le *Protagoras*, qui s'efforce de montrer que c'est au philosophe et non au sophiste d'être le médecin de la Cité (cf. DESCLOS, 1992), dans le *Gorgias*, qui vise à écarter le rhéteur, ou dans le *Sophiste*.

au monde du Devenir. Mais, à la différence de Thucydide, il s'attache "à se mettre *sur le même plan* que ses informateurs" ou que son lecteur, dont l'opinion vaut autant que la sienne, sans prétendre occuper aucun lieu d'où sa parole tirerait à la fois crédit et supériorité<sup>19</sup>. De même, ce ne sont que scrupules et réticences lorsqu'il pourrait passer pour détenteur de la vérité. Sur tout ceci, je renverrais aux excellentes analyses de Catherine Darbo-Peschanski dans le *Discours du particulier*. Hérodote n'est pas un rival, ce n'est même pas un adversaire, et sans doute faut-il voir en lui un auxiliaire involontaire. Il n'a en effet aucune de ces prétentions qui, le faisant chasser sur les mêmes terres que le philosophe, auraient rendu impossible une appropriation sans autre forme de procès. Lieu d'exercice de l'opinion, le récit de l'historien d'Halicarnasse est chose instable par nature. Il est donc en droit – et en fait – toujours possible de l'investir, de le modifier, c'est-à-dire de substituer une opinion à une autre. Par ailleurs, puisque opinion et Devenir sont connaturels, il est clair que le discours d'opinion s'impose lorsqu'il s'agit de parler du Devenir. Il y a par conséquent parfaite adéquation entre le discours hérodotéen et son objet. Mais il est clair également qu'à porter sur le Devenir, un discours ne peut plus prétendre à être autre chose qu'opinion, ce que les prétentions thucydidiennes pourraient faire oublier. Dès lors, la relation du philosophe à l'un et l'autre ne saurait être la même: alors que Thucydide apparaît comme un concurrent qu'il faut évincer, Hérodote n'occupe aucun espace théorique qui en ferait une menace pour les visées du philosophe. Bien au contraire, lorsque ce dernier traite, ou veut traiter du Devenir, le récit historique s'offre à lui comme ce "support", ce "réceptacle" sur lequel il peut imprimer le modèle qu'il fixe du regard, en lui donnant ce mouvement qui par nature lui fait défaut. Il convient par ailleurs de ne pas oublier son effet sur celui qui en est le *destinataire*: le récit historique peut bien ne recèler aucune vérité intrinsèque, il n'en demeure pas moins que son auditeur le lui accorde sans arrière-pensée. À charge, pour le philosophe, tout à la fois d'utiliser cet *effet de vrai*, et de le dénoncer pour ce qu'il est: un pur et simple *effet*. Ce dont, je crois, le livre III des *Lois* nous donne un exemple achevé.

Raymond Weil, on le sait, s'est attaché, dans son "*Archéologie*" de *Platon*, à dégager toutes les *traces* d'un rapport à l'histoire et aux historiens<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> DARBO-PESCHANSKI, 1987, p. 187-189. Sur ce problème du rapport d'Hérodote à la vérité, il convient de lire l'ensemble du chapitre consacré au "Règne de l'opinion", p. 164-189.

<sup>20</sup> WEIL, 1959.

Ces *traces* laissent apparaître un certain nombre de convergences, tant dans les faits rapportés que dans les procédés utilisés. Elles marquent également la distance qui, très souvent, se creuse entre Platon, Hérodote et Thucydide. Plusieurs remarques s'imposent ici. À l'évidence, le livre III des *Lois* nous donne à voir la façon dont le récit de l'historien d'Halicarnasse peut être *investi* par celui de cet Athénien trop anonyme. Mais le récit thucydidéen ne semble pas, lui non plus, en mesure d'échapper aux assiduités importunes du philosophe, ce qui pourrait bien contredire mes précédentes affirmations: Thucydide, un rival à évincer ; Hérodote, un "support" à utiliser. De fait, si le début de cette "archéologie" est de facture hérodotéenne (*Lois* III, 676b9 - c4 ; *Histoires* 1.5.12-18), il faut admettre que, jusqu'au passage sur les trois cités doriennes (683c - 692e), c'est essentiellement Thucydide qui "supporte" le philosophe.

Remarquons tout d'abord que la relation ne s'instaure pas avec n'importe quel groupe de textes mais avec celui qui, en vertu du caractère qui est le sien (1.2.4-8), est le plus conjectural: l'*Archéologie*, justement. En d'autres termes, le texte thucydidéen peut se prêter à réécriture lorsqu'il ne prétend pas à la *vérité* mais seulement au *vraisemblable* (εἰκός), c'est-à-dire lorsqu'il est l'expression d'une *opinion*, dont la présence ne sera jamais aussi massive dans l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*<sup>21</sup>. Car, même si cette *opinion* n'est pas simple "avis personnel, sans aucun fondement", même si elle est "hypothèse" s'appuyant "sur la logique et sur des témoignages", comme le dit Pierre Huart, "il subsiste en elle, malgré tout, une part d'incertitude"<sup>22</sup>. Je dirais volontiers une part d'*instabilité*, dont je soulignais précédemment qu'elle était la voie royale d'une réappropriation du récit historique par le philosophe pour des raisons tout à la fois épistémologique et ontologique. Dès lors, on ne trouve pas ici le démenti de mon interprétation, mais sa confirmation. C'est lorsque Thucydide est "hérodotéen", selon l'expression de Luciano Canfora<sup>23</sup>, que Platon peut *investir* son récit. *Investir*, c'est-à-dire profiter de la crédibilité qui est la sienne, de cet *effet de vrai* dont je parlais plus haut, jusques et y compris lorsque la prétention à la *vérité* n'est plus que prétention à la *vraisemblance*. On sera, en effet, d'autant plus persuadé de lire le vrai, quand il se présentera comme tel, que le simple vraisemblable n'aura pas été dissimulé. On inclinera d'autant

<sup>21</sup> 1.3.2 : δοκεῖ μοι ; 1.3.3 et 1.10.4 : ὡς ἔμοι δοκεῖ ; 1.22.2 : ὡς ἔμοι εδοκεῖ ; 1. 19.1 et 1.19.3 : μοι δοκεῖ ; 1.10.1 : δοκεῖ 1.22.1 : ὡς ἔδόκουν μοι.

<sup>22</sup> HUART, 1968, p. 252-253.

<sup>23</sup> CANFORA, 1982.

plus à recevoir comme – presque – sûre une hypothèse, qu'un scrupuleux *souci du vrai* nous l'aura présentée comme simplement probable. Mais *investir*, c'est également prendre avec le texte investi un certain nombre de libertés qui l'enferment dans sa singularité, ou du moins dans ce que l'on tente ainsi de présenter comme une singularité. Il y a là deux directions à suivre qui se complètent l'une l'autre, et qui donnent, je crois, tout son intérêt à la lecture d'un "Platon historien".

Considérons le *Lachès* (191 c), qui situe à Platées une manœuvre spartiate des Thermopyles:

On rapporte (φάσιμ) qu'à Platées, quand ils rencontrèrent les gerrophores perses, au lieu de les attendre de pied ferme, ils prirent la fuite (φεύγειν), puis, les rangs des Perses s'étant rompus, ils firent volte-face (ἐναστρεφομένους) et se battirent à la façon des cavaliers, remportant ainsi la victoire dans cette bataille.

Il convient de comparer ce passage aux *Histoires* (VII.211):

[...] chaque fois qu'ils [les Lacédémoniens] tournaient le dos, ils conservaient, en ayant l'air de prendre la fuite (φεύγεσθον), une formation serrée; les Barbares les voyant fuir (φεύγοντας), les poursuivaient en criant et en menant grand bruit; mais eux, au moment d'être atteints, se retournaient (ὑπέστρεφον) face aux Barbares et, à la faveur de cette conversion (μεταστρεφόμενοι), abattaient des Perses en nombre incalculable.

Considérons également le *Ménechène* (235 a), qui affirme qu'aux Arginuses les Athéniens ont gagné "non seulement ce combat naval, mais le reste de la guerre". Comme le dit Michel Nouhaud, "par cette simple expression voilà donc effacés la perte de 160 trières à Aigos-Potamoi, le siège et la prise d'Athènes"<sup>24</sup>. Pensons enfin au *Gorgias*, qui est censé se dérouler peu après la mort de Périclès (en 429), au moment de l'ambassade de Gorgias à Athènes (en 427), Socrate étant épistate des prytanes (en 406) et Archélaos tyran de Macédoine (413-399). Fantaisie, erreur de mémoire, pastiche ou volonté de faire "éclater le cadre chronologique de la Cité"<sup>25</sup>, dans tous les cas on ne peut que constater une grande désinvolture vis-à-vis de la "vérité historique". Or une telle désinvolture – même apparente – a pour conséquence immédiate

<sup>24</sup> NOUHAUD, 1982, p. 280.

<sup>25</sup> VIDAL-NAQUET, 1990, p. 127.

d'enfermer cette "vérité historique" en elle-même au nom d'une Vérité autre, aux yeux de laquelle elle n'est qu'une péripétie. Tout comme la vertu des femmes n'est pas la Vertu, la vérité de l'historien n'est pas la Vérité. Considérons enfin tel passage du livre III des *Lois* (692 a) qui évoque l'égalité de suffrage (ἰσόψηφον) entre les vingt-huit gérontes et les deux rois de Lacédémone, contrairement à Hérodote (VI.57) ou à Thucydide (I.20.3). Ou tel autre (695 a) sur l'opposition entre Mèdes et Perses pour ce qui est de l'éducation, et la négligence – éducative toujours – d'un Cyrus à l'égard de son fils Cambyse, ce que ne confirment ni Hérodote ni Thucydide, ni d'ailleurs les historiens modernes. Admettons qu'il n'y ait pas là désinvolture, il faut alors admettre que Platon ait eu d'autres sources dont on ne sait rien, ou sur lesquelles on est réduit à la conjecture. C'est ce que fait, à plusieurs reprises, Raymond Weil qui, même lorsqu'il émet des doutes sur leur existence, estime que l'on peut se poser légitimement la question<sup>26</sup>. Or, je pense que la question ne doit pas être: quelles sources Platon a-t-il utilisées? – Hérodote, un fragment tragique, un conte populaire –, mais: n'est-ce pas un *effet* du texte que de nous amener à postuler l'existence d'autres sources? Et, dans ce cas, quelle est la *fonction* de cet *effet*? Je ferais l'hypothèse qu'elle consiste tout d'abord à *particulariser* la version de l'historien lors même qu'il la présente non comme *une* mais comme *la* version qui doit faire autorité. Ainsi pour l'égalité de suffrage à Lacédémone: Thucydide accrédite sa lecture des faits en dénonçant l'erreur d'Hérodote, et s'auto-proclame par ce moyen "historien véridique"<sup>27</sup>. Or, en produisant une *troisième* version, sans remettre le moins du monde les deux autres en question, Platon produit contre la version thucydidéenne une façon d'argument *et alia*, dont Victor Goldschmidt a montré qu'il consistait "à débouter une image, en produisant des images concurrentes dont les mêmes prétentions, au premier regard paraissent tout aussi légitimes"<sup>28</sup>. Un tel argument ne jouerait pas – et n'est d'ailleurs pas destiné à jouer – contre Hérodote, dont les *Histoires* intégreraient sans mal et sans danger une *opinion* supplémentaire. La question des sources a également une autre fonction. L'ignorance où nous sommes en ce qui les concerne pourrait bien entendu s'expliquer par leur disparition sous les coups conjugués du temps et du hasard. Mais on peut également penser qu'à travers elles ce n'est pas seulement la valeur épistémique de l'histoire que

<sup>26</sup> R. WEIL, 1959, p. 114, 124, 126, 130-131, 135. On retrouve le même type de lecture dans l'article de KAKRIDISI, 1983.

<sup>27</sup> LORAUX, 1986, p. 147.

<sup>28</sup> GOLDSCHMIDT, 1971, p. 38.

Platon remet en question, c'est aussi la pratique historique et le statut de l'historien: faire passer pour la vérité ce qui ne saurait être considéré que comme une opinion parmi d'autres et, en ne livrant pas le protocole de sa recherche, demander à être cru sur parole<sup>29</sup>. Est ainsi dénoncé ce qui apparaît dès lors comme ce pur et simple *effet de vrai* dont je parlais précédemment. À quelle aune mesure-t-on, et qu'est-ce qui garantit la véridicité du discours historique? Telle est la question qu'en fin de compte les "fantaisies" platoniciennes et leurs sources fantômes contraignent, selon moi, le lecteur à se poser. Ce faisant, ce qu'on voit se mettre en place, c'est une véritable *stratégie d'éviction* au cœur de laquelle vient prendre place la théorie des Idées.

### 3. L'Idée au cœur d'une stratégie d'éviction

Reportons-nous à la définition du Beau par Diotime dans le *Banquet* (211 b). Il est toujours (ἀεὶ ὄν), il n'est soumis ni à la génération ni à la corruption (οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον), ni à l'accroissement ni au déclin (οὔτε αὐξάνόμενον οὔτε φτίνον). Cette définition du Beau vaut, on le sait, pour toute Idée. Première remarque: l'ἑδός apparaît – on pourrait presque dire jusque dans le détail – comme l'exacte antithèse de l'objet de l'historien: au philosophe le "toujours étant"; à l'historien cette matière qui "ne demeure jamais fixée au même point" (οὐδαμᾶ ἐν τούτῳ, *Histoires*, I.5.17). Ainsi de ces cités qui, grandes jadis, sont devenues (γέγονε) petites, ou grandes aujourd'hui étaient petites hier. Comme cette Épidamne dont le Devenir (*Histoires*, I.24.3) donne le coup d'envoi à la guerre et au récit de la guerre du Péloponnèse. Sa totale destruction (φτορά) est à la mesure de sa puissance passée. Le coup d'envoi, mais aussi le ton: n'est-ce pas aussi le sort d'Athènes qui, après avoir atteint le plein épanouissement de ses forces, s'achemine inexorablement vers la défaite? De ce point de vue, il faut lire ensemble I.23.6 (τοὺς Ἀθηναίους [...] μεγάλους γιγνομένους), qui dit la grandeur à laquelle sont parvenus les Athéniens, et II.53.4 (πάντας [...] ἀπολλυμένους), VII.87.6 (οὐδὲν ὅ τι οὐκ ἀπώλετο), VIII.96.2 (ναῦς τε καὶ τὸ μέγιστον Εὐβοϊαν ἀπωλωλέ κεσαν), qui marquent les étapes de leur ruine: la peste, le désastre de Sicile, la perte de l'Eubée. Il en est des hommes comme des cités: Crésus, Polycrate, Miltiade, Thémistocle, Périclès, par exemple, qui furent puissants avant que d'être abattus.

De la même façon, que resterait-il des *Histoires* si on en ôtait

<sup>29</sup>LORAU, 1986, p. 151.

L'irrésistible ascension de ces empires – parfois futurs – dont la puissance, la δύναμις va s'accroissant (αύξανόμενα)? On y perdrait l'un des ressorts du récit. La justice, en effet, joue dans les *Histoires*, selon le mot de Catherine Darbo-Peschanski, le rôle d'un "instrument de la pensée" permettant de rendre raison du cours de l'Histoire. Or, l'accroissement de l'empire perse (I.46, I.163) est la conséquence d'une longue suite de conquêtes qui remettent en question le lotissement initial des différentes régions de la terre. En tant que telles, elles sont autant d'actes d'ὑβρις qui attendent leur châtement. Ainsi s'explique la tentative d'assujettissement de la Grèce, nouvel épisode dans une série d'entreprises semblables, mais aussi occasion et instrument de ce châtement qu'est la défaite de Xerxès<sup>30</sup>. On y perdrait aussi le lien qui, par-delà les différences, unit Hérodote à Thucydide.

Lorsque ce dernier, dans le livre I, plante le décor de la guerre du Péloponnèse, il met l'accent sur l'accroissement (τὴν αὐξήσιν, I.69.4) des Athéniens qui, provoquant la crainte des Lacédémoniens, les contraignent à se battre. Ce faisant, on peut dire qu'il poursuit l'œuvre d'Hérodote, lequel, en v.91, insistait déjà sur l'inquiétude lacédémonienne face à ces Athéniens qui, en se développant (αύξομένους), risquaient de contrebalancer un jour leur propre pouvoir. Par ailleurs, et plus profondément, il semble bien, comme le pensait Adam Perry, que l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* soit aussi l'histoire de la grandeur et de la décadence des civilisations et des empires<sup>31</sup>. Athènes est sur ce point paradigmatique, mais elle n'est ni l'unique ni le dernier exemple. Il en sera d'autres en aval: le texte même de Thucydide le signale, et le souligne, qui fait d'Hermocrate un portrait en homme d'État péricléen, et de Syracuse la nouvelle Athènes<sup>32</sup>. Il en fut déjà d'autres en amont: le Perse Cyrus mettant un

<sup>30</sup> Sur tout ce qui précède, cf. DARBO-PESCHANSKI, 1988, p. 114-116.

<sup>31</sup> A. PERRY, 1972, p. 55-57.

<sup>32</sup> HERMOCRATE:

\* capacité à rendre confiance, mais aussi à effrayer (IV.63.1, VI.34.9, 72.2) = Périclès (II.65.9);

\* lucidité du jugement, de la γνώμη (IV.60.1, 61.2, 64.1) = Périclès (II.22.1, 60.5, 65.8, 69.5);

\* intelligence, ξύνεσις (VI.72.2) = Périclès (I.140.1, II.62.5);

\* capacité à tirer les leçons du passé pour apprécier avec justesse le présent et prévoir l'avenir (VI.77, 78.4) = Périclès (II.36.1, 60.1, 65.5-6, 13);

\* saisie du καιρός (IV.9.3) = Périclès (II.60.5, 65.8);

\* similitude dans les discours : il ne faut pas céder (IV.61.5) = Périclès (I.140.5), et il est urgent de dépasser les intérêts particuliers pour se consacrer au bien commun (IV.60.1, 61.3) = Périclès (I.141.7).

SYRACUSE:

\* Syracuse (VI.78.2), comme Athènes (I.23.6, II.64.4), voit sa grandeur susciter crainte et envie;

\* les Syracusains sont, vis-à-vis des Athéniens, dans la même situation qu'hier les Athéniens face aux Mèdes (VI.33.5-6);

\* c'est avec les Syracusains que les Athéniens ont le plus de traits communs (VIII.96.5).

terme à l'expansionnisme de Crésus le Lydien, les Athéniens mettant un terme à l'expansionnisme perse. Platon, notons-le, s'inscrit dans ce schéma, lorsque, dans le *Timée* et le *Critias*, il confie à l'ancienne Athènes le soin de donner un coup d'arrêt aux visées impérialistes de l'Atlantide, tout en faisant d'Hermocrate, l'artisan de la défaite de l'Athènes historique en Sicile, l'un des personnages de ces deux dialogues. Un empire chasse l'autre et, là encore, Thucydide se situe dans la continuité d'Hérodote, allant jusqu'à décrire la montée en puissance des Athéniens (τοὺς Ἀθηναίους [...] μεγάλους γιγνομένους, 1.23.6) dans les termes mêmes qu'utilisait son prédécesseur pour dire celle des Perses (μεγάλους γενέσθαι τοὺς Πέρσας, 1.46). Et s'il en est ainsi, c'est parce que toute chose en ce monde est vouée au déclin, c'est-à-dire à l'instabilité d'une réalité en perpétuel Devenir: Périclès lui-même ne se fait pas faute de le rappeler (II.64.3).

À ce point de l'analyse, il faut dire que tout se passe comme si le philosophe dessinait les contours de son objet moins par ce qu'il est que par ce qu'il n'est pas. Le *Banquet*, à cet égard, est des plus explicites qui sur les treize lignes (211a1 - b5) consacrées par Diotime à la définition du Beau, ne compte pas moins de *vingt et une négations*. Or, ce que le Beau – c'est-à-dire l'Idée – *n'est pas* constitue la substance même du discours historique. En témoignent aussi les diverses conséquences de cette opposition première à tout ce qui change, que ce changement soit spatial ou temporel, qu'il affecte l'objet perçu ou le sujet percevant, l'objet évalué ou le sujet évaluant. Le Beau, en effet, n'est pas beau en ce point (οὐ τῆ), laid en cet autre (οὐ τῆ), beau tantôt (οὐ δὲ τότε) et tantôt non (τοτέ οὐ), beau sous tel rapport (οὐ δὲ πρὸς) et laid sous tel autre (πρὸς), beau ici (οὐ δ' ἐνθά) et laid ailleurs (ἐνθά), en tant que beau aux yeux de tels hommes et laid aux yeux de tels autres. En d'autres termes, face à cette *relativité* triomphant dans la diversité des coutumes et des opinions qu'illustre Hérodote, face à cette formidable agitation (κίνησις μεγίστη) qui s'est emparée de la Grèce et que dépeint Thucydide (1.1.2), l'Idée se donne pour ce *point fixe* qui, seul, permet de dépasser le relatif en ordonnant – c'est-à-dire en hiérarchisant – le divers, de prendre la mesure de l'agitation en estimant les écarts par rapport à ce *centre idéal*, de part et d'autre de ce *centre idéal*.

On m'objectera que l'Histoire, en tant qu'elle est inscription des sociétés et des actions humaines dans le temps, est au cœur du Devenir, et que, dès lors, c'est prendre la partie pour le tout que d'affirmer: l'objet du philosophe se définit par, et dans un rapport négatif à, l'objet de l'historien. Certes. On peut néanmoins faire valoir que l'historien ne peut avoir accès à l'



εἶδος tel qu'il est défini dans le *Banquet*: parce qu'il est hors de son champ d'investigation et parce que sa méthode, aussi rigoureuse qu'il la prétende, est inadaptée à sa saisie. Or, il n'est de véritable connaissance que d'un véritable objet. Par conséquent, sera évincé celui qui voudrait dire le vrai sur ce qui n'est pas. Là encore Hérodote est hors d'atteinte, qui ne pose que de l'opérable.

Par ailleurs, faire de l'Histoire un cas particulier du Devenir, et de l'historien l'un de ceux qui distillent la *doxa*, n'est-ce pas, ici aussi, mettre en place une façon d'argument *et alia*? Car il n'est pas de plus sûr moyen de faire échec à une prétention que de la noyer dans la masse insignifiante d'autres prétentions dont elle ne se distinguerait pas. Le Devenir est instable, et ses servants sont multiples; en face d'eux, le Philosophe qui n'a d'yeux que pour ce qui est immuable, éternel et réellement réel.

Surtout, la cité idéale a pour vocation de Devenir une cité réelle. Socrate le dit très clairement dans le *Timée* (19 b) lorsqu'il déclare, au sujet de cette forme de gouvernement décrite dans la *République*, qu'elle est comme ces beaux vivants se tenant en repos que l'on désire voir se mettre en mouvement (κινούμενα). De même, le philosophe a pour vocation de retourner dans la Caverne : il faut redescendre, (καταβατέον, *République* VII, 520 c 1). L'historien s'y trouve déjà et y exerce, selon l'expression de Pierre Vidal-Naquet, "une sorte de royauté"<sup>33</sup>. Pour autant cette royauté n'est pas seulement celle que l'on accorde volontiers, au pays des aveugles, à celui qui semble avoir une vue plus perçante (τῷ ὀξύτατα καθορῶντι, 516 c 8), une royauté métaphorique. Platon va plus loin et, ici comme ailleurs, il faut prendre le texte au sérieux. Au milieu de ceux qui se distribuent honneurs et louanges, le clair-voyant est seul à se voir décerner ces τιμαί (516 c 8) qui sont des "prestations extraordinaires réservées au roi"<sup>34</sup>. Le philosophe, de retour parmi ses anciens compagnons de captivité, ne sera pas envieux de ces prérogatives et de cette puissance. Bien plutôt, semblable à Achille, il préférera n'être qu'un "valet de bœufs en service chez un pauvre fermier" (516 d). Il convient de lire dans son entier cette citation incomplète du chant XI de l'*Odyssée*. À Ulysse qui, parce qu'il exerce la puissance sur les morts (μέγα κρατέεις νεκύσιν, v. 485), ne doute pas de son bonheur, Achille rétorque : "J'aimerais mieux, valet de bœufs vivre en service chez un pauvre fermier qui n'aurait pas grand-chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint" (ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισι ἀνάσσειν,

<sup>33</sup> VIDAL-NAQUET, 1981, p. 91.

<sup>34</sup> BENVENISTE, 1969, tome II, p. 46.

v. 491). Qu'est-ce à dire? À l'évidence que le pouvoir dans la Caverne est comme le pouvoir chez Hadès. Ce serait une erreur cependant que de ne mettre l'accent que sur le deuxième terme de la comparaison: les prisonniers de la Caverne sont comme des morts, et le pouvoir qu'on exerce sur eux n'est qu'un faux pouvoir. Or il n'en est rien. Le roi des ombres exerce une autorité sans partage, un κράτος, dit Ulysse. Ce qu'Achille confirme en déplorant de régner (ἀνάσσειν) sur de tels sujets. (W)anassein : un verbe désignant l'exercice du pouvoir tel qu'il revient au (w)anaks, c'est-à-dire à celui qui est seul détenteur de la puissance royale dans sa réalité<sup>35</sup>. Reste qu'Achille, justement, n'a pas le choix; le philosophe non plus: "il faut redescendre" pour être dans la demeure ombreuse ce que sont les chefs et les rois (ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας, 520 b).

Ce texte est important parce qu'il met clairement en évidence la raison pour laquelle Platon voit un rival en Thucydide, et donc la nature de cette rivalité. Si, de l'un à l'autre, il ne peut y avoir qu'éviction de l'un par l'autre, ce n'est pas pour des raisons touchant au respect des frontières épistémologiques de ce que nous appelons *aujourd'hui* l'histoire et la philosophie. En d'autres termes, cette rivalité ne gît pas dans l'empiétement de l'une sur le champ théorique de l'autre. En ce sens, il est sans doute inadéquat de parler d'un rapport de Platon aux *historiens* ou à l'*histoire*. Ce que confirme la différence qui peut exister dans les relations qu'il entretient avec Hérodote et avec Thucydide. Parce qu'il superpose l'espace du savoir et l'espace du pouvoir, fondant la légitimité à occuper le second sur la capacité à occuper le premier, Platon fait de Thucydide son concurrent inévitable, un concurrent qu'il va entreprendre d'évincer en situant l'affrontement sur un terrain strictement épistémologique.

#### 4. La louange et le blâme, ou la nécessité de trouver un point fixe

Le discours de Diotime, là encore, nous montre la voie et la manière. De quoi y est-il question? Du Beau en soi, certes, mais aussi du καλόν et de l'αἰσχρόν pris dans le tournoiement du Devenir et des évaluations contradictoires. Faut-il s'en accommoder, au nom d'une évidence qu'on ne souligne qu'en l'absence d'arguments plus solides? Le beau et le laid auraient comme il se doit leur place dans un discours visant à définir le Beau en soi. Mais, pour les Anciens, le καλόν et l'αἰσχρόν ont surtout leur place dans un

<sup>35</sup>BENVENISTE, 1969, tome II, p. 23-26, 35.

discours épидictique, l'enjeu pouvant bien être ici de mettre en œuvre les *conditions d'impossibilité* d'un retournement, d'un détournement de la parole de louange et de blâme.

Or, mettre en œuvre de telles *conditions d'impossibilité* suppose avant toute chose de ne pas laisser interférer le ψόγος et l'ἔπαινος. C'est sur cette nécessaire séparation qu'insiste notre texte en faisant d'Aristophane le seul des banquetteurs qui, pas une fois, ne prononcera les mots ἔπαινος ou ἐγκώμιον: Aristophane, le représentant de la comédie, dont Aristote, dans la *Poétique* (5, 1449a31-36), déclarera que son domaine est le risible (τὸ φελῶιον), lequel est une partie du honteux (τοῦ ἀίσχρῶ [...] μῶριον). Platon ne dit pas autre chose lorsque, au livre x de la *République* (606 c), il affirme περὶ τοῦ γελοίου, à propos du risible: “voici les actes que tu aurais honte (ἀίσχύνοιο) de faire toi-même pour provoquer le rire (γελωτοποιῶν)”. Dès lors qu'Aristophane est tout entier du côté du γελοῖον, c'est-à-dire de l'ἀίσχρῶν, c'est-à-dire de la parole de *blâme*, comment pourrait-il revendiquer pour son discours le statut d'ἔπαινος?

C'est sur le même danger de contamination de l'ἔπαινος par le ψόγος qu'Éryximaque met l'accent lorsqu'il reproche à Aristophane de le contraindre à monter la garde autour de ses propos: “pour le cas où tu dirais quelque chose de risible (γελοῖον)” (189 b). Inquiétude semble-t-il partagée par Socrate quand il demande à Alcibiade: “est-ce en caricature (ἐπὶ τὰ γελοῖοτερα) que tu vas faire mon éloge (ἐπαινέσεις)?” (214 a). Dans le premier cas, le danger est écarté par la garde d'Éryximaque, qui veille au bon déroulement de l'ἔπαινος; dans le second, par Socrate lui-même qui garantira la vérité du discours d'Alcibiade. Je ferais cependant observer que la vigilance d'Éryximaque ne porte que sur la *forme* de l'intervention d'Aristophane, ce que ce dernier ne se prive pas de lui faire remarquer (189 b): l'important n'est pas de ne pas préférer de paroles risibles (μὴ γελοῖα), mais de ne rien dire qui ne soit ridicule (μὴ καταγέλαστα). La suite de l'entretien lui donnera raison qui, à l'approbation – toute formelle – d'Éryximaque (193 e), opposera les critiques – de fond – de Diotime (205 e - 206 a). Comme lui donnent raison la personne et les discours d'un Socrate-Silène (199 a-b, 215 a-b, 216 d - 217 a, 221 d - 222 a). À l'inverse, pour ce qui est d'Alcibiade, on ne se préoccupera pas d'abord de la *forme*, qui peut laisser à désirer (215 a), mais du *fond*: “je dirai la vérité (τάληθῆ ἔγῳ)” (214 e). Où l'on voit que l'exigence de non-contamination de l'éloge par le blâme est comprise en son sens le plus superficiel par un Éryximaque attentif

seulement au respect des apparences. Or le risque de voir le louable blâmé, ou le blâmable loué ne réside pas dans l'éclat de rire d'un Aristophane ou dans l'ivresse d'un Alcibiade. Encore moins dans la fausse naïveté et l'insolence d'un Socrate. Il est dans la méconnaissance du vrai, une méconnaissance dont témoigne la variété des contributions oratoires.

Le vrai, en effet, ne se dit pas de plusieurs façons, et c'est bien pourquoi Socrate ne peut que *répéter* le discours de Diotime: ce qui ne signifie pas qu'il ait été *réellement* prononcé par l'étrangère de Mantinée devant Socrate, mais que telle est la fonction de cette fiction dans l'économie générale du dialogue. De même, le vrai est indépendant du chatolement des mots et des verbes (198 b qu'il faut comparer à 199 b): voilà qui donnent naissance, sans doute, à de beaux discours, mais d'une beauté toute de surface. Dès lors, louer ne pourra plus consister à *dire bellement* des choses indifféremment fausses ou vraies, mais à dire des choses vraies dont la beauté sera donnée de surcroît. Il y a du Thucydide dans ce refus de séduire l'auditoire au détriment de la vérité. Que l'on compare, pour s'en persuader, le *Banquet* (198 e) et l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* (1.21.1). L'un condamne ceux qui, pour faire un éloge,

attribuent à l'objet tout ce qu'on peut concevoir de plus ample (μέγιστα) et de plus beau (κάλλιστα), sans s'inquiéter de savoir s'il en est bien ainsi ou si cela n'est pas. Et puis, quand ce serait faux (εἰ δὲ ψευδῆ), la belle affaire après tout!

L'autre tient à distance

les poètes qui ont célébrés [les] faits en leur prêtant des beautés qui les grandissent (ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες), ou les logographes qui les ont rapportés en cherchant l'agrément de l'auditeur plus que le vrai (ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον [...] ἢ ἀληθέστερον).

La condamnation se fait donc au nom du vrai, sur quoi devrait s'appuyer toute *évaluation*, y compris – et surtout – celle qu'expriment l'éloge et le blâme. Dans ce dernier cas, en effet, c'est au fondement même de la Cité que l'on s'attaque puisque l'*αἰσχύνη*, qui s'attache aux actes honteux (*αἰσχροῖς*), et la *τιμῆ*, qui sanctionne les belles actions (*καλοῖς*, *Banquet*, 178 d), régissent le comportement des citoyens. Le courage à la guerre, par exemple, qui est fruit tout autant de la crainte du déshonneur que de l'amour de la gloire<sup>36</sup>. La vie

<sup>36</sup> La crainte du déshonneur : Thucydide, II.37.3 ; Lysias, 23 ; Démosthène, 2526. L'amour de la gloire : Thucydide, II.44.4 ; Lysias, 66, 76, 79-80 ; Démosthène, 36.

publique (τὰ δημόσια) doit également beaucoup à l'ἀίσχυνη qui, suscitant la crainte (δέος) tout autant que les lois elles-mêmes ou que les magistrats se succédant à la tête de la Cité, assure le respect de la légalité (Thuc. II.37.3). La guerre, c'est-à-dire la Cité "dans sa face tournée vers le dehors" ; "la vie publique des citoyens entre soi" c'est-à-dire la Cité "vue du dedans"<sup>37</sup> : en d'autres termes, la Cité en son entier. On mesure les conséquences d'une instabilité dans l'évaluation de l'ἀίσχρὸν et du καλόν, pervertissant le fonctionnement de l'ἔπαινος et, comme en la Caverne, l'attribution des τιμαί. Conséquences que l'on retrouve dans la description thucydidéenne (III.82-83) d'un monde où les hommes éprouvent de la honte (ἀίσχύνονται) à être ἀγατοί : ils sont tenus pour ignorants ; un monde où l'honnêteté a disparu sous les railleries (καταγελασθὲν ἠφρανίσθη).

Comment éviter une telle dérive ? Comment *fixer* les mots aux évaluations, et les évaluations aux actes ? Comment *juger* que cette évaluation est la *bonne* évaluation, et ce mot le *bon* mot ? Comment *séparer* la bonne évaluation de la mauvaise, et, surtout, au nom de quoi ?

Au nom, s'il faut en croire Thucydide, de ce qui est *habituel* (ἐιωθός), puisque c'est par rapport à l'évaluation habituelle, à l'ἀξίωσις ἐιωθῶν, que l'on prend la mesure des bouleversements introduits dans "l'établissement de ce qui est juste" (τῆ δικαιοσύνῃ) par les factieux. De fait, chez l'historien, l'*habituel* est apparemment affecté d'un signe positif : associé aux coutumes, aux institutions, aux lois, il en est le produit lorsqu'elles sont respectées<sup>38</sup> ; manifestation des constantes de la nature humaine<sup>39</sup>, et des régularités de l'ordre naturel<sup>40</sup>, il rend possible l'exercice de cette qualité première de l'homme d'État et de l'historien qu'est la πρόνοια ; enfin, expression de l'esprit d'un peuple, celui des Lacédémoniens, il permet d'en saisir l'essence même<sup>41</sup>. Pour autant l'ἐιωθός est aussi le lieu de l'erreur, de la conduite inappropriée, de la répétition routinière<sup>42</sup>. Par ailleurs, en période de crise, la première chose qui vole en éclat, qui est emportée par le flux des désordres tant politiques que cosmiques c'est, justement, l'ἐιωθός : il en est ainsi lorsque la peste s'abat sur Athènes (II.51.1), mais aussi pendant la guerre civile (III.82.4). De même, c'est après la

<sup>37</sup> VERNANT, 1978, p. 17.

<sup>38</sup> I.67.3, IV.98.2 et 130.7, VI.18.6 et 58.2, VII.75.5, VIII.97.1.

<sup>39</sup> I.140.1, II.45.1, III.39.4 et 84.2, IV.92.5 et 84.2.

<sup>40</sup> II.51.1 et 84.2.

<sup>41</sup> I.67.3, 132.5, 139.3, IV.17.2, 55.2.

<sup>42</sup> I.99.1, II.14.2, III.38.4, 84.2, IV.13.2.

défaite de Sphactérie que, pour la première fois, les Lacédémoniens rompent avec leurs habitudes (iv.55.2), tout comme les Athéniens après le désastre de Sicile (vii.75.5).

En d'autres termes, il ne faut pas chercher dans l'*habituel* ce *point fixe* qui, étant en lui-même garant de sa propre valeur et source de toute valeur, permettrait de passer au crible les évaluations que posent les uns et les autres. L'είωθός est, lui aussi, objet d'évaluation, et il n'a, dans la tourmente, aucune fixité. Dès lors, si l'ἀξιωσις είωθῶια, l'évaluation *habituelle* trouve droit de cité dans une Cité où elle n'a plus aucun droit, ce ne peut être que par l'exercice d'une *mémoire* qui résiste à l'agitation désordonnée dont souffre la totalité du monde grec (iii.82.1). Pareillement, si l'évaluation *habituelle* est érigée en *bonne* évaluation, ce n'est que par l'autorité souveraine d'un *jugement* qui, pour dire les nouvelles évaluations, utilise le registre du ψόγος. Seul, au-dessus des deux camps, comme l'a remarquablement montré Nicole Loraux, Thucydide se souvient et juge, se posant en référentiel absolu par rapport auxquels les mots évaluants de la langue factieuse sont dénoncés pour ce qu'ils sont<sup>43</sup>. Il peut donc utiliser les mots qui sont ceux des στασιωτικοὶ λόγοι (viii.92.4) tout en condamnant l'utilisation d'un vocabulaire spécieux (βρόματος εὐπρεπῶς, iii.82.8) par l'un et l'autre camp, lors même que l'un et l'autre camp condamne l'εὐπρεπεία des discours adverses. On pense, bien entendu, à la joute oratoire qui oppose Cléon et Diodote à propos du sort des Mytiléniens : le premier met en garde contre τὸ εὐπρεπὲς τοῦ λόγου, le caractère spécieux du discours de Diodote (iii.38.2), le second renvoie τῷ εὐπρεπεῖ τοῦ λόγου, au caractère spécieux du discours de Cléon (iii.44.4). Quelle est la différence entre Thucydide, Cléon et Diodote? Elle réside dans ce *et* et dans ce *ou*. Thucydide, hors du champ clos des affrontements, séditions ou non (v.26.5), rejette sans appel l'un *et* l'autre.

Or, on le sait, la parole historique n'est pas le verbe poétique: elle ne s'ente pas sur cette Vérité que les Muses révèlent à l'aède. Pour autant, le discours thucydidéen prétend être autre chose qu'une collection de δόξαι, le vrai n'étant pas – comme chez Hérodote – mis hors d'atteinte<sup>44</sup>. Il y a par conséquent, à son fondement, la trace en creux de l'Ἀλήθεια divine, c'est-à-dire un vide épistémologique que l'activité gnomique ne parvient pas à remplir lorsqu'elle substitue la recherche, et la découverte, au simple *dit*, au simple *don*

<sup>43</sup> Ces lignes, et celles qui suivent, doivent beaucoup à l'article capital de LORAUX, 1986<sup>2</sup>.

<sup>44</sup> DARBO-PESCHANSKI, 1987, p. 166 *sqq.*

du vrai. Elle peut bien, en effet, militer en faveur de ce que Pierre Huart a appelé la “dignité de l’homme”, et témoigner de la “puissance de l’esprit”<sup>45</sup>. Elle reste néanmoins essentiellement *relative*, ne serait-ce qu’à celui qui l’exerce : homme exceptionnel, mais aussi simple “gredin” plus “malin” que les autres<sup>46</sup>. Il lui manque ce point d’ancrage autant que de mire à l’aune duquel elle pourrait légitimement mesurer les déviations. Car il y a comme une pétition de principe à condamner celui qui s’arroge le droit de poser des évaluations – que l’on déclare *mauvaises* – au nom d’autres évaluations – que l’on affirme *bonnes*. Il est, en ce cas, toujours possible d’utiliser l’ “argument du troisième homme” qui mettrait l’historien – certes doué d’une vue plus perçante et, à ce titre, “roi des ombres” – face au bloc indivis des factieux pour les enchaîner ensemble dans la Caverne des faux-semblants. N’est-ce pas ce que le *Banquet* dit à sa façon? Aucun discours prétendant à une quelconque vérité ne trouve en lui-même son propre fondement: Ainsi d’Alcibiade qui, pour le dire avec les mots de Jacques Lacan, “s’autorise de” Socrate; ainsi de Socrate, qui “s’autorise de” Diotime; ainsi de Diotime enfin, qui ne “s’autorise” plus que de l’Idée. Telle est, me semble-t-il, la leçon de ce passage du livre VII de la *République* qui illustre la nécessité, exprimée plus haut (VI, 510 b), de remonter jusqu’à un principe anhypothétique lequel, seul, peut fournir à la *γνώμη*, tout en lui assurant un surcroît d’efficacité (520 c), cette assise qui lui fait défaut quand elle s’exerce au cœur des turbulences du Devenir.

Il est temps de conclure. Au nom de ce principe qui par nature échappe à sa saisie l’historien est tout la fois débouté de prétentions qui apparaissent illégitimes, et battu sur son propre terrain. Battu sur son propre terrain. *Acribie du regard porté sur le présent*: vous verrez mieux (βέλτιον ὄψεσθε, 520 c 4-5) dira-t-on au philosophe pour le forcer à gouverner ; mieux que τῷ ὀξύτατα καθορῶντι (516 c), que celui qui voyait de l’œil le plus pénétrant les objets qui passaient. *Excellence de la γνώμη*: vous comprendrez (γνώσεσθε, 520 c 5), habiles par conséquent, au rappel du passé et à cette délibération sur le présent qui éclaire l’action et permet d’adopter une ligne de conduite appropriée dans le futur proche ou lointain (516 d). Enfin, *aptitude à apprécier* (νομίζειν) et à nommer (ονόμαζειν), c’est-à-dire à bien apprécier en nommant, et donc à bien nommer (515 b), à la différence de ceux qui dans la Caverne,

<sup>45</sup>HUART, 1968, p. 306 et 313.

<sup>46</sup>HUART, 1968, p. 288 n. 1 et 306 n. 3.

faute de connaître τὰ ὄντα, les réalités mêmes, errent quand ils apprécient et quand ils nomment. Là encore, c'est Thucydide qui est visé. Νομίζειν, en effet, est un des mots-clés de l'historien lorsqu'il réfléchit sur sa propre pratique<sup>47</sup> : justification de son objet, de la méthode pour en traiter et de sa mise en acte. À ce titre, il est associé aux moments constitutifs de sa propre activité: la quête des signes et des indices qu'il s'agit d'examiner pour parvenir à une quelconque conviction (νόμισις) dans la recherche de la vérité, toutes choses qui permettent d'évaluer (ἀξιόων) et de juger (δικαιοών) à bon escient<sup>48</sup>. Νομίζειν est aussi, ce qu'on a peut-être moins vu, un remarquable instrument de discrimination permettant de distinguer ceux qui *apprécient avec justesse* non seulement de ceux qui *apprécient mal* parce qu'ils ne se conforment pas aux *règles* du bon sens et de la raison, mais aussi de ceux qui *apprécient différemment* parce qu'ils mettent en place de nouvelles *conventions*. On comprend l'enjeu de cette double disqualification de l'historien, moins compétent que le philosophe à la fois pour *apprécier* et pour *nommer*. Lorsque Thucydide prétend qu'il cherche (i.20.3) et trouve la vérité (i.1.2, 20.1, 21.1, 22.3), Platon rétorque qu'elle n'est pas là où il la cherche et que ce n'est pas elle qu'il trouve. Quoi qu'en dise Thucydide (i.22), le voici dessaisi de cette fameuse πρόνοια qui doit, pour pouvoir s'exercer, s'appuyer sur un connaître préalable. Au moins lui restera-t-il la mémoire? Sans doute, mais ce sera là mémoire sans savoir, et ne débouchant sur aucun savoir: mémoire d'ombres qui passent, et non réminiscence "des objets que jadis notre âme a vus [...] lorsqu'elle levait la tête vers ce qui est réellement réel" (*Phèdre* 249 c). L'historien, disais-je, est battu sur son propre terrain, et il n'y a plus qu'un seul occupant pour cet étrange *centre-au-sommet*: le Philosophe.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- BRISSON, L. *Platon – Timée/ Critias*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson avec la collaboration de M. Patillon. Paris: Flammarion, 1992.
- CANFORA, L. Tucidide erodoteo. *Quaderni di Storia*. Bari, n.16, p. 77-84, 1982.
- COCHRANE, C. N. *Thucydides and the science of History*. New York : Russell & Russell, 1968 (1e éd. 1929).
- DARBO-PESCHANSKI, C. *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*. Paris: Seuil, 1987.

<sup>47</sup> Sur l'importance de νομίζειν chez Thucydide, cf. HUART, 1968, p. 270-272; LORAUX, 1986, p. 147, 157.

<sup>48</sup> i.1.2, i.10.3, i.21.1, v.26.2.



- Thucydide: historien, juge. *Mètis*. v. II, n. 1, 1988.
- DESCLOS, M.-L. Autour du Protagoras : Socrate médecin et la figure de Prométhée. *Quaderni di Storia*. Bari, n. 36, p. 105-40, 1992.
- L'Atlantide: une île comme un corps. In: LÉTOUBLON, F. ed. *Impressions d'îles*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1996. p. 141-55.
- Socrate, poète et rhapsode. Quelques remarques sur l'Ion. In: DESCLOS, M.-L. *Recherches sur la Philosophie et le Langage – Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*. Grenoble, 18, p. 131-55, 1996.
- FINLEY JR., J. H. *Thucydides*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1942.
- GERVAIS, A. À propos de la peste d'Athènes: Thucydide et la littérature de l'épidémie. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1972.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon*. Paris: P.U.F., 1971.
- HUART, P. *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*. Paris: Klincksieck, 1968.
- KAKRIDIS, T. H. Gygès le Lydien. *Mélanges Édouard Delebecque*. Aix-en-Provence: Publications Université de Provence et Marseille, 1983. p. 213-19.
- LÉVÊQUE P., VIDAL-NAQUET P. *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque, de la fin du VII<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- LORAUX, N. Thucydide n'est pas un collègue. *Quaderni di Storia*, n.12, p. 55-81, 1980.
- Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse. *Mètis*, n.1, p. 139-61, 1986.
- Thucydide et la sédition dans les mots. *Quaderni di Storia*. Bari, n.23, 1986.
- MITTLESTADT, M. C. The Plague in Thucydides: an extended metaphor?. *Rivista di Studi Classici*, 16, 1968.
- NOUHAUD, M. *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- PERRY, A. Thucydides' historical perspective. *Yale Classical Studies*, 22, 1972.
- PLATON, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes par L. ROBIN avec la collaboration de J. MOREAU. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951.
- TAYLOR, A. E. *Varia Socratica*. Oxford: James Parker and Co., 1911.
- VERNANT, J.-P. Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque, (1963), repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero, 1965. v.1, p. 171-84.
- Introduction. In: ----- (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris-La Haye: Mouton & co., 1978.
- VIDAL-NAQUET, P. Temps des dieux, temps des hommes (1960), repris dans *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: Maspero, 1981.
- Platon, l'histoire et les historiens (1985), repris dans *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990.
- WEIL, R. *L' "Archéologie" de Platon*. Paris: Klincksieck, 1959.

## EM TORNO D' O CÍNICO: NOTA SOBRE AS RELAÇÕES DE LUCIANO COM O CINISMO\*

OLIMAR FLORES JÚNIOR

*Departamento de Letras Clássicas  
Universidade Federal de Minas Gerais*

O ponto de partida para a questão que pretendo abordar é precisamente o problema da autenticidade deste pequeno diálogo de Luciano. Seria uma temeridade a decisão de escolher uma obra cuja inclusão no conjunto dos escritos de um autor é incerta e, partindo dela, tentar extrair os lugares de contato e de divergência desse mesmo autor com relação ao assunto abordado nessa obra. A dificuldade se agrava quando se trata de um tema complexo como o é a recepção do cinismo no período imperial. Ocorre que, nesse caso, a discussão sobre a autenticidade passa inevitavelmente pelo ponto que se quer trabalhar. Assim, visto que não busco necessariamente uma conclusão nesse sentido, a questão da autenticidade será menos um objeto de interesse em si do que um pretexto.

Embora conste num dos principais grupos de manuscritos do *corpus lucianum*, poucos são os editores que consentem na autenticidade deste pequeno diálogo<sup>1</sup>. A hipótese central é a de que algum cínico o teria escrito em resposta aos ataques de Luciano contra o cinismo (pensa-se, sobretudo, em *Os fugitivos* e em *A morte de Peregrino Proteu*, mas também na figura de Alcídama em *O Banquete*), provavelmente na época do Imperador Juliano ou mesmo mais tarde.

Excluindo a análise filológica e estilística, que, por comparação com outros textos, determinaria seus desvios com relação a uma escrita genuinamente luciânica - procedimento nem sempre conclusivo no caso de um polígrafo como foi Luciano - os argumentos que procuram deslindar o problema da autenticidade d' *O cínico* são basicamente dois: (1) o tratamento

\* Este artigo consiste essencialmente no desenvolvimento de algumas questões indicadas em nota introdutória à minha tradução do diálogo *O cínico*, publicada em *Kléos*, v. 1, n. 1, p.254-75, julho de1997).

<sup>1</sup> Sobre a transmissão das obras de Luciano, os manuscritos e as primeiras edições, ver ALSINA, 1981, p. 66-69. Especificamente sobre *O cínico*, ver MACLEOD, 1979, p. 379 (v. VIII) e a obra aí citada: BIELER, 1891.

dado à personagem Licino e (2) as relações do próprio Luciano com o cinismo. Pretendo, então, oferecer algumas evidências do primeiro argumento, bem como os seus limites e, com relação ao segundo, tentar refutar a tese de uma suposta resposta aos ataques contra o cinismo.

Não é difícil notar a dessemelhança do Licino d' *O Cínico* com relação àquele que encontramos em outras obras de Luciano. Nessas obras, é clara a dívida de Luciano com a concepção platônica da forma dialogada, baseada na “representação naturalística de um debate informal entre personagens históricas (i.e., não-mitológicas)”<sup>2</sup>, mas redimensionando o seu caráter filosófico conforme alguns modelos da tradição cômica, notadamente a comédia antiga e a sátira menipéica<sup>3</sup>. Ao lado das indiscutíveis diferenças<sup>4</sup>, de um modo geral, permanecem nos diálogos licínicos de Luciano uma estratégia similar àquela usada por Platão (nesse sentido é paradigmática a estrutura do *Entidemo*), constituída por um enfrentamento, muitas vezes velado no começo, do qual uma personagem se destaca, apontando sucessivamente as lacunas de linguagem e raciocínio da outra, o que permite um esvaziamento do discurso opositor ou a sua *conversão*. Há, portanto, alguma proximidade entre o Licino dos diálogos de Luciano, dentre os quais *O cínico* representa uma nota discordante, e o Sócrates de boa parte da produção platônica. Como em Platão, também em Luciano (penso ainda nos diálogos licínicos) o diálogo pode aparecer sob duas formas: ou é apresentado de maneira direta, isto é, a cena retrata o tempo e o espaço da conversa em curso, ou o diálogo é resultado de uma narrativa indireta, quer dizer, acontece no interior de um outro diálogo em que se reporta uma outra cena, permitindo aos interlocutores do primeiro uma reflexão e um juízo sobre os fatos apresentados no segundo. O perfil de Licino pode ser esboçado de acordo com essa distinção. No primeiro caso, de um diálogo direto, seus traços marcantes são a habilidade dialética e a agilidade mental, virtudes que visam sempre o embaraço, a contradição, a dissuasão e, muitas vezes, a *conversão* do seu interlocutor com relação a juízos que no princípio parecem sólidos. O efeito é normalmente um humor desconcertante, gerado pelo contraste entre

<sup>2</sup> BRACHT BRANHAM, 1989, p. 247, n.4. define um grupo de “diálogos platônicos” de Luciano e inclui entre eles aqueles em que Licino aparece.

<sup>3</sup> Cf. LUCIANO. *Dupla acusação*, 33-34.

<sup>4</sup> Enquanto os diálogos platônicos circunscrevem-se num plano filosófico restrito e fazem contrastar a natureza dos interlocutores, isto é, o uso racional e auto-consciente de Sócrates contra o discurso sofisticado e ingênuo, o diálogo em Luciano é ampliado num debate de tradições, ou melhor, são as lacunas e incoerências da tradição, acumuladas desde Homero, que se busca apontar. Cf. BRACHT BRANHAM, 1989, p. 81.

os dois discursos: a fragilidade de uma linguagem rígida e mal fundamentada e a acuidade de uma outra que, como se tivesse a consciência prévia do desenvolvimento do debate, se flexibiliza e se adequa às necessidades que se impõem a cada novo passo. A superioridade do discurso de Licino decorre então de *flashbes* sucessivos que flagram a precariedade argumentativa do seu interlocutor e invariavelmente conduzem ao seu esgotamento<sup>5</sup>.

No *Hermótimo*, por exemplo, cujo desfecho se desenha progressivamente, Licino confunde e desfaz uma a uma, as convicções do seu interlocutor sobre as escolas filosóficas - e também sobre a própria filosofia - e ao fim da discussão o leva a reconhecer:

Ὅτι με ἐργάσω, ὦ Λυκῖνε, ἀνθρακάς μοι τὸν θησαυρὸν ἀποφήνας, καὶ ὡς ἔοικεν ἀπολεῖται μοι τὰ τοσαῦτα ἔτη καὶ ὁ κάματος ὁ πολὺς.

“O que me fizeste, Licino? Transformaste em cinzas o meu tesouro e, pelo visto, foram-me inúteis todos estes anos e tão grande esforço.”<sup>6</sup>

No *Sobre a dança*, o ponto de chegada é análogo, embora alcançado sem a mesma causticidade, por se tratar de um diálogo mais “discursivo”, em que a persuasão baseia-se numa exposição pormenorizada dos argumentos e cujo caráter encomiástico faz lembrar *O cínico*. Desta vez, o interlocutor de Licino é o cínico Cráton, um “cão de dentes agudos”<sup>7</sup>, cuja a etimologia do nome - “forte” (κράτος) - contrasta com a sua performance no diálogo. Licino se encarrega de provar a Cráton, resistente à dança por julgá-la imoral e inútil<sup>8</sup>, os benefícios da arte que, para quem a pratica, “afina a alma, exercita o corpo e instrui sobre muitos aspectos da antigüidade”<sup>9</sup>, e aos espectadores “encanta os olhos, fazendo-os despertar, além de avivar a inteligência”<sup>10</sup>. Cráton, que no

<sup>5</sup> Aplica-se bem, nesse contexto, a definição bergsoniana de riso: o efeito cômico é, normalmente, o resultado de um *automatismo* repentinamente descoberto ou quebrado. Também cabe aquela proposta por PAGNOL, 1990, p. 25: “Le rire est un chant de triomphe: c’est l’expression d’une supériorité momentanée, mais brusquement découvert du rieur sur le moqué”.

<sup>6</sup> LUCIANO. *Hermótimo*, 71.

<sup>7</sup> Ποταῖ, ὦ Κράτων, ὡς κάρχαρον τινα ἔλυσας ἐφ’ ἡμῶς τὸν σουτῶ κἄνα. *Sobre a dança*, 4.

<sup>8</sup> Neste mesmo diálogo, Luciano faz referência a um outro cínico, Demétrio, personagem histórica, mas cuja identificação com o amigo de Sêneca banido de Roma por Vespasiano, oferece problemas. Luciano afirma que também ele teria se rendido ao valor da dança depois de ter assistido a uma apresentação de um famoso dançarino. Cf. GOULET-CAZÉ, 1986, p. 233-234 e 246.

<sup>9</sup> LUCIANO. *Sobre a dança*, 72.

<sup>10</sup> LUCIANO. *Sobre a dança*, 85.

princípio deplora em Licino o fato de “elogiar algo tão vergonhoso e abominável”<sup>11</sup>, no final da conversa declara convencido:

Καὶ μὴν ἤδη ἐγώ, ὦ Λυκῖνε, πείθομαι τέ σοι καὶ ἀναπεπταμένα ἔχω καὶ τὰ ὄψα καὶ τὰ ὄμματα. Καὶ μέμνησό γε, ὦ φίλότης, ἐπειδὴν εἰς τὸ θέατρον ἴης, κάμοι παρὰ σαυτῷ θέαν καταλαμβάνειν, ὡς μὴ μόνος ἐκεῖθεν σοφώτερος ἡμῖν ἐπανίσις.

“Pois bem , Licino, já me convenceste e tenho os olhos e ouvidos abertos. Lembra-te, meu amigo, quando fores ao teatro, de reservares para mim um assento a teu lado, para que não sejas entre nós o único a sair dali mais sábio.”<sup>12</sup>

A estratégia argumentativa usada por Licino nestes dois diálogos é, essencialmente, a mesma. Trata-se de acusar o juízo formulado sobre o incerto. Assim, Hermótimo decide pela escola filosófica ideal, considerando ora o aspecto exterior dos seus representantes, ora a opinião dos leigos ou dos próprios filósofos. Em qualquer um dos casos recorre-se a um critério atacável: a aparência do filósofo não garante a verdade da sua doutrina, assim como a opinião do leigo é necessariamente despreparada e a dos filósofos, visto que pertencem a *uma* escola, é, pelo contrário, necessariamente comprometida<sup>13</sup>. Compare-se com a fala de Licino no *Sobre a dança*:

Εἰπέ μοι, ὦ Κράτων, ταυτὶ δὲ περὶ ὀρχήσεως καὶ τῶν ἐν τῷ θεάτρῳ γιγνομένων ἰδῶν πολλάκις αὐτὸς ἐπιτιμᾶς, ἢ ἀπείρατος ὢν τοῦ θεάματος ὅμως αἰσχρὸν αὐτὸ καὶ κατὰπτυστον, ὡς φῆς, νομίζεις; εἰ γὰρ εἶδες, ἐξ ἴσου ἡμῖν καὶ σὺ γεγένησαι: εἰ δὲ μή, ὄρα μὴ ἄλογος ἢ ἐπιτίμησις εἶναί σου δόξῃ καὶ θρασεῖα, κατηγοροῦντος ὢν ἀγνοεῖς.

“Conta-me, Cráton, essa coisa de dança e do que ocorre no teatro, censuras

<sup>11</sup> LUCIANO. *Sobre a dança*, 4.

<sup>12</sup> LUCIANO. *Sobre a dança*, 85.

<sup>13</sup> Luciano não considera aqui, como faz em outros lugares, a possibilidade do ecletismo e o que ele efetivamente critica é o caráter institucional e sectário da filosofia. É significativa a anedota contada por Licino sobre Gélon, tirano de Siracusa: “*Dizem que Gélon de Siracusa cheirava mal da boca - fato de que, durante muito tempo, não se ousava contar, pois ninguém ousava advertir um tirano. Até que certa mulher estrangeira, que tivera relações com ele, se atreveu a dizer-lhe o que se passava. Então Gélon foi procurar sua própria mulher e zangou-se com ela por não o ter avisado, já que certamente sabia do seu mau hálito. Ela, porém, pediu-lhe que a desculpasse porquanto, como ainda nunca tinha tido qualquer experiência com outro homem, nem havia jamais falado de perto com nenhum, julgava que todos os homens exalavam tal cheiro da boca.*” (Hermótimo, 34, 1986, p. 65-67.)

depois de ter presenciado pessoalmente muitas vezes ou o consideras abjeto e abominável, como tu dizes, sem ter nem idéia do espetáculo? Porque se já viste, estás na mesma situação que nós. Porém, se não, até que ponto não parecerá ser insensata e precipitada a tua censura, ao denunciar o que ignoras?”<sup>14</sup>

Ao que Cráton responde:

Ἔτι γὰρ τοῦτό μοι τὸ λοιπὸν ἦν, ἐν βαθεῖ τούτῳ τῷ πύγῳ καὶ πολὺ τῆ κόμῃ καθῆσθαι μέσον ἐν τοῖς γυναίκοις καὶ τοῖς μεμηνύοσιν ἐκεῖνοις θεαταῖς, κροτοῦντά τε προσέτι καὶ ἐπαίνους ἀπρεπεστάτους ἐπιβοῶντα ὀλέθρῳ τινὶ ἀνθρώπῳ ἐς οὐδὲν δέον κατακλωμένῳ.

“Era só o que me faltava, com esta barba tão grande e meus cabelos brancos, sentar-me em meio às mulheres e a uma multidão de espectadores frenéticos, aplaudindo e lançando elogios e gritos indecentes a um indivíduo desavergonhado que se contorce sem nenhum sentido.”<sup>15</sup>

Licino aponta em Cráton o fato de condenar a dança sem jamais ter presenciado algum de seus espetáculos e em Hermótimo o de usar, com relação aos filósofos, o mesmo critério de quem julga as estátuas ou ainda de confiar, a respeito deles, na opinião de quem desconhece filosofia ou na opinião parcial e comprometida de quem a pratica segundo uma doutrina específica. É, no fundo, o mesmo defeito que se acusa, ou seja, a ilusão de um conhecimento gerado por uma experiência enganosa, restrita ou inexistente.

Um outro traço característico de Licino, presente também nos diálogos “diretos” (sigo usando esta terminologia, por não me ocorrer outra melhor), mas sobretudo nos que narram um outro diálogo ou um outro evento, é o espírito crítico diante dos fatos narrados, a meio caminho entre o ceticismo e o cinismo, que valoriza a simplicidade da razão comum e ridiculariza nos homens o orgulho desmedido, a garrulice, o charlatanismo, a superstição, a hipocrisia e nas instituições a inépcia, o sectarismo, a inutilidade. Investe, enfim, contra as diversas máscaras da ignorância e da estupidez. Assim, no *Eunuco*, Licino e o amigo Panfilo comentam às gargalhadas a disputa por uma cátedra de filosofia vaga. Outra vez, Luciano volta à carga contra a filosofia. Ataca de

<sup>14</sup> LUCIANO. *Sobre a dança*, 5.

<sup>15</sup> LUCIANO. *Sobre a dança* 5.

um lado aqueles que se proclamam filósofos mas, ao contrário da virtude pregada, revelam um comportamento indigno, hipócrita e velhaco e, de outro, acusa o caráter institucional e burocrático da filosofia “oficial”. Além disso, o sectarismo apontado no *Hermótimo* dá lugar a uma perspectiva crítica inusitada: pelo estipêndio que o próprio Licino diz, citando Homero, não se tratar “de uma pele de boi ou de uma vítima”<sup>16</sup>, mas da considerável soma de dez mil dracmas, digladiam-se não filósofos de escolas opostas, mas dois peripatéticos, sobre o que se insinua:

Αὕτη, ὦ Πάμφιλε, ἡ Ἑλένη ὑπὲρ ἧς ἑμονομάχουν πρὸς ἀλλήλους. Καὶ ἄχρι γε τούτου γελοῖον οὐδὲν πλὴν ἐκεῖνο ἴσως, τὸ φιλοσόφους εἶναι φάσκοντας καὶ χρημάτων καταφρονεῖν ἔπειτα ὑπὲρ τούτων ὡς ὑπὲρ πατρίδος κινδυνεούσης καὶ ἱερῶν πατρῴων καὶ τάφων προγονικῶν ἀγωνίζεσθαι.

“Esta é, Panfilo, a Helena pela qual lutavam sozinhos um contra o outro. Até aí nada que provocasse o riso, exceto, talvez, o fato de que homens que diziam ser filósofos e desprezar as riquezas, lutassem por elas como pela pátria em perigo, pelos seus altares e pelas tumbas dos seus antepassados.”

E arremata em tom sarcástico Panfilo:

Καὶ μὴν καὶ τὸ δόγμα τοῦτό γε ἔστιν τοῖς Περιπατετικοῖς, τὸ μὴ σφόδρα καταφρονεῖν χρημάτων, ἀλλὰ τρίτον τι ἀγαθὸν καὶ τοῦτο οἶεσθαι.

“Mas é essa a doutrina dos peripatéticos, não desprezar excessivamente as riquezas, mas considerá-las também algo como ‘um terceiro bem.’”<sup>17</sup>

Licino marca ainda o ridículo da situação em que a discussão que deveria restringir-se a argumentos filosóficos descamba para o ataque pessoal, culminando com a acusação de que um dos concorrentes seria eunuco. A essa altura, quando até mesmo os juizes, “os mais competentes, com mais experiência e mais sábios da cidade”<sup>18</sup>, consentem no encaminhamento da disputa, dividindo-se sobre a possibilidade de um eunuco filosofar, a crítica de Licino torna-se mais penetrante. Com uma ironia amarga, passa a concordar com os métodos da decisão, que vão desde o desnudamento do suposto eunuco

<sup>16</sup> LUCIANO. *O eunuco*, 3.

<sup>17</sup> LUCIANO. *O eunuco*, 3.

<sup>18</sup> LUCIANO. *O eunuco*, 3.

à sugestão de levá-lo às mulheres para daí concluir sobre a sua competência filosófica, Licino conclui:

αὕτη γὰρ, ὦ ἑταῖρε, φιλοσοφίας ἀρίστη κρίσις ἔοικεν εἶναι καὶ ἀπόδειξις ἀναντίλεκτος. ὥστε καὶ τὸν υἱὸν - ἔτι δέ μοι κομιδῇ νέος ἐστὶν - εὐζαίμην ἅ οὐ τὴν γνώμην οὐδὲ τὴν γλῶτταν ἀλλὰ τὸ αἰδοῖον ἔτοιμον ἐς φιλοσοφίαν ἔχειν.

“Este é, meu amigo, ao que parece, o melhor critério com relação à filosofia e uma demonstração irrefutável. Pelo visto, devo desejar que também meu filho - que no entanto é ainda muito jovem - tenha não o pensamento e a língua, mas um membro apto para a filosofia “.<sup>19</sup>

Retornando ao *O cínico*, o modo como a mesma personagem é retratada nos surpreende. Faltam nela todos os traços que a caracterizam nos outros diálogos; na verdade ela aparece com as características contrárias. Logo na sua primeira fala, que abre o diálogo, Licino manifesta uma curiosidade ingênua sobre a aparência do filósofo cínico que apenas oferece o ponto de partida para a defesa do cinismo e para uma espécie de “fundamentação moral da indumentária”. Salvo uma única intervenção mais extensa<sup>20</sup>, mas igualmente ingênua e frágil, seu papel em todo o diálogo, concentrado apenas na primeira parte, resume-se no apoio necessário à argumentação do Cínico, com as frases habituais: “sem dúvida”, “é o que parece”, “como não?”. Assim, o hábil orador do *Hermótimo* aparece aqui desbotado, sem qualquer vivacidade e, incapaz de debater com o filósofo cínico, apenas reforça o caráter apologético do diálogo. Uma vez que Licino foi considerado, nas circunstâncias em que se apresenta, como o porta-voz do próprio Luciano, ou mesmo com ele identificado, fazendo o autor intervir pessoalmente nas discussões para manifestar o seu ponto de vista (embora Luciano apareça como personagem em *O pseudo-sofista ou o solecista*), o contraste apontava na direção da não autenticidade. É certo que não há dúvida possível relativa a esse contraste, mas tomá-lo como prova conclusiva para a exclusão d' *O cínico* do conjunto das obras genuinamente luciânicas é um procedimento que requer cautela. Cabe lembrar que, com Licino, não lidamos com uma personagem histórica, cuja existência possa ser confirmada por meio de outras fontes, mas lidamos com uma figura

<sup>19</sup> LUCIANO, *O emico*, 13.

<sup>20</sup> LUCIANO, *O emico*, 5.



exclusivamente literária. Desta forma, seria necessário postular a coerência interna da personagem, isto é, admitir a possibilidade de um perfil suficientemente homogêneo delineado à luz de obras diversas que não apresentam unidade temática ou qualquer linearidade entre si. Seria, enfim, fundamentar a conclusão na expectativa do compromisso de Luciano com essa coerência.

O outro argumento que concorre na discussão da autenticidade, é, como anunciei, a visão de Luciano sobre o cinismo. Trata-se, sem dúvida, de uma argumento mais complexo por ultrapassar a obra e o próprio autor e pela situação do cinismo no segundo século. Em primeiro lugar convém advertir que as relações de Luciano com o cinismo - e, de resto, com qualquer escola filosófica do seu tempo - não deve ser pensada em termos de adesão. Luciano não é filósofo<sup>21</sup> e, portanto, as referências aos filósofos e à filosofia não são tratadas de uma perspectiva filosófica, mas como uma crítica a elementos da cultura contemporânea. No passo seguinte, tomemos a distinção proposta por Caster<sup>22</sup> sobre o modo como os cínicos freqüentam a obra de Luciano. Em um primeiro grupo, temos um cinismo *incorporado*, ou seja, o filósofo cínico, cuja voz aparece em discurso direto, é convertido num porta-voz do próprio Luciano. São os Diógenes, Antístenes, Crates e Menipos que figuram na *Descida aos infernos* e nos *Diálogos dos mortos*. À exceção do Cinisco do *Zeus refutado* e que é na verdade uma designação genérica do cínico - um diminutivo de *κύων* - são todas personagens cuja existência histórica é bem atestada por outras fontes. O segundo grupo traria os cínicos *descritos*, tomados como objeto de observação. É o grupo que inicialmente importa para a tentativa de se estabelecer o ponto de vista de Luciano sobre o cinismo.

Uma vez que Luciano opera sobre o estereótipo do representante de cada escola, para o cinismo a tônica recai sempre sobre as mesmas características: o comportameto agressivo e desavergonhado, a aparência rude, o discurso sem limites, o despudor e ainda, o desejo de glória, a hipocrisia, a

<sup>21</sup> Cf. BRANDÃO, 1997: "Não cabe portanto esperar de Luciano uma postura de filósofo. Estabeleça-se de uma vez por todas: Luciano não é crítico de filosofia, historiografia, literatura, religião, arte, medicina, costumes. A ser assim, seria necessário admitir o lugar comum de que exerce crítica superficial. Luciano é crítico de cultura, entendida como *paideia*, e cada um dos tópicos citados tem sentido apenas enquanto dados desse corpus maior, ou, caso se queira, só ganha 'profundidade' nesse conjunto de relações que garante a unidade do *corpus lucianum*. Ele mesmo define-se como apenas 'moderadamente familiarizado com a filosofia', em oposição a sua vinculação de origem com a *paideia*" (p. 234).

<sup>22</sup> CASTER, 1937, p. 65-84.

vileza, a demagogia e a rapacidade. Em *Os fugitivos*, a própria Filosofia personalizada volta-se contra “aqueles que se inscrevem em nome de Diógenes, Antístenes e Crates (...), pessoas que jamais imitam a parte boa que há na natureza do cão, como seu caráter de guardião, caseiro, amante de seus amos, com boa memória, porém, ao contrário, copiaram com precisão seus latidos, a gulodice, sua tendência a roubar, sua incontrolável lascívia, a adulação e o hábito de estar sempre em volta das mesas”<sup>23</sup>. No *Banquete*, o cínico Alcídama irrompe em uma comemoração de núpcias sem ser convidado e “andando de lá para cá enquanto comia, buscava os pratos mais abundantes, seguindo sempre a rota dos que serviam as carnes”<sup>24</sup>. É-nos sedutor, considerando esses aspectos, ver n’ *O cínico*, uma resposta direta a Luciano. Todo o diálogo insiste na virtude cínica da parcimônia, na vida regrada por uma racionalidade rigorosa, no comedimento e na frugalidade. É particularmente significativa a metáfora do anfitrião, em que o rigorismo cínico sintoniza-se com a solidariedade e com a harmonia da convivência:

“Ὅτι ὁ μὲν θεὸς τῷ ζενίζοντι καλῶς ἐκείνῳ ἔοικε παρατιθεὶς πολλὰ καὶ ποικίλα καὶ παντοδαπά, ὅπως ἔχουσιν ἀρμόζοντα, τὰ μὲν ὑγιαίνουσι, τὰ δὲ νοσοῦσι, καὶ τὰ μὲν ἰσχυροῖς, τὰ δὲ ἀσθενοῦσιν, οὐχ ἵνα χρώμεθα ἅπανι πάντες, ἀλλ’ ἵνα τοῖς καθ’ ἑαυτὸν ἕκαστος καὶ τῶν καθ’ ἑαυτὸν ὅτουπερ ἂν τύχη μάλιστα δεόμενος.

“Os deuses são bem parecidos com esse anfitrião, pois fizeram disponíveis muitas e diferentes coisas, de variados tipos, de modo que cada um tenha o que lhe é adequado: certas coisas para os que estão doentes, certas coisas para os que estão com saúde, umas para os fortes, outras para os que estão fracos e não para que todos nós nos sirvamos de tudo: a cada um uma coisa e mesmo assim conforme àquilo de que esteja mais necessitado.”<sup>25</sup>

Na análise, julgo pertinente a consideração de alguns aspectos. Em primeiro lugar, com relação à economia interna do texto, seria razoável, se o consideramos uma resposta, esperar a justificativa dos procedimentos acusados nos outros textos ou a sua negação claramente enunciada; na verdade, o que lemos é um elogio à temperança e à auto-suficiência, mas que não se baseia na discussão de argumentos contrários. O diálogo, como resposta, parece-me

<sup>23</sup> LUCIANO. *Os fugitivos*, 16.

<sup>24</sup> LUCIANO. *O banquete*, 13

<sup>25</sup> LUCIANO. *O cínico*, 7.

carecer de uma remissão mais explícita aos ataques diante dos quais pretende se erguer como defesa. A afirmação do contrário de uma outra afirmação não constitui necessariamente uma réplica desta.

Também não estou de acordo com a afirmação de que *O cínico* seja um encômio paradoxal e que seu hiperbólico elogio da tradicional indumentária cínica é intencionalmente irônico<sup>26</sup>. Ora, é verdade que Luciano critica com insistência o aspecto daqueles que se diziam filósofos; ridiculariza seus trajés austeros, a longa barba e o andar pensativo, mas ridiculariza justamente pelo descompasso que há entre esse exterior e os atos que o acompanham. São, como já se disse, filósofos pela metade; escondem, por trás da aparência respeitável, uma pobreza espiritual, esta sim, extrema. Em *O cínico*, a aparência do filósofo é, não só insistentemente marcada, como também é o próprio eixo de todo o diálogo, em torno do qual se estabelecem os princípios da escola. É o caso em que a aparência corresponde um estofo que a justifica e a enobrece. Nesse ponto, Luciano (se, então, é ele mesmo o autor) faz ecoar a tradição dos primeiros cínicos. O poema *Pera*, atribuído a Crates e conservado por Diógenes Laércio<sup>27</sup>, traz, apoiado numa engenhosa paráfrase de dois versos homéricos<sup>28</sup> o mesmo elogio da aparência dos cínicos, vinculando-a ao conteúdo da sua doutrina:

Πήρη τις πόλις ἐστὶ μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ,  
καλὴ καὶ πείρα, περίρρυπτος, οὐδὲν ἔχουσα,  
εἰς ἣν οὔτε τις εἰσπλεῖ ἀνὴρ μωρὸς παράσιτος,  
οὔτε λίχνος πόρνης ἐπαγαλλόμενος πυγῆσιν:  
ἀλλὰ θύμον καὶ σκόδρα φέρει καὶ σῦκα καὶ ἄρτους,  
ἐξ ὧν οὐ πολεμοῦσι πρὸς ἀλλήλους περὶ τούτων,  
οὐχ ὅπλα κέκτηνται περὶ κέρματος, οὐ περὶ δόξης.

“Existe uma cidade, Pera, em meio a uma fumaça cor-de-vinho,  
bela e rica, toda suja e sem ter nada,  
para a qual não navega o parasita tolo  
nem o glutão que exulta com as bundas das prostitutas.  
Mas timo e alho ela produz, e figos e pães,  
e por causa dessas coisas seus homens não brigam uns com os outros,  
nem pegam em armas por dinheiro ou glória”.

<sup>26</sup> GOULET-CAZÉ, BRACHT BRANHAM, 1996, p17, n. 54.

<sup>27</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 85.

<sup>28</sup> HOMERO, *Odisseia*, XIX, 172-173.

Resta saber: se Luciano quer realmente atacar o cinismo, o que explicaria o uso das vozes cínicas para expressar o seu próprio pensamento? O problema foi encarado por Niehues-Pröbsting<sup>29</sup> através de uma tríplice distinção, com a qual estou parcialmente de acordo. Para ele, em certa medida, Luciano antecipa, dois séculos antes, a posição do Imperador Juliano. Há obras em que Luciano usa as vozes cínicas na expressão de suas críticas mais agudas; já em outras, investe impiedoso contra os impostores que se diziam êmulos de Diógenes e Crates e, em outras ainda, tende à composição de um cinismo idealizado. Essa partição, se no conjunto é bastante funcional, no detalhe esconde um aspecto que julgo fundamental. Luciano parece, mais de uma vez, ceder às dificuldades de se condenar o cinismo, mesmo no que ele oferece de mais repulsivo. Nesse sentido, o *Banquete* é uma obra exemplar. Como condenar Alcídama? Como apontar-lhe os vícios, quando a sua própria noção de virtude é de tal forma revirada que torna seus atos inclassificáveis? Daí o seu contraste com os colegas. Platônicos, peripatéticos, sobretudo os estóicos e um pouco menos os epicúreos pregam, estudam e ensinam as virtudes, mas como que para as transgredir melhor.

O *Banquete* de Luciano acaba em grossa pancadaria, na qual Alcídama se destaca, “tendo derrotado todos os seus oponentes, golpeando quem encontrasse no caminho”<sup>30</sup>. No final, depois que os convivas são retirados da sala, socorridos pelo médico Difilo, vão gemendo entre eles os filósofos, um com o olho vazado, um outro por ter perdido parte do nariz. Num canto, encostado no divã, Alcídama dormia profundamente<sup>31</sup>.

Para concluir, dando um salto histórico, evoco uma peça monumental do cinismo das luzes, mas que se enquadra na mesma tradição satírica de Luciano. Em *O sobrinho de Rameau*, Diderot empenha em um diálogo uma personagem “Eu”, definida como “o filósofo”, com uma outra, “o sobrinho”, que diz a certa altura<sup>32</sup>:

“Quanto aos vícios, a despesa ficou por conta da natureza. Quando digo vicioso, digo-o apenas para falar vossa língua, pois, se viéssemos a nos explicar,

<sup>29</sup> NIEHUES-PRÖBSTING, 1979, p. 211-213.

<sup>30</sup> LUCLANO, *O Banquete*, 45.

<sup>31</sup> LUCLANO, *O Banquete*, 47.

<sup>32</sup> Sobre a influência de Luciano na obra de Diderot, cf. ROMANO, 1996. Sobre o cinismo presente em *O sobrinho de Rameau*, cf. TORRES FILHO, 1987. A ambos esta parte final é devedora.

poderia ocorrer que chamásseis vício o que eu chamo virtude, e virtude o que chamo vício”.<sup>33</sup>

Mais adiante, a perplexidade do “filósofo” é luminosa, quando se admite “confundido com tanta sagacidade e baixeza, com idéias tão corretas e alternativamente tão falsas, uma perversidade tão geral dos sentimentos, uma torpeza tão completa e uma franqueza tão incomum”<sup>34</sup>. Termina com uma outra máxima de Diderot, que, se no caso de Luciano, não define uma escolha, é, de qualquer modo, sugestiva: “prefiro um crime atroz e momentâneo a uma corrupção policiada e permanente; um violento acesso de febre às manchas da gangrena”<sup>35</sup>.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSINA, J. Introducción general. In: LUCIANO, *Obras I*, Madrid: Gredos, 1981.
- BIELER, J. *Über die Echtheit des Lucianischen Dialogs Cynicus*. Hildesheim: 1891.
- BRACHT BRANHAM, R. *Unruly eloquence*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- BRANDÃO, J.L. A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano de Samósata. In: *Kléos. Revista de Filosofia antiga*. Rio de Janeiro; v.1, n.1, p. 231-252, julho 1997.
- CASTER, M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1937.
- DIDEROT, D. *Le neveu de Rameau*. Paris: Librio, 1995.
- . *O sobrinho de Rameau*. Trad. e notas: Marilena Chauí Berlinck. São paulo: Abril Cultural, 1973.
- GOULET-CAZÉ, M.O. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërte vi 70-71*. Paris: Vrin, 1986.
- GOULET-CAZÉ, M.O. e BRACHT BRANHAM, R. (ed.) *The cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- LUCIANO. *Hermótimo*. Trad. Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito, 1986.
- MACLEOD, M.D. *Lucian in eight volumes VIII*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979 (1a. ed. 1967).
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. *Der kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. München: W. Fink, 1979.
- PAGNOL, M. *Notes sur le rire*. Paris: Editions de Fallois, 1990.
- ROMANO, R. *Silêncio e ruído. A sátira em Denis Diderot*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.
- TORRES FILHO, R.R. Cinismo Ilustrado. In: ----. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 53-69

<sup>33</sup> “Pour vicieux, nature seule en avait fait les frais. Quand je dis vicieux, c'est pour parler votre langue, car si nous venions à nous expliquer, il pourrait arriver que vous appellassiez vice ce que j'appelle vertu, et vertu ce que j'appelle vice.” DIDEROT, 1995, p. 56. Uso a seguinte tradução portuguesa: DIDEROT, 1973, p. 362.

<sup>34</sup> DIDEROT, 1973, p. 347.

<sup>35</sup> *apud* ROMANO, 1996, p. 61.

## DE L'UN-UN ET DE L'UN-ÉTANT DU PARMÉNIDE SELON DAMASCIUS

SAID BINAYEMOTTASH

*Department of Philosophy  
Ispahan University, Iran*

L'Un de la première hypothèse, selon Damascius, est Un-tout (πάντα ἓν).<sup>1</sup> Encore est-il nature universelle (παντοφύης).<sup>2</sup> Tout vient donc de lui et tout va à lui.<sup>3</sup>

Mais l'Un, s'il est tout, n'est pas moins détaché de toutes choses. En fait, il doit sa complétude à sa nature simple.<sup>4</sup> Bien que sa source, la simplicité de l'Un exclut néanmoins la Totalité. Il, "ne se compose pas en un même système avec le tout".<sup>5</sup> Transcendant, l'Un est aussi inconnaissable. Alors comment le nommer, car il est sans nom?<sup>6</sup>

Ainsi décrit, l'Un damascien peut nous donner l'impression de ressembler, trait par trait, à l'Un-un. "Il n'est même pas un, dit Platon", affirme Damascius.<sup>7</sup> Mais détrompons-nous Un-tout, nature universelle et source de tout, l'Un de la première hypothèse n'est pas cependant aux yeux de Damascius l'absolument Ineffable. Alors qu'est-il?

L'Un-un, selon Damascius, est le sommet des plusieurs,<sup>8</sup> et leur couronnement.<sup>9</sup> Alors on peut bien s'attendre qu'il soit connaissable. Mais il n'en est pas ainsi: "...il n'est pas connaissable, ni même nommable, car il serait par là plusieurs...".<sup>10</sup> L'Un-un, s'il n'est pas l'ineffable au sens absolu, n'a pas

<sup>1</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 136.

<sup>2</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 8.

<sup>3</sup> DAMASCIUS, 1964, p.4-5.

<sup>4</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 7.

<sup>5</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 7, § 2.

<sup>6</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 7-8, 12-13.

<sup>7</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 12-13.

<sup>8</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 3.

<sup>9</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 11, § 4.

<sup>10</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 8.

moins les mêmes attributs.

Mais si l'Un partage les mêmes propriétés avec l'ineffable, en quoi réellement se différencie-t-il de lui? Bien avant nous, cette question devait embarrasser Damascius lui-même. Aussi, une fois reconnu le caractère inconnaissable de l'Un, il déclare: "Quoi donc, alors cherchons-nous encore quelque chose au-delà de l'Ineffable? Non, Platon s'est servi de l'Un comme d'un moyen Terme pour nous amener ineffablement à l'ineffable... à l'ineffable au-delà de l'Un ..."<sup>11</sup> L'Un de la première hypothèse se trouve ainsi réduit à un moyen terme, survenant entre l'Ineffable et les plusieurs.

Mais alors nous trouvons-nous, à présent, devant deux principes également ineffables, assortis aux mêmes négations? Enigme! Comment la résoudre? Damascius, en effet, donne ici une interprétation, fort originale, de l'Un de la première hypothèse: à ses négations il reconnaît, paradoxalement, une valeur positive et les perçoit en termes de multiplicité.

Aussi, une fois précisé sous quel rapport l'Un est connaissable et sous quel rapport inconnaissable, Damascius déclare: "Cependant il y a en lui multiplicité, car il est ineffable, inconnaissable, incoordonnable, non posable..."<sup>12</sup> Or, c'est bien au prix de telles transformations que l'Un-un se trouve enfin dépassé.

L'Un-un n'est donc pas vraiment ineffable. Le vrai ineffable, selon lui, ne se prête point au dire. Il est "Rien".<sup>13</sup> Et de Rien, il n'y a nul discours. Songeons-nous à le savoir, et nous voilà aussitôt au bord de l'abîme. Or de "celui-là"<sup>14</sup> ne parle que le silence.<sup>15</sup> Dès lors, sa quête est impossible. Elle révèle notre impuissance. La pensée de l'ineffable se rétracte face à l'évidence de nos limites.

Cependant, une question ne cesse de nous tenter. Quel bon vent enfin dirige Damascius le Diadoque dans cette voie? Quelles motivations divines éveillent-elles en lui cet ardent désir? Pourquoi vouloir transcender à tout prix l'Un de la première hypothèse? Aussi bien l'envergure du commentateur que la grandeur du texte légitiment cette question. Alors relevons le défi, essayons d'y répondre.

De quelle manière qu'on l'appelle, sommet des plusieurs, ou nature

<sup>11</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 13. Soulignement est de nous.

<sup>12</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 66.

<sup>13</sup> DAMASCIUS, 1964.

<sup>14</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 16.

<sup>15</sup> DAMASCIUS, 1964.

universelle, l'Un n'est pas le principe le plus auguste. Pourquoi? La question est d'importance, et voici en quels termes Damascius la pose lui-même:

...Et d'où viendrait-il qu'il y eût quelque chose au-delà de l'Un? Car les plusieurs n'ont besoin de rien autre que l'Un? C'est pourquoi l'Un seul est causant des plusieurs...<sup>16</sup>

Causant des plusieurs, l'Un est aussi ce dont nous possédons la notion la plus simple<sup>17</sup>. Raison de plus alors pour nous arrêter à lui dans notre quête du premier principe. N'est-ce pas?

Mais Damascius de nous avertir:

Si l'on objectait que nous n'avons aucune notion, aucune idée plus simple que l'Un, comment se ferait-il que nous pouvons pressentir quelque chose au-delà de ce dernier concept, de cette dernière notion? Et si l'on persistait dans cette affirmation continue nous pardonnerions à son auteur la difficulté qu'il nous oppose; car c'est en effet une pensée inaccessible que nous sommes incapables de formuler.<sup>18</sup>

Même, à leur degré suprême, la simplicité et la causalité ne suffisent pas dès lors à fonder le principe réellement premier. Ce "quelque chose" qui est au-delà de l'Un n'est pas ainsi le principe le plus simple, ni la cause suprême.

Car le simple et le causant, s'ils qualifient l'Un, ne l'inscrivent pas moins dans un rapport de relativité et de dépendance. N'entendons-nous pas le plus simple relativement au composé, le causant relativement aux plusieurs qu'il engendre? L'Un implique donc la relativité. Principe premier, il est cependant loin d'être affranchi de toute relation. Tandis que, l'absolument Premier, "vérité sublime", est aussi ce qu'il y a au monde de totalement affranchi.

L'Un de la première hypothèse est, certes, au-delà de tout ce qui a trait aux plusieurs; le plus simple, il est aussi placé avant les composés;<sup>19</sup> il plane encore au-dessus de toute opposition.<sup>20</sup> Cependant, bien que "causant purement causant",<sup>21</sup> l'Un est loin d'être le principe le plus auguste. Ce dernier, en effet, se dérobe à "la prise de toutes nos pensées et de toutes nos

<sup>16</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 9.

<sup>17</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 10.

<sup>18</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 10, § 3.

<sup>19</sup> DAMASCIUS, 1964.

<sup>20</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 11.

<sup>21</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 10.



conceptions”.<sup>22</sup> Or “...ce qui, en s’élevant en haut, échappe toujours à nos pensées, est plus digne de notre vénération que celui qui est plus à notre portée... et cela c’est Rien...”<sup>23</sup>

Lié à cela même qu’il engendre, l’Un en dépend. C’est bien pourquoi le principe réellement premier est celui que ne meut nul besoin. Mais cela vaut aussi de l’Un, objectera-t-on. Car, il est des cas où l’Un se montre sans besoin. Objection prévenue, déjà, par Damascius:

Mais, dira-t-on, dit-il, voici des cas dans lesquels, l’Un sera absolument sans besoin; car l’Un, réellement un, n’a pas besoin de ce qui vient après lui pour être (car il est par soi et à part soi), il n’a besoin ni du pire ni du meilleur qui est en lui-même (car il n’y a rien en lui, hormis lui-même), et il n’a pas même besoin de lui-même. Il est Un, l’Un qui ne se dédouble pas, même par rapport à lui-même; car, dans le réellement un,<sup>24</sup> il ne faut pas parler d’un rapport à soi-même, car il est absolument simple...

Que nous apprend l’argument tiré du principe de besoin? Le besoin implique le manque, et son absence, la plénitude. Dès lors, est pleinement ce qui est sans besoin. Or à l’Un rien ne manque. Réellement Un, il n’a pas besoin de ce qui le suit. L’Un est à tel point à l’écart des besoins qu’il n’a même pas de “rapport à soi”. Alors un tel principe s’il n’est pas “causant de tout”, “absolument premier de tout”, “le plus sans besoin de toutes choses”, que serait-il autre?

Cette objection, bien que pertinente, ne tient pas cependant face à l’exigence métaphysique de Damascius. Elle tombe. Car le Diadoque transforme les signes de plénitude de l’Un en marques de besoin:

Mais, dit-il, si cela est vrai, si tous ces caractères appartiennent ainsi à l’Un, même alors il aura besoin des choses qui viennent après lui, du moins de celles que nous lui ajoutons, de quelque façon qu’on les lui attribue. Car le principe est et est dit le principe des choses qui viennent du principe, le causant, le causant des choses causées, et le premier, le premier des choses qui lui sont subordonnées...<sup>25</sup>

Pour l’Un, tout est ainsi lié à tout le reste. Même le plus simple, il

<sup>22</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 11.

<sup>23</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 11-12.

<sup>24</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 43.

<sup>25</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 44.

l'est parce qu'il est au-dessus des autres.<sup>26</sup> Est-il le plus puissant, le bien, le désirable et le sauveur, il est tout cela, grâce aux choses qui subissent sa puissance, aux choses "conservées et désirées".<sup>27</sup>

On voit ainsi comment ce qui fait de l'Un un principe sans besoin, le subordonne en même temps aux choses qui viennent de lui, "... parce qu'il est seulement Un, il est la chose qui a le moins de besoin, il est le principe premier et la racine inébranlable de tous les principes".<sup>28</sup> La force de l'Un se retourne ainsi contre lui-même:

Mais par là même qu'il est principe, de quelque manière qu'on l'entende, et la cause première de tout, désirable à tout et fondé avant tout, par la même on doit se le représenter comme ayant besoin des choses pour lesquelles il est (désirable, cause, etc.). Il a donc, si l'on peut dire, une trace la plus haute possible de besoin...<sup>29</sup>

L'Un succombe aux exploits de sa propre puissance. De cela, Damascius n'est pas sans avoir conscience:

Mais le raisonnement, dit-il, paraît ici se détruire. Car, en tant qu'un, il est sans besoin mais en tant qu'il est principe il a des besoins...; il a des besoins en tant que produisant les autres et les anticipant, c'est même là le caractère propre de l'Un.<sup>30</sup>

Sur l'Un Damascius porte ainsi double regard. Celui qui le parcourt en allant du multiple à l'Un, et celui qui chemine en sens inverse, fixant l'Un en tant qu'il est Un. Mais il est cependant égal, d'où nous partons, car l'Un, à l'en croire, restera toujours lié au multiple. D'où le besoin de rechercher un principe absolument indépendant.

L'embarras que nous réserve la doctrine de Damascius est ainsi

---

<sup>26</sup> DAMASCIUS, 1964.

<sup>27</sup> DAMASCIUS, 1964. En tout cela se reconnaît aisément le Souverain Bien de la *République*.

<sup>28</sup> DAMASCIUS, 1964.

<sup>29</sup> DAMASCIUS, 1964, Un point de divergence entre, d'une part Damascius, et d'autre part, Platon et Proclus mérite ici d'être signalé. Pour Platon le Monde est le produit de la bonté divine. "Or dieu étant bon et exempt d'envie a voulu que tout soit le plus possible semblable à lui-même" (*Timée*, 29 e). Pour Proclus "la bonté des dieux n'est ni une forme ni une disposition, mais elle est la plénitude de ce qui se suffit divinement à soi-même et de la puissance divine par laquelle les dieux emplissent les êtres de biens". (*Théo Plat.* I., III, p. 101, 5-12) Damascius, fort paradoxalement, découvre "une trace la plus haute possible de besoin" là où ses prédécesseurs ne voient que pure suffisance, pure bonté et pure puissance.

<sup>30</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 44-45.

non-négligeable, il est même d'autant plus grand que la distinction entre l'Un-un et l'Un-étant s'estompe dans ses analyses, si elle n'en disparaît complètement.<sup>31</sup> Par là même, les négations de la première hypothèse perdent leur raison d'être; elles deviennent, en se transmuant, des propriétés positives: "... il y a en lui (l'Un), dit Damascius, multiplicité. Car il est ineffable, inconnaissable, in coordonnable, non posable...".<sup>32</sup> L'Un de la première hypothèse, lu et interprété par Damascius, s'avère ainsi pourvu de parties. Alors tout ce que Platon niait de l'Un et expulsait hors lui, l'investit à nouveau. Réintégrant la multiplicité, l'Un est alors défini comme le sommet des plusieurs, le principe de tout.<sup>33</sup>

Que l'Un soit au-delà de l'être, qu'il se différencie de l'unifié (l'être participé par l'Un),<sup>34</sup> Damascius en convient aisément.<sup>35</sup> Mais il ne demeure pas moins cependant l'Un. Car Platon, s'il nie le nom, le concept et la connaissance de l'Un, ne nie pas l'Un lui-même, "... il ne nie nulle part et nullement l'Un qui est au-delà de tous ces principes".<sup>36</sup> Et ce point est remarquable. Car laisser subsister l'Un lui-même, c'est le croire, en dernière analyse, comme un principe connaissable. Plus encore, l'Un, s'il est un, recèle une pluralité dont il marque justement le sommet. C'est bien pourquoi Damascius nous rappelle, avec insistance, que si Platon nie que "l'Un soit, il ne nie pas l'Un et cette négation même, il la nie".<sup>37</sup> Or appeler l'Un, un, le rend paradoxalement multiple.

L'interprétation de l'Un-un par Damascius va visiblement à l'encontre de la doctrine platonicienne. Damascius, lui, plurifie l'Un-un. Platon évite de l'unifier. Autre point de divergence: le rapport de l'Un à l'être. Avec Damascius, en effet, la non-participation à l'être, point capital, cesse de garantir à l'Un son ineffabilité, donc sa transcendance. Or de Platon à Damascius le rapport de l'Un à l'être subit un bouleversement radical. Car Platon et Damascius, s'ils n'ont pas la même conception de l'Un, n'adhèrent pas non plus à la même doctrine de l'être. Là-dessus leur divergence est même fondamentale. Aussi, afin de voir plus clair en ce point capital, envisageons

<sup>31</sup> En effet, le principe premier, tel que Damascius le conçoit, présente les mêmes traits distinctifs qui définissent l'Un-étant face à l'Un-un.

<sup>32</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 66.

<sup>33</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 64-65.

<sup>34</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 63-64.

<sup>35</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 65.

<sup>36</sup> DAMASCIUS, 1964.

<sup>37</sup> DAMASCIUS, 1964.

d'abord la notion de l'être chez l'Un et chez l'autre de nos philosophes.

La conclusion du *Parménide* nous est connue: si l'Un n'est pas, rien ne serait. Le Dialogue, de ce fait, se divise en deux parties: l'Un purement un et l'Un-qui-est. Dès lors tout ce qui est doit son existence à l'Un participant à l'être. Cela vaut tout d'abord de l'Un lui-même. Face à l'Un-un défiant l'être, l'Un qui y participe. C'est bien pourquoi l'Un véritable est aussi l'Un dépourvu de parties. Car avoir des parties, c'est aussi participer à l'être. L'irruption de l'Un dans l'être est donc déterminante chez Platon. Aussi, tant qu'il est en divorce avec l'être, l'Un peut se dire absolument ineffable et coupé des plusieurs.

Il en va tout autrement de l'Un, selon Damascius. Lu et interprété par ce dernier, l'Un, pour être le sommet des plusieurs, se trouve déjà en contact avec l'être. Il est ainsi participable sans participation. La percée de l'Un dans l'être ne se présente plus dès lors comme ce passage obligé qui, dans le *Parménide*, engendre l'Un-qui-est. Le rapport de l'Un à l'être cesse d'être ainsi celui de la participation.

La conception damascienne, pour être originale, bouleverse de fond en comble les termes dans lesquels s'élabore la doctrine platonicienne de l'Un. Revenons à l'un des aspects fondamentaux de sa doctrine, afin de mieux la saisir.

Le plaçant à la limite extrême de l'univers platonicien, Damascius perçoit l'Un comme le principe de tout. C'est bien pourquoi Platon, selon lui, s'en contente et n'en cherche plus un autre.<sup>38</sup> C'est l'ampleur de l'Un, comme principe premier qui, toujours selon Damascius, dispense Platon de mener une nouvelle quête. Car l'Un, pour être ineffable, n'est pas "le principe des raisonnements, ni des connaissances, ni des animaux, ni des êtres, pas même des Uns, il est purement le principe de tout..."<sup>39</sup>

Au regard de Damascius, l'Un se révèle ainsi égal à un principe suprême. Pour être véritablement tel, l'Un est ainsi au-dessus de nos pensées.<sup>40</sup> Insaisissable, il défie alors toute démonstration. Aussi Platon ne tente-t-il pas de le démonter. Il se contente simplement de dépouiller l'Un de toutes choses, excepté, bien entendu, l'Un lui-même.<sup>41</sup> Car, poursuit, Damascius, "à la fin il nie que l'Un soit, il ne nie pas l'Un et cette négation même il la nie; il nie le nom, le concept, la connaissance, il ne nie pas l'Un"<sup>42</sup>

<sup>38</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 64-65.

<sup>39</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 65.

<sup>40</sup> DAMASCIUS, 1964.

<sup>41</sup> DAMASCIUS, 1964.

<sup>42</sup> DAMASCIUS, 1964.

La question surgit d'elle-même, quelle difficulté la démarche platonicienne pose-t-elle précisément à Damascius? Pourquoi le déroutent tant la subsistance de l'Un? Parce que, si en niant toutes choses de l'Un, nous gardons néanmoins l'Un lui-même, alors dire "l'Un", comme Damascius l'entend serait dire "quelque chose". Alors on a beau nier tout de l'Un, il reste néanmoins, en quelque sorte, déterminé.

Par conséquent l'Un n'est plus réellement ineffable. Est-il au-delà de tous les principes, il n'est pas cependant absolument premier. Damascius n'envisage plus, de surcroît, l'Un relativement à l'être, mais en relation avec les plusieurs. Au rapport de l'Un à l'être, se substitue ainsi celui de l'Un aux plusieurs.

Interprète de la doctrine platonicienne de l'Un, Damascius n'en modifie pas moins, nous l'avons vu, les fondements. La fin du *Parménide* est ici parlante.

Donc, dit Parménide, à tout résumer en ce mot: si l'Un n'est pas, rien n'est, nous parlerions avec justesse? Avec une rigoureuse justesse.<sup>43</sup>

Si maintenant, selon Damascius, les choses surgissent, sans que l'Un prenne part à l'être, nous ne parlerions plus avec justesse, si nous disions avec Parménide: "si l'Un n'est pas, rien n'est". La substitution du rapport de l'Un au multiple à son rapport à l'être, tel se présente le changement qui distingue les deux doctrines. La conception de l'Un, reprise et redéfinie par Damascius, cesse d'être liée à celle de l'ousia.

De cette dissociation quelles sont les conséquences pour l'Un et pour l'être? Analysons d'abord le déploiement de l'être sans l'Un, puis celui de l'Un sans l'être.

La notion de l'être chez Platon se signale par son indéniable complexité. Le *Parménide* en témoigne, aussi bien que le *Sophiste*. Essentiellement lié à l'Un-étant selon la deuxième hypothèse du *Parménide*, l'être dans le *Sophiste* est le premier des cinq genres suprêmes. Mouvement, repos, même et l'autre lui doivent ainsi leur existence. L'ampleur de l'être est aussi grande que son rôle est multiple et souple son mouvement.

Avec Damascius, cependant, la position de l'être se modifie profondément. Alors, cessant d'être participé par l'Un, l'ousia s'érige en un degré d'être, venant ainsi en deuxième place après l'Un. En sa nouvelle position,

<sup>43</sup> Le *Parménide*, 166 c.

il s'appelle, l'unifié: "Mais si l'être est l'unifié, il sera le second au-dessous de l'Un, puisque c'est parce qu'il participe à l'Un qu'il est devenu unifié..."<sup>44</sup>. Car, poursuit Damascius, "si l'être est antérieur à l'Un, il ne participe pas à l'Un, il sera donc uniquement pluralité et une pluralité infiniment infinie."<sup>45</sup> L'être damascien est alors, à proprement parler, l'unifié; c'est-à-dire pluralité infinie participant à l'Un. D'où son unité.

En face de l'Un-un, surgit ainsi l'Un-sommet, en face de l'Un-étant, l'unifié. La transformation n'est pas donc négligeable: entre l'Un-sommet et l'unifié la différence semble alors celle d'un degré.<sup>46</sup> Le principe de participation, quant à lui, s'il se maintient, opère en sens inverse: il va de l'être (l'unifié) à l'Un.

Décisif, le renversement damascien ne cherche cependant pas à nous apporter un discours original sur l'être. Il jaillit, au contraire, sur fond d'une nouvelle conception de l'Un. La modification du sens de l'être l'indique clairement, aussi bien que celle du sens de la participation.

En son application platonicienne, le principe de participation s'avère lié au paraître. C'est bien ainsi que l'Un-un surgit dans l'être. En la deuxième hypothèse, la participation est réciproque entre l'Un-étant et les Autres. Dans le *Sophiste*, également, les genres sont parce qu'ils participent à l'être. Principe charnière, la participation joue ainsi à plusieurs niveaux.<sup>47</sup> Damascius n'en retient cependant qu'un seul. Celui précisément qui l'amène à inscrire l'Un et l'être au sein de la même hiérarchie.<sup>48</sup>

Pluralité unifiée, l'être, s'il s'évade de son rôle fondamental, perd aussi de son ampleur. Alors sa signification se restreint. Après l'être, qu'advient à l'Un?

Le renversement damascien tend, nous l'avons dit, à privilégier le rapport de l'Un au multiple sur son rapport à l'être. Ce qui induit à concevoir l'Un en fonction du multiple. C'est bien la raison pour laquelle l'Un, aussi transcendant soit-il, ne peut cependant s'affranchir rigoureusement du multiple; étant le sommet des plusieurs et leur-causant.

Nous pouvons maintenant mieux comprendre l'insistance avec laquelle Damascius déclare: "Platon a beau nier que l'Un soit, il ne nie pas l'Un". Car l'Un, même s'il n'est pas, reste en contact des êtres. Il cesse, alors,

<sup>44</sup> DAMASCIUS, 1964, p. 63-64.

<sup>45</sup> DAMASCIUS, 1964.

<sup>46</sup> DAMASCIUS, 1964, L. II, p. 215.

<sup>47</sup> En un certain sens, Platon se montre sensible au jaillissement des êtres, Damascius, lui, à leur existence.

<sup>48</sup> L'être ainsi identifié à la pluralité, rappelle au vrai les Autres, tels qu'ils apparaissent en la deuxième partie du *Parménide*. Or comme l'être chez Damascius, les Autres sans l'Un se trouvent, eux aussi, infinie pluralité.

d'être l'Un-un. C'est bien pourquoi la manière dont Damascius interprète les négations de la première hypothèse, en fait des propriétés positives. De l'Un au multiple, il y a désormais continuité.

Il n'est pas alors surprenant si Damascius, après avoir confondu les deux acceptions de l'Un, aspire à les surmonter. Alors, au-delà de l'Un, il placera Cela même qu'il faut, dit-il, "adorer par un silence absolu, et plutôt encore par une ignorance absolue..."<sup>49</sup> Aucun nom ne peut le dire. "Rien"<sup>50</sup> ou "Celui-là",<sup>51</sup> telles se présentent les seules appellations par lesquelles nous sommes capables de le nommer.

Il ne suffit pas donc de surmonter l'être, afin de pouvoir nous élever jusqu'au Rien. Encore faut-il dépasser l'Un lui-même. Autant dire, l'appropriation damascienne des concepts fondamentaux de Platon, devait naturellement le conduire sur la voie qui mène au-delà de l'Un.

Une question cependant. Quand Platon parle de «Bien» ou de «Beau», qu'appelle-t-il au juste par ces mots? Impuissant à dire ce qui l'émerveille, ne s'exclame-t-il pas alors: ô Beau ô Bien? En passant par le Beau, Bien et Rien, ne feraient-ils pas un?

En résumé, à en croire Damascius, l'Un de la première hypothèse n'est pas l'Ineffable absolu. Bien au contraire. Sommet des plusieurs, il se présente comme un moyen terme entre *Cela* et le Multiple.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAMASCIUS. *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*. Traduction de A.-Ed. Chaignet. 2ème. éd. Bruxelles: Culture et Civilization, 1964. v.1.

<sup>49</sup> DAMASCIUS, 1964., L. I, p. 16.

<sup>50</sup> Voir DAMASCIUS, 1964, p. 12, où Damascius distingue le Rien supérieur à l'Un et le Rien au-dessous de l'Un.

<sup>51</sup> *Ekeino*: «Principe qui est au-de là de l'Un, on pourrait traduire: Lui» (note du traducteur), p. 16.

## SÃO AS FORMAS INDIVIDUAIS?

SUSANA DE CASTRO AMARAL\*

*Universidade de Munique*

Não há acordo entre os intérpretes a respeito da questão da substância (*ousía*) no livro Z da *Metafísica*. Não se sabe se o que Aristóteles indica como substância primária é a forma ou o composto, e, sendo a substância primária a forma, se se trata de uma forma universal ou particular.

Neste pequeno texto apresentarei as linhas gerais da solução de M. Frede<sup>1</sup> para o problema da *Metafísica*, a saber: o que é a substância primária? Aristóteles, segundo Frede, teria descartado a possibilidade da matéria e do composto serem substâncias primárias, e apontado para a forma individual (*eídōs*). Antes de iniciarmos a exposição da interpretação de Frede convém resumirmos os passos da investigação do livro Z.

### *1. A argumentação do livro Z*

No livro Z da *Metafísica*, Aristóteles trata da definição (*lógos*) da substância primeira. A pergunta “o que é (*tí estín*) a substância?” pode ser respondida, num primeiro momento, de quatro maneiras, ela é (A) o sujeito último (*hypokeímenon*), (B) a essência (*tò tí ên eínai*), (C) o universal (*tó kathólou*) e (D) o gênero (*génos*). O “gênero” será reduzido ao “universal”, de modo que então restarão apenas três possibilidades, “sujeito último”, “essência” ou “universal”. O primeiro candidato a ser analisado é o “sujeito último” (*hypokeímenon*). Separado de suas propriedades, o que é o sujeito último no seu elemento mais simples? Neste passo da argumentação (Z 3), são introduzidos três elementos

\* Doutoranda em Filosofia na Universidade de Munique, bolsista do CNPq.

<sup>1</sup> Assim como durante décadas a obra de referência para quem fosse estudar a *Metafísica* era o comentário de ROSS, 1924, hoje a obra de referência é o comentário de FREDE e PATZIG, 1988, e os trabalhos que o primeiro vem publicando sobre o assunto. Considero a interpretação de Frede o ponto de partida para qualquer análise atual da questão da substância aristotélica. Partindo-se da sua posição, pode-se confirmar o que ele diz, ou buscar a partir dele uma nova solução, mas nunca ignorá-la.



essenciais para o resto do que será dito, a saber, (a) a forma (*eídōs*), (b) a matéria (*hylē*) e (c) o composto de ambas (*tò ek touton*). Tudo leva a crer que o elemento simples, a substância, é a matéria, mas a matéria não possui as características necessárias de um elemento simples, ou substância primária. Após ter descartado a possibilidade da matéria ser substância, Aristóteles diz que, porque o composto é claro, deve-se analisar a forma (de todos a mais complexa). Nos capítulos seguintes (Z 4-6) é iniciada a análise da substância entendida como essência. Há aí um desvio da investigação, uma vez que Aristóteles diz que o próximo passo será investigar a forma e ao invés disso retoma a discussão falando da essência? Não, porque a investigação da essência é o mesmo que a investigação da forma, porque uma e outra são iguais (Z 10, 1035b 14-15).

No capítulo 13 é dito que, ao contrário do que acreditava Platão, os universais (gêneros) não podem ser substâncias. Há uma série de argumentos que buscam provar esta tese, me contento aqui com que seja compreendido que um universal não pode ser substância porque ele não obedece aos critérios necessários de uma substância, a saber, separabilidade, autonomia e individualidade. Ciente desses critérios, Platão teria tratado a substância como um gênero individual, o que leva a sua doutrina ao absurdo.

Assim, no fim da exposição do livro Z, Aristóteles chega à conclusão de que a substância primeira é a forma, entendida como essência e definição. Ela possui um papel preponderante sobre as substâncias sensíveis. Para Aristóteles o que na verdade o composto/substância sensível é, é a sua forma (Z 13, 1038b10). Assim, na definição da forma necessariamente também estará a do composto – sem ser preciso para isso fazer referência à matéria –, pois o composto é a forma<sup>2</sup>. Veremos mais adiante o quanto esta conclusão é radical e o quanto ela foi tradicionalmente má interpretada.

A partir do que foi dito nos deparamos com pelo menos dois problemas: primeiro, quando Aristóteles conclui que a forma é a essência e a substância, não fica claro se o que ele está entendendo como forma é a espécie ou a forma individual. No primeiro caso, como ela pode ser espécie e não ser universal? E, no segundo caso, se ela é uma forma individual como podemos identificá-la a despeito das suas constantes variações materiais?

O meu objetivo com este artigo é procurar apresentar as soluções

---

<sup>2</sup> Cf. FREDE, 1990. p.122.

de M. Frede para esses dois problemas. Não almejo que ao final a questão seja dada por decidida, mas apenas que a colocação do problema fique um pouco mais clara.

## 2. *As interpretações tradicionais*

As interpretações tradicionais podem ser separadas em dois tipos principais. Por um lado, há os que afirmam (W.D. Ross e S. Mansion, entre outros) que Aristóteles já teria se decidido pelo sentido da substância no início do livro Z. Aí (Z 1, 1028a 11-13), reproduzindo a argumentação das *Categorias*, Aristóteles afirma que a substância pode ser entendida por um lado como o *Quê* e o *Isto* da coisa (*tí estin kai tóde tí*), e, por outro lado, pelas outras categorias, quantidade, qualidade, etc. Assim, uma vez que esta formulação é idêntica à das *Categorias*, concluem os intérpretes que Aristóteles estaria na *Metafísica* partindo da tese daquele escrito, a saber, que a substância é o objeto particular (*tóde tí*). Quando a partir do capítulo três a questão da forma e da definição é introduzida, dizem esses intérpretes, Aristóteles estaria tratando da questão da definição essencial do objeto particular, e não introduzindo a análise de um novo e mais apropriado sentido de substância primária.

Outro tipo de interpretação é a dos que defendem que para Aristóteles a forma entendida como espécie é a substância primária. Procuram responder ao impasse da impossibilidade da substância ser universal, como é afirmado no capítulo 13, dizendo que a forma enquanto espécie não é “universal”, mas sim “comum”. Porém, a despeito da sutileza lingüística, a propriedade de ser comum não difere da universal no seu elemento primordial, ser comum é participar em coisas distintas sob um mesmo aspecto.

Quando estiver falando da interpretação tradicional, estarei me referindo apenas à primeira, pois somente esta apresenta um posição bem definida, sendo a segunda facilmente refutável.

Para o desenrolar da discussão é importante que fique clara a distinção entre o que aqui estou chamando de “objeto particular” e o que mais tarde chamarei de “objeto concreto”. O primeiro é um conglomerado de entidades, entre as quais estão a substância e as categorias acidentais e essenciais. O segundo será o objeto desprovido das suas propriedades, considerado apenas na sua substancialidade, assim ele também será chamado, por um lado, de composto de forma e matéria, e, por outro lado, de substância sensível. Enquanto no primeiro caso, “objeto particular”, como veremos mais adiante, a

substância e suas propriedades permanecem indistintas, no segundo caso, “objeto concreto”, tendo sido separado a substância das propriedades da substância, se procura determinar o que a primeira é em si mesma.

### 3. *A interpretação de M. Frede*

De certo modo Aristóteles fornece duas possibilidades de definição da substância. Num sentido secundário a substância será o composto. Para o filósofo que se propõe a estudar a natureza viva, a substância é o composto, pois para a compreensão dos seres animados é imprescindível a presença dos dois elementos, matéria e forma, i.e., neste caso, alma e corpo. O estudo do comportamento do ser vivo, pressupõe a análise do modo de sua manifestação física. O composto é o sentido elementar de objeto, o qual todos nós somos perceptivelmente convencidos. Não é a realidade que nos cerca dividida basicamente entre seres sensíveis inanimados, i.e. materiais, e seres sensíveis animados, i.e., corporais e anímicos?

Num sentido mais elementar, a substância, entretanto, é apenas a forma. Em diversas passagens do livro Z é dito que o que um objeto é, é a sua forma (Z 13, 1038b 10-17, Z 7, 1032b 1-2, entre outras). Assim, por um lado, a substância sensível definida em termos de forma e matéria é objeto de estudo do filósofo da natureza, e, por outro lado, e este é o sentido usado na *Metafísica*, a substância sensível definida somente em termos da sua forma é o objeto de estudo do filósofo.

Tal duplicidade de sentido da substância sensível aparece no *De Anima*. Aí Aristóteles defende a possibilidade de que a substância sensível possa ser definida tanto em termos de forma e matéria, pois esse é o modo como o filósofo da natureza determina o seu conhecimento do comportamento dos seres vivos (*De Anima*, 403a 28; 403b 2, 4, 8), quanto, no sentido tradicional dialético, a definição possa ser compreendida em termos somente da sua forma.

Estariamos diante de uma questão meramente lingüística, i.e., o que se compreende por “definição”, seria, por um lado, segundo uma interpretação menos rigorosa, a definição da forma e da matéria – o que corresponde à nossa intuição ordinária das coisas, como coisas materiais – e, por outro lado, segundo uma interpretação mais rigorosa e tradicional, que remontaria à Sócrates e Platão, a definição seria entendida em termos dialéticos somente como a definição da forma e essência?

Segundo Frede, Aristóteles não teria mantido essa posição conciliatória na *Metafísica*, ao contrário, aí ele teria levado a questão às suas últimas conseqüências, radicalizado-a até o ponto em que para ele inclusive a substância sensível deveria ser definida somente em termos da sua forma. Tal tese aparece claramente em Z 11, 1037a 24-29, onde Aristóteles resume a discussão da definição do seguinte modo:

Na definição da substância as partes respeitantes à matéria não estarão presentes. Pois elas não são partes da substância neste sentido, mas sim partes do composto substância. Por um lado, há definição do composto substância, por outro lado não. Se tomado junto a matéria, não há, pois a matéria é indefinível; mas em acordo com a substância primária há, e.g., no caso do homem, a definição da alma.

A partir desta passagem fica claro que Aristóteles defende a tese de que a substância sensível só é definível de fato em termos da sua forma, pois, como ele mesmo diz, a matéria é indefinível.

Diante da incapacidade de compreensão dessa tese – afinal como a substância sensível pode ser forma sem ser universal como a forma em Platão? –, a radicalidade da posição de Aristóteles na *Metafísica* é submetida pelos intérpretes tradicionais à sua posição antiga, a posição das *Categorias*. Aí, como vimos, Aristóteles defende a tese de que a substância primeira é o objeto particular – para os *fisiólogos* da nossa época esta é a tese mais confortável. Mas, se de fato é assim, e na *Metafísica* Aristóteles estaria defendendo a mesma posição das *Categorias*, como, então, explicar a passagem acima?

Segundo W.D. Ross, Aristóteles ao se referir à matéria, não estaria se referindo a matéria aproximada, esta sim definível, mas sim à primeira matéria, que é por si indefinível. Outros como os Londinenses<sup>3</sup> afirmam que tal passagem é totalmente estranha ao espírito do resto dos capítulos que ela pretende resumir. Impregnados pela satisfação que o realismo aristotélico no *Categorias* lhes trazia diante da fugacidade do idealismo metafísico platônico, tais intérpretes foram à *Metafísica* querendo ver a mesma tese sendo defendida e por isso ficaram cegos para os indícios claríssimos em que Aristóteles mostra que a sua posição é mais radical do que a das *Categorias*. Na sua segunda

<sup>3</sup> Autores da seleção de artigos, *Notes on Book Z*, (1979).

investida na ontologia, que resultou nos escritos da *Metafísica*, Aristóteles amadurece a posição de seus primeiros escritos e defende a tese radical de que não há em sentido rigoroso duas possibilidades de se entender “definição”, por um lado, como definição do composto e, por outro, como definição da forma, mas sim tudo se reduz à definição da forma, entendida não como forma universal, como os platônicos, mas sim como forma individual.

Numa compreensão tradicional, a exigência de não ser gerada e de ser princípio do movimento nas entidades de que é forma (Z 8, 1033b5-7, Z 10, 1035a 29-30), fazem com que seja difícil conceber como a forma possa ser particular, uma vez que ela é o princípio do ser e do movimento na substância. Tratarei de mostrar mais adiante como tal impasse é resolvido. Antes é preciso mostrar com mais detalhes de que modo a argumentação das *Categorias* difere da da *Metafísica*, pois é fundamental para a argumentação de Frede que ambas as posições estejam claramente separadas.

### 3.1. *As Categorias e a Metafísica*

A ontologia aristotélica é a primeira a se preocupar em oferecer uma definição de objeto adequada. Procurando descrever os elementos básicos da realidade, objetos, Aristóteles diz que as coisas no mundo são o resultado de substâncias e propriedades das substâncias. Esta distinção é básica à medida que evita, como os filósofos predecessores, identificar propriedades como substâncias ou substâncias como propriedades. Ela é hoje absolutamente lugar comum, porém ela não o era então. Por isso, filósofos predecessores (os médicos hipocráticos, os pré-socráticos e os fisiólogos) não viam inconveniente nenhum em atribuir qualidades, e.g., aridez e umidade, calor e frio, etc., como princípio da realidade.

Nas *Categorias* temos a primeira abordagem aristotélica do tema da ontologia, a substância (*ousía*). Enquanto para Platão as *ousíai* são as formas, aquilo que existe separado e do qual tudo o resto depende para a sua existência, para Aristóteles aquilo do qual tudo depende para a sua existência serão os objetos particulares. No primeiro escrito ontológico do *corpus*, encontramos a lista das categorias. Nela a substância é identificada como o elemento primário do qual dependem para a sua existência as outras categorias, propriedades da substância. A substância primária (*ousía*) é identificada com o objeto particular (este, *tóde ti*, cavalo, ou este, *tóde ti*, homem). A substância segunda, gênero ou universal, seria redutível ao objeto particular: numa análise

*diairética* regressiva, partindo do mais universal chegaríamos à diferença específica e, portanto, ao objeto particular. Assim, a substância é o fundamento da predicação, e, enquanto substância, ela é o sujeito último (*hypokeímenon*) do qual todo o resto é dito, mas ela mesma não é dita de nada, e esse sujeito último é a substância particular, o objeto particular. Na frase “Sócrates é saudável” existem dois elementos, “Sócrates”, aquilo ao qual algo é atribuído, e “saudável”, o atributo de algo. Portanto, a realidade é divisível em duas partes, de um lado, estão as substâncias e, do outro lado, as categorias, que dependem das primeiras para existir, sendo, por isso, a realidade constituída primariamente por substâncias.

Na *Metafísica*, Aristóteles modifica sua posição inicial expressa nas *Categorias*. Agora a substância não poderá mais ser o objeto particular, pois esta solução não esclarece completamente o que é a substância. Dizer que ela é o sujeito último da predicação e por isso o objeto particular, não responde a pergunta sobre o que de fato é a substância, porque na consideração do sujeito último como objeto particular, uma vez que ele é um conglomerado de entidades, não é dito o que ele é, separado das categorias que lhe predicam. Se o objeto particular é um conglomerado de entidades, qual é entre essas entidades o sujeito último da predicação? Numa leitura rápida pareceria que esta questão poderia muito bem estar colocada nas *Categorias*, pois aí também são distinguidas duas entidades elementares, substância e categoria da substância, porém, ao contrário do primeiro escrito, aqui o sujeito último (*hypokeímenon*) é analisado isoladamente; se saudável é uma propriedade de Sócrates, então o que é o sujeito propriamente, oposto às propriedades que possui? Nas *Categorias* Aristóteles teria respondido que, o que o sujeito propriamente é, é a reunião dele com as suas propriedades, e, portanto, o objeto particular. Isso é insuficiente para dizer o que de fato o sujeito é, pois ele não está separado de suas propriedades.

O sujeito último da predicação não pode ser o objeto particular, uma vez que este é indissociável das suas propriedades – um objeto particular é um conglomerado de propriedades, entidades. Assim, ainda é necessário estender a questão da substância para além do objeto particular. Qual é o fundamento do objeto particular e, portanto, o verdadeiro sujeito último da predicação? Perguntar pelo fundamento, pelo sujeito último da predicação é perguntar pela substância primária mais uma vez. O que de fato é a substância não havia sido suficientemente respondido nas *Categorias*.

Na *Metafísica* o sujeito último é dividido em suas propriedades mais elementares, forma e matéria. Assim, perguntar pelo sujeito último e pela substância significa saber se ela é a forma, a matéria, ou o composto de ambas. Que o objeto particular não é a substância primeira fica claro indiretamente a partir do modo como Aristóteles diz que a matéria seria a melhor candidata ao título de substância. Uma vez retirando do objeto todas as suas propriedades e formas, o que restará no final será a matéria disforme, e esta seria então o sujeito último. A partir dessa proposta de desvestir todos os elementos caracterizadores do objeto particular, a fim de encontrar aquele elemento último sem o qual todo o resto deixaria de existir, fica claro que o que Aristóteles está procurando como sujeito último não é mais o objeto concreto “vestido” de qualidades, mas sim, retirando tudo o que for prescindível ao objeto concreto, busca ele no elemento mais simples o sujeito último, que será então de fato a sua substância e fundamento.

A matéria seria a substância primária não fosse o fato dela, por um lado, ser imprescindível para a existência do objeto, porém, por outro lado, prescindível na definição e apreensão do que de fato o objeto é. O que de fato o objeto é, é o que se busca na substância. Não basta a matéria ser suporte das predicções, sujeito último, como foi concluído nas *Categorias* e repetido para depois ser considerado como critério insuficiente na *Metafísica*, é necessário ainda que ela obedeça a outros critérios se o que se está procurando é a definição essencial do objeto. Fundamental para a compreensão do argumento é que se entenda a definição não só do ponto de vista lógico, mas também do ponto de vista ontológico, isto quer dizer que a definição não é um mero artifício lingüístico, mas determina o que de fato o objeto é em si mesmo. Para ser definido, um objeto precisa antes de tudo ter uma forma determinada, pois somente deste modo ele pode vir a ser identificado como algo de diferente do resto, possuindo para isso individualidade e separabilidade. A matéria seria substância fosse o critério do sujeito último da predicação suficiente para determinar uma substância, porém como além deste critério estão os critérios da individualidade e separação, a matéria não poderá ser a substância. A matéria seria a melhor candidata ao título de substância não fosse ela dependente para o seu ser da forma, isto é, a matéria em si não possui identidade, ela não é nada de individual e próprio, ela é *per aliud* – Aristóteles assume na sua ontologia, as características correntes que a substância tinha na teoria platônica, como a autonomia (*káta autó*), individualidade (*tò tóde ti hypárkein*) e

separação (*tò khoristón*) (Z 3, 1029b 28-29), ele a modifica completamente, entretanto, ao descartar as propriedades como substância.

Se a matéria não pode ser substância, então, o melhor candidato ao título de substância é o composto de matéria e forma, pois é separado e individual — mais uma vez se chama a atenção para que o composto não seja confundido com o objeto particular, conglomerado de propriedades acidentais e essenciais, enquanto que no caso do composto o que se determina são a forma e a matéria essenciais, e não acidentais. O composto seria o objeto concreto, oposto às propriedades não-substâncias. Mas como o composto pode ser a substância, se antes havíamos descartado a possibilidade da matéria ser a substância primária, já que ela dependia da forma para ganhar sua identidade, não possuindo senão potencialmente a individualidade necessária para existência? A presença da matéria no composto impede que ele seja definido essencialmente e, desta forma, impede também que ele seja considerado substância primária. Só resta então a Aristóteles mostrar de que modo a forma é a substância primária.

### 3.2. O sentido primordial de substância

O sentido primordial da substância, diz Aristóteles, é o da forma. Nas diversas manifestações físicas dos objetos particulares o que determina e capacita-os à mudança e ao movimento é a forma, i.e., no caso dos seres animados, a alma. A alma é que determina a capacidade do ser particular de se comportar diante da natureza conforme for necessário. Assim, o animal aumenta a sua temperatura em caso de inflamação, muda de lugar diante da ameaça do inimigo, etc. As qualidades do ser vivo animado não são nunca as mesmas, tamanho, temperatura, peso, etc. variam conforme a necessidade; porém, a capacidade de alterar de peso e temperatura está previamente determinada na forma, alma; um homem jamais poderá pesar uma tonelada e um elefante jamais pesará apenas setenta quilos. O que de fato no ser particular é independente da variação da sua matéria é a forma. Neste caso, então, poderíamos dizer, com outros comentadores, que a forma é aquilo que determina que o ser vivo pertença a uma determinada espécie, que o faz ser de determinado tipo, com determinadas características de comportamento próprias à sua espécie?

No livro Z da *Metafísica* Aristóteles é incisivo ao afirmar que nenhum universal pode ser substância. O universal não possui nenhuma das



características assumidas como sendo características essenciais da substância, a saber, identidade, separação, autonomia e “sujeito último”. Ora, a espécie é a algo de comum. Ser algo de comum é ser algo de universal, portanto a espécie não pode ser substância. Se a forma como espécie não pode ser substância, porque universal, então a forma para ser substância terá que ser particular.

Aristóteles usa indiscriminadamente o mesmo termo para descrever a espécie e a forma individual, a saber, *eídos*. Se não acreditava que a substância pudesse ser espécie, pois nesse caso seria universal, porque não usou então outro termo para designar o que entendia por forma, e.g. *morphé*, e assim evitar a homonímia? Segundo Frede/Patzig<sup>4</sup>, Aristóteles tinha consciência do problema, mas não alterou o termo por duas razões. Primeiro, porque estava comprometido em seguir a linha ontológica de Platão com respeito à prioridade da forma e às suas características principais, assumidas por ele – distinguindo-se dele no ponto fundamental da consideração do tipo de forma (não mais universal) –, assim era interessante para ele marcar sua posição no seio mesmo da teoria através da manutenção do seu conceito fundamental. Em segundo lugar, o uso de “forma” como “espécie” já estava tão aceito na Academia, que as expressões de formas individualizadas tal qual aparecem na *Metafísica* (*ên tô eídei, tantó tô eídei*), por serem claramente distintas no seu ponto central, não seriam confundidas com por um leitor/ouvinte afeito a esta polêmica, discutida tanto na Academia quanto no Liceu.

### 3.2.1. *As formas particulares*

Como foi afirmado antes, o que determina o comportamento de um ser de determinada espécie é a sua disposição formal em assumir, de acordo com a conveniência do momento, determinadas características materiais; assumir determinadas características físicas significa no caso do ser vivo a garantia da sua sobrevivência, a maximização das suas possibilidades de vida. Tal disposição formal, como vimos, é dada pela forma do ser vivo. Cada ser de uma espécie é formalmente igual ao outro ser da mesma espécie, mas isso não significa que tenham concretamente a mesma forma, pois a forma é individual.

Há uma maneira de abordar a “matéria” que torna intuitivamente claro o que Aristóteles quer dizer com “formas individuais”. A capacidade de assumir certas configurações materiais está presente de maneira uniforme nos

<sup>4</sup> FREDE e PATZIG, 1988. p. 48.

diversos seres de uma mesma espécie, porém, quando, como e onde essas configurações se manifestarão é particular a cada ser, possuidor de uma história particular e intransferível.

Frede<sup>5</sup> simplifica a explicação da forma individual através do exemplo do barco de Teseu. Imaginemos que o barco de Teseu se chamasse Theoris I. Depois de construído, Theoris I teve, ao longo do processo de manutenção e conservação, suas tábuas trocadas uma a uma, até que depois de um tempo nenhuma das tábuas do barco era original. Imaginemos, então, que alguém tenha guardado as tábuas originais e construído, seguindo as mesmas especificações, um barco idêntico ao primeiro, Theoris II. Neste caso o barco original seria o Theoris II, com as tábuas originais, ou o Theoris I, com as tábuas novas? Apesar da alteração material, o barco original permanece sendo o primeiro, pois ele foi se modificando no tempo, e o que o une ao plano original é a sua história. O fato das peças terem sido trocadas está estreitamente associado à disposição original do barco, que ao longo da sua história particular é modificado. As especificações dos dois barcos são idênticas, por isso eles são formalmente iguais, porém o modo como o primeiro barco vai realizando a sua disposição no tempo, estando cada modificação unida à anterior no tempo e no sujeito, faz dele a realização de uma forma particular, inigualável a outra, mesmo que essa possua as mesmas especificações.

No caso do ser animado homem, a alma de cada um de nós é formalmente idêntica à de todos, porém o modo como realizamos nossa disposição para o crescimento, pensamento, percepção, sobrevivência, etc. varia de acordo com a história particular de cada um de nós. A forma particular é a concretização temporal individual heterogênea da disposição formal uniforme. Enquanto princípio do movimento, disposição formal, e não estando sujeita a ele, a forma é idêntica em todos; porém ela é principalmente específica a cada um, à medida que é disposta de maneira diferente na realização das diversas capacidades de movimento em cada indivíduo, e o que de fato ela é, é essa concretização particular da disposição formal.

Como podemos identificar uma forma particular num tempo determinado se ela está continuamente sujeita a mudança? Podemos identificá-la através da história da realização de suas capacidades. Diz Frede:

---

<sup>5</sup> FREDE, 1985.

“A particular form can be identified through time by its continuous history of being realized now in this and now in that matter, of now being the subject of these and then being the subject of those properties”<sup>6</sup>.

Deveria haver, então, uma marca em cada forma particular que a fizesse distinta das demais? Diz Frede,

“there is no such distinguishing mark and there is no need for one. It just is not the case that individuals are the individuals they are in virtue of some intrinsic essential distinguishing mark”<sup>7</sup>.

O que faz a particularidade da forma é o modo de sua realização específica em cada indivíduo. Isso não significa que a forma seja a mesma nos indivíduos, modificando apenas a sua matéria, na medida em que ganha ou perde determinadas propriedades, antes a forma particular é a concretização de determinada ação ou capacidade, como o aprender a ler e a nadar; nela não há necessariamente nenhum ganho ou perda de propriedades como no caso de um artefato. Como isso é possível, se a forma, a alma, é o princípio do movimento e não está ela mesma sujeita à geração e à corrupção? Apesar de não estar sujeita à corrupção e à geração (ver Z 8), pois do contrário deixaria de ser princípio do ser, a forma/alma enquanto princípio da mudança assume aspectos concretos determinados ao longo do desenvolvimento do ser animado.

“Die organizationsform (alma) selbst ist so angelegt, daß sie konkretere Formen annimmt, was zur differenzierung zwischen Individuen einer Art führt”<sup>8</sup>.

Quando, onde e como um indivíduo aprende a ler ou a nadar varia em cada um. A época, o lugar e o modo como determinado indivíduo aprendeu a ler e a nadar representam a concretização de formas particulares, próprias exclusivamente a ele.

<sup>6</sup> FREGE, 1985: *uma forma particular pode ser identificada através do tempo por sua história contínua de ser realizada agora nesta, então naquela matéria, em agora ser o sujeito dessas e então ser sujeito daquelas propriedades.*

<sup>7</sup> FREGE, 1985: *não há uma marca de distinção e não há a necessidade de uma. Não é o caso que indivíduos sejam os indivíduos que são em virtude de alguma marca intrínseca, essencial e distinta.*

<sup>8</sup> FREDE e PATZIG, 1988, p.47: *a forma de organização ela mesma é colocada de tal modo que ela recebe formas mais concretas, o que conduz à diferenciação entre indivíduos da mesma espécie.*

## 4 - Conclusão

Procurou-se mostrar aqui de que modo Frede interpreta o sentido primário da substância sensível como sendo na *Metafísica* a forma individual. Definir algo (uma substância) significa tanto para Platão quanto para Aristóteles determinar a sua forma. Este seria o significado de “definição” estrito senso. Em sentido largo, não rigoroso, entretanto, definir algo (uma substância) também é determinar a sua forma e a sua matéria. Numa visão mais compreensível (“the more comprehensive view”<sup>9</sup>), ambos os sentidos são válidos, mas deve levar-se em conta que para Aristóteles o sentido mais rigoroso de definição é aquele que diz a forma individual de algo.

Espero que ao longo deste texto ao menos a colocação do problema da substância segundo o modelo ontológico aristotélico tenha ficado um pouco mais clara. Num primeiro momento, não é de todo evidente como a forma possa ser ontologicamente individual. Seria, aparentemente, bem mais razoável achar junto a intérpretes tradicionais que, ao se referir à forma na *Metafísica*, Aristóteles estaria apenas tratando da questão da *unidade da definição* do objeto particular (verdadeira substância do ponto de vista ontológico), ou seja, ele estaria tematizando o elemento lógico da questão da substância: o que a substância é do ponto de vista lógico, é a sua forma, e a sua forma é a definição (*bórismos*), entendida como definição da espécie (só há conhecimento do gênero e da espécie, nunca do singular). Fosse isso verdade, e Aristóteles não estivesse também preocupado no livro Z com o tratamento ontológico da questão, porque então ele seguidas vezes ao longo deste livro teria enfatizado que, o que o objeto é, é a sua forma? (Z 13, 1038b 10-17, Z 7, 1032b 1-2, entre outras) Levando a sério esta afirmação, Frede diz aquilo que todos os outros evitavam dizer, a saber, que a forma é individual.

Não pretendo ter dito aqui que a solução de Frede é definitiva. Sua solução não é aproblemática. Ela produz um paradoxo na medida em que, por um lado, a substância, enquanto princípio do ser na substância deve ser primeira no tempo (a forma não pode estar sujeita à geração, pois do contrário não seria mais primeira), e, por outro lado, a substância, enquanto forma individual, só se realiza no tempo, ou seja o que ela é, ela é na medida em que é atualizada, não existindo antes.

---

<sup>9</sup> FREDE, 1990.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metaphysik*. Tradução H. Bonitz. Hamburgo: Rowohlt, 1994. [1a. ed. 1848]
- FREDE, M. e PATZIG, G. *Aristoteles 'Metaphysik Z': Text, Übersetzung und Kommentar*. Munique: Beck Verlag, 1988. 2 v.
- FREDE, M. Substance in Aristotle's Metaphysics. In: GOTTHELF, ALLAIN (ed.). *Aristotle on Nature and Living Things* (Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday), 1985. p.17 - 26.
- The definition of sensible substances in MET.Z. In: *SEMINAIRE C.N.R.S. Biologie, Logique et métaphysique*. Oléron 28 de jun. a 03 de jul. 1987. Paris: C.N.R.S., 1990. p.113-129.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross*. Oxford: Clarendon Press, 1957. 2 v.

## JUVENTUDE E VELHICE: MIMNERMO

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

*Departamento de Filosofia  
Universidade Federal de Minas Gerais*

### *1. Polaridade*

Encontramos ainda em Mimnermo traços de uma representação da velhice como entidade objetivada, de certo modo externa ao homem. Em 2W ela é um monstro mortífero, uma sombria Quer (que está posta junto da juventude), em 1W ela “sobrevém dolorosa” e em 5W “penosa e disforme ela está suspensa sobre a cabeça”. Este modo de representação, encontrável também em Homero, não é porém único. Ele subsiste ao lado de descrições da velhice em que esta não poderia ser alegoricamente abstraída de situações humanas (1W, 7 a 9; 2W, 11 a 15). A convivência do alegórico-abstrato com o concreto pode ser índice de uma transição, mas é ainda uma característica possível do pensamento arcaico, que admite a ambigüidade e não opera com uma lógica dualista da exclusão. De qualquer maneira, em nenhum momento a juventude é representada como um ente.

O que aproxima este modo de representação do de Homero é antes a organização da juventude e da velhice como dois campos de forças em tudo opostos e entre os quais não será possível qualquer intercâmbio mas apenas uma transição irreversível. Essa transição é inevitável, pois aqui um oposto se converte no outro, contrariamente ao que ocorre por exemplo na oposição entre os sexos. Não obstante, a polaridade alinhará uma série de características opostas nos dois campos, tais como as tábuas de opostos do pensamento dualista primitivo, cuja aplicação ao pensamento grego arcaico foi intuída com reservas por Lloyd em *Polarity and analogy* e desenvolvida de modo integrado em Homero por N. Austin em “Unity in multiplicity”. Em Mimnermo não será espacial o critério inicial de oposição dos pólos, nem religioso, tal como

nas díades “direito/esquerdo”, “sacro/profano” propostas por R. Hertz em seu trabalho pioneiro. Ele é temporal e se organiza em torno da noção de **ὥρα** concebida não como uma particular estação do ano mas como “momento em que uma variedade de coisas funciona em uníssono”, como “conjunção de vários processos em um momento singular”<sup>1</sup>. Na perspectiva do indivíduo humano a **ὥρα** é uma fase da vida, na da natureza (que ecoa no grande símile inicial de 2W), uma estação. E na dualidade polar encontramos as fases juventude/velhice associadas respectivamente às estações primavera/outono (se bem que este quarto termo dos dois pares não seja explicitado em Mimnermo).

Sem que nos detenhamos em como funciona em cada fragmento de Mimnermo esta oposição, podemos no conjunto da obra alinhar a partir do par fundamental juventude/velhice os seguintes termos opostos: o prazer e a dor; o amor e a desconsideração (ou o ódio); a luz e a escuridão; a vida e a morte; a beleza e a feiúra; a despreocupação e as preocupações. Primeiramente, ao prazer da juventude (**τερπνόν** 1W, 1; **τέρπεται** 1W, 8; **τερπόμεθα** 2W, 4) será oposta a dor, característica mais marcada da velhice (cinco ocorrências do adjetivo **ἀργαλέος**: 1W, 10; 2W, 6; 4W, 2; 5W, 1 e duas de **ὀδυνηρός**: 1W, 5 e 2W, 12).

Ao amor, descrito rapidamente na primeira metade de 1w e em especial no verso 3, serão opostos o ódio (**εχθρός**: 1W, 9; 5W, 7 e **οὔτε φίλος**: 3W, 2) e a desconsideração (**ἀτίμαστος**: 1W, 9; **οὐδὲ τίμιος**: 3W, 2; **ἄτιμον**: 5W, 7). À luz, ou do brilho do ouro ou a que é associada ao sol, fonte de vida (**χρυσῆς**: 1W, 1; **αὐγὰς ἡελίου**: 1W, 8; **αὐγῆς ἡελίου** e **ἥλιος**: 2W, 2 e 8), será oposta a escuridão (**κῆρες μέλαιναι**: 2W, 5). À beleza (**κάλλιστος**: 3W, 1), a feiúra e o disforme (**αἰσχρόν**: 1W, 6; **ἄμορφον**: 5W, 5). E à inconsciência ou despreocupação (**εἰδὸς τες οὔτε κακὸν οὔτ’ ἀγαθόν**: 2W, 4 e 5), as preocupações (**μέριμναι**: 1W, 7; **μελεδωνέον**: 6W, 1).

Mas assim como falta a comparação da velhice com o outono, assim também alguns termos da velhice terão os seus opostos da juventude vacantes. Os principais são a pobreza e a doença. É curioso destacar ainda a frieza associada à morte (**ρύγιον**: 4W, 2), à qual opor-se-ia o calor da vida, numa inferência a partir da temperatura dos animais.

O que essa múltipla oposição, organizada segundo o par juventude/

<sup>1</sup> AUSTIN, 1982. p. 88, 105.

velhice, coloca em evidência é a integridade fechada de cada pólo e a coerência do critério sinalizador: positivo para a juventude e negativo para a velhice. A única característica negativa da juventude, bastante todavia para ameaçar o seu ser, é a fugacidade. E é pela negatividade total da velhice que percebemos em Mimnermo a completa ausência de uma dimensão construtiva do tempo. Nada que indique como no Nestor homérico a aquisição de sabedoria como compensação para a perda do vigor. Nem, por outro lado, nenhuma crítica à precipitação ou falta de prudência características do jovem, tal como sugerida no Antíloco do canto 23 da *Ilíada*; ou, ainda, nenhuma referência à frivolidade e capacidade de ilusão juvenis, tal como em Simônides 8W. Não há, portanto, em Mimnermo nem a ponderação encontrável em Homero, nem a negatividade absoluta de Simônides 8W. Os seus dois pólos funcionam em irreduzível e perfeita oposição.

Uma polaridade menor e discreta tem sido vista pelos comentadores entre a visão da velhice de 1W e a de 2W. As três características de cada descrição podem ser resumidas assim: 1W: 1) angústias desgastantes, 2) perda do prazer na vida, 3) desprezo por rapazes e mulheres; 2W: 1) perda dos bens e pobreza, 2) falta de filhos (isto é, de herdeiros e de cuidados), 3) doença que destrói a vontade. H. Fränkel considera “objetivos” os “três exemplos de infelicidade” em 2w<sup>2</sup>, R. Schmiel os considera “mais mundanos talvez, mas mais tangíveis”<sup>3</sup> que as características do primeiro. Estas seriam “subjetivas” ou “internas” em contraste com o caráter “objetivo” ou “externo” da velhice em 2W. A concretude deste último seria segundo R. Schmiel signo do ponto de vista da velhice, enquanto o ponto de vista da juventude estaria marcado em 1W pela negação do positivo, isto é, dos prazeres juvenis. Mas se é admissível a presença aqui de uma nuance de oposição, devemos observar que a natureza dessa oposição não é a exclusão e sim a complementaridade e que a objetividade dos três exemplos de 2W afeta diretamente o *θυμός*, o órgão da vitalidade e da vontade empreendedora.

A negatividade total da velhice terá sua formulação mais radical no fragmento 4W, quando ela é dita “mais gelada (*ψίγιον*) ainda do que a morte penosa”. No entanto, segundo sugere Lloyd<sup>4</sup>, assim como para os gregos arcaicos o calor estava associado não apenas à própria vida mas também a

<sup>2</sup> FRÄNKEL, 1975. p. 210.

<sup>3</sup> SCHMIEL, 1974. p. 289.

<sup>4</sup> LLOYD, 1966. p. 44-45.



emoções como a alegria, assim o frio, inversamente, estava associado não só à morte mas ainda a emoções como o medo. Podemos portanto ler *πίλιον* como “mais pavorosa”. Leitura justificada pela alusão ao mito de Títono, a quem é dada por Zeus, a instâncias de Aurora, a imortalidade mas sem o dom complementar da juventude. Terror: velhice eterna, figurada na versão do *Hino a Afrodite* (218 a 238) como incapacidade para movimentar os membros, e logo a imobilidade e o abandono em um quarto, onde tragicomicamente sua “voz escorre infinita”. A palavra do velho aqui, contrariamente ao que ocorre em Homero, não tem valor algum e é apenas signo de uma vida esmaecida e absurda.

À representação inteiramente negativa da velhice está pois associado em Mímnermo o desejo de morte. Em 1W o poeta deseja estar morto quando as coisas de Afrodite, cerne da juventude, não mais o interessarem. Em 2W o poeta diz que “depois que passa este fim da estação (da juventude), de imediato estar morto é melhor do que a vida”. Devemos observar primeiramente que o desejo de morte nunca é absoluto mas sempre circunstanciado pela fatalidade da velhice e, ainda, que o extremismo desse desejo parece traduzir ao avesso o desespero pela perda da juventude e a intensidade do amor a esta. Em segundo lugar viria a observação de que a expressão desse desejo jamais vem acompanhada de alguma referência concreta ao suicídio.

Por outro lado é estranho pensar que, mesmo dando forma à experiência nostálgica própria à perspectiva temporal do indivíduo, Mímnermo possa estar aderindo *inconscientemente* à lógica brutal da espécie: manter-se viva. Pois o desprezo e o horror à velhice coincidem de certo modo com a perda, do ponto de vista da espécie, das duas funções essenciais: gerar e cuidar do filho até que este possa gerar... E o fascínio intenso pela juventude e pelo prazer amoroso faria o mesmo jogo da espécie. Pois a juventude (e a maturidade) é o período propício para a geração, e o prazer amoroso, o meio de sedução fatal utilizado pela espécie para se reproduzir. E também a beleza que caracteriza a juventude, segundo essa impiedosa razão biológica, seria apenas funcional. A feiúra, a perda de energia seriam ao contrário signos da necessidade de um próximo desaparecimento. Desejar morrer quando velho é mais um movimento que confirma a adesão inconsciente a essa lógica. Esse desejo é como o de uma aceleração do processo vital, visando hedonisticamente queimar a inútil e dolorosa fase terminal do indivíduo humano vivo. Ao fundo parece ressoar discreto o Sweeney de T. S. Eliot:

“Birth, and copulation, and death,  
That’s all, that’s all...”

Seria preciso, no entanto, tentarmos definir melhor “este fim da estação”, ou este momento em que o amor deixa de interessar, para não cairmos, por falta de clareza quanto ao significado cronológico de juventude em Mimnermo, no anacronismo de lermos neste poeta a proposta de uma morte aos trinta ou quarenta anos. Pois é ele mesmo quem no frag. 6W deseja que “sem doenças e sem preocupações dolorosas com sessenta anos o destino de morte me atinja”. O próprio poeta considera então possível chegar aos sessenta sem aquelas marcas características da velhice: doenças e preocupações. Seriam os sessenta anos para ele um limite último para a “juventude”? Não há nisso nada de absurdo se, não mais preocupados com os números medidos segundo conceitos contemporâneos de idade, tentarmos precisar o conceito grego arcaico de ἦβη tal como o fez C. M. Tazelaar: “É o período em que a força corporal é completamente desenvolvida, em que um homem pode ser um soldado, e em que ele goza a vida; é o período antes da velhice”<sup>5</sup>. Este mesmo autor aliás lembra que entre os espartanos os ἠβῶντες, os “que estão em plena força física”, podem ser considerados como cobrindo a idade que vai dos vinte aos sessenta anos, isto é, a idade do serviço militar<sup>6</sup>. Nesta acepção larga a ἦβη engloba o período que chamaríamos de “maturidade” e que os gregos chamam de ἀκμῆ. Devemos apenas salientar que para Mimnermo o critério de divisão de idades não é, como para Homero ou para os espartanos, a capacidade de lutar e sim a capacidade de gozar o amor. É assim tão estranho que um homem com seus cinquenta ou cinquenta e cinco anos ainda seja plenamente capaz de gozar os dons de Afrodite?

## 2. A Transição

Mimnermo certamente não representa as diversas transições internas da juventude e da velhice, como por exemplo faz Sólon ao subdividir a vida em dez fases de sete anos, nem postula uma contínua e irrefreável transição que faria das duas grandes fases apenas marcos grosseiros. Apesar da sugestão de processo e de uma temporalidade própria a cada uma das duas fases por meio dos verbos e advérbios, ele se move ainda no quadro arcaico do dualismo

<sup>5</sup> TAZELAAR, 1967. p. 144.

<sup>6</sup> TAZELAAR, 1967. p. 150.

e da polaridade. Mas seria interessante observar o modo como ele descreve a transição de uma para outra. Ele tem algo de formular, pela presença recorrente do *ἐπεὶ* (“depois que”, “uma vez que”) em 1W, em 2W e em 3W com a adição da partícula *ἄν*. E é mesmo uma fórmula, reduzida em 3W: “depois que passa a estação”, e ampliada em 2W: “depois que passa este fim da estação”. O valor desta subordinada temporal será precisado pela principal. Em 1W: “depois que sobrevier penosa velhice (...), *sempre* no senso o desgastam angústias ruins”. Em 2W: “depois que passa este fim da estação, *de imediato* estar morto é melhor do que a vida”. Os advérbios que grifamos apontam para a insolubilidade da situação de ser velho. É como se ouvíssemos um “não tem jeito”. O “depois que” marca portanto uma transição sem retorno. O sentido é um só: da juventude para a velhice. E uma vez chegada esta, o indivíduo está arruinado.

Essa sucessão irreversível parece mais nitidamente delineada pela introdução não mais de uma fase mas de seu próprio termo ou fim: a morte. Que figura junto com a velhice como uma divindade maligna, uma das Queres negras. Essa representação traz como resquício mitológico uma possível associação com monstros femininos “como Górgonas, Sereias, Harpias e a Esfinge, todas as quais trazem a morte”<sup>7</sup>. Mas, tal como nas duas Queres de Aquiles preditas por Tétis (*Il.* 9, 410ss: morte em Tróia e glória imortal/retorno à pátria e vida longa e anônima), há aqui um forte índice de abstração e a Quer significa antes: destino, fado. Bem observa Bowra<sup>8</sup> porém que, contrariamente aos dois destinos de Aquiles que são alternativos, as duas Queres de Mimnermo são sucessivas. O poeta tem pois o cuidado de distinguir, numa ordem que não parece aleatória, a velhice, que vem primeiro, da morte, que vem depois. E, apesar de estarem objetivadas na mesma figura de uma Quer negra, seria equivocado, dada a explícita distinção, supor em Mimnermo uma imanência da morte à vida ou, como quer Bowra, uma consideração da própria velhice como “uma forma de morte em vida”<sup>9</sup>. Podemos apenas - atentos ao valor do perfeito *παρεστίγασσι*, traduzido por Schmiel<sup>10</sup> como “já estão postadas perto”, e ao contexto de descrição da juventude em que a oração aparece - sugerir que a velhice e a morte já estejam presentes na juventude sob a forma de possibilidades inexoráveis, ou melhor, como horizonte ou necessário futuro

<sup>7</sup> BOWRA, 1960. p. 21.

<sup>8</sup> BOWRA, 1960. p. 21.

<sup>9</sup> BOWRA, 1960. p. 21.

<sup>10</sup> SCHMIEL, 1974. p. 284.

ao qual ela inevitavelmente tende. O que, como notamos antes, quebra um pouco a rigidez da oposição entre juventude e velhice.

### 3. *A temporalidade da juventude*

Caberia agora examinarmos o modo de descrição da temporalidade da juventude. Começemos pelo símile e imagens vegetais contidos na primeira metade (8 primeiros versos) de Mímnermo 2W.

#### 3a- *O símile das folhas*

O símile das folhas em Mímnermo 2W tem sido quase inevitavelmente associado a uma outra e primeira ocorrência em uma célebre passagem da *Ilíada*<sup>11</sup>, onde Glauco, no começo de sua resposta a Diomedes, diz:

“Qual a geração das folhas, tal também a dos homens.  
As folhas, umas o vento espalha no chão, outras a floresta  
luxuriante faz brotar, e a seguir vem a estação da primavera;  
assim a geração dos homens: uma brota, a outra cessa.”

O primeiro verso desta passagem foi citado literalmente por Simônides na elegia 8W. Mímnermo faz, quando muito, uma alusão em que alguns elementos da passagem homérica reaparecem: “as folhas” (φύλλα), o “brotar” (φύει) e a “estação da primavera” (ἔαρος ὥρη). Mas antes de comentar a diferença das perspectivas temporais, talvez fosse conveniente contextualizar a passagem homérica, tal como o fez C. M. Dawson. “Em *Il.*6.123ss. o grego Diomedes perguntou a seu oponente, Glauco, quem ele era. Diomedes tinha boas razões para ser cauteloso: ele tinha sido aconselhado desde o princípio a não entrar em luta com deuses em uma batalha; Apolo lhe havia ensinado uma lição: desconfiar dos grandes deuses, apesar de Diomedes, com o encorajamento de Atena, ter se saído bem contra outros deuses, Afrodite e Ares; mas então Diomedes já tinha experimentado os deuses o bastante; ele iria ser cuidadoso. Dezesseis de seus vinte e um versos dirigidos a Glauco são dedicados ao perigo de atacar um imortal”. Segundo essa contextualização, C. M. Dawson interpretará da seguinte maneira o começo da resposta de Glauco: “Eu não sou imortal; eu sou tão perecível quanto as folhas das árvores. Especificamente ele continua a dizer, ‘eu sou um descendente de

<sup>11</sup> HOMERO, *Ilíada*, VI, 146-149.

Sísifo...?’<sup>12</sup>. É contra o fundo da imortalidade divina que a perecibilidade das folhas e dos homens irá se destacar. Pois os deuses podem ser eternamente os mesmos, enquanto homens, animais e vegetais só participam da imortalidade através da reprodução. O que continua a existir é não o indivíduo que se reproduz e morre mas apenas a espécie. Uma geração de homens morre, outra nasce.

Mimnermo também parece ciente desta forma modesta e biológica de imortalidade. Pois um dos males da velhice descritos neste mesmo poema é justamente a ausência de filhos, ausência que desperta um desejo tão intenso que atravessará a morte. Mas na comparação mimnêrmica o acento já não está mais colocado na circulação incessante da vida e da morte através das gerações que se sucedem, nem na passagem e no retorno das estações (no caso, a primavera), formas incorporáveis a uma representação cíclica do tempo. A temporalidade que emerge, do seio mesmo da comparação, é a do indivíduo humano mortal. A degradação temporal dos modos de existência é evidente: da eternidade divina ao devir cíclico das estações ou à continuidade da espécie (através de gerações sucessivas) até chegar ao envelhecimento irreversível e morte definitiva do indivíduo. Podemos então nos perguntar: por que a comparação com as folhas?

Observemos, antes de mais nada, que o ponto preciso do símile é a rapidez de crescimento das folhas na primavera, rapidez semelhante à brevidade do gozo na juventude humana. Este ponto contudo não esgota a comparação. Em torno dele se articulam outras correspondências, que fazem ressoar a primeira. A primavera, com eclipse do elemento “flores”, está associada à juventude que vibra vida, prazer e erotismo. E a primavera está também associada ao sol que representa vida, assim como o estará a juventude em oposição à escuridão (“Queres negras”) da velhice e da morte.

Ampliemos agora a pergunta: por que a comparação com estes três modos de manifestação do vegetal: folhas, flores e fruto (que ao aparecerem nesta seqüência sugerem o ciclo de vida do vegetal)?

É como se Mimnermo quisesse marcar melhor sua diferença em relação a Homero através do uso de uma mesma imagem inicial porém em outro contexto e com outra intenção. Assim como através do contraste com um devir cíclico apenas sugerido, mais agudamente poderá se fazer sentir um outro tipo de devir, linear e irreversível. Pois o que o indivíduo humano tem

---

<sup>12</sup> DAWSON, 1966. p.43.

em comum com folhas, flores e fruto é a perecibilidade, sem que seja possível no entanto nenhuma espécie de renascimento, uma vez que a perspectiva não é a da árvore nem a da espécie humana. E o modo de ser temporal de folhas, flores e fruto (assim como da primavera), foco central da comparação, é a rapidez e a brevidade. A rapidez, modo da velocidade da passagem indicado pelo advérbio αἶψα, tem como correlato a avaliação quantitativa do tempo da juventude como algo de pouca duração ou breve. A brevidade é indicada ainda uma vez pela locução adverbial πῆχυιον ἐπὶ χρόνον “por curto tempo”. No quadro de um devir expansivo delineado pelos verbos φύει “faz brotar” e αὐξεται “cresce” é introduzida, através da ênfase insistente criada pelos três advérbios, a dimensão negativa da transitoriedade. E esta dimensão ganhará sua expressão mais radical na definição da duração do “fruto da juventude”, isto é, do período da colheita ou da maturidade<sup>13</sup>, segundo R. Schmiel. Detenhamo-nos então nesta duração: - “quanto tempo o sol se espalha sobre a terra”.

3b. *A juventude e o dia*

ὅσον τ' ἐπὶ γῆν κίδναται ἥελιος

Como observou Santo Agostinho (*Confissões*, XI, 23): “Chamamos dia não somente à demora do sol sobre a terra, pela qual se diferencia o dia e a noite, mas também, ao giro completo que o sol descreve do Oriente ao Oriente”<sup>14</sup>. Por isso a interpretação de Gerber: “por um dia somente”<sup>15</sup> deve ser especificada no primeiro sentido lembrado por Santo Agostinho: o período de luminosidade de um dia (cf. palavra francesa *jour*), enquanto a de Campbell: “tão breve quanto o nascer do sol”<sup>16</sup> deve ser descartada por querer ser mais radical quanto à brevidade da juventude do que o próprio texto de Mimnermo. Nem será gratuita a exclusão da noite, pois apenas o dia e sua luz podem representar, para além da sua duração, a vitalidade da juventude em contraposição à negatividade da velhice e da morte (representável pela ausência de luz).

É relativamente trivial marcar que aqui o dia é usado enquanto duração e que portanto a juventude poderia ser definida como efêmera, no sentido comum atual da palavra, e não no sentido grego arcaico de “exposto e

<sup>13</sup> SCHMIEL, 1974. p. 287.

<sup>14</sup> SANTO AGOSTINHO. 1977, p. 312.

<sup>15</sup> SCHMIEL, 1974. p. 288.

<sup>16</sup> SCHMIEL, 1974. p. 288.

sujeito ao dia”<sup>17</sup> tal como definiu H.Fränkell. Talvez pudéssemos, no entanto, encontrar um outro ponto de contato entre a brevidade da juventude mimnérnica e o conceito arcaico de ἐφήμερος. H.Fränkell, em seu comentário final ao verso 95 da 8ª Pítica de Píndaro (“Seres de um dia! - Ἐπόμεροι - o que se é? e o que não? O homem é o sonho de uma sombra “.), concluirá: “é impossível que possa ter uma substância própria algo que muda tanto como o homem”<sup>18</sup>. Conclusão, segundo Fränkell, radicalizada por Parmênides que “demonstra com afiada lógica que o homem e seu mundo - pois nele aparentemente tudo vem e vai e transforma-se no correr do tempo - nada mais podem ser do que fantasmas vazios”<sup>19</sup>. Não há evidentemente em Mimnermo a noção de que os sucessos do dia conformam a instável e moldável natureza do homem. Mas a extrema exigüidade do prazo concedido à juventude nessa comparação atenta contra sua própria realidade, retirando-lhe qualquer substância que pudesse estar imune à rápida ação nadificante do tempo. Neste ponto Mimnermo se aproxima do Píndaro e do Parmênides de Fränkell. Só que para aquele o elemento criador da sensação de irrealidade é não mais a variabilidade dos dias e sim a espantosa fugacidade do tempo.

É em outro contexto que irá aparecer o termo “dia” em Mimnermo, mais exatamente no plural adjetivado ἡματα πάντα, “todos os dias”. Coincidentemente trata-se da tarefa diária do Sol: levar a luz, atravessando o céu com seu carro de cavalos. Esta tarefa que lhe coube é concebida negativamente como esforço ou trabalho (πόνος) não apenas porque, uma vez surgida a aurora, “não há nunca para ele e seus cavalos nenhum descanso”, mas mais precisamente por essa tarefa se repetir todos os dias. Isto é, ela não tem fim e pode ser representada no modo da circularidade. Schadewaldt viu aí um testemunho “de como Mimnermo escuta melancólico o ritmo uniforme do tempo”<sup>20</sup>. Observemos porém que esse ritmo não coincide com a rapidez de passagem da juventude nem com a sugerida lentidão da velhice. E é muito pouco provável que essa cena seja uma mera projeção da experiência do tédio.

É mais simples entendê-la como a representação, objetivada no mito, de um tempo natural ou cósmico. Mas se, por outro lado, ela está marcada pela subjetividade humana que vê na repetição o tom infernal da monotonia,

<sup>17</sup> FRÄNKEL, 1955. p. 24, 25.

<sup>18</sup> FRÄNKEL, 1955. p. 26.

<sup>19</sup> FRÄNKEL, 1955.

<sup>20</sup> SCHADEWALDT, 1933. p. 297

é porque de algum modo ela está sendo contraposta a outra representação, a de um tempo humano linear e irreversível cuja rapidez faz com que a juventude - o coração da vida - tenha seu prazo comparado ao de um único dia. Justamente a finitude e brevidade do tempo humano o impedem de ser confundido com a ilimitada e tediosa repetição do tempo cósmico, o que possibilita dar sentido e valor aos atos de uma vida e criar em relação ao passado o sentimento da nostalgia. Ao Sol, uma série infinita de dias iguais; ao indivíduo humano, um dia apenas para gozar a existência.

Se, todavia, fora do contexto mítico de descrição de sua tarefa diária (12W), o sol é definido duas vezes como “rápido” (11aW, 1 e 14W, 11), **ὠκέος**, podemos voltar a associar seu modo de ação ao modo temporal da juventude, retomando a similaridade que perpassa a série: sol, luz, vida, primavera e juventude, série cujas relações são exploradas nos versos iniciais de 2W.

3c. *A imagem do sonho*

A relação entre a fugacidade da juventude e a sensação de irrealidade ganha porém maior precisão quando o devir da juventude é comparado a um “sonho de breve duração”. Detenhamos-nos nesta imagem.

ἀλλ' ὀλιγοχρόνιον γίνεται ὡςπερ ὄναρ  
ἦβη τιμήεσσά

Assinalar as relações entre o vocabulário de Mimnermo (ou de outros elegíacos) e o de Homero tornou-se desde o livro de Hudson-Williams um lugar-comum na crítica. É preciso porém proceder com cuidado. Primeiro: não as definindo como empréstimo, quando a noção de propriedade ainda está ausente. Parece pois mais conveniente pensar em um estoque comum de clichês poéticos. Segundo: perguntando-se sempre pelo funcionamento da palavra, já usada por Homero, em seu novo contexto. Essas sugestões teóricas são de C. M. Dawson, pouco depois de haver criticado a imprecisão de método de Bowra.<sup>21</sup>

Caberia ainda um outro e mais elementar cuidado: se há alusão a Homero, a quê em Homero há alusão? No seu comentário ao verso 4 de Mimnermo 5W, A.W. H. Adkins lembra que “ὄναρ é freqüente em Homero,

<sup>19</sup> DAWSON, 1966. p. 42.



mas a fugacidade dos sonhos não é marcada”<sup>22</sup>. É evidente que o adjetivo ὀλιγοχρόνιον, de uso anterior desconhecido, muda aqui o valor de ὄναρ. Mas é necessário reparar também que ὄναρ ὀλιγοχρόνιον (“sonho de breve duração”) aparece, introduzido por um ὥσπερ (“como”), no interior de uma comparação. Observar portanto “que os sonhos homéricos parecem existir objetivamente”<sup>23</sup> não nos esclarece nada sobre este verso de Mimnermo.

Muito mais frutífero é investigar em Homero a ocorrência do sonho no interior de comparações. A citada tradicionalmente<sup>24</sup> para cotejo com esta passagem de Mimnermo é σκιῆ ἔνικελον ἢ καὶ ὄνειρῳ (*Odisséia* 11, 207) “parecido a uma sombra ou também a um sonho”, imagem que terá seus dois elementos alternativos condensados na célebre definição do humano por Píndaro (8a. *Pítica*, 96) como σκιάς ὄναρ, “sonho de uma sombra”. O que na *Odisséia* 11, 207 está sendo comparado a um sonho? E por que? Trata-se da ψυχὴ da mãe de Ulisses morta. Este tentou abraçá-la três vezes “e três vezes das mãos dele, de modo semelhante a uma sombra ou ainda a um sonho, ela voou”. “Pois os nervos (de um morto) não sustentam mais nem as carnes nem os ossos” (*Od.* 11, 219) ... “e a alma voeja esvoaçante como um sonho”. (ἦρτ’ ὄνειρος ἀποπταμένη, *Od.* 11, 222). A ψυχὴ é comparada a um sonho porque como ele ela é impalpável e sem substância; ela pode ser vista e ouvida mas não pode ser tocada. Ela não passa de um εἶδωλον, uma imagem, um simulacro. E mais, ela aparece repetidamente em um movimento de fuga, leve como o de um pássaro: ela escapa.

Em Mimnermo a não-substancialidade do sonho aparece definida diretamente pelo adjetivo ὀλιγοχρόνιον, literalmente “de pouco tempo” ou, interpretando a temporalidade em questão, “de breve duração”. Temporalidade co-delimitada pelo verbo γίνεταί que indica o devir, a passagem. É portanto pelo mero fato de haver passado o que passou (no caso a juventude), já impalpável porque substituído pela concretude da cena presente, que o passado é comparável a um sonho. O passado está para o sonho assim como o presente estaria para a vigília. E tomamos aqui a juventude como algo passado porque não é possível avaliar a duração de algo que ainda está se passando. A mirada portanto só pode ser retrospectiva e o espaço restante ao passado é a memória. Mas diferentemente de Safo, para quem “o poder da memória” é um recurso

<sup>20</sup> ADKINS, 1985. p. 104.

<sup>21</sup> ADKINS, 1985. p. 224.

<sup>22</sup> Cf. HUDSON-WILLIAMS, 1926. p. 94 e BYL, 1976. p. 240.

“contra a fugacidade da vida”<sup>25</sup>, para Mimnermo nada há que resista à destruição do tempo. Ao marcar o fato de ser passado o passado, a lembrança pode apenas tornar patente a perda cujo objeto é, segundo Jankélévitch, “o odor insubstituível do presente e o sabor incomparável da presença, a tangibilidade do real em carne e osso”<sup>26</sup>. Este autor acrescenta ainda que “os fantasmas da reminiscência não têm mais nem osso nem carne ...”<sup>27</sup>. Mas nem mesmo o presente oferece estabilidade ou solidez alguma. E isso porque, assim como o presente substitui o passado, ele será por sua vez substituído pelo futuro, tornando-se então passado, numa sucessão inexorável até o fim aniquilador. Esse movimento torna também o presente - nossa única realidade - algo fantasmagórico e irreal. Pois o homem “pode apenas agarrar com mãos pressurosas o presente que, enquanto é tido agora mesmo por aquele, já era”<sup>28</sup>. O presente, este ponto em fuga, em verdade é incontível e escapa das mãos como a ψυχή de Anticléia.

A brevidade é o modo temporal retrospectivamente assumido pela juventude, modo que faz duvidar do seu estatuto mesmo de realidade. A dramaticidade deste ser breve, inalterável porque já acontecido, é revelada pelo desejo de uma maior duração da juventude: ἐπὶ πλέον ὕφελεν εἶναι “devia durar mais tempo”. Como se o poeta suplicasse inconsolável por mais existência. E o que surpreende é que esse desejo nasça não da contemplação do próprio corpo envelhecendo mas da “flor prazerosa e bela dos da minha idade”. É portanto introduzida uma perspectiva de geração (“os companheiros de idade”) na usura geral do tempo e uma nota erótica mistura-se ao lamento metafísico.

A sensação do poeta ao perceber a irrealidade operada pela passagem do tempo é a de uma forte comoção manifestando-se fisicamente. A observação de A.W.H.Adkins de que “o suor em Homero escorre como uma conseqüência de esforços em batalha ou jogos, dor sentida em feridas, ou causas semelhantes”<sup>29</sup>, só nos interessa na medida em que aponta para situações extremas em que há alteração de todo o ser, já que aqui o contexto é outro. E seja marcado que o que “escorre pela pele” é um suor “indizível” ἄσπετος, isto é, “indizivelmente volumoso”. A sensação transmitida é algo como a de uma violenta febre ou a de quem não consegue despertar de um pesadelo.

<sup>25</sup> FRÄNKEL, 1975. p. 211.

<sup>26</sup> JANKÉLÉVITCH, 1974. p. 26.

<sup>27</sup> JANKÉLÉVITCH, 1974. p. 26.

<sup>28</sup> SCHADEWALDT, 1933. p. 297.

<sup>29</sup> ADKINS, 1985. p. 102.

Sensação que ganha maior nitidez com a introdução da dimensão do terror, do espanto: **πτολόμῳ**, “estou aterrorizado, espantado”.

Seria equivocado porém circunscrever essa sensação aos domínios orgânico e psicológico. Pois ela envolve todo o ser em uma disposição aberta à compreensão do modo humano da temporalidade. Mais do que admiração, um susto diante da passagem irreversível. Implícita nesta está a finitude, mas neste terror está entranhada menos a angústia diante da pura mortalidade do que diante do fato inexorável do tornar-se velho. Para Mimnermo porém antes mesmo do que a morte, já o tempo, isto é: o envelhecimento, abre a perspectiva do nada, pois tornar-se velho representa perder a existência, ou mais precisamente o coração da vida: a luz breve e intensa da juventude.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADKINS, A.W.H., *Poetic Craft in the early Greek elegists*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- AUSTIN, N. Unity in Multiplicity: Homeric Modes of Thought. In:----- *Archery at the Dark of the Moon*. Los Angeles: University of Califórnia Press, 1982.
- BOWRA, C.M. *Early Greek Elegists*. Cambridge: W.Heffer and Sons, 1960.
- BYL, S. Lamentations sur la vieillesse chez Homère et les poètes lyriques des VII<sup>ème</sup> et VI<sup>ème</sup> siècles. *Les Études Classiques*. Paris: Namour, v. 44, 1976.
- DAWSON, C.R. SPOUDAI OGELION: Random Thoughts on Occasional Poems. *Yale Classical Studies*. 19, 1966.
- FRÄNKEL, H. EPHEMEROS als Kennwort für die menschliche Natur. In:----- *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: Verlag C.H. Beck, 1955
- FRÄNKEL, H. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Trad. M.Hadas e J. Willis. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- HUDSON-WILLIAMS, T. *Early Greek Elegy*. Cardiff: University of Wales Press, 1926.
- JANKÉLÉVITCH, V. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion, 1974.
- LLOYD, G.E.R. *Polarity and Analogy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- SANTO AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1977.
- SCHADEWALDT, W. Lebenszeit und Greisenalter im frühen Griechentum. *Antike* n. 9, 1933.
- SCHMIEL, R. Youth and Age: Mimnermus 1 and 2. *Revista di Filologia e di Istruzione Classica* n. 102, 1974.
- TAZELAAR, C.M. *Páides Kai Epbeboi*: Some notes on the spartan stages of youth. *Mnemosyne* v. 4, n. 20, 1967



ARQUIVO

# HARMONIA: MITO E MÚSICA NA GRÉCIA ANTIGA<sup>1</sup>

PAULA DA CUNHA CORRÊA

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

## *Introdução*

De Homero a Aristóxeno e os teóricos alexandrinos, o termo *harmonía* veio a ser empregado basicamente em três esferas de atividade: 1) na maçonaria e carpintaria as *harmoníai* eram “presilhas” ou “encaixes”, 2) na poesia e/ou filosofia, Harmonia/ *harmonía* era uma Deusa, personificação ou força, 3) na terminologia musical, *harmoníai* eram as antigas “escalas” e, mais tarde, o sistema de escalas.<sup>2</sup> Esses significados se acumularam e, após certo período, passaram a coexistir.

A deusa Harmonia (em Hesíodo e no *Hino Homérico a Apolo*) e a *harmonía* mais material da carpintaria e da maçonaria representam desenvolvimentos paralelos, enquanto os musicólogos, conforme um procedimento que se observa nos primeiros teóricos, emprestaram o termo técnico dos artesãos. Primeiro, as *harmoníai* musicais denominavam o conjunto de notas que de fato ocorria em uma determinada melodia e, posteriormente, as possibilidades teóricas (escalas) – não mais registrando as notas que *realmente* eram tocadas em canções específicas.

Não é raro que uma palavra possua, em grego ou em qualquer outra língua, significados abstratos e concretos (*lato senso*). E se, no caso de *harmonía*, há pelo menos quatro séculos entre a ocorrência do termo com o sentido de “presilha” ou “encaixe” maçônico e o sistema de escalas musicais, isso não significa que houve, necessariamente, um *desenvolvimento* do conceito, do mais concreto ao abstrato.

<sup>1</sup> Este texto é a tradução de minha dissertação de mestrado: *Harmoniai and Nomoi* (MA in Classical Studies, RHBNC, University of London, 1987), com algumas alterações e o acréscimo da introdução.

<sup>2</sup> Cf. *infra* e, para a abstração do sistema de escalas de Aristóxeno, SZABÓ, 1977, p. 122-123.

Esse é um ponto fundamental, pois, se neste trabalho o estudo do conceito de *harmonía* na Grécia Antiga se faz por meio da análise das ocorrências do termo na literatura, o método sendo “lexicográfico” no sentido em que se trabalha com os significados atestados nos textos, certas premissas da lexicografia praticada por Snell e sua “escola” não são aceitas.<sup>3</sup> É importante observar que, nesse estudo, os empregos de *harmonía* pelos poetas, primeiros filósofos e teóricos musicais nunca são considerados em termos de um *desenvolvimento evolutivo* do conceito, do concreto ao abstrato; o exame das ocorrências do termo não obedece a uma ordem cronológica, mas *artificial*: 1. objeto material, 2. divindade antropomórfica, 3. personificação/ força ou princípio, e 4. conceito musical.

O grau crescente de abstração presente nessas ocorrências da palavra (1-4) não é cronologicamente linear nem irreversível durante todo esse período, havendo também a coexistência dos sentidos. Por exemplo, embora Hesíodo seja tradicionalmente datado após Homero, alguns argumentam pela maior antigüidade da *Teogonia* com relação à composição dos épicos homéricos.<sup>4</sup> Nesse caso, se seguirmos a lógica dos lexicográficos, seremos forçados a admitir – para o desagravo desses “evolucionistas” – que a ocorrência de Harmonia como deusa (em Hesíodo) antecede à de *harmonía* como presilha ou encaixe material (em Homero). Outro exemplo: Empédocles nasceu aproximadamente dez a quinze anos após a morte de Heráclito. Conseqüentemente, a *harmonía* de Heráclito, que é um princípio ou uma força, seria *anterior* à personificação Harmonia na cosmogonia de Empédocles.<sup>5</sup>

Dizer que a Harmonia de Empédocles é “primitiva” com relação ao sistema de escalas desenvolvido por Aristóxeno é um absurdo – são coisas distintas. Considerar que a *Harmonía* de Hesíodo seja, de certo modo, “mais primitiva” que a de Empédocles já é algo questionável e que suscita uma série de problemas. A própria natureza da poesia grega arcaica e de alguns poemas pré-socráticos dificulta as tentativas de classificação. É lícito afirmar que a

<sup>3</sup> As dificuldades de tal perspectiva e das teorias que postulam a *evolução*, na Grécia antiga, do primitivo ao mais civilizado, a “descoberta do espírito” e de outras instituições sociais e políticas no breve período que separa Homero dos líricos arcaicos, já foram devidamente criticadas por LLOYD-JONES, 1971, p. 168, 207, 306, FOWLER, 1987, p. 4-13 e CORRÊA, 1998. Talvez um dos maiores equívocos do método – dada a escassez de material remanescente – seja afirmar que um conceito não existia em determinada época caso não se encontre nos textos do período uma palavra que o expresse.

<sup>4</sup> Cf. WEST, 1966, p. 40 ss.

<sup>5</sup> Cf. KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983<sup>2</sup>, p. 181, 182, 280, 281.

poesia e a filosofia arcaicas envolvem diferentes modos de pensamento, um sendo mais simbólico e o outro mais abstrato? Nesse caso, aonde ficam as fronteiras? Hesíodo já foi situado em ambos os territórios, assim como Xenófanes.<sup>6</sup> Sem a pretensão de resolver tais questões aqui, investigaremos algumas suposições básicas que norteiam tal distinção.

A crítica freqüentemente admite haver nas genealogias da chamada “tradição poética” um certo grau de abstração, notando também que as personificações e o método genealógico não foram abandonados por alguns pré-socráticos. Os catálogos “poéticos” apresentam arranjos significativos de nomes de heróis e/ou de divindades segundo a sua honra, as suas funções (que podem ser complementares, como nos pares opostos dos pré-socráticos) ou alianças, que justificam a distribuição geográfica dos povos e sua relação, as organizações sociais e políticas, a criação e a ordem do universo.

No entanto, conforme alguns críticos, o emprego por filósofos de divindades antropomórficas acarreta certas inconveniências, porque são seres animados expressos em termos humanos e na linguagem simbólica, religiosa e irracional do mito.<sup>7</sup> E as imagens, particularmente concretas e sensuais nos poemas épicos, são elementos constitutivos da narrativa, que é o mais eficiente veículo do mito.

Em geral, admite-se, porém, que a diferenciação da filosofia implica mais do que o simples abandono do mito e da personificação e que, na Grécia antiga, ela fez parte das mudanças sociais, políticas e religiosas ocorridas durante o período arcaico. Em suma, presume-se que, de um modo ou de outro, os pré-socráticos tendessem para uma nova forma de pensamento cuja expressão fosse racional, secular e abstrata. Esses são os critérios segundo os quais os autores arcaicos são julgados e, caso suas obras exibam um ou mais destes traços, eles são incluídos no círculo dos filósofos.

Outro fator importante, talvez decisivo, são os antigos testemunhos, os comentários e as histórias que procuravam traçar as origens das diversas escolas, distinguindo, dos poetas tradicionais, os primeiros mestres da filosofia. Aristóteles (*Poét.*1447b), por exemplo, diz que “Homero e Empédocles nada têm em comum, exceto o metro. É, portanto, correto chamar o primeiro

<sup>6</sup> Segundo KIRK, 1983<sup>2</sup>, p. 75, Xenófanes “não se encaixa em nenhuma categoria geral”. No entanto, ele opta por enquadrar Xenófanes entre os “pensadores jônicos” e não entre os “precursores”, ao lado de Hesíodo. Por sua vez, os mesmos poemas de Xenófanes são incluídos nas principais edições de poesia elegíaca e jâmbica.

<sup>7</sup> Cf. KIRK, 1983<sup>2</sup>, p. 72-4 e o capítulo 1.7 para um sumário representativo da visão corrente da transição do mito à filosofia na Grécia antiga.



de poeta e o segundo de fisiólogo, não de poeta.” O contraste não seria tão claro, talvez, se Aristóteles tivesse comparado Hesíodo, e não Homero, a Empédocles.

Em vista disso, é preciso reconsiderar o problema das personificações e das noções “mais abstratas” dos pré-socráticos, e as quatro ocorrências de *harmonía* em Empédocles (cf. II *infra*). Os editores modernos nos trazem Harmonia (com maiúscula) em dois fragmentos (96, 122) e *harmonía* (com minúscula) no fr. 23. Assim, o leitor é levado a crer que, no caso dos fragmentos 96 e 122, a Harmonia é a deusa antropomórfica da tradição literária ou uma personificação.<sup>8</sup> Quanto ao fr. 27, os editores e tradutores discordam, pois os primeiros grafam o termo com minúscula e os segundos, com maiúscula.<sup>9</sup>

Segundo Ramnoux<sup>10</sup>, para “alcançar um grau superior de abstração, é preciso dispor de um vocabulário adequado”. Caso contrário, é possível “representar a mesma oposição servindo-se de pares concretos que, tomados a um nível superior”, possuirão um valor diferente, alterado. No entanto, Ramnoux<sup>11</sup> mesmo repara que Empédocles dispunha de três códigos, dos quais servia-se livremente: o religioso (Afrodite/*Neikos*), o laico (Amor/Guerra), e um mais especializado (Reunião/Dispersão). A cosmologia de Empédocles apresenta indiscutível vínculo com a tradição religiosa/poética, evidente não apenas no emprego de nomes das antigas divindades, mas também no processo descrito: os elementos “se casam” como os deuses das antigas teogonias. Se, em tese, Empédocles poderia ter composto seus poemas sem recorrer aos nomes de deuses tradicionais, ele não o fez. E, como vimos, trata-se de uma escolha, não de uma limitação imposta pela linguagem. Qual seria então o sentido do uso, aparentemente indiferenciado, que Empédocles faz destes três códigos?

Para Bollack<sup>12</sup>, *harmonía* apresenta um “sentido concreto” (“la proportion agrafe à la manière d’un crampon”) nos fragmentos 23, 27, 96 e 112. Há, porém, diferenças entre estas ocorrências, assinaladas pelo próprio

<sup>8</sup> Cf. BURKERT, 1985, p. 184-5, para antropomorfismo e personificação, e RAMNOUX, 1983, p. 112, que julga que, nas personificações, são usados nomes tradicionais para novos conceitos: “Il devient loisible de faire ‘correspondre’ aux catégories des noms divins: un Eros ou une Philia pour rassembler; un Neikos ou un Polémos pour diviser. Que de divinités ‘abstraites’ ont été ainsi enfantées!”.

<sup>9</sup> Cf. BOLLACK, 1969, III.1, p. 134 e KIRK, 1983, p. 295.

<sup>10</sup> RAMNOUX, 1983, p. 158-9.

<sup>11</sup> RAMNOUX, 1983, p. 161.

<sup>12</sup> BOLLACK, 1969, III.2, p. 388.

Bollack em sua edição: apenas no fragmento 23 o termo *harmonía* é grafado por todos editores e tradutores com inicial minúscula. Nesse caso, somente, não se trata de deusa, força ou princípio e, dado o colorido épico do contexto, é possível que a palavra tenha sido empregada aqui, como na *Odisséia* (5.247-51), com o mesmo sentido material.<sup>13</sup> Na Harmonia/*harmonía* dos fragmentos 96 e 23 está explícita a idéia de proporção, o que pode sugerir uma associação dessa *harmonía* com as musicais, obtidas por meio do ajuste das cordas segundo proporções específicas.<sup>14</sup>

Heráclito também emprega códigos diversos,<sup>15</sup> mas os apotegmas não são versificados e, embora alguns contenham pares de opostos, eles não formam “casais”: o método não é genealógico, nem há traços de uma cosmogonia. As máximas expõem concisamente regras e princípios.<sup>16</sup>

*Harmonía* ocorre em dois fragmentos de Heráclito. No fr. 54, dois tipos de *harmoníai*, a “aparente” e a “não-aparente”, são comparadas. O sentido é ambíguo, pois as *harmoníai* podem ser mais concretas (como uma ligadura material), ou não. No outro texto (fr. 51), a *palintonos harmonía* (uma conexão “reciprocamente tensa”) é comparada à que existe entre as cordas e as estruturas do arco e da lira.

Embora Heráclito mencione outras divindades (fr. 15, 32, 93 e 94) e não rejeite completamente elementos religiosos, nos fragmentos que nos restaram, *harmonía* não figura como uma deusa, mas como uma força ou um princípio. Como alguns de seus contemporâneos – Anaximandro, Anaxímenes, Xenófanes e Parmênides – Heráclito participou da mudança de atitude face às formas mais tradicionais de religião que é geralmente associada com as transformações mais abrangentes (sociais, econômicas e políticas) ocorridas du-

<sup>13</sup> Para BOLLACK, 1969, III.1, p. 123, n.3, esta *harmonía* poderia ser o material usado pelos pintores.

<sup>14</sup> Empédocles, que vinha do oeste, pertencia à mesma tradição em que Pitágoras e Laso de Hermíone (poeta, músico e teórico musical, cf. *infra*) estavam inseridos.

<sup>15</sup> Para uma leitura que enfatiza (talvez excessivamente) os elementos tradicionais em Heráclito, veja RAMNOUX, 1983, p. 114-130, que classifica os nomes próprios em Heráclito conforme as seguintes categorias: a) os que fazem alusão ou referência direta às divindades tradicionais: Zeus (fr. 23, 64), Apolo (fr. 92, 93), Hades e Dioniso (fr. 15), *Dike* (fr. 23, 28, 80), Éris, as Erinias e Hélio (fr. 94) e *Pólemos* (fr. 53), b) os nomes de divindades que são usados para expressar fenômenos físicos ou meteorológicos (não arrolados), c) os casos incertos: Harmonia (fr. 51, 54), *Hýpnos* e *Thánatos* (fr. 21), *Aion* (fr. 52) e *Dáimon* (fr. 119). Devido à proximidade de Harmonia e *Pólemos* em Hipólito, RAMNOUX, 1983, p. 120, pergunta se esta Harmonia dos fragmentos 51 e 54 não seria semelhante à dos pares que Empédocles emprestara dos mitos tebanos. Mas, é possível que Hipólito, não Heráclito, tenha feito tal associação.

<sup>16</sup> Cf. BOLLACK & WISMANN, 1972, p. 11-52. O uso freqüente do pronome impessoal da terceira pessoa, do neutro plural, de neutros precedidos pelo artigo (τό) e dos termos abstratos, a força dos verbos e a ausência de narrativa, são algumas características distintivas de seu estilo.

rante o período arcaico (século IX-V a. C.).<sup>17</sup> Com propósitos diversos e de modos distintos, eles formularam novas definições da natureza dos deuses. Heráclito, por exemplo, critica aspectos da prática ritual e as concepções correntes acerca dos deuses nos fragmentos 5, 32, 67 e 114.

Tal atitude, porém, não é radicalmente nova, surpreendente em seu contexto, e nem se limita aos filósofos. A religião grega antiga não era dogmática e, portanto, a literatura tradicional não revela uma concepção uniforme ou coerente dos deuses. Cada mito possui um número de versões diferentes, cada autor tecendo em sua narrativa, drama ou poema, as suas próprias idéias acerca da função e da natureza dos deuses. Píndaro (*Ol.* 1.24-5), por exemplo, em uma passagem célebre, rejeita a versão corrente do mito de Tântalo e oferece uma nova que não ofende as suas noções sobre a natureza divina: “Filho de Tântalo, em minha narrativa sobre ti, contradirei os poetas que me antecederam.” No *Agamémnon* (160-3) de Ésquilo, o coro faz uma enigmática invocação a Zeus (“Zeus, quem quer que seja, se o agrada ser chamado assim, assim o invocarei”) que já foi comparada com o fragmento 32 de Heráclito: “Uma coisa, a única verdadeiramente sábia, consente e não consente ser chamado pelo nome Zeus”. Citamos apenas esses dois exemplos, entre muitos casos semelhantes na literatura grega antiga.

O advento da escrita e, particularmente, da prosa são frequentemente associados à origem da filosofia na Grécia Antiga. No entanto, não sabemos em que forma (verso ou prosa), Tales, Anaximandro e Anaxímenes escreviam.<sup>18</sup> Xenófanes compôs poemas hexamétricos, elegíacos e jâmbicos. Os fragmentos de Heráclito não são versificados, embora padrões rítmicos e figuras poéticas sejam discerníveis.<sup>19</sup> Pitágoras não deixou textos escritos, mas uma tradição puramente oral, enquanto Parmênides e Empédocles compuseram poemas hexamétricos. Se, com o tempo, a prosa se estabeleceu como sendo a forma mais comum da filosofia, não podemos dizer que a reintrodução da escrita tenha sido o fator decisivo para o seu “surgimento”, porque é provável que tanto os poetas, quanto os filósofos do período arcaico, se é que esses escreviam, serviam-se da escrita com o mesmo propósito: não para compor,

<sup>17</sup> Cf. BURKERT, 1985, p. 305-37, para um comentário sobre as atitudes individuais dos pré-socráticos.

<sup>18</sup> Isso se Tales chegou de fato a escrever um livro. Cf. KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983<sup>2</sup>, p. 88: “The evidence does not allow a certain conclusion, but the probability is that Thales did not write a book”. Sobre o livro de Anaximandro, cf. KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983<sup>2</sup>, p. 102.

<sup>19</sup> No fragmento 54, por exemplo, o ritmo seria (-uuuuu-) (uu—), a segunda parte sendo claramente um anapesto (uu-uu-) com a contração das breves em uma longa. Nota-se também a aliteração (ρ, φ, ϕ) e a assonância (α, ε).

mas para preservar os seus textos, compostos oralmente. Se o processo da escrita surtiu efeitos imediatos sobre a forma e o conteúdo das obras, esses ainda não foram adequadamente examinados e definidos.

Desde a Antigüidade, comenta-se, porém, a “novidade”, a originalidade dos pré-socráticos, por mais difícil que seja defini-la. Alguns fatores determinantes (e geralmente ignorados) são o modo de *performance*, a função dos textos e a atitude dos autores. Qual seria sua intenção básica? Em que ocasiões, de que maneira, para e por quem eram lidos e/ou declamados? Os poemas e as composições em prosa dos pré-socráticos provavelmente destinavam-se a um público específico (grupos seletos, ou de “iniciados”) que buscavam “instrução”, não entretenimento.

Por sua vez, a função primária da poesia tradicional, mesmo da chamada poesia “didática” era a de entreter. Os poemas eram recitados ou cantados com acompanhamento musical, com ou sem dança, em reuniões menos formais ou em festas religiosas e cívicas, e em competições literárias. Mais tarde, tornaram-se textos, estudados em sala de aula, mas não foram originalmente compostos para este fim.

### 1. Harmonía em Homero e Heródoto

Na ilha de Calípsso (*Od.* 5.247-51), Odisseu faz sua barca como um homem experiente em construções (*eu eídōs tektonynáon*): ele reúne (*hérmosen*) as tábuas de madeira usando pregos e outras *harmoníai* (“ligaduras”):

τέττηνεν δ' ἄρα πάντα καὶ ἤρμοσεν ἀλλήλοισι  
 γόμφοισιν δ' ἄρα τήν γε καὶ ἄρμονίησιν ἄρασεν.  
 Ὅσσον τίς τ' ἔδαφος νηὸς τορνώσεται ἀνὴρ  
 φορτίδος εὐρείης, εὖ εἰδὼς τεκτοσυνάων,  
 τόσσον ἔπ' εὐρεῖαν σχεδίην ποιήσαςτ' Ὀδυσσεύς.

“A todas ele furou, ajustou-as umas às outras  
 e, com cavilhas e *ligaduras*, martelou-as.  
 Qual homem, experiente construtor,  
 arredonda o fundo de um vasto cargueiro,  
 de tal largura fez Odisseu a barca.”

Mais tarde, durante a tempestade, Odisseu recebe de Ino um véu mágico, mas decide permanecer na barca enquanto as tábuas ainda estiverem

firmemente encaixadas em suas *harmoníai* (*Od.* 5.361).

Na *Iliada* (5.60), *Harmonídes*, nome próprio da mesma raiz de *harmonía*, é pai de *Téhton* (“O construtor”), o avó de *Phéréklos* que construíra os navios de Alexandre. Mas, além deste uso de *harmonía* como as “amarras” ou “travessas” da construção naval, a palavra também ocorre na *Iliada* (22.254-55) com o sentido figurado de “pacto”; são os *laços* firmados entre Heitor e Aquiles:

τοὶ γὰρ ἄριστοι  
μάρτυροι ἔσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων.

“Pois [eles] serão  
os melhores testemunhos e guardas de nossos *laços*”.

Heródoto emprega o termo *harmonía* em contexto semelhante ao das passagens homéricas, mas com um significado ligeiramente diverso. Enquanto na *Iliada* e na *Odisséia* as *harmoníai* são meios materiais de construção e, assim como *harmós*, termos técnicos da maçonaria e da carpintaria empregados metaforicamente ou não, em Heródoto, na descrição da construção dos navios de carga egípcios, as *harmoníai* não são os ferrolhos ou as cavilhas, mas as suturas, as junções ou articulações visíveis de suas partes ajustadas (Hdt. 2. 96):

νομῆυσι δὲ οὐδὲν χρέωνται ἔσωθεν δὲ τὰς ἁρμονίας ἐν ὧν ἐπάκτωσαν τῇ  
βύβλῳ.

“Não usam vigas mas, por dentro, calafetam as *junções* com papiro.”<sup>20</sup>

A relação de *harmonía* com outras palavras derivadas de *ararísko* (“adaptar”, “encaixar”), como os verbos *harmonízdo*, *harmózdo* e o substantivo *harmós*, é evidente. *Hárma* (“carro”) também pode ser incluído na lista caso se aceite a hipótese de Chantraine<sup>21</sup> de que o termo esteja relacionado ao *ámo*, *ámota* micênicos, significando originalmente “rodas” ou “chassis”: a trave de conexão do carro.

As ocorrências seguintes ilustram a afinidade semântica que *harmonía* pode ter com *árma* (B), uma palavra délfica que significa “união”, “amor” (LSJ).

<sup>20</sup> *Harmonía* se emprega mais tarde com esse mesmo sentido de “junção” também com referência a outras estruturas, tal como a do corpo humano (cf. LSJ).

<sup>21</sup> CHANTRAINE, 1968. v. 2.

2. Harmonia: *Deusa e Personificação*

Havia, desde o sexto século, basicamente três avatares de Harmonia: a heroína, a deusa e a personificação.<sup>22</sup> A lenda de Harmonia, a heroína de Tebas, foi adaptada e absorvida pelo grande ciclo épico tebano. A deusa Harmonia, presente no *Hino Homérico a Apolo* e na *Teogonia* de Hesíodo, seria uma antiga divindade beócia que, provavelmente, foi suplantada por Afrodite. Como, porém, essa Harmonia compartilhava da maior parte das atribuições da nova deusa estrangeira, ela não desapareceu, mas passou a integrar o cortejo de Afrodite como figura menor. Por fim, em Empédocles, encontramos a personificação de Harmonia.

No *Hino Homérico a Apolo* (3. 194-199), as Musas cantam ao som da cítara de Apolo. O deus toca e dança, pisando alto e soltando faíscas de seus pés. Tudo brilha ao seu redor. Harmonia dança em um círculo, de mãos dadas com as Graças, as Horas, Hebe e Afrodite. Com elas, mas não no mesmo coro, Ártemis canta, enquanto Ares e Hermes dançam à parte.

Harmonia é filha de Ares e Afrodite na *Teogonia* (937). Como agente ou auxiliar de sua mãe, Harmonia incorpora um princípio de união ou de amor. Os seus dois irmãos, *Phóbos* e *Deîmos*, companheiros do pai e caracterizados como divindades “terríveis, que rompem as compactas falanges dos homens/ na guerra com Ares destruidor de cidades”,<sup>23</sup> incorporam o princípio oposto, o da desordem e da separação. A imagem é semelhante a uma passagem da *Iliada* (16.278-83) em que as compactas fileiras de troianos se desfazem, os soldados fugindo aterrorizados diante do inimigo.<sup>24</sup>

Foi a partir da deusa originalmente cultuada na Beócia e Samotrácia que se desenvolveu a personificação mais abstrata dos Pré-socráticos: “A companheira (ou hipóstase) de Afrodite precede o princípio que simboliza a coerência do mundo”.<sup>25</sup> Essa Harmonia personificada encontra-se em quatro fragmentos de Empédocles.

Plutarco (*De Iside et Osiride*, 370d) cita uma lista de duplas de personificações opostas, na qual Harmonia tem como par o Combate sangrento (fr. 122, *Dêris haimatóessa*), e identifica este casal com a Amizade e a Discórdia

<sup>22</sup> JOUAN, 1980, p. 113-22.

<sup>23</sup> *Teogonia* (935-36): δεινούς, ὅτ’ ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας ἐν πολέμῳ κρυόεντι σὺν Ἄρῃ πτολιπόρθῳ.

<sup>24</sup> Em Tirteu (fr. 10.15-16W) e na *Iliada* (13.124-33), as fileiras são tão compactas que nem Ares é capaz de penetrá-las.

<sup>25</sup> Cf. JOUAN, 1980, p. 121 e DUCHEMIN, 1980, p. 1-14.

(*Philia* e *Neikos*) da *Física*. Os nomes para o amor na *Física* são *Philotes*, Afrodite, *Kýpris* e *Gethosýne*.<sup>26</sup> A Harmonia do fr. 27, que mantém o sol imóvel e uno, é ainda um princípio de coesão, enquanto *Neikos*, o princípio oposto e complementar de separação, é descrito como sendo “destruidor, pernicioso e furioso” (*ouloméno*s, *lygrós*, *mainoméno*s).<sup>27</sup>

A união de fogo, terra, água e ar no fr. 96 de Empédocles é obra de Harmonia. Simplício, a fonte do fragmento, comenta que Harmonia é outro nome para *Philia*, “a artesã das coisas vivas e de suas partes”. A artesã que vemos trabalhar em outros fragmentos é Afrodite,<sup>28</sup> que combina os quatro elementos para construir as formas e cores de compostos temporários (fr. 71): “[seres mortais]: todas as coisas que, tendo sido *compostas* (*synarmosthénta*) por Afrodite, agora existem.”<sup>29</sup> Wright<sup>30</sup> observa que o particípio *synarmosthénta* “reforça a noção de que não se trata de uma mistura, mas de um ajuste das partes para fazer o todo”. O mesmo vale para o fragmento 23 onde não se trata de uma “mistura” de cores a fim de se obter, com *harmonía*, diversas tonalidades, mas de uma justaposição de cores diferentes.<sup>31</sup>

### 3. Harmonía em Heráclito

Se, em Empédocles, Harmonia já não é mais deusa nem heroína, (pois não recebe culto, não possui genealogia, nem localização precisa), em Heráclito, ela nem sequer é personificada. Trata-se, segundo Jouan<sup>32</sup>, de uma noção abstrata. *Harmonía* encontra-se em dois fragmentos de Heráclito com o significado original de “conexão”, “ligadura”. Mas, no fragmento 54, se faz uma distinção entre a *harmonía* aparente e a não-aparente:

ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων

“a *harmonía* não-aparente é mais forte que a aparente”.

Interpretada por Diels como “Deus” e por Kranz como “*Lógos*”<sup>33</sup>, a

<sup>26</sup> WRIGHT, 1981, p. 59. Cf. Harmonia e *Kýpris* também nos *Katharmoi*.

<sup>27</sup> Fr. 17, 109, 115. Esses três adjetivos que qualificam *Neikos* aplicam-se também a Ares, o último sendo um de seus epítetos na tradição literária.

<sup>28</sup> Fr. 71, 73, 75, 86, 87.

<sup>29</sup> Fr. 71: θνητά: τόσσ' ὅσα νῦν γεγάσι συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτη.

<sup>30</sup> WRIGHT, 1981, p. 222.

<sup>31</sup> WRIGHT, 1981, p. 180.

<sup>32</sup> JOUAN, 1980, p. 115.

<sup>33</sup> DIELS & KRANZ, 1959.

*harmonía* não-aparente é associada com “harmonia reciprocamente tensa” do fragmento 51 por Kirk<sup>34</sup> (são as “conexões não-aparentes que, envolvendo tensão, subjazem aos contrários unindo todas as coisas”). A conexão aparente pode ser material, de contato superficial, ou não, como no caso da conexão entre objetos semelhantes (relacionados quanto à forma, cor ou função) que é evidente e mais fraca por não envolver uma tensão.

No *Banquete* (187a) de Platão, ao citar o fragmento 51 de Heráclito, Erixímaco explica que essa *harmonía* é uma “*sinfonia*”, uma consonância criada pela arte da música. Uma tradição de comentadores seguiu-lhe, atribuindo ao termo um sentido musical nesta passagem (Heráclito fr. 51):

διαφερόμενον ἑωυτῷ ζυμφέρεται·  
παλίντονος ἄρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

“o que discorda, consigo mesmo concorda:  
*harmonía* reciprocamente tensa, como a do arco e da lira.”

Kirk<sup>35</sup> afirma que o texto não foi corretamente interpretado pelos comentadores antigos porque o emprego de *harmonía* com um significado técnico-musical não seria corrente antes do quarto século a. C. e que, mesmo neste período, o termo geralmente possuía o sentido de uma escala musical específica, resultante do método de afinação, isto é, uma sucessão de notas.<sup>36</sup> A *harmonía* do fragmento 51 de Heráclito seria o meio de ligação, comum ao arco e à lira, que é *palíntonos* (= age em ambas as direções sob forças contrárias). Ela reúne os contrários que, tendendo em direções opostas, são *unidos*, não fundidos.

#### 4. As primeiras escalas musicais

Antes de cada *performance*, os músicos esticavam as cordas de seus instrumentos e, com cavilhas, ajustavam-nas a intervalos específicos, a uma determinada afinação. As melodias das canções não-estróficas eram condicionadas em parte pela melodia inerente à língua falada, pelos acentos tonais que elas tendiam a seguir: “Os compositores não eram guiados pelo acento escrito

<sup>34</sup> KIRK, 1954, p. 223-224.

<sup>35</sup> KIRK, 1954, p. 204.

<sup>36</sup> KIRK, 1954, p. 204, sugere que essa implicação musical pode ter sido desenvolvida pelos seguidores ou elaboradores de Heráclito.



mas pela pronúncia, cujas sutilezas os acentos escritos são incapazes de registrar”.<sup>37</sup> O ritmo baseava-se na quantidade silábica natural, sendo que a diferença entre a duração da nota (ou notas) conferida às sílabas longas e às breves era geralmente o dobro.<sup>38</sup>

Uma tripartição de dialetos e de práticas musicais já havia se desenvolvido, por volta do século VIII a. C., em três tradições distintas: a eólica na Tessália, Beócia e na ilha de Lesbos, a dórica no Peloponeso e a jônica na Ática e na Jônia.<sup>39</sup> Afições específicas também parecem ter variado regionalmente, contribuindo para a caracterização dos “estilos musicais” aos quais os poetas fazem alusão.

Os poetas mais antigos não mencionam os seus processos de afinação. Mesmo quando entravam em contato com outras melodias e aprendiam as afinações diferentes e exóticas, necessárias para a reprodução das canções, eles não faziam referência a escalas abstratas, mas à melodia particular que era cantada. Quando Álcman disse (fr. 126PMG):

Φρύγιον αἴλησε μέλος τὸ Κερβήσιον

“uma melodia frígia, no *aílos*, ele tocou, o *Cerbésio*”

é provável que ele não tivesse em mente um esquema ou a afinação envolvida, mas a própria melodia, identificada como sendo frígia.<sup>40</sup> Pode-se dizer o mesmo de Estesícoro, na sua *Orestéia* (fr. 212PMG):

τοιάδε χρηὴ Χαρίτων δαμώτατα καλλικόμων  
ἕμνεϊν Φρύγιον μέλος ἔξευρόντας ἀβρῶς  
ἦρος ἐπερζομένου.

“Das Graças de belas comas, tais cantigas  
é preciso cantar, descobrindo uma melodia frígia  
quando chega, graciosa, a primavera.”

<sup>37</sup> WINNINGTON-INGRAM, 1955, p. 64. Na poesia estrófica, porém, a melodia não acompanharia os acentos e, como grande parte da poesia era estrófica até o século V a. C., isso limitaria a importância dos acentos às melodias da poesia épica.

<sup>38</sup> Em certos ritmos, uma sílaba longa poderia equivaler a três breves. Cf. WEST, 1982, p. 22.

<sup>39</sup> WEST, 1973, p. 78-87.

<sup>40</sup> *Cerbésio* é o nome de uma tribo que Estrabão (12.8.21) não consegue identificar. É possível que fosse também o nome de um *nómos* aulético para uma divindade ctônica (cf. *infra*).

As antigas *harmoníai* citadas por Pseudo-Plutarco (*De mus.* 1134f-1136, 1137b-d), as de Olimpo (a escala espondéia), as de Terpandro (e as que se assemelhavam a essas por serem de “três cordas e simples”) e aquelas que Aristides Quintiliano diz serem as escalas mencionadas por Platão na *República*, foram todas consideradas defectivas pelos sistematizadores tardios. Macran<sup>41</sup> sugeriu que tais escalas “imperfeitas” poderiam ter surgido no processo da “adaptação de um instrumento a uma escala maior do que aquelas para as quais fora originalmente projetado”. Mas essas escalas parecem “imperfeitas” só para quem tem em mente o sistema teórico de Aristóxeno.<sup>42</sup> Como diz Winnington-Ingram:<sup>43</sup> “Uma escala é uma espécie de representação esquemática de um modo, mas escalas podem variar em abstração. As antigas *harmoníai* dos gregos foram o primeiro grau de abstração”. Portanto, a “irregularidade” e a natureza “imperfeita” dessas *harmoníai* evidenciam a sua proximidade à prática musical, pois não representam possibilidades virtuais, podendo ser definidas como “a reunião de notas que de fato eram utilizadas em um estilo particular de música”.

##### 5. *Laso de Hermíone*

É significativo que a primeira ocorrência do termo *harmonía* entre os músicos encontre-se em Laso de Hermíone que, de acordo com o léxico *Suda*, “foi o primeiro a escrever sobre a música”. Além de ser considerado o primeiro teórico, Laso teria sido também o primeiro a tornar o ditirambo competitivo (*Suda* s.v.), o que pode estar associado à instituição do ditirambo nos festivais dionisiacos de Atenas.<sup>44</sup> Pseudo-Plutarco atribuiu a Laso inovações no ritmo e na melodia do ditirambo (*De Mus.* 1141c):

Λᾶσος δὲ ὁ Ἑρμιονεὺς εἰς τὴν διθυραμβικὴν ἀγωγὴν μεταστήσας τοὺς ῥυθμούς, καὶ τῇ τῶν ἀλλῶν πολυφωνίᾳ κατακολυθήσας, πλείοσι τε φθόγγοις καὶ διερριμμένοις χρησάμενος, εἰς μετάρθεσιν τὴν προυπάρχουσαν ἤγαγεν μουσικὴν.

“Alterando os ritmos para o tempo do ditirambo, tomando como guia a gama

<sup>41</sup> MACRAN, 1902, p. 33.

<sup>42</sup> Essas *harmoníai* são maiores ou menores do que uma oitava e, com a exceção da dórica, não parecem ter sido criadas por adição, conjunção ou disjunção de tetracordes.

<sup>43</sup> WINNINGTON-INGRAM, 1963, p. 60.

<sup>44</sup> PICKARD-CAMBRIDGE, 1962, p. 13. Uma passagem nas *Vespas* (1409) de Aristófanes alude, possivelmente, a esse fato.

extensiva dos *aúloi*, e usando assim um maior número de notas espalhadas, Laso de Hermíone transformou a música que até então prevalecia.”

O tempo de execução pode ter aumentado e é possível que, ao “espalhar as notas”, Laso teria 1) usado notas “desconexas”, isto é, notas de *harmoníai* diferentes (modulação), ou 2) aumentado a gama com notas mais espalhadas, ou ainda 3) preenchido as lacunas das antigas *harmoníai*.<sup>45</sup>

Não sabemos se Laso desenvolveu o conceito de *harmonía* em seus escritos teóricos, nem de que modo poderia tê-lo feito. Mas, a última interpretação dada à passagem de Pseudo-Plutarco citada acima indicaria um primeiro passo na direção de uma série de oitavas sistematizadas. Em sua *Harmônica*, Aristóxeno critica a concepção espacial de Laso que atribuía “espessura” às notas, enquanto o próprio Aristóxeno conferia “quantidade e realidade” apenas aos espaços entre elas.<sup>46</sup> Portanto, se Laso não foi o *primeiro* musicólogo, foi um dos primeiros, tendo desenvolvido uma teoria musical própria.

Téon de Esmirna (59.7) atribuiu a Laso o estudo das várias medidas de vibração que produzem os intervalos musicais. Seria uma experiência semelhante àquela que, por meio da comparação dos comprimentos das cordas, levou à descoberta (feita por Pitágoras, segundo Platão (*Rep.* 531a) e toda uma tradição posterior) das proporções matemáticas, das frações numéricas dos intervalos tonais (oitava 2:1, quinta 3:2, quarta 4:3). .

Como diz Burkert<sup>47</sup>, Laso “nunca foi chamado de pitagórico”; não há testemunhos de uma relação direta entre Laso e Pitágoras, entre a escola pitagórica e a teoria e os empregos de *harmonía* em Laso. Mas, como Laso era da Sicília, era possível que ele compartilhasse do material mais antigo que fundamentava as formulações pitagóricas. E é notável que o termo *harmonía* ocorra pela primeira vez com um sentido indiscutivelmente musical nos versos um poeta e professor de música com interesses teóricos.

\*

Antes de discutirmos o poema de Laso, recapitulemos os empregos de *harmonía* de modo a indicar a possível relação entre os sentidos 1) “não-musicais” e 2) “musicais” da palavra:

<sup>45</sup> Estas hipóteses encontram-se respectivamente em PICKARD-CAMBRIDGE, 1962, p. 19, BARKER, 1984, p. 235-236 e EINARSON DE LACY, 1956, p. 419.

<sup>46</sup> Cf. MACRAN, 1902, p. 226.

<sup>47</sup> BURKERT, 1972, p. 378.

1.(a) *Harmonía* é empregado como termo técnico da carpintaria e da maçonaria. Trata-se de um significado que não caiu em desuso. Nesse caso, as *harmoníai* são as amarras, as presilhas materiais, ou as juntas/articulações de uma estrutura. Também há o emprego figurado de *harmonía* no sentido de um “pacto”, dos *laços* travados entre duas ou mais partes.

(b) Em um desenvolvimento paralelo, uma divindade ou personificação que assume diversas formas e nomes (Harmonia, Afrodite ou *Philia*), organiza o mundo por meio da unificação, em oposição a um deus ou uma força de separação. Em Empédocles, Harmonia é a artesã que cria as formas mortais, harmonizando os quatro elementos (terra, fogo, água e ar) segundo proporções específicas. Em Heráclito, que não atribuía a cosmogonia a deuses, *harmonía* é um princípio de coesão que evita que os elementos opostos no mundo se dispersem.

Com as suas *harmoníai*, os artesãos humanos criam artefatos ajustando as partes em um todo. Da mesma maneira, artesãos divinos, demiurgos ou forças, criam ou mantêm a ordem cósmica.

2. Uma *harmonía* é a série de notas obtidas pela afinação das cordas da lira e empregadas em uma melodia particular.

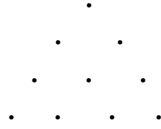
A relação simples e evidente entre estes dois usos básicos é a de uma técnica (instrumento ou meio) pela qual se obtém, de partes, um todo. Implicações interessantes são suscitadas por um *symbolon* pitagórico (Iamb. *V.P.* 82) que parece reunir a Harmonia cosmogônica, pertencente à esfera mítica-religiosa/filosófica, e a *harmonía* musical, do vocabulário “técnico-científico”:

τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς. ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀρμονία, ἐν ἧ αἱ Σειρήνες.

“O que é o oráculo em Delfos? O *Tetraktys*, que é justamente a *harmonía* na qual estão as Sirenas.”

#### 6. Harmonia e os pitagóricos

*Akýsmata*, ou *symbola*, eram máximas que Pitágoras, baseando-se em antigos conceitos e ordenanças cultuais, teria transmitido oralmente aos seus discípulos. No *symbolon* citado acima, o *Tetraktys* (a tétrade sagrada) são os números 1, 2, 3 e 4 que formam o “triângulo perfeito” que possui quatro unidades de cada lado e cuja soma é dez:



São esses também precisamente os números que constituem as frações numéricas dos intervalos musicais (a oitava 2:1, a quinta 3:2 e a quarta 4:3), nos quais estão as Sirenas.

Na relação da matemática com a *harmonía*, os pitagóricos “julgavam que aqueles [os fatos da matemática] e os seus princípios eram geralmente os causadores das coisas existentes, de modo que quem desejasse compreender a verdadeira natureza das coisas existentes deveria voltar a sua atenção a esses, isto é, aos números [...] e às proporções, porque é por meio deles que tudo se esclarece” (*Iamb. Comm. math.* 78.8.18). O número é o princípio do mundo, “as Sirenas produzem a música das esferas, todo o universo é harmonia e número, e todas as coisas a ele se assemelham”.<sup>48</sup>

Que um princípio numérico fundamentava a ordem do mundo, e que a música tivesse uma origem e função cósmica, eram idéias que gozavam de ampla circulação muito antes de Pitágoras. No entanto, a sua formulação no *sýmbolon* pitagórico reúne os dois sentidos básicos de *harmonía* aqui discutidos, revelando a especulação que havia nessa época acerca da *harmonía* musical e da Harmonia das antigas cosmologias: as Sirenas (figuras mitológicas que representam as notas ou as cordas afinadas da lira) estão na *harmonía* que, por sua vez, é derivada do *Tetraktýs*, que é o princípio numérico do mundo.

À essa luz, devemos considerar a primeira ocorrência do termo *harmonía* em Laso e a referência a Estesícoro. Semelhanças entre as cosmologias de Pitágoras e de Álcman também já foram notadas: assim como as Sirenas de Pitágoras estão “na *harmonía*”, do mesmo modo, o coro de onze Sirenas do *Parténio* de Álcman foi interpretado como sendo as onze notas de uma *harmonía* (formada por dois tetracordes conjuntivos e um disjuntivo<sup>49</sup>). Não há testemunhos da existência de uma *harmonía* de onze notas, nem de uma lira de onze cordas na época de Álcman. Não há tampouco evidência do uso de alguma técnica para se obter mais de uma nota de uma única corda. A modulação, como hipótese, deve ser descartada, pois, segundo Aristóteles (*Prob.*

<sup>48</sup> BURKERT, 1972, p. 187.

<sup>49</sup> WEST, 1967, p. 1-15.

19.15), “nos tempos antigos, os próprios homens livres participavam dos coros e era difícil para um grupo grande cantar de maneira competitiva, portanto, eles cantavam as canções em uma só harmonia”. Provavelmente, o mesmo se aplica ao coro de meninas de Álcman.<sup>50</sup>

A “harmonia das esferas” da *República* (617a-d) de Platão não requer uma explicação musical tão difícil: sentadas sobre as esferas que giravam em frequências diferentes, cada uma das oito Sirenas emitia uma nota e, juntas, elas formavam uma oitava: “e de todas oito, em uníssono, uma só *harmonía* soava”.

Muito pouco restou do fragmento 70LP de Safo mas, assim como em Álcman, Pitágoras, Platão, e no *Hino Homérico a Apolo*, os coros de Musas, Sirenas ou Plêiades cantam em uma só *harmonía*, e Harmonia geralmente se encontra no contexto de um coro:

...ν δ' εἴμ' ε[.....] ἁρμονίᾳς δ[.....πολυ]ῆσθην χρόνον, ἅ α [.....] δε λήγῃα.[

“Trei...*harmonia* (Harmonia?)...coro encantador...agudo...”

## 7. Harmonía nos fragmentos de Laso e Pratinas

### a) Laso

O fragmento de Laso, citado por Ateneu (*Deipn.* 624e-f) para descrever a *harmonía* eólica, é precedido por uma afirmação de Heraclides do Ponto sobre a natureza das *harmoníai* – um estatuto negado às *harmoníai* frígias e lídias com base em um princípio étnico: “Existem apenas três *harmoníai*, já que existem também apenas três espécies de gregos: os dóricos, os eólicos e os jônicos” (Ath. *Deipn.* 624c). Mais adiante, explica-se a origem da nomenclatura das antigas *harmoníai* (Ath. *Deipn.* 624d): “... eles chamam de *harmonía* dórica o estilo melódico que os dóricos desenvolveram, de eólica, a *harmonía* que os eólicos cantavam, e de jônica, a terceira *harmonía* que eles ouviram os jônios cantarem”.<sup>51</sup>

Entramos no domínio do *éthos* musical. A definição de Heraclides não faz jus a quantidade e variedade de *harmoníai* que estes povos devem ter

<sup>50</sup> Cf. ANDERSON, 1966, p. 22, n.23 e WEST, 1967, p. 14: “Alcman’s lyre only provided the accompaniment, the more important element in his music was the singing of the choir (...). It is the choir that represents itself in our Parthenion as singing not quite as well as the Sirens. They strive after the eleven divine tones (...).”

<sup>51</sup> Cf. WINNINGTON-INGRAM, 1963, p. 60.

utilizado, mas fornece uma base racionalista para classificá-las segundo o seu *étos*, que era o que lhe interessava. Por exemplo, Heraclides revela forte preconceito com relação ao caráter dos eólicos (“insolentes, arrogantes, intrépidos e orgulhosos”), que ele transfere para a *harmonía* eólica, citando Pratinas (cf. fr. 712bPMG *infra*) como confirmação de seu julgamento (Ath. *Deipn.* 624e-625).

As antigas *harmoníai* exibiam preferências por determinadas gamas tonais às quais as melodias se restringiam. Até a época de Laso, pelo menos, elas eram associadas a um tom característico (tessitura). Mais tarde, com a sistematização dos teóricos e os aperfeiçoamentos técnicos que aumentaram a gama dos instrumentos, era possível tocá-las em tons diferentes, e a modulação entrou em voga nas performances de solistas. Esse fato está possivelmente relacionado à expansão das *harmoníai* (*hýpo-/hýper-*) e à alteração da nomenclatura das mais antigas.<sup>52</sup>

As conotações “éticas” convencionais de uma *harmonía* deviam ser afetadas quando o tom tradicional não era observado pois, embora não fosse o único, o tom era um elemento importante para a sua caracterização. Laso qualificou a *harmonía* eólica como sendo *barybromos* (fr. 702PMG):

Δάματρα μέλπω Κόραν τε Κλυμένοι' ἄλοχον  
μελιβόαν ὕμνον ἀναγνέων  
αἰολίδ' ἄμ βαρύβρομον ἄρμονίαν

“Canto Deméter e a Moça, esposa do Célebre,  
oferecendo-lhes hino de doce voz  
na eólica *harmonía* de grave tom.”<sup>53</sup>

O adjetivo *barybromos* tem sido parafraseado por “de grave tom” (= *barytonos*) e interpretado como uma referência apenas à tessitura,<sup>54</sup> – o que

<sup>52</sup> Cf. HENDERSON, 1942, p. 93-103, e WINNINGTON-INGRAM, 1963, p. 12-16: segundo Riemann os modos *hýpo-/hýper* seriam, respectivamente, uma quinta acima e abaixo de suas oitavas fundamentais enquanto, para Laloy, a mudança de nomenclatura teria ocorrido em um período no qual o crescente uso da modulação tendia a eliminar os modos individuais por meio de sua fusão. WINNINGTON-INGRAM, 1963, p. 13, afirma que havia certamente algum motivo para tais mudanças, mas que “este estágio da transição na nomenclatura das escalas gregas está envolto de mistério”. Um exemplo é a citação de Laso por Ateneu (*Deipn.* 624d-625a), que considera a *harmonía* eólica como equivalente à hipodórica.

<sup>53</sup> A Moça (Κόρη) é Perséfone e o Célebre (Κλύμενος), um eufemismo para Hades.

<sup>54</sup> EDMONDS, 1928, HENDERSON, 1942, p. 99 e WEST, 1981, p. 126.

não traduz todas as conotações do termo envolvidas na caracterização da *harmonía*. As demais ocorrências de *barybromos* revelam como o adjetivo pode denotar não apenas o tom da *harmonía*, mas também a qualidade, a altura e, inclusive, o seu modo de *performance*. *Barybromos*, empregado principalmente com relação ao mar e ao trovão, é um ruído surdo e alto que resulta de alguma forma de percussão: são ondas quebrando na praia, a batida de cascos de cavalo, de pés e de tambores (cf. LSJ). Além da “*harmonía barybromos*”, a canção de Laso (fr. 702PMG) em honra de Deméter e Perséfone pode ter compartilhado de outros elementos característicos da música executada nos cultos de Dioniso e da Deusa Mãe.

O coro da *Helena* (1301-68) de Eurípides canta a busca que Deméter faz pelos vales e florestas à procura sua filha, “ao som de castanholas ‘*brómias*’ que emitiam / um penetrante clamor”. Quando a deusa, cansada de procurar a filha em vão, se entristece, toda natureza fenece e os deuses deixam de receber sacrifícios. Então, para alegrá-la, Zeus envia as Graças, as Musas e Afrodite, que “tomou em mãos a voz ctônica do bronze / e os tamborins cobertos de couro”, enquanto a própria Deméter recebe o *aúlos barybromos*.<sup>55</sup> Um *aúlos barybromos* figura também no coro das *Nuvens* (311-313) de Aristófanes: partindo em direção a Atenas, terra dos Mistérios Eleusinos, o coro celebra a “festa de Bromo: a exaltação dos coros melódiosos e da Musa *barybromos* dos *aúlois*”.<sup>56</sup>

Nas *Bacantes* (120-34) de Eurípides, quem entrega um *aúlos* frígio a Réia (uma outra Deusa Mãe) são os coribantes: foi dela que “os sátiros o adquiriram, introduzindo-o em suas danças corais, nas festas trienais em que Dioniso se alegra” (*Bacantes* 120-34). Nessa passagem, o adjetivo *barybromos* é empregado para qualificar instrumentos de percussão, não o *aúlos*. O coro de bacantes (151-67) sobe às montanhas “ao som de tamborins *de surdo bromido*” (*barybromoi*).

É possível que a canção de Laso fosse acompanhada pela música e performance típicas de uma celebração de Bromo (Dioniso) e da Deusa Mãe, exibindo algumas de suas características básicas como a tessitura grave das

<sup>55</sup> O tom dos *aúlois* é geralmente “agudo” ou “claro”. A referência aqui pode ser ao *aúlos* frígio, usado nos cultos a Dioniso e à Deusa Mãe, e que, segundo Ateneu (*Deipn.* 185a), era grave (*barys*), podendo ser tocado com um abafador análogo ao do *sálpinx*.

<sup>56</sup> *Nuvens* (311-313): Βρόμια χάρις εὐκελάδων τε χορῶν ἑρεθίσματα καὶ Μοῦσα βαρύβρομος αἰλῶν). Um escólio à passagem define essa “festa de Bromo” como sendo “disputas dionisiacas nas quais havia concursos de coros” (οἱ Διονυσιακοὶ ἀγῶνες οἷς ἄμιλλαί τῶν χορῶν).



melodias, os *aúloi barybromoi* e instrumentos de percussão (*týmpana*, *kerótala*, *kémbala* e *rhómboi*).<sup>57</sup> Mas, por outro lado, poderia tratar-se apenas de uma referência feita a este tipo de música e culto.

Em vista das “notas biográficas” referentes a Laso citadas acima, os seus versos (fr. 702PMG) poderiam fazer parte de um canto coral competitivo: um ditirambo, um hiporquema ou alguma outra forma semelhante. Pickard-Cambridge<sup>58</sup> descarta a hipótese de ser um ditirambo: “As canções assigmáticas de Laso incluíam ditirambos. A *Deméter* exclui-se pela sua *harmonía* (eólica ou hipodórica)”. É provável que, aqui, Pickard-Cambridge tivesse em mente a seguinte passagem de Aristóteles (*Pol.* 1324b):

πᾶσα γὰρ βακχία καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη κίνησις μάλιστα τῶν ὀργάνων ἐστὶν ἐν τοῖς αὐλοῖς, τῶν δ' ἁρμονιῶν ἐν τοῖς φρυγιστὶ μέλεσι λαμβάνει ταῦτα τὸ πρέπον, οἷον ὁ διθύραμβος ὁμολογουμένως εἶναι δοκεῖ Φρύγιον, καὶ τούτου πολλὰ παραδείγματα λέγουσιν.

“Pois todo frenesi báquico, e todo movimento semelhante, é mais adequadamente acompanhado pela flauta do que por qualquer outro instrumento e, dentre as *harmoníai*, é nas melodias frígias que adquirem as características próprias (como o ditirambo que é considerado frígio por todos), e disso muitos exemplos são fornecidos.”

Um dos exemplos citados por Aristóteles (*Pol.* 1324) é o caso de Filoxeno, que tentou compor um ditirambo na *harmonía* dórica mas foi incapaz de completá-lo, impedido pela própria natureza do ditirambo que o fazia retornar à *harmonía* frígia.

#### b) *Pratinas*

Em vista disso, como teria Aristóteles classificado a canção de Pratinas (fr. 708PMG)? Ateneu (*Deipn.* 617b-f) define-a como sendo um hiporquema, mas não é claro o que isto seja. De qualquer maneira, assim como o fragmento de Laso, os versos de Pratinas seriam necessariamente incluídos na categoria de “todo frenesi báquico”. Não é, porém, admissível que a prática de Pratinas fosse julgada simplesmente “imprópria” ou “inade-

<sup>57</sup> Para a associação desses instrumentos a Dioniso e Deméter, veja também as *Bacantes* (55-63, 120-34, 151-67), o *Cíclope* (63-70, 203-5), *Helena* (1308-14, 1358-65) e os *Heráclidas* (777-851) de Eurípides.

<sup>58</sup> PICKARD-CAMBRIDGE, 1962, p. 14-15.

quada”, como a de muitos inovadores dos séculos V-IV a. C., pois o seu protesto (“que barulho é este?”) é conservador e coincide com uma das maiores críticas feitas por Platão e Aristóteles aos músicos de seu tempo: a inversão da antiga supremacia da letra sobre a música (Pratinas fr. 708.3-7PMG):<sup>59</sup>

ἐμὸς ἐμὸς ὁ Βρόμιος, ἐμὲ δεῖ κελαδεῖν, ἐμὲ δεῖ παταγεῖν  
 ἀν’ ὄρεα σύμενον μετὰ Ναιάδων  
 οἶά τε κύκνου ἄγοντα ποικιλόπτερον μέλος.  
 τὰν ἀοιδᾶν κατέστασε Πιερίς βασιλείαν. ὁ δ’ ἀλλὸς  
 ὕστερον χορευέτω. καὶ γὰρ ἐσθ’ ὑπέρετας.

“É meu, meu é o Brômio. Cabe a mim cantar e ressoar,  
 correndo pelos montes com as Náiades  
 e cantando, qual cisne, melodia de asas multicolor.  
 Foi a canção que a Píeria fez rainha. Que o *aílos* siga,  
 dançando atrás. Ora, ele não passa de um servo!”

É nos últimos dois versos que surge o problema: “triambo, ditrambo, senhor coroado de hera/ouvi, ouvi o meu canto coral dórico”.<sup>60</sup> O que fazer de um “canto coral dórico” nesse contexto? Isso significa necessariamente que a canção foi composta na *harmonía* dórica? Anderson<sup>61</sup> julga que sim e, a seu ver, a referência ao canto coral dórico faz crítica do “abuso do texto pelo desenvolvimento incontido das melodias auléticas na *harmonía* frígia que estava estreitamente relacionado aos ditirambos mais antigos”.<sup>62</sup>

Koller sugere que o fragmento de Pratinas seja proveniente de um drama satírico no qual havia dois coros: um aulódico, na *harmonía* frígia, e outro citaródico, na *harmonía* dórica. Nesse caso, não haveria uma contradição entre a afirmação de Aristóteles (*Pol.* 1324b) e o uso da *harmonía* dórica pelo poeta. Seaford<sup>63</sup>, em interpretação mais recente, compara o fragmento de Pratinas ao párodo e à parábase da comédia antiga, indicando suas semelhanças, e lança a hipótese de que essa canção, além de parodiar o estilo ditirâmico, representaria

<sup>59</sup> Platão (*Rep.* 400d): “(...) ritmo e *harmonía* seguem a palavra, como se dizia a pouco, e não a palavra a estes. Com efeito, disse ele, são estes que devem seguir a palavra.” (ῥυθμὸς γὰρ καὶ ἁρμονία λόγῳ, ὡς περ ἄρτι ἐλέγετο, ἀλλὰ μὴ λόγος τούτοις. Ἄλλὰ μὴν, ἢ δ’ ὅς, ταυτά γὰρ λόγῳ ἀκολουθητέον).

<sup>60</sup> θρίαμμε, διθύραμβε κισσόκατ’ ἄναξ [ἄκου] ἄκουε τὰν ἐμᾶν Δῦριον χορείαν.

<sup>61</sup> ANDERSON, 1966, p. 47, n.30.

<sup>62</sup> ANDERSON, 1966, p. 225, cita Antígenes (*AP* 13.28) para a possibilidade de um coro ditirâmico mais antigo no modo dórico (Grande Dionísia de 485).

<sup>63</sup> SEAFORD, 1977/78, p. 81-94.

uma espécie de transição do canto coral ao drama satírico.

Portanto, há duas possibilidades: 1) a afirmação de Aristóteles (*Pol.* 1324b) seria uma generalização esquemática que não fazia jus à variedade da prática musical que, na realidade, admitia o emprego de outras *harmoníai* (como a dórica e a eólica) na composição de ditirambos, hiporquemas, e de outras performances satíricas e “báquicas” – embora os autores pudessem revelar uma preferência pela *harmonía* frígia em tais composições, ou 2) um “coro dórico” não seria necessariamente um canto coral “na *harmonía* dórica”, o adjetivo fazendo referência a uma espécie, a um tipo de *performance* coral, e não à *harmonía* empregada. Seria uma alusão menos técnica e mais genérica ou metafórica, o termo “dórico” sendo usado em um sentido largo: o coro prega um “estilo dórico” que traz consigo as conotações de uma tradição mais conservadora e sóbria, na qual a canção ainda “reinava”.

No fragmento 712PMG de Pratinas, o poeta revela o seu interesse pela caracterização das *harmoníai* segundo o *éthos*:

α) μήτε σύτονον δίωκε  
μήτε τὰν ἀνειμέναν [ἰαστί]  
μοῦσαν, ἀλλὰ τὰν μέσαν  
νεῶν ἄρουραν αἰόλιζε τῷ μέλει

β) πρέπει  
πᾶσιν ἀοιδολαβρόκταις  
Αἰολίς ἁρμονία.

a) “Não persiga a Musa tensa,  
nem a jônia distendida,  
mas, arando o meio  
do campo, eolize a melodia.”<sup>64</sup>

b) “Convém a todos,  
que em canções se vangloriam,  
a *harmonía* eólica.”

<sup>64</sup> Para GULLICK, 1951, p. 369, as duas *harmonías* “extremas” seriam a dórica “tensa” (*syntonos*) e a jônia “relaxada” (*epaneiméne*), ao passo que a eólica seria a *harmonía* intermediária. ANDERSON, 1966, p. 48, aponta para o fato de que, mais tarde, a *harmonía* eólica foi chamada de “hipodórica” e a iástia, de “hipofrígia”, e ele sugere que a *harmonía* “tensa” poderia ser a mixolídia (uma das *harmoníai* “tensas”). Segundo Laloy (in ANDERSON, 1966, p. 277), a comparação não seria de tom (“grave”/“agudo”) mas, a seu ver, “*epaneiméne, syntonos, e kbalara?*” seriam termos referentes a uma alternância de intervalos.

A própria opinião de Pratinas sobre a necessidade de um uso adequado das *harmoníai*, para se expressar determinados caracteres, pesa contra o argumento de Aristóteles (*Pol.* 1324b) e, assim, é difícil rejeitar a hipótese de que o seu fragmento 708PMG estivesse na *harmonía* dórica. Mas, talvez as alternativas não sejam absolutamente excludentes. Diante da evidência de Laso, de Pratinas e do coro ditirâmico de 485 a. C., é possível que a classificação das *performances*, feitas por Aristóteles com o intuito de justificar sua teoria do *éthos* musical, fosse um pouco esquemática e forçada. Por outro lado, a mera ocorrência do nome de uma região ou de um povo na letra de uma canção não pode ser considerada imediatamente como evidência irrefutável da *harmonía* na qual a música foi composta.

#### 8. A teoria e a prática do *éthos* musical

A teoria do *éthos* musical surge em contextos pedagógicos, desenvolvida por Platão, Aristóteles e Aristides Quintiliano que, preocupando-se com a educação, têm a moral e não a estética como critério de valor (Platão, *Leis* 655b):

καὶ ἵνα δὴ μὴ μακρολογία πολλή τις γίνηται περὶ ταῦθ' ἡμῖν ἅπαντα, ἀπλῶς ἔστω τὰ μὲν ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος, εἴτε αὐτῆς εἴτε τινὸς εἰκόνας, σύμπαντα σχήματά τε καὶ μέλη καλὰ, τὰ δὲ κακίας αὔ, τοῦναντίον ἅπαν.

“E para evitar um discurso muito longo acerca disso tudo, digamos simplesmente que todas as figuras e as melodias que atêm-se à virtude da alma ou do corpo, ou a alguma imagem dela, são belas, e as que, por outro lado, atêm-se ao vício, são absolutamente o contrário.”

Os comentários mais tardios sobre o *éthos* musical têm, em sua maioria, Platão como referência, especialmente a *República* e as *Leis*, onde a teoria é amplamente desenvolvida. Mas, seriam os fundamentos do *éthos* musical pura fabricação dos filósofos?

As características éticas (isto é, relativas ao caráter, ao *éthos*) que são atribuídas às *harmoníai* poderiam ter sua origem na associação da letra (o “conteúdo” das cantigas), com todas as suas conotações, à música, à *harmonia* em que eram cantadas. Dessa maneira, as *harmoníai* teriam adquirido significados convencionais. Platão (*Leis* 669b-70) bane a música puramente instrumental

por uma série de razões, mas uma delas ilumina esta questão: quando a música não tem letra, ela é difícil de ser julgada quanto ao seu caráter pelos juizes.<sup>65</sup> Outros fatores que também devem ter contribuído para a caracterização das *harmoníai* seriam a sua ocasião de *performance* (religiosa ou convival) e os preconceitos étnicos que existiam acerca dos povos entre os quais determinadas *harmoníai* eram mais praticadas, ou aos quais suas origens eram atribuídas. Por exemplo, a prática musical dos espartanos do quinto século a. C. teria compartilhado a sua reputação: severa, conservadora e viril.

Portanto, é possível que as *harmoníai* tenham adquirido um caráter específico associadas:

- 1) ao conteúdo da composição literária;
- 2) aos “traços étnicos” convencionalmente atribuídos aos seus poetas e músicos;
- 3) ao propósito ou à função da *performance*.

Para saber se as caracterizações das *harmoníai* encontradas nas obras dos filósofos correspondem a uma prática real, corrente entre poetas e músicos, estudaremos as odes pindáricas nas quais as *harmonías* empregadas são mencionadas. Assim, poderemos averiguar, primeiro, se o uso de uma determinada *harmonía* pelo poeta era puramente arbitrário, ou se seguia algum critério significativo de escolha. Por fim, se tais associações realmente existiam, veremos se a caracterização das *harmoníai* feita por Píndaro era semelhante à que encontramos na filosofia, isto é, se a caracterização dos teóricos espelhava-se na prática.

a) *A harmonía eólica*

Píndaro faz referência à *harmonía* eólica em três de suas odes epinícias - *harmonía* essa à qual Platão, curiosamente, não faz sequer menção. Não se pode supor que Platão tenha classificado a *harmonía* eólica com a sintonolídia, a mixolídia e as demais *harmoníai* semelhantes a essas porque ela não era uma *harmonía* trenódica ou “enervada”. A *harmonía* eólica não pertenceria tampouco ao grupo das *harmoníai* “afrouxadas” (Platão, *Rep.* 398e-399a). Nesse caso, a eólica deve ter sido formalmente semelhante à dórica.

<sup>65</sup> A música instrumental exigia uma especialização (não permitindo a participação do cidadão comum como integrante de um coro) e foram nestas competições que surgiram as primeiras inovações virtuosísticas. Um outro motivo que pode ter dificultado o julgamento do *éthos* da música instrumental competitiva era o uso freqüente que nela se fazia da modulação.

Winnington-Ingram<sup>66</sup> sugere que a *harmonía* eólica tenha surgido a partir de uma nova afinação da dórica, pela adição de um tom inferior. Se as duas *harmoníai* eram de fato semelhantes, pode ser que o silêncio de Platão quanto à eólica deva-se ao desejo de não perturbar a simetria de seu esquema (*Rep.* 399a-c): as duas *harmoníai* que ele escolhe, a dórica e a frígia, devem representar o homem virtuoso na guerra e na paz, em ações forçadas e voluntárias. São também duas as danças admitidas nas *Leis* (814d-816b): a dança da guerra e a da paz.<sup>67</sup>

α) *A Terceira Ode Neméia*

A *Terceira Ode Neméia* em honra de Aristocléides de Egina, vencedor do pancrácio, é cantada ao acompanhamento das flautas (*aúloi*) e da lira (12), e presume-se que a *harmonía* seja a eólica porque os *aúloi* são chamados “frígios” ou “lídios”, mas nunca “eólicos” (79):

πόμ' αοίδιμον Αιολῆσιν ἐν πνοαῖσιν αὐλῶν

“um trago glorioso, no sopro eólico das flautas”

A Musa é invocada para cantar Egina, ilha do vencedor e terra dos Mirmídones, e a estirpe de Aíaco. A luta de Télamon com as Amazonas, a força de Peleu e o auxílio que este obteve de Quíron para conquistar Tétis são mencionados. Mas, a narrativa principal ocupa-se do mito da infância de Aquiles na Tessália, terra dos destemidos centauros, onde a criança prodígio matou leões, porcos selvagens, e capturou cervos sem armas de caça aos seis anos de idade. Aquiles, Tétis, Peleu e Quíron eram cultuados na Tessália, e esses mitos narrados por Píndaro podem ter tido um desenvolvimento original na tradição épica eólica. É o próprio poeta quem diz que “o que lhes conto, foi dito pelos antigos”.<sup>68</sup>

Assim, uma cadeia associativa relaciona o louvor do vencedor à sua ilha e ao mito (possivelmente de uma saga eólica) cantado na *harmonía* eólica: “As lendas que associam a Tessália à Egina, indicando uma migração real de uma tribo de homens chamados ‘Mirmídones’ ou ‘Helenos’, são confirmadas

<sup>66</sup> WINNINGTON-INGRAM, 1963, p. 26.

<sup>67</sup> Mas é também possível que a *harmonía* simplesmente já estivesse obsoleta no tempo de Platão, ou no de Dámon.

<sup>68</sup> 52-3: λεγόμενον δὲ τοῦτο προτέρων ἔπος ἔχω. Cf. FARNELL, 1921, p. 285-289, 310.

pelo culto; na ilha, os ‘filhos de Aíaco’ permaneceram por muito tempo próximos ao altar do pai da tribo helênica, Zeus Helânio”.<sup>69</sup>

β) A Segunda Ode Pítica

Na *Segunda Ode Pítica*, não apenas a *harmonía*, mas o *nómos* é também mencionado (69-71):

τὸ Καστόρειον δ' ἐν Αἰολίδεσι χορδαῖς θέλων  
ἄθρησον χάριν ἑπτακτύπου  
φόρμιγγος ἀντόμενος.

“e o *Castório*, em cordas eólicas,  
observa benevolente, saudando  
a forminge de sete notas.”

Pseudo-Plutarco (1140c) descreve a melodia de Cástor (*tò Kastóreion mēlos*) como sendo uma melodia tocada na flauta pelos espartanos quando, em guerra, avançavam contra o inimigo.<sup>70</sup> Se esse *nómos* sempre teve uma conotação marcial, Píndaro pode tê-lo escolhido em virtude de um dos temas da ode, pois ele começa cantando Siracusa (1-3)

τέμενος ἼΑρεος, ἀνδρῶν ἵππων τε σιδεροχαρμῶν  
δαιμόνιαι τροφοί

“recinto de Ares, e de homens e cavalos armados em ferro,  
divina nutriz”

e louva Hierão por sua assistência a Locris (63-5):

νεότατι μὲν ἀρήγει θράσος  
δεινῶν πολέμων. ὅθεν φαμί καὶ σὲ τὰν ἀπίρονα  
δόξαν εὐρεῖν,  
τὰ μὲν ἐν ἵπποσάισιν ἀνδρεσσι μαρμνάμενον, τὰ  
δ' ἐν πεζομάχαισι

<sup>69</sup> FARNELL, 1921, p. 310.

<sup>70</sup> Aqui, porém, não se trata de um *nómos* aulético, mas citaródico, cantado ao acompanhamento de uma forminge de sete cordas. Mas, como a ode de Píndaro não tem função militar, ela pode ter sido uma adaptação literária do *nómos* original.

“à juventude convém a coragem  
dos guerreiros terríveis, de onde também digo que tu  
infinito renome obtiveste, ora entre cavaleiros,  
ora entre infantes lutando”.

Parece que os *nómoi* antigos tinham *harmoníai* e ritmos determinados e, portanto, essa ode poderia estar na *harmonía* eólica simplesmente por ser essa a *harmonía* do *nómos* de Cástor. De qualquer forma, o mito narrado pertence à tradição eólica: Íxion deita-se com uma Nuvem e gera Centauro, uma criatura que, acasalando-se com as éguas do Monte Pélio, produz a raça dos centauros (44-48).

δ) *A Primeira Ode Olímpica*

Esta última referência em Píndaro à *harmonía* eólica é perturbadora e gera uma certa desconfiança quanto à possibilidade de haver sempre uma relação entre a *harmonía* e o conteúdo narrativo da canção. Na *Primeira Ode Olímpica*, dedicada à vitória de Hierão na corrida de cavalo, a narrativa central desenvolve uma nova versão do mito de Pélops e da instituição dos jogos olímpicos.

Não é necessário imaginar que a “lira” (17) estivesse afinada na *harmonía* dórica, ela é dórica simplesmente por estar no palácio de Hierão (17-8):

ἀλλὰ Δωρίαν ἀπὸ  
φόρμιγγα πασσάλου  
λάμβαν'

“mas a dórica  
forminge, do gancho,  
toma”

Em uma primeira leitura da ode, seria de se esperar que a *harmonía* empregada fosse a dórica ou a lídia, em função do vencedor, de sua terra natal e do conteúdo mítico. Mas, a *harmonía* poderia depender do *nómos* que, por sua vez, poderia ter sido escolhido em virtude da modalidade da competição (100-3):

ἐμὲ δὲ στεφανῶσαι  
κείνον ἰππίῳ νόμῳ  
Αἰολίδι μολπᾷ  
χρή.



“a mim, coroá-lo  
com o *nómos* hípio  
em canção eólica,  
é preciso.”

O *Nómos hípio* não ocorre em nenhuma outra fonte. Seria prudente deixar a questão em aberto, ou supor uma falha na transmissão de uma referência a um *Nómos hípio* na *harmonía* eólica. Uma hipótese, porém, é que o *Nómos hípio* fosse um *nómos* em honra dos Dióscuros. Na *Iliada* (3.236), Cástor é chamado de “domador de cavalos”, e os gêmeos eram “cavaleiros de velozes cavalos” e “de cavalos brancos” em Píndaro (*P.* 1.126). O culto aos Dióscuros era proveniente da Lacônia, onde esses dois filhos de Zeus eram associados aos dois reis espartanos e entretidos nas Xênia rituais.<sup>71</sup> Em Olímpia, o altar dos gêmeos ficava junto ao ponto de partida das corridas de cavalo. Farnell<sup>72</sup> descreve um relevo de Larissa (século II d. C.) em que se vê “o sol ascendendo na parte superior, embaixo, os Gêmeos galopando pelo ar e, sob eles, uma Vitória que ergue uma coroa a dois adoradores: um estende as mãos em oração e, ao lado deles, há um estrado e uma mesa com bolos. Essa é a recepção de costume para os Dióscuros que vêm de longe, o sol ascendente pode aludir ao seu caráter celeste, mas a Vitória e a coroa indicam alguma disputa atlética em que o devoto triunfou ou pede por uma vitória.”<sup>73</sup>

Vimos, portanto, que nem sempre a escolha da *harmonía* eólica nas odes de Píndaro estava associada ao conteúdo narrativo do poema. Era possível, como no caso da *Terceira Ode Neméia*, que o elogio do vencedor, de sua terra natal, e a narrativa mítica tivessem todos uma estreita ligação com a *harmonía* empregada. Porém, na *Segunda Ode Pítica*, a escolha do *nómos* de Cástor e um tema secundário (o da guerra) podem ter sido mais importantes e, nesse caso, é difícil dizer se a afinidade da *harmonía* com o mito foi intencional ou uma coincidência. Quanto à *Primeira Ode Olímpica*, se houve um fator determinante na escolha da *harmonía*, ele teria sido unicamente o *nómos*, não havendo nenhuma outra relação entre a *harmonía* e os demais elementos da ode.

Ao tratarmos das referências à *harmonía* lídia, devemos manter es-

<sup>71</sup> Cf. PÍNDARO, N. 10.49-50.

<sup>72</sup> FARNELL, 1921, p. 220.

<sup>73</sup> Para o altar em Olímpia, cf. PAUSÂNIAS, 5.15.5; para as Xênia, FARNELL, 1921, p. 228: “Their only public cult as a rule was a ritual known as *χένια*, a free festival to which the Dioscuroi were invited and at which they were also hosts, entertaining the gods and citizens (...)”. Cf. PÍNDARO, *Ol.* 1.1-17, 3.33-41.

ses casos em mente a fim de observar se a escolha dessa *harmonía* em Píndaro está associada ao mito, às origens do vencedor, se depende de outros fatores, ou se é simplesmente arbitrária.

b) *A harmonía lídia*

Na classificação das *harmoníai* feita por Platão, dois são os grupos excluídos do currículo dos guardiães (*Rep.* 398e):

1) a mixolídia, a sintonolídia (= a lídia “tensa”), e todas as demais *harmoníai* semelhantes “que *nem* servem para as mulheres”

2) a lídia e a frígia que são frouxas (*kbalarai*), suaves e conviviais.

As *harmoníai* do primeiro grupo são classificadas como trenódicas e lamentativas, as do segundo, como conviviais, e essas últimas são excluídas porque a embriaguez, a suavidade e o lazer não são próprios para os guardiães.

Pseudo-Plutarco tem por base essa passagem quando elabora uma descrição das *harmoníai*, fazendo alusão aos seus mitos de origem (1136c-e): “A lídia é aguda, própria para lamentações e, segundo Aristóxeno, o canto fúnebre de Olimpo para o Pítio foi composto nessa *harmonía*”.<sup>74</sup> Em seu *Peã 12*, Píndaro nos conta como a *harmonía lídia* foi ensinada pela primeira vez aos gregos durante as bodas de Niobe. Filha de Tântalo e esposa de Anfião, Niobe é freqüentemente representada na iconografia lamentando sobre suas crianças mortas. Nos rituais fúnebres, o treno era geralmente executado por um coro de mulheres que, arrancando os cabelos e rasgando as suas roupas, cantavam um refrão em resposta a um líder do coro que, por sua vez, cantava um solo, como Andrômaca na *Iliada* (24.719-76).<sup>75</sup> Na versão de Pausânias (9.5.7), Anfião, o músico lendário, ergueu a muralha de Tebas com sua música e aprendeu de Tântalo, e dos próprios lídios, a *harmonía lídia*.<sup>76</sup>

Assim como Platão, Pseudo-Plutarco uniu a *harmonía lídia* “frouxa” e dos simpósios à jônia, em oposição à mixolídia “tensa” pois, segundo ele,

<sup>74</sup>Essa *harmonía lídia* deve corresponder à sintonolídia de Platão.

<sup>75</sup>Ritos funerais e formas de lamentação violentos são habitualmente associados às práticas orientais. A música é aguda (*oksyía*) e os modos são “tensos” (*syntonoi*): o mixolídio, lídio e jônio tensos. Cf. ÉSQUILO, *Pers.* 935-40, 1038-77; *Supp.* 57-72, 112-16; *Ag.* 705-12; *Cl.* 423-28; SÓFOCLES, *Aj.* 624-34; EURÍPIDES, *Hel.* 164-90, *Supp.* 798-801.

<sup>76</sup>Segundo Pausânias (loc. cit.), é Anfião quem cria a lira de sete cordas, adicionando três cordas à forminge de quatro. Uma *harmonía* maçônica criada por uma *harmonía* musical é uma imagem interessante, presente também nas *Fenícias* (vv. 821-25) de Eurípides: os deuses vêm para as bodas de Harmonia, e as muralhas de Tebas erguem-se sozinhas ao som da lira de Anfião. Para outros mitos acerca da introdução do modo lídio na Grécia, veja Ateneu (*Deipn.* 626a).

essa lídia é grave. Aristóteles concorda com alguns musicólogos que criticaram o Sócrates da *República* (398e) por não ter admitido as *harmoníai* mais “frouxas”: por causa de seus tons mais graves, as *harmoníai* “afrouxadas” são próprias para os idosos que não são mais capazes de cantar nas *harmoníai* “tensas” (agudas). Aristóteles também as julga próprias para as crianças, especialmente a lídia (*Pol.* 1342):

ἢ πρέπει τῇ τῶν παίδων ἡλικίᾳ διὰ τὸ δύνασθαι κόσμον τ' ἔχειν ἄμα καὶ παιδείαν, οἷον ἢ λυδιστὶ φαίνεται πεπονθέναι μάλιστα τῶν ἁρμονιῶν.

“a que convém à idade das crianças, por ter a capacidade de promover a ordem e a educação, mais do que qualquer outra *harmonía*, parece ser a lídia”.

Essa caracterização pode, talvez, esclarecer a razão do emprego da *harmonía* lídia em algumas odes pindáricas, pois a *harmonía* lídia é mencionada em três odes epinícias cujo traço comum é o fato de serem dedicadas a crianças ou adolescentes.

#### α) A Décima-Quarta Ode Olímpica

A *Décima-Quarta Ode Olímpica* celebra a vitória de Esópico de Orcomeno na corrida para meninos. Não há narrativa mítica nesta ode processional, mas o coro louva as Graças que recebiam um famoso culto em Orcomeno: com o seu auxílio, advêm coisas doces e agradáveis (8-9):

οὐδὲ γὰρ θεοὶ σεμνῶν Χαρίτων ἄτερ  
κοιρανέοισιν χοροῦς οὔτε δαΐτας?

“pois nem os deuses, sem as augustas Graças,  
ordenam coros ou festins”

As Graças que participam da vitória são Aglaia, Eufrosine *philesímolpe* (“amiga do canto”) e Talia *erasímolpe* (“que ama o canto”). O coro canta na *harmonía* lídia (18-9):

Λυδῶ γὰρ Ἀσώπιχον τρόπῳ  
ἐν μελέταις ἀείδων ἔμολον

“Pois, no *modo* lídio, a Esópico,  
em versos cuidados, venho cantar,”

e Eco é enviado ao Hades para dar as boas novas ao pai, para contar-lhe que o menino “coroou seus cachos com as asas dos jogos gloriosos”.

Bowra<sup>77</sup> afirma que nessa ode e na *Oitava Ode Neméia* “pode não haver paixão, mas há certamente a emoção de um encanto cativante”. Com certeza, as Graças (especialmente a *Talia erasímolpe*), como espectadoras, estão mais do que encantadas com o coro de pés ligeiros (15-18).

β) *A Quarta Ode Neméia*

O conteúdo mítico da *Quarta Ode Neméia* está associado à ilha do vencedor. Píndaro narra as aventuras de Télamon e faz o elogio da raça de Aíaco, incluindo Tétis, Peleu e Quíron. Mas a escolha da *harmonía* parece ter seguido outros critérios. A *Quarta Neméia*, uma ode processional estruturalmente semelhante à *Décima-Quarta Ode Olímpica*<sup>78</sup>, inicia-se com o louvor às filhas das Musas (3-4):

Μοισᾶν θυγάτερες αἰοδαὶ θέλξαν νιν ἀπτόμεναι  
οὐδὲ θερμὸν ὕδωρ τόσον γε μαλθακὰ τέγγει  
γῦῖα, τόσον εὐλογία φόρμιγγι συνάρορος.

“As canções, filhas das Musas, encantam-no pelo toque,  
e nem a água quente amolece  
os membros tanto quanto o elogio acoplado à lira.”

Píndaro canta o jovem Tímasarco, vencedor na luta dos meninos (44-5):

ἔξυφαινε, γλυκεῖα, καὶ τόδ' αὐτίκα, φόρμιγγ',  
Λυδία σὺν ἁρμονίᾳ μέλος πεφλημένον.

“teça já, doce lira,  
com *harmonía* lídia, canção amável”

<sup>77</sup> BOWRA, 1964, p. 391.

<sup>78</sup> FARNELL, 1932, p. 264.

γ) *A Oitava Ode Neméia*

A *Oitava Neméia*, em que se canta um vencedor de Egina, também não revela uma filiação entre a sua *harmonía* e o conteúdo narrativo: os mitos e lendas locais. Mas, Deínias é um jovem atleta que Píndaro glorifica invocando Hora (1-5):

Ὅρα πότνια, κάρυξ ᾿Αφροδίτας ἀμβροσιᾶν φιλοτάτων,  
 ἄτε παρθενήοις παίδων τ' ἐφίζοισα γλεφάροις,  
 τὸν μὲν ἀμέροις ἀνάγκας χερσὶ βαστάζεις, ἕτερον δ' ἕτεραις.  
 ἀγαπατὰ δὲ καιροῦ μὴ πλαναθέντα πρὸς ἔργον ἕκαστον  
 τῶν ἀρειόνων ἐρώτων ἐπικρατεῖν δύνασθαι

“Augusta Hora, mensageira dos amores divinos de Afrodite,  
 que, pousando sobre os cílios de meninas e meninos,  
 a um, por força, com mãos afáveis elevas  
 e a outro, fazes o contrário.  
 Feliz é quem, não errando o momento propício para cada ato,  
 é capaz de conquistar os mais nobres amores.”<sup>79</sup>

Ao oferecer sua ode, Píndaro compara-se a um suplicante que traz uma (15-16) “Mitra lídia rebordada com clamor,/ pelas duas corridas que Deínias e seu pai venceram, um adorno da Grande Neméia”. A metáfora implica a *harmonía*, pois, segundo o escólio à passagem, Píndaro chama de “hino variado” (*poikílon hýmnon*) o que está na *harmonía* lídia: ἀλληγορικῶν τὸν ποικίλον ὕμνον οὕτω φησίν, ὡς Λυδίῳ ἀρμονίᾳ γεγραμμένον. A sua oferenda não tem a solenidade de uma guirlanda ou de um ramo de oliveira: é um lindo adorno (*ágalma*) como o que as meninas do *Partênio* de Alcman (fr. 1.67-9PMG) queriam ter para si, e é também “variegado” (*poikílos*), como o que Safo desejava para a sua filha Cléis (fr. 98LP).

As referências à *harmonía* lídia, nos textos de Píndaro que nos chegaram, encontram-se nestas três odes para meninos. Embora não haja a indicação do emprego de uma outra *harmonía* nas demais odes semelhantes a essas, isso não nos garante que *todas* odes epinícias de Píndaro para meninos fossem compostas na *harmonía* lídia. No entanto, nesses três casos específicos, o seu uso coincide com a opinião de Aristóteles (*Pol.* 1342b) tanto a respeito

<sup>79</sup> Para a imagem do amor que vem dos olhos, cf. *Teogonia* (910-11) e o comentário de West (1966: 409-10).

do caráter da *harmonía* lídia, quanto ao fato das *harmoníai* poderem ser apropriadas a idades diferentes. Para cantar a vitória desses meninos, Píndaro uniu a *harmonía* lídia ao tom alegre e jovial das odes.<sup>80</sup> Um outro fator também pode estar relacionado à escolha dessa *harmonía*: a *Décima-Quarta Ode Olímpica* e a *Quarta Ode Neméia* são consideradas odes processionais e formalmente semelhantes.<sup>81</sup> Portanto, nessas duas odes não apenas o destinatário, mas também a *performance* pode ter sido um elemento que contribuiu para a escolha da *harmonía*.

c) *A harmonía dórica*

Não há em Píndaro, pelo menos no que nos restou de sua obra, nenhuma referência explícita à *harmonía* dórica.<sup>82</sup> Mas, segundo um escólio à *Primeira Ode Olímpica* (26g), aparentemente, o poeta a caracterizou com um dos termos que, mais tarde, os teóricos do *éthos* musical usavam para descrevê-la:<sup>83</sup>

ἔρεται ἐν Παιᾶσιν  
ὅτι Δώριον μέλος σεμνότατος ἔστιν

“está dito nos peãs  
que a melodia dórica é a mais nobre”.

Essa é a mais antiga passagem (de que temos notícia) em que a *harmonía* dórica é descrita como sendo “nobre” ou “solene” – se pudermos confiar no escoliasta.

\*

Raras são as indicações nos poemas antigos das *harmoníai* específicas empregadas pelos poetas, e se, por um lado, os fatores que parecem deter-

<sup>80</sup> A moda, em Lesbos e em Esparta do século VII a. C., eram os produtos lídios: “A riqueza e o luxo no vestir são freqüentemente atribuídos aos lídios, cuja moda era imitada pelos jônios da Ásia Menor no tempo em que Sardes era a capital do reino de Cresos” (Pearson, 1917, p. 32). Essa reputação ou, pelo menos, a sua memória, sobreviveu até os séculos VI-V a. C., cf. Xenófanes (Ath. *Deipn.* 526a), Ésquilo (fr. 59) e Sófocles (fr. 45). Por meio da imagem, Píndaro sugere que sua ode (N. 8) seja comparável a tais produtos.

<sup>81</sup> Cf. FARNELL, 1932, p. 263-264. Não é certo, porém, que a *Oitava Ode Neméia* seja de fato uma ode neméia.

<sup>82</sup> Cf. a discussão sobre a “lira dórica” na *Primeira Ode Olímpica* (17) *supra*.

<sup>83</sup> Em outros poemas, Píndaro refere-se a um ritmo dórico (*Ol.* 3. 5) e a um “caminho dórico de hinos” (fr. 191: Αἰολεὺς ἔβαινε Δωρίαν κέλευθον ὕμνων). Nesse último caso, a referência é bastante vaga, a alusão podendo ser tanto a um estilo musical, a uma melodia, à *harmonía*, ou ao ritmo dórico. Para os teóricos, cf. PSEUDO-PLUTARCO, 1136f, segundo o qual uma das razões pelas quais Platão preferia a *harmonía* dórica era por nela haver uma gravidade nobre (πολὸν τὸ σεμνόν ἐν τῇ Δωριστί).

minar a opção de Píndaro pelas *harmoníai* nas odes sejam vários,<sup>84</sup> vimos como ele atribuiu a cada um caráter convencional que, pelo menos nos casos examinados, foi compartilhado pelos teóricos posteriores.

Embora esse levantamento ofereça uma amostragem de algumas maneiras com que Píndaro (e outros poetas) pode ter trabalhado as conotações das *harmoníai* musicais em suas composições, não há, evidentemente, como traçar as origens dessas caracterizações. Se Píndaro contribuiu para a elaboração dessas convenções, ele não foi o primeiro a fazê-lo. Algumas já haviam sido estabelecidas e eram correntes entre poetas do sexto século a. C.

Portanto, embora não se saiba ao certo como e quando os caracteres convencionais das *harmoníai* foram criados, é interessante que as primeiras evidências de sua existência encontrem-se entre poetas da tradição dórica, do Peloponeso e das colônias dóricas do oeste: Pratinas, Laso e Píndaro. É provável que a prática desses poetas/músicos tenha sido divulgada e, posteriormente, formalizada (talvez um pouco alterada) pelos teóricos interessados na paidéia musical.

### 9. *A paidéia musical*

Segundo Platão (*Rep.* 399a), a *harmonía* dórica admitida por ele na paidéia dos guardiães, “imita as expressões de homens valentes, empenhados na guerra ou em ações forçadas” (*biaía ergasía*). Ela engendra a sobriedade: jovens educados com uma dose certa de ginástica e dessa “música simples” serão sóbrios e valentes, obedecerão às leis e não cometerão atos injustos (Platão *Rep.* 410a).

Todos, de acordo com Aristóteles (*Pol.* 1342b), concordavam que a *harmonía* dórica era, quanto a seu caráter, a mais estável (*stasimotáte*), viril (*andréon*) e, formalmente, uma *harmonía* intermediária.<sup>85</sup> Em Ateneu (*Deípn.* 624d), Heraclides afirma que a *harmonía* dórica não é relaxada nem alegre, mas severa e violenta; não é variada (*poikílos*) nem de muitos torneios (*polýtropos*), mas viril (*andródes*) e magnífica (*megaloprépes*). Pseudo-Plutarco (1136e-f) julga que Platão incluiu a *harmonía* dórica em sua paidéia ideal por ela ser solene e

<sup>84</sup> As *harmoníai* podem estar relacionadas ao conteúdo narrativo, ser dependentes da escolha do *nómos*, ou adequadas ao destinatário ou, ainda, à ocasião e à forma de *performance*.

<sup>85</sup> Além de ocupar a posição central no *Sistema Perfeito* de Aristóxeno, a *harmonía* dórica foi eleita como sendo a *harmonía* “padrão”. Isto é, todos os *tónoi* do *Sistema Perfeito* repetiam o mesmo padrão de intervalos (a estrutura da *harmonía* dórica) em tons diferentes. Cf. WINNINGTON-INGRAM, 1963, p. 78 e BARKER, 1984, p. 168.

por “harmonizar-se com homens guerreiros e prudentes”.<sup>86</sup>

O lugar que a *harmonía* dórica ocupa na teoria platônica é facilmente compreendido. É a escolha da *harmonía* frígia por Platão que intriga os seus leitores desde Aristóteles (*Pol.* 1342b)<sup>87</sup>:

ὁ δ' ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης οὐ καλῶς τὴν φρυγιστὴ μόνην καταλείπει μετὰ τῆς δωριστί, καὶ ταῦτα ἀποδοκιμάσας τῶν ὀργάνων τὸν αὐλόν. ἔχει γὰρ τὴν δύναμιν ἢ φρυγιστὴ τῶν ἀρμονιῶν ἤπερ αὐλὸς ἐν τοῖς ὀργάνοις. ἄμφω γὰρ ὀργιαστικά καὶ παθητικά. δηλοῖ δ' ἡ ποίησις.

“O Sócrates da *República* não faz bem de deixar só a frígia além da dórica, sobretudo porque, dentre os instrumentos, ele havia descartado o *aúlos*. Pois a frígia, entre as *harmoníai*, tem o mesmo poder que o *aúlos* entre os instrumentos – ambos são orgiásticos e emotivos. O que evidencia a poesia (...)”

Aristóteles admitiria uma maior variedade de *harmoníai* (especialmente a lídia, entre as mais “relaxadas”) e aponta para a inconsistência que existe em banir o *aúlos* e admitir a *harmonía* frígia. O *aúlos*, porém, foi descartado por outros motivos: dentre as *harmoníai*, Platão escolhe primeiro a dórica e a frígia e, depois, rejeita o *aúlos* (com outros instrumentos “de muitas notas” e “pan-harmônicos”) por ser o instrumento mais abrangente, o que possuía a mais vasta gama de tons (*polykhorodótatos*). Os seus instrumentos serão a lira e a cítara para cidadãos e o *syriks* (flauta de Pã) para os pastores nos campos (Platão, *Rep.* 399c-d).<sup>88</sup>

No entanto, Platão (*Rep.* 399 b-c) foi o único a caracterizar a *harmonía* frígia como sendo a que pudesse representar os homens em trabalhos de paz, agindo voluntária, prudente e comedidamente. Uma das hipóteses sugeridas para resolver esse problema seria a possibilidade de que, na Atenas do quarto século, os cultos dionisiacos não fossem mais tão extáticos e que a *harmonía* frígia, tocada na cítara, seria também menos orgiástica.<sup>89</sup> Mas, nesse caso, não estaria Aristóteles ciente disso?

A diferença do *éthos* da *harmonía* frígia em Platão pode resultar de

<sup>86</sup> PSEUDO-PLUTARCO, 1136e-f: τὴν Δωριστὴ ὡς πολεμικῶς ἀνδράσιν καὶ σώφροσιν ἀρμόζουσιν.

<sup>87</sup> Cf. ANDERSON, 1966, p. 107 e BARKER, 1984, p. 168.

<sup>88</sup> Embora sempre fosse possível tocar outras *harmoníai* refinando a lira ou a cítara, era obviamente mais fácil modular em instrumentos pan-harmônicos.

<sup>89</sup> Cf. ANDERSON, 1966, p. 107-108 e BARKER, 1984, p. 168.



um outro método de caracterização. Ao relacionar a *harmonía* frígia às *performances* dionisiacas, Aristóteles leva em conta a prática real de poetas e músicos (*deloî d' ho poiésis*), o *éthos* de cada *harmonía* resultando das associações feitas entre a música, a letra, e o modo de *performance*. O que deve ter sido a forma mais comum e habitual.

Embora Platão, em certas passagens, faça referência às caracterizações comumente aceitas, é possível que ele tenha recusado as *harmoníai* “extremas” (as mais “tensas” e as mais “frouxas”), em vista de suas estruturas. Assim, ele teria escolhido as duas *harmoníai* “intermediárias”, aquelas que ocupariam mais tarde a posição central no *Sistema Perfeito* dos *tónoi* de Aristóteno: a *harmonía* dórica bem no centro e a frígia, logo abaixo. Nesse caso, poderíamos nos perguntar por que Platão teria adotado, além da *harmonía* dórica, a frígia e não a hipolídia, que também ficava no centro, mas acima, e não abaixo da dórica.

Vejamos o contexto maior. Platão dividiu as ações em duas categorias opostas (as de guerra e as de paz) e escolheu danças e *harmoníai* para representar essas duas categorias. Uma natureza equilibrada se alcança por meio de uma educação correta em ginástica e música. Negligência na educação musical produz uma natureza dura e brutal, negligência na educação física, uma excessivamente tenra e mansa (Platão, *Rep.* 410b-c). Essa dicotomia funcional entre a ginástica e a música, presente na *paidéia* geral, repete-se, por sua vez, na educação musical com as *harmoníai* dórica/frígia, subentendidas nesta passagem das *Leis* (802):

ἔστι δὲ ἀμφοτέροις μὲν ἀμφοτέρα ἀνάγκη κατεχόμενα ἀποδιδόναι, [τὰ δὲ τῶν θηλειῶν] αὐτῷ τῷ τῆς φύσεως ἑκατέρου διαφέροντι, <τὰ δὲ τῶν θηλειῶν> τούτῳ δεῖ καὶ διασαφεῖν. τὸ δὲ μεγαλοπρεπὲς οὖν καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀνδρείαν ῥέπον ἀρρενωπὸν φατέον εἶναι, τὸ δὲ πρὸς κόσμιον καὶ σῶφρον μᾶλλον ἀποκλίνον θηλυγενέστερον ὡς ὃν παραδοτέον ἔν τε τῷ νόμῳ καὶ λόγῳ.

“É necessário [ao legislador] atribuir ambos [*harmonía* e ritmo] a cada um dos dois [tipos de música] e, o que é próprio para as mulheres, pela diferença natural de cada sexo, também é preciso esclarecer. Deve-se dizer que, o que tende à *magnificência* e à *coragem*, é masculino<sup>90</sup> e o que tende à modéstia e à

<sup>90</sup> Heraclides (Ath. *Deipn.* 624d) qualifica a *harmonía* dórica com os mesmos adjetivos que, em Platão, caracterizam o que é “masculino”. Cf. PLATÃO, *Rep.* 399a-c.

temperança, deve ser aceito como feminino, tanto em lei, quanto em discurso.”

Os termos dessa descrição sugerem que, além da intenção de eliminar os modos “extremos”, o critério de escolha de Platão poderia estar vinculado à teoria de *éthos* musical de Dámon. Aristides (*De mus.* 2.13) faz referência às *harmoníai* transmitidas por Dámon que, ao caracterizá-las, não levava em conta a prática musical (como Aristóteles) mas as considerava segundo uma distinção que fazia entre notas “masculinas” e “femininas”:

ἐν γοῦν ταῖς ὑπ’ αὐτοῦ παραδεδομέναις τῶν φερομένων φθόγγων ὅτε μὲν τοὺς θήλειες, ὅτε δὲ τοὺς ἄρρενας ἔστιν εὐρεῖν ἥτοι πλεονάζοντας ἢ ἐπ’ ἕλαττον ἢ οὐδ’ ὅλως παρελιημένους, δῆλον ὡς κατὰ τὸ ἦθος ψυχῆς ἐκάστης καὶ ἁρμονίας χρησιμενούσης.

“Nas *harmoníai* por ele transmitidas, entre as notas produzidas, pode-se encontrar ora as femininas, ora as masculinas prevalecendo, ou sendo inferiores em número, ou nem mesmo estando presentes, isso claramente conforme o *éthos* da alma de cada uma e da *harmonía* empregada.”

Se, de acordo com Dámon, as estruturas das *harmoníai* dórica e frígia revelavam, respectivamente, uma predominância de notas masculinas e femininas, e se Platão tivesse em mente essa teoria, isso explicaria por que a caracterização da *harmonía* dórica feita por Platão coincide com a da prática habitual e como, ao atribuir características convencionalmente femininas à *harmonía* frígia, ele diverge dos demais.

Para Platão, é por meio de uma educação na *harmonía* dórica e frígia, unidas harmoniosamente, que a alma se torna sóbria e valente (*Rep.* 410e-411a):

– Καὶ τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχῆ;  
 – Πάνυ γε.  
 – Τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος;  
 – Καὶ μάλα.

– E dessa *harmonía* não resulta uma alma moderada e corajosa?  
 – Absolutamente.  
 – E da desarmonia, uma covarde e grosseira?  
 – Muito mesmo.

O apego a uma única *harmonía* é o traço de uma alma desequilibra-

da, como a de Laques. Quando Laques (195a) é questionado acerca da melhor forma de educação, revela-se como um general obtuso, imoderado e incapaz de argumentar ou de ensinar.<sup>91</sup> Primeiro, Laques rejeita as novas técnicas de combate só porque não são empregadas pelos lacedemônios, depois, ele afirma não tolerar discussões sobre a virtude (ou sobre qualquer outro tema) exceto quando partem de um tipo específico de homem (*Laques* 188d):

Καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἁρμονίαν καλλίστην ἡρμωσμένος οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ ὄντι [ζῆν ἡρμωσμένοις οὔ] αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, ἀτεχνῶς ἀλλ' οὐκ ἴαστί. Οἴομαι δὲ οὐδὲ φρυγιστὶ οὐδὲ λυδιστί, ἀλλ' ἦνπερ μόνη Ἑλληνικὴ ἐστὶν ἁρμονία.

“Tal homem parece-me ser o músico perfeito: não o que afina a lira ou um instrumento infantil na mais bela *harmonía*, mas aquele que realmente afina a sua própria vida, as palavras em sinfonia com os atos, apenas na *harmonía* dórica: não na jônica, nem na frígia ou na lídia, mas na única *harmonía* que é helênica”.<sup>92</sup>

Laques (189b) declara que odeia travar discussões com homens afinados na *harmonía* contrária e que só permite que Sócrates fale porque ele já havia dado provas anteriores de sua coragem. Quando pedem-lhe que defina a coragem, Laques (190e) crê que seja algo muito simples, mas acaba reproduzindo uma velha fórmula. Laques (191-6) nem consegue seguir os argumentos de Sócrates e, portanto, para dar continuidade ao diálogo, Sócrates recorre a Nícias (197b), um general mais equilibrado e ágil, que afirma ser temeridade o que Laques definiu como coragem. Pois Nícias havia sido educado por Dámon, professor também de seu filho e que, a seu ver (180d)

ἀνδρῶν χαριέστατον οὐ μόνον τὴν μουσικὴν, ἀλλὰ καὶ τ' ἄλλα ὅπου βούλει ἄξιον συνδιατρίβειν τηλικούτοις νεανίσκοις.

“É o melhor dos homens, não somente na música mas, também, em tudo o mais que queiras, é valioso para passar o tempo com os jovens desta idade.”

<sup>91</sup> Essas últimas duas práticas são, justamente, as de homens em tempo de paz (PLATÃO, *Rep.*, 399a-d).

<sup>92</sup> É interessante que o argumento de Láques, que recusa as demais *harmoníai* (a jônica, a lídia e a frígia) por não serem “gregas”, coincide com a definição das *harmoníai* feita por Heraclides (*Ath. Deip.* 624d) - noção com a qual Platão, obviamente, não concordaria.

Laques (197d-e, 200a), ao contrário, em sua ignorância, faz pouco de Dámon e dos sofistas, julgando que esta forma de educação seja inútil.

Nos *Cavaleiros*, Aristófanes ridiculariza Cleão, outro general, por ter um gosto “suíno” em música.<sup>93</sup> Quando menino, Cleão não queria, nem era capaz de aprender outra *harmonía* senão a dórica (*Eq.* 985-96):

ἀλλὰ καὶ τόδ' ἔγωγε θαυ-  
μάζω τῆς ἁομοσίας  
αὐτοῦ. φασὶ γὰρ αὐτὸν οἱ  
παῖδες, οἱ ζυνεφοίτων,  
τὴν Δωριστὶ μόνην ἄν ἄρ-  
μόττεσθαι θαμὰ τὴν λύραν,  
ἄλλην δ' οὐκ ἐθέλειν μαθεῖν.  
κατὰ τὸν κιθαριστὴν  
ὀργισθέντ' ἀπάγειν κελεύ-  
ειν, ὡς ἁρμονίαν ὁ παῖς  
οὗτος οὐ δύναται μαθεῖν  
ἦν μὴ Δωροδοκιστί.

“Mas, sobretudo, admira-me isto  
da sua musicalidade suína:  
pois dizem os outros  
meninos, colegas seus,  
que, apenas na *harmonía* dórica, ele  
conseguiu afinar a lira.  
Outra, não queria aprender.  
Então, o mestre de cítara,  
irado, mandou-o embora:  
“Pois nenhuma outra *harmonía* este menino  
é capaz de aprender,  
senão a *dolodórica*.”<sup>94</sup>

A comédia foi produzida em 424, quando Esparta queria a paz e Cleão, interessado na prolongação da guerra, conseguiu persuadir os atenienses a imporem condições inaceitáveis. Tucídides (3.36) retrata Cleão como “o

<sup>93</sup> Na Grécia antiga, chamar alguém de suíno era uma forma comum de insulto por ignorância, estupidez (Píndaro, *Ol.* 7.90) ou por um “comportamento arrogante e insolente” (Cf. LSJ). Cf. *Laques* 196: “qualquer suíno o saberia” (ἄν πᾶσαν ὕς γνώιη).

<sup>94</sup> *Dorodokistí*: trocadilho (repetido no verso 430) de “*harmonía* dórica” com *dorodokéo* (“aceitar suborno”) que alude à corrupção de Cleão.

mais violento dentre os cidadãos e o de maior influência sobre o povo”. Aristófanes (*Eq.* 626-29) compara sua oratória a um combate violento. Produto típico da guerra, Cleão só acredita na força bruta.<sup>95</sup>

Esses dois generais, Laques e Cleão, exemplificam o efeito de um tipo de negligência na educação musical: a restrição à *harmonía* dórica. Por outro lado, tanto a falta de ginástica, quanto a prática exclusiva da *harmonía* frígia na música, produziria uma alma excessivamente delicada e franzina (Platão, *Rep.* 411a-412a):

τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῆ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῆ ψυχῆ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαίμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμωστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις ζυγιστάνα.

“Conseqüentemente, aquele que melhor misturar ginástica com música e as aplicar à alma na melhor medida, este, o mais corretamente, diríamos ser o mais perfeito e harmonioso músico, muito mais do que o que afina as cordas umas às outras”

pois a própria alma, segundo Símiias (*Fédon* 86-7),

ὥς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεϊόν ἐστὶν ἐν τῇ ἡρμωσμένην λύρα.

“como a *harmonía*, é invisível, incorpórea, algo muito belo e divino que existe na lira harmonizada”,

ao passo que a lira e suas cordas são comparadas aos corpos mortais.

A concepção da alma como uma *harmonía* e do corpo como o instrumento é muito antiga e um dos fundamentos do *éthos* musical. Macróbio atribuiu a Pitágoras e Filolau e, embora isto possa ser uma inferência a partir do *Fédon*, Símiias foi discípulo de Filolau (*Fédon* 61d-e) e tem sido considerado um dos matemáticos pitagóricos.<sup>96</sup> Sócrates (*Fédon* 86c), porém, faz objeção a esta comparação da alma com uma *harmonía*, porque ela entra em conflito com a sua crença na imortalidade e na transmigração da alma

<sup>95</sup> Cf. GOMME, 1956, II, p. 298 e MURRAY, 1933, p. 48.

<sup>96</sup> BURKERT, 1972, p. 92, 198, 272.

ἀρμονία, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῆ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῆ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι.

“Pois, se a alma é como uma *harmonía*, é evidente que, quando nosso corpo é excessivamente relaxado ou distendido por doenças, ou por outros males, é forçoso que a alma logo pereça.”<sup>97</sup>

De qualquer forma, na *República*, a alma harmoniosa é frequentemente descrita em termos musicais. A *sophrosyne* (“prudência”), em Platão, também cria uma espécie de *harmonía*, estendendo-se tanto pelas partes distintas da sociedade (*Rep.* 432a):

διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνάδοντας τοὺς τε ἀσθενεστάτους ταῦτόν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους.

“Essa estende-se simplesmente por toda a cidade, fazendo com que todos cantem em uníssono, os mais fracos, os mais fortes e os do meio”,

quanto pelas partes da alma tripartite, que harmonizam-se como as três notas (ou cordas) básicas da oitava (*Rep.* 443d):

ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς νέατης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ τ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα.

“como os três termos [intervalos ou notas] da *harmonía*: o inferior, o superior, o médio, e todos os demais que estiverem de permeio.”<sup>98</sup>

Assim, a *harmonía*, que, como a cavilha do carpinteiro, ajusta as partes da alma, da música, do cosmos, de embriões (Hipócrates *Vict.* 1.2) e toda a vida orgânica, é essencialmente a mesma.

<sup>97</sup> Cf. Cavaleiros (531-33) de Aristófanes, onde Cratino é comparado a uma lira gasta pela idade.

<sup>98</sup> O escoliasta interpretou essa *harmonía* como sendo formada a partir de duas oitavas – o que talvez fosse uma tentativa de vê-la como a conjunção das *harmoníai* dórica e frígia. LEVIN, 1961, p. 305, identificou essas cordas como a *hypáthe hypáthos, mése* e *néthe diezdeugménon*. No entanto, podem ser compreendidas simplesmente como sendo as cordas básicas de uma lira de sete cordas:

*hypáthe* (*parhypáthe, líkhanos*)  
*mése* (*tríthe, paranéthe*)  
*néthe*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, T. W. & D. Monro (ed.) *Homeri Opera: Ilias*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- ANDERSON, W. D., *Ethos and Education in Greek Music*. Harvard: Harvard University Press, 1966.
- BARKER, A. *Greek Musical Writings: I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- BÉLIS, A. *Aristoxène de Tarente et Aristote: Le Traité d'Harmonique*. Paris: 1986.
- BOLLACK, J. *Empedocle*. Paris: 1969.
- BOLLACK, J. & H. Wismann, *Héraclite ou la Séparation*. Paris:Minuit, 1972.
- BOWRA, C. M. *Pindar*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- BURKERT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tradução de E. Minar Jr. Harvard: 1972.
- *Greek Religion*. Tradução de J. Raffan Harvard: 1985.
- BURY, R. G. (ed.) *Plato, The Laws: I-II*. London:Harvard University Press, 1960.
- CAMPBELL, D. A. (ed.) *Greek Lyric: I-IV*. London: 1988.
- *Flutes and Elegiac Couplets*. *Journal of Hellenic Studies*. n.84, p.63-68, 1964.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris:Klincksieck 1968. 4.v.
- CLEMENTS, E. The Interpretation of Greek Music. *Journal of Hellenic Studies*. v.42, p.133-66,1922.
- COHOON, J. W. (ed.) *Dio Chrysostom: I-V*. London, Harvard: Harvard University Press, 1949.
- COMOTTI, G. *Music in Greek and Roman Culture*. Tradução de R. V. Munson. Baltimore: 1989.
- CORRÊA, P.C. *Armas e Varões; A Guerra na Lírica de Arquíloco*. São Paulo:Edunesp, 1998.
- CURTIS, J. The Double Flutes. *Journal of Hellenic Studies*. n.34, p. 89-105, 1920.
- *Reconstruction of the Greater Perfect System*. *Journal of Hellenic Studies*. n.44, p.10-23, 1924.
- DIELS, H. & W. Kranz (eds.) *Die Fragmente der Vorsokratiker: I-III*. Berlin: 1959.
- DODDS, E. R. (ed.) *Euripides: The Bacchae*. Oxford:Oxford University Press, 1944.
- DUCHEMIN, J. Personifications d'Abstractions et d'Éléments Naturels: Hésiode et l'Orient. *Mythe et Personification*. Paris: 1980, 1-14.
- EDMONDS, J. H. (ed.) *Elegy and Iambus: I-II*. London: 1944.
- *Lyra Graeca: I-III*. London: 1928.
- EINARSON, B. & P. H. de Lacy. (eds.) *Ps.-Plutarch: On Music*. London: 1956.
- EITREM S., L. AMUNDSEN, e R. P. WINNINGTON-INGRAM. (eds.) *Fragments of Unknown Greek Tragic Texts with Musical Notation*. *Symb. Oslo*. v.31, 1955..
- EVELYN-WHITE, H. G. (ed.) *Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric*. London: 1970.
- FARNELL, L. R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford: Oxford University Press,1921.
- *The Works of Pindar*. London: 1932.
- FOWLER, R. L., *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*. Toronto: 1987.
- GARVIE, A. W., *A Historical Commentary on Thucydides*. Oxford:Oxford University Press, 1956.
- GRONINGEN, B. A.van. A Propos de Terpandre. *Mnemosyne*. n. 8, p. 177-91, 1955.

HARMONIA: MITO E MÚSICA NA GRÉCIA ANTIGA

- GOMME, A. W., *A Historical Commentary on Thucydides*: II. Oxford:Oxford University Press, 1956.
- GULLICK, C. B. (ed.) *Athenaeus: Deipnosophistae: I-VII*. London:Harvard University Press, 1951.
- HALDANE, J. A. Musical Themes and Imagery in Aeschylus. *Journal of Hellenic Studies*, n.85, p. 33-41, 1965.
- HENDERSON, M. I. The Growth of The Greek ARMONIAI. *Classical Quarterly*. n.36, p.94-103, 1942.
- . Ancient Greek Music. In: *The New Oxford History of Music*. Oxford: Oxford University Press, p. 336-405. v.1.
- HUDE, C. (ed.) *Herodotus: Historiae*. Oxford:Oxford University Press, 1958.
- JAHN, A. (ed.) *Aristides Quintilianus: De Musica*. Berlin: 1882.
- JOUAN, F. Harmonia. In: *Mythe et Personification*. Paris: 1980. p. 113-22.
- KIRK, G. S. *Heraclitus:The Cosmic Fragments*. Cambridge:Cambridge University Press, 1954.
- KIRK, G. S.; J. E. Raven & M. Schofield. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge:Cambridge University Press, 1983<sup>2</sup>.
- LAMB, W. R. M. (ed.) *Plato: Laches (IV)*. London, Harvard: Harvard University Press, 1960.
- LEVIN, F. R., The Hendecacord of Ion of Chios. *TAPA*, n. 92, p. 295-307,1962.
- LIPPMAN, E. A., *Musical Thought in Ancient Greece*. New York: 1964.
- LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*. Berkeley: 1971.
- . *Females of the Species*. London: 1975.
- MOUNTFORD, J. F. e R. P. Winnington-Ingram. Music. In: *Oxford Classical Dictionary*. Oxford:Oxford University Press, 1949.
- MACRAN, R. S. (ed.) *The Harmonics of Aristoxenos*. Oxford: Oxford Univesity Press, 1902.
- MEYER, P. B. (Tese Fakultät Freiburg) *APMONIA, Bedeutungsgeschichte des Wortes von Homer bis Aristoteles*. Zürich: 1932.
- MURRAY, G. *Aristophanes, A Study*. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- .( ed.) *The Persians*. London, Harvard: Harvard University Press, 1939.
- NORWOOD, G., *Pindar*. Berkeley: 1945.
- PAGE, D. L. (ed.) *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- . *Supplementum Lyricis Graecis*. Oxford:Oxford University Press, 1974.
- PEARSON, A. C. (ed.) *The Fragments of Sophocles*. Cambridge:Cambridge University Press, 1917.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A. W., *Dithyramb, Tragedy and Comedy*. Oxford:Oxford University Press, 1962.
- RACKAM, H. (ed.) *Aristotle: Politicus*. London, Harvard: Harvard University Press, 1957.
- RAMNOUX, C., *Études Présocratiques II*. Paris: 1983.
- REINACH, T., *La Musique Grecque*. Paris: 1926.
- RENEHAN, R., The Derivation of Rythmos. *Classical Philology*. n. 58, p.36-8, 1953.
- ROGERS, B. B. (ed.) *The Birds of Aristophanes*. London, Harvard: Harvard University Press, 1906.
- . *The Acharnians of Aristophanes*. London, Harvard: Harvard University Press, 1910.



- SEAFORD, R., The Hiporquema of Pratinas. *Maia*. n.28/30, 81-94, 1977-78.
- SHOREY, P., (ed.) *Plato: The Republic: I-II*. London, Harvard: Harvard University Press, 1960.
- Snell, B. (ed.) *Pindarus*. Leipzig: Teubner, 1964.
- Spiro, F. (ed.) *Pausanias*. Leipzig: Teubner, 1959.
- STANFORD, W. B. (ed.) *The Odyssey of Homer: I-II*. London, Harvard: Harvard University Press, 1959.
- *Aristophanes: The Frogs*. London, Harvard: Harvard University Press, 1958.
- SZABÓ, A., *Les Débuts des Mathématiques Grecques*. Tradução de M. Federspiel. Paris: 1977.
- WEST, M. L. (ed.) *Hesiod: Theogony*. Edição e comentários por M. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Alcman and Pythagoras. *Classical Quaterly*. n.17, p. 1-15, 1967.
- Stesichorus. *Classical Quaterly*. n. 21, p. 302-304, 1971.
- Greek Poetry 2000-700 B.C. *Classical Quaterly*. n. 23, p. 78-87, 1973.
- *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin: 1974.
- The Singing of Homer and the Mode of Early Greek Music. *Journal of Hellenic Studies*. v. 51, p. 113-129, 1981.
- *Greek Metre*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- (ed.) *Iambi et Elegi Graeci: I-II*. Oxford: Oxford University Press, 1989<sup>2</sup>.
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. Greek Music. In: *Grove Dictionary of Music and Musicians*. New York: 1955.
- *Mode in Ancient Greek Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- WRIGHT, M. R., *Empedocles: The Extant Fragments*. Yale: Yale University Press, 1981.



## RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS



XENOFONTE. *Econômico*. Tradução e introdução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 99 p.

Não se deve deixar passar despercebida a publicação desta obra de Xenofonte, em elegante tradução para a língua portuguesa. Após ter sido muito usado no ensino do grego por sua linguagem castiça, a sorte do autor não foi das melhores nas últimas décadas: quase completamente ignorado, quando lembrado o foi sobretudo pela *Ciropedia*<sup>1</sup> ou *Anábase*, os dois textos mais usados como paradidáticos.

Mas esse desinteresse parece pesar especialmente sobre seus escritos socráticos, que entretanto representam um terço de sua obra<sup>2</sup> – garantindo não só a importância que tem nela a figura de Sócrates, como também, e principalmente, que Xenofonte é um autêntico escritor de *lógoi sokratikói*. É provável que a aproximação com Platão tenha jogado uma sombra espessa sobre Xenofonte, fazendo com que apenas se reitere continuamente a debilidade de seu Sócrates, que se teria amesquinhado nas mãos de um cronista mesquinho.

No meio de tantos preconceitos, o *Econômico* talvez seja das obras mais descuidadas. Geralmente, no debate sobre a maior ou menor autenticidade do retrato de Sócrates por Platão, Xenofonte e Aristófanes (nas *Nuvens*), apelam-se para as *Memoráveis* e a *Apologia*<sup>3</sup>. Ao que eu saiba, nos últimos anos apenas um trabalho acadêmico foi dedicado ao texto – a dissertação de mestrado de Sílvia Costa Damasceno, *O Econômico ou a busca do universo ideal*, defendida em 1980, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tudo isso só reforça a importância de poder-se contar, a partir de agora, com a presente tradução em língua portuguesa, o que decerto permitirá a um número maior de pessoas a “redescoberta” de Sócrates, num diálogo dedicado a um tema contínuo, como os de Platão.

Que Sócrates é esse? Não necessariamente um outro Sócrates. Muito

<sup>1</sup> Da *Ciropedia* existe uma tradução de Jaime Bruna, publicada em 1965, pela Editora Cultrix.

<sup>2</sup> Assim se costuma classificar a obra de Xenofonte: 1. escritos históricos (*Anábase*, *Helênicas* e *Elogio de Agesilau*); 2. escritos pedagógico-éticos (*Ciropedia*, *Hierão*, *Constituição dos lacedemônios*, *Recursos*, *Sobre a equitação*, *Hipárquico*);

3. escritos socráticos (*Memoráveis*, *Econômico*, *Banquete*, *Apologia*).

<sup>3</sup> Cf. o volume relativo a Sócrates, publicado pela Editora Abril, na coleção “Os Pensadores”, contendo, a *Apologia de Sócrates*, de Platão; as *Memoráveis de Sócrates* e a *Apologia de Sócrates*, de Xenofonte; e as *Nuvens* de Aristófanes (São Paulo: Abril, 1972).

menos espúrio em face do autêntico, o platônico. Nem mesmo mera máscara através da qual Xenofonte expõe suas próprias (e medianas) idéias – pelo menos não mais opaca que aquela através da qual também Platão expõe as suas próprias (e arroubadas) posições. Relativizemos, por um momento, a grandeza de Platão, que, na Grécia, efetivamente só encontraria par na de Homero – e que não necessariamente é grande porque Sócrates foi grande. Deixemos, portanto, que fale o Sócrates de Xenofonte, como ele o ouviu, admirou, entendeu e perenizou.

Pois muito bem: a primeira constatação é que não se trata necessariamente de um outro Sócrates, mas, mais propriamente, de um *lógos sokratikós* circunstancialmente diferente. Não há leitor que, ao fechar a *República*, não se pergunte como seria, afinal, a vida daqueles que não são “os guardiões”, cuja formação, cujas virtudes e vícios ocupam o primeiro plano no diálogo platônico. Em certa medida, é isso que o *Econômico* provê. Não mais a *pólis*, mas o *oikos* – não a constituição da cidade (a *politeía*), mas a administração do lar (a *oikonomia*). A mediania, portanto, parece um tom adequado (como o arroubo o era na *República*): o leitor deixa de contemplar o *polítes* que se dedica aos grandes afazeres da comunidade, para aprender qual é a virtude do *idiótes*, aquele que se ocupa de suas próprias coisas, de sua casa, de sua família, de seu patrimônio. Descurar essa esfera do privado é tornar impossível a atividade política, pois, antes de ser cidadão, o ateniense é chefe de um *oikos* e é mesmo esse estatuto que lhe permite estar entre iguais na *pólis*, megulhado nas contradições de um regime que se esforça por conciliar igualdade política e desigualdades econômicas. Para nós pode parecer um contra-senso: qual a virtude possível no *idiótes*? A resposta poderia ser: na esfera do que lhe compete, algo não radicalmente diferente da virtude do político.

Se Platão parece ter bebido da fonte de Homero para representar seu Sócrates heróico – Xenofonte sem dúvida inspirou-se noutra fonte tão antiga e consagrada quanto aquela, Hesíodo, atualizando seu elogio do trabalho, a vinculação natural da humanidade com a agricultura, a indispensabilidade das virtudes domésticas para a consecução da justiça: é assim que, conforme Sócrates, “quando o rei concede dons, em primeiro lugar chama os que na guerra foram bravos porque, diz ele, de nada valeria arar grandes extensões, se não houvesse quem as defendesse; em segundo lugar, os que trataram melhor as terras e as fizeram produtivas, dizendo que nem os fortes poderiam viver se não houvesse lavradores” (*Econ.* IV, 23). O homem que se ocupa do trabalho

comum mantém pois com o guardião uma sorte de relação especular, dependendo indispensavelmente um do outro. Provavelmente a mesma relação que já se percebe entre Homero e Hesíodo (entre a *Iliada* e os *Trabalhos e dias*) e que se repete entre Platão e Xenofonte (ou entre a *República* e o *Econômico*).

Há vários aspectos que aproximam os dois Sócrates, ainda que Xenofonte faça o seu diálogo descer das alturas e “caminhar no chão como o comum dos homens” (para valer-me da expressão de Luciano). Antes de tudo, está a questão bem socrática que orienta o texto: “a economia é um saber como o é a medicina, a metalurgia, a carpintaria”? (*Econ.* I, 1). Situada a discussão nessa esfera doméstica, a não menos socrática pesquisa: quais as virtudes necessárias ao bom administrador do *oikos*, qual sua natureza, o que se lhe pode ensinar, o que determina seu fracasso ou sucesso?

Assim como a cidade é uma nau (figura registrada em Ésquilo e Platão), também o é a casa. Vale a pena citar mais extensamente essa passagem, para notar-se como a metáfora, que na *República* ilustra a questão da (in)utilidade do rei-filósofo, aqui se aplica a um tema aparentemente banal, a organização material da casa, que entretanto deve refletir a da cidade (ou ser refletida por ela):

Uma vez, Sócrates, visitando um grande cargueiro fenício, vi um arranjo de equipamentos que me pareceu excelente e muito cuidadoso, já que tinha diante dos olhos um grande número de objetos distribuídos num espaço mínimo. (...) Notei que as coisas estavam colocadas de forma que uma não impedia o acesso a outra, nem havia necessidade de um encarregado para procurá-las (...) Percebi que o ajudante do piloto, o chamado timoneiro, estava tão a par do espaço que cada coisa ocupava que, mesmo de longe, diria onde cada uma estava e quantas eram, isso fazendo tão bem quanto alguém que sabe ler diria quantas letras tem o nome de Sócrates e em que ordem estão. (...) Eu, depois que vi esse arranjo tão cuidadoso, disse à minha mulher que seria muita preguiça de nossa parte, se os que estão nos cargueiros, mesmo pequenos, encontram lugar para seus pertences e, ainda que sejam sacudidos violentamente pelas vagas, apesar de tudo mantêm a ordem, conseguindo, mesmo muito aterrorizados, apanhar o necessário e nós, de nosso lado, ainda que, em nossa casa, haja grandes depósitos destinados a cada tipo de coisas, que nossa casa esteja em chão firme, não achássemos um lugar bom e acessível para cada coisa. Isso não seria uma grande estupidez de nossa parte? (...) Quão belo nos parece o que vemos, quando as sandálias, sejam quais forem, estão dispostas em fileiras! (...) Afirmo ainda – e disso rirá, não o homem austero, mas o pedante – que até as panelas parecem algo harmonioso quando

arrumadas com bom gosto! (...) Sabemos, é claro, que a cidade tem mil vezes mais objetos que nós, mas, apesar disso, nenhum dos servos, seja quem for, se o mandares ir comprar algo no mercado e trazê-lo para ti, ficará sem saber como fazer; (...) A única razão disso, disse-lhe eu, é que cada coisa fica num lugar determinado.” (*Econ.* VIII, 11-22)

Na mesma linha de ensinar as virtudes domésticas, talvez a passagem mais famosa do *Econômico* seja aquela em que Iscômaco expõe para Sócrates quais julga serem os papéis do homem e da mulher – radicalmente diferentes daquela igualdade que o Sócrates platônico defende, na *República*, para as esposas dos guardiões: estas, como as fêmeas dos cães de caça, ocupam-se com a guerra, exercitam-se nos ginásios, estão livres dos cuidados com a prole e dos afazeres domésticos, já que foi rompida a estrutura tradicional da família, instituindo-se a comunidade de mulheres e filhos, etapa indispensável para tornar possível a existência do rei-filósofo. Mais uma vez, em Xenofonte, é como se encontrássemos o contraponto desse quadro radicalmente ousado, numa sorte de exposição da vida virtuosa dos que não têm a natureza do guardião:

Eu penso (...) que os deuses formaram esse casal de fêmea e macho, como é chamado, com muito critério para que tenha o máximo de vantagens na convivência. Em primeiro lugar, para que não pereça a raça dos seres vivos, esse casal permanece unido gerando filhos; em segundo, a partir dessa união, eles, os homens pelo menos, podem ter amparo em sua velhice; em terceiro, os homens não vivem ao ar livre como os rebanhos, mas precisam de teto, é claro. Mas, para terem o que levar para o interior dos abrigos, os homens precisam de quem faça as tarefas ao ar livre. Ora, lavra, sementeira, plantação e pastoreio, tudo isso é feito ao ar livre e é daí que vêm os víveres. Depois que são levados para o interior do abrigo, ainda é necessário que haja quem os conserve e realize os trabalhos que exigem lugar coberto. Precisam de lugar coberto os cuidados com os filhos recém-nascidos, o preparo do pão a partir dos grãos e o feitiço das vestes com fios de lã. Já que ambas as tarefas, as do interior e as do exterior da casa, exigem trabalhos e zelo, desde o início, na minha opinião, o deus preparou-lhes a natureza, a da mulher para os trabalhos e cuidados do interior, a do homem para os trabalhos e cuidados do exterior da casa. (...) Mas, porque ambos devem dar e receber, aos dois deu em partes iguais a memória e o zelo. Sendo assim, não poderias discernir qual sexo, o feminino ou o masculino, tem mais desses dons. Fez também que fossem igualmente capazes de controle sobre si mesmos e deu-lhes licença para que quem fosse o melhor, homem ou mulher, assumisse para si parte



maior desse bem. E, pelo fato de que, por natureza, ambos não são igualmente bem dotados para tudo, precisam muito um do outro e a união é mais útil ao casal quando um é capaz daquilo em que o outro é deficiente. (*Econ.* VII, 18-28)

Como se vê, não se deixa de proceder também a uma sorte de igualamento (apesar de toda a distância que haja com relação a nossas concepções contemporâneas sobre o estatuto da mulher<sup>4</sup>), não se tendo em vista grandes feitos, mas a especialização do trabalho e a preservação da casa. Não é a imagem da cadela de caça que portanto domina, mas uma aproximação antiga, encontrada já em Semônides, segundo a qual a mulher mais desejável é aquela que nasceu da abelha. Conforme Xenofonte, a esposa deve ser como a abelha-rainha que, permanecendo na colméia, não deixa que nela predomine o ócio, recebe o que é trazido, conserva-o, distribui-o no momento oportuno de acordo com o que a cada um é devido e cuida da prole (*Econ.* VII, 33-34). Em resumo, uma autêntica “guardiã do *oîkos*”:

Depois disso tudo, Sócrates, disse ele, eu falei à minha mulher que de nada adiantariam essas providências se ela própria não cuidasse que a disposição de cada coisa fosse mantida. Expliquei-lhe que, na minha opinião, aos cidadãos não basta que tenham boas leis. Ao contrário, elegem guardiães da lei que, mantendo a vigilância, elogiam os que cumprem a lei, mas punem, se alguém age contra as leis. Portanto, aconselhei minha mulher, disse ele, a ser guardiã das leis de nossa casa... (*Econ.* IX, 14-15)

Como se vê, a casa não deixa de ser reflexo da cidade e o *econômico* é paralelo ao político. Paradigma de sábio equilíbrio entre o público e o privado é o rei persa, que, “por julgar que a agricultura e a arte bélica estão entre as mais belas e necessárias, dá muita atenção a ambas”, não só fiscalizando os exércitos, como as plantações, cuidando “que hajam jardins, os chamados paraísos, cheios de tudo o que de belo e bom a terra costuma produzir”. (*Econ.* IV, 4, 13) O próprio Ciro teria dito a Lisandro: “jamais vou jantar antes de suar fazendo um exercício de guerra ou um trabalho agrícola” – ao que obteve como resposta: “penso que és feliz e isso é justo. Porque és um homem bom, és feliz”. (*Econ.* IV, 21-25) Ora, é conhecida a admiração de Xenofonte pelos

<sup>4</sup> Gilda Naécia Maciel de Barros estudou este trecho da perspectiva do estatuto da mulher (BARROS, G.N.M. O *Econômico* de Xenofonte – retrato da esposa ideal, in: *A mulher grega e estudos belênicos*. Londrina: Univ. Estadual de Londrina, 1997. p. 11-21).

persas, que o leva a idealizar o Grande Rei, não deixando de ter a *Ciropeia* a função própria de todas as idealizações: servir de contraponto àquilo que se pretende criticar, neste caso a educação ateniense. Mas sem dúvida muito mais radical enquanto crítico é o Sócrates de Platão. Assim, não seria descabido perguntar se o rei filósofo da *República* não representaria uma sorte de radicalização da figura xenofônica do Grande Rei – não no sentido de que uma derive da outra, mas enquanto ambos, Platão e Xenofonte, a sua maneira, estão explorando as possibilidades abertas pela crítica socrática à Atenas de seu tempo. Seja como for, Xenofonte entende que a formação dos administradores domésticos não é essencialmente diferente daquela apropriada aos que têm funções políticas: “quem é capaz de formar homens com capacidade de comando pode, é claro, formar patrões, quem é capaz de formar patrões pode formar também reis”. (*Econ.* XIII, 5)

É finalmente digno de nota que o essencial do diálogo consista na narrativa feita por Sócrates, a Critobulo, do diálogo que ele próprio tivera com Iscômaco, a qual ocupa mais de dois terços da obra. Há portanto três níveis de enunciação: o primeiro, de um narrador anônimo, que poderia ser identificado com o próprio Xenofonte, o qual se manifesta em *verba dicendi*, além de na abertura do livro: “Eu o ouvi, um dia, conversando sobre a economia, a administração do patrimônio familiar, nestes termos...”; o segundo nível é aquele em que se apresenta o diálogo entre Sócrates e Critobulo (I-VI); finalmente, o terceiro é aquele em que Sócrates narra seu diálogo com Iscômaco (VII-XXI). Essa estrutura com vários encaixes tem uma função importante: declarando-se Sócrates ignorante na administração de bens patrimoniais, por ser tido como “tagarela esquadrinhador dos ares” e ser chamado de “mendigo” (*Econ.* XI, 3), caberá a Iscômaco, próspero agricultor, guiá-lo no aprendizado. Mais que isso: Iscômaco, através de perguntas “socráticas” levará Sócrates a reconhecer que, na verdade, sabe aquilo que julgava não saber, especificamente os preceitos agrícolas. Ainda na linha do que aproxima e diferencia o arroubo do comezinho, não se pode deixar de reconhecer que se trata de uma estratégia semelhante à que encontramos no *Banquete*, quando Sócrates se expressa narrando seu diálogo e aprendizado com Diótima. A águia e a galinha.

Conheci uma senhora que, na literatura, no cinema e mesmo no noticiário, sempre preferia os coadjuvantes, sempre se preocupava com eles e sempre lamentava quando a trama ou a notícia se concentrava apenas nas grandes personalidades. Pode ser que, com sua inteligência antes de tudo prá-

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

tica – e tão grega! – Xenofonte tenha de fato banalizado Sócrates; ou pode ser que Platão é que o tenha sublimado (ao ponto de vislumbrar o rei-filósofo). Seja qual for o veredito, parece que ambos tacitamente dividiram entre si o elenco e o *script*: se por um lado desfilam grandes protagonistas, no outro podemos saciar nossa curiosidade sobre os coadjuvantes. Talvez melhor: sobre nós, os (filósofos?) coadjuvantes de um século que, afinal, reduziu a política à economia.

Jacyntho Lins Brandão  
*Universidade Federal de Minas Gerais*

GILL, Mary Louise: *Aristotle on Substance: the paradox of unity*. Princeton: Princeton University Press, 1989. 243 p.

Supunha-se entre os pesquisadores de Aristóteles que o esquema metafísico escolástico há muito já teria sido banido de qualquer estudo sério sobre a obra do filósofo. Ledo engano. Mary Louise Gill, professora associada da Universidade de Pittsburgh, injeta novo sangue no esquema morno que imperava nas últimas décadas, onde estudiosos da obra de Aristóteles e aqueles dedicados a determinar a teoria aristotélica da substância, excluía de sua pesquisa qualquer possível relação do livro Z da Metafísica seja com o livro ? da Metafísica, seja com qualquer obra dos chamados escritos naturais de Aristóteles. Isso por uma razão bem específica: acreditava-se unanimemente que a substância aristotélica deveria ser a forma – conclusão correta considerando-se entretanto o livro Z isoladamente – e, por isso, nenhum crédito era dado a qualquer escrito que tratava a matéria e, por conseguinte, o composto de matéria e forma, como possíveis candidatos à substância primeira.

Contrária ao esquema agora tradicional que desde a publicação dos estudos filológicos de Werner Jaeger imperava nas pesquisas, considerando que a obra de Aristóteles configurava uma evolução intelectual e por isso não poderia ser considerada um sistema acabado, Gill retorna à tese escolástica de que a obra do estagirita formaria sim um esquema metafísico ordenado, corado pela forma pura no mundo lunar e com base na matéria prima no mundo sublunar. Aristóteles no livro Z teria apenas desenvolvido a hipótese de que se a substância pudesse ser a forma, modificando a sua teoria da de Platão pela consideração que nesse caso o ser não poderia ser um gênero, mas que a forma, considerada como aquilo que unicamente é passível de conhecimento em si, deveria ser a espécie. Os comentadores modernos unanimemente descartam da discussão acerca do real significado da substância qualquer consideração sobre o papel da matéria nesse esquema, pois creditam à Aristoteles a mesma desconfiança de Platão com relação à incapacidade definitiva da matéria diante da sua constante alteração. M. L. Gill mostra-nos que Aristóteles não teria descartado o papel da matéria no esquema de determinação da definição prioritária do ser, porque ela tem um papel decisivo na determinação da geração e corrupção do ser. Chama-nos atenção para o fato de que assim como seus predecessores, Aristóteles também estaria preocupado em encon-

trar uma solução satisfatória para o paradoxo de Parmênides acerca da geração dos seres. Este teria negado simplesmente a possibilidade da geração e destruição do ser, pois para ser gerado ele teria que ser gerado do nada, pois uma vez o ser ainda não existindo nada haveria de determinado. Porém, uma vez sendo impossível que do nada algo seja gerado o eleata descarta a geração e corrupção do ser. Aristóteles deseja encontrar uma solução satisfatória para o paradoxo parmenídico. Ele, portanto, almeja encontrar uma solução para a prioridade da substância que corresponda tanto ao princípio platônico da definição do ser por si – só o ser enquanto forma é passível de uma definição essencial, cujas as partes estejam essencialmente incluídas no sujeito –, quanto, por outro lado, uma solução para o paradoxo parmenídico; o ser deve poder possuir não só uma unidade definitória mas também uma unidade geracional, ou seja ele deve ter um elemento continuante quando destruído e quando dele algo é gerado. O paradoxo que dá ao livro o seu título é o paradoxo de como é possível reunir na substância primária a exigência de unidade definitória, chamada por Gill de unidade vertical, com a exigência da unidade do continuante na geração, chamada de unidade horizontal. Ao contrário dos livros normalmente dedicados à questão da substância, a maior preocupação de Gill será resolver o problema da unidade horizontal. Por isso dedica a maior parte do livro à análise das teses do livro Z e do capítulo 6 do livro H da *Metafísica*. No primeiro Aristóteles descreve sua teoria da forma em ato e matéria em potência, e no segundo diz que matéria e forma são idênticas, apenas, a primeira é em potência, enquanto a segunda em ato. Recorrendo à análise minuciosa de trechos da *Física*, da *Meteorologia* e do *Sobre a Geração e Corrupção*, Gill apresenta a teoria aristotélica da mudança em geral, dando especial atenção à diferenciação entre a mudança accidental e a geração e corrupção substancial, para em seguida apresentar a teoria aristotélica da transformação elemental. O que diferencia a sua escala cósmica do esquema metafísico escolástico é a sua compreensão do que seja a matéria prima para Aristóteles. Mostra como parte da literatura recente é unânime em dizer que não há nenhum trecho da obra de Aristóteles reservado à análise da matéria prima, ao contrário da análise da forma pura, à qual são dedicados capítulos na *Metafísica* e na *Física*. Quando Aristóteles refere-se a algo como matéria prima (prote hyle), faz referência então à matéria própria de um composto, por exemplo o bronze da estátua, ou, a matéria em geral, i.e., um dos elementos naturais, a água, como Tales, ou o fogo, como Heráclito. Gill analisará trechos do *Sobre a*

#### RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

*Geração e Corrupção* e da *Meteorologia* para mostrar que o que Aristóteles entendia como matéria prima, aquilo que deve servir de continuante na geração e corrupção das substâncias, a matéria em sentido estrito, não é a pura potência, como achavam os teólogos escolásticos, mas sim os corpos simples, aos quais não é possível atribuir a presença de uma outra matéria mais simples, os quatro elementos do mundo sublunar e o elemento do mundo lunar: fogo, água, terra, ar e éter.

Desde a sua publicação, o livro de Mary Louise Gill é referência bibliográfica obrigatória em todo escrito publicado sobre a questão da substância. Considero que ao lado do livro de Frede e Patzig, tradução e comentário do livro Z, serve de paradigma para a pesquisa recente aristotélica acerca do significado da substância primária.

Susana de Castro Amaral

*Doutoranda em Filosofia na Universidade de Munique e bolsista do CNPq*

TRABATTONI, Franco. *Oralità e scrittura in Platone*. Milano: Università degli Studi di Milano. 1999. 125 p.

O livro do Prof. Trabattoni faz uma crítica precisa e perspicaz mas, ao mesmo tempo, sóbria da posição que a conhecida escola de Tübingen-Milano adota com relação ao problema do valor da oralidade e da crítica à escrita em Platão. Trata-se de um livro direto, contundente e sólido nas suas argumentações, mas ao mesmo tempo capaz de acompanhar e deslindar, com respeito pelos autores envolvidos, equívocos sutis de interpretação dos textos.

A retomada desta postura interpretativa tem seu início no final dos anos 50, através de H. Krämer e K. Gaiser, estudiosos alemães da Universidade de Tübingen, e conhece um grande impulso, a partir dos anos 80, com os trabalhos de G. Reale, da Universidade Católica de Milano e de T. Szlezák, também de Tübingen.

Trabattoni começa relatando os dados básicos da transmissão do texto platônico e situando, neste contexto, a tradição indireta referente aos ensinamentos orais internos à Academia, que consiste principalmente em testemunhos presentes na *Metafísica* de Aristóteles.

O autor desdobra a hipótese geral, que identifica os ditos ensinamentos orais de Platão a certos conteúdos doutrinários relatados pelos testemunhos aristotélicos, em sub-hipóteses, ressaltando o caráter não necessário de certas associações, desfazendo associações apressadas e apontando o quanto de hipotético está presente em toda leitura, tal como, por exemplo, a associação que se faz entre a passagem *Física* 209B15 e as passagens da *Metafísica* referentes às doutrinas não escritas.

Trabattoni passa em revisão, de maneira sucinta mas correta, as hipóteses básicas que sustentam tal linha interpretativa, dentre as quais destacamos as seguintes: a identificação, nos diálogos, de auto-testemunhos favoráveis à interpretação esotérica; a identificação de passagens do *Fedro* e da *Carta VII* nas quais Platão faz críticas contundentes à escrita; a identificação de “passagens de omissão”, onde Sócrates é reticente com relação a certas questões “doutrinárias”, questões que poderiam ser “resolvidas” se remetidas à doutrina dos princípios, transmitida exclusivamente oralmente; o fato de que Platão teria preferência pela oralidade, em detrimento da escrita, seria explicado fundamentalmente por razões históricas e não filosóficas; a postulação de que os princípios últimos de seu pensamento estariam fora do texto escrito.

Nesse sentido, um dos pontos nevrálgicos desta posição, segundo o autor, é a crítica a Schleiermacher, feita pelos adeptos da Escola de Tübingen. No plano mais geral da história das interpretações de Platão, Krämer critica Schleiermacher por supervalorizar a escrita (influência luterana) e por deixar de lado a tradição oral (transmitida pela Igreja Católica). Ainda no plano geral, ele faz restrições também à influência de Schelling, em particular quanto à sua insistência sobre a inseparabilidade entre forma e conteúdo na arte. Estes fatores combinados teriam o efeito de oferecer uma alternativa à imagem esotérica e neo-platônica de Platão que predominara até então.

Para esboçar as linhas gerais da interpretação esotérica, tal como ela ressurgiu na segunda metade do séc. XX, Trabattoni retoma alguns momentos decisivos das leituras que são feitas do pensamento de Platão, começando por E. Zeller (1846), com seu retorno a Kant e com “sua aversão por toda interpretação esotérica de Platão” (p.16), seguido por L. Robin, com seu clássico “La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d’après Aristote”(1908) (p.17). No seu rápido levantamento, o autor menciona Stenzel (1924), que aceita a escolha platônica pela oralidade, sem necessariamente aceitar a perspectiva esotérica, Heinrich Gomperz (1930) e, finalmente, H. Cherniss, também clássico, que, como é sabido, considera o testemunho de Aristóteles radicalmente não confiável. A partir dos anos 60, M. Isnardi Parente, na Itália, retoma a perspectiva de Cherniss.

Quanto à escola de Tübingen-Milano, em 1959, K. Gaiser escreve *Protreptik und Paränese bei Platon*, onde ele propõe, pela primeira vez, a posição segundo a qual os diálogos teriam um sentido sobretudo protréptico, apontando para um ensinamento mais elevado, não escrito. Ainda em 1959, H. Krämer publica *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen der Geschichte der platonische Ontologie*, equacionando a ética platônica em termos da dita teoria dos princípios. Em 1982, G. Reale desenvolve uma série de estudos<sup>1</sup> traduzindo os trabalhos do grupo de Tübingen, elaborando uma versão própria das teses esotéricas e promovendo uma grande campanha de divulgação da nova leitura, através de impressionante empreendimento editorial (Vita e Pensiero). Vale ainda mencionar Th. Szlezak, em Tübingen (1991), e M. Migliori, na Itália (1990-1996).

Trabattoni destaca, entre outros pontos, o fato de a posição de Krämer pretender explicitamente ser historiográfica, sem nenhum

<sup>1</sup> Cf. *Per una nuova interpretazione di Platone*. 1984. Tradução de M. Perine (*Por uma nova interpretação de Platão*). São Paulo: Loyola, 1987.



envolvimento “a favor de uma teoria filosófica”. Busca então, justamente, identificar os compromissos teóricos implícitos à imagem de Platão veiculada por esta corrente, um “Platão fortemente dualista e metafísico, aliado natural do espiritualismo cristão”<sup>2</sup>. Revê a leitura tradicional (implícita inclusive na crítica nietzscheana) de um Platão filósofo “do outro mundo” e do dualismo metafísico, que privilegia uma certa compreensão da teoria das Idéias. Aponta para a resistência dos esotéricos em aceitar um Platão inconclusivo ou mais marcado pela abertura dialética, sem uma doutrina fixa definitiva. Segundo o autor, pelo contrário, estes interpretes pensam a doutrina platônica como um *Ableitungssystem*, “um sistema no qual a realidade é rigorosamente deduzida a partir de seus primeiros princípios”<sup>3</sup>.

Em seguida, o autor repassa a utilização que é feita por G. Reale da *Teoria das revoluções científicas* de T. Khun, considerando a utilização de tal teoria inadequada para o caso das interpretações de Platão nos séculos XIX e XX (não comparáveis, obviamente, com a oposição entre os paradigmas geocêntrico e heliocêntrico em física) e sugerindo que ela tem sido utilizada, em claro excesso e desproporção, para justificar a dificuldade de comunicação entre as atuais posições interpretativas antagônicas.

A reconstrução das ditas “doutrinas não escritas” é feita sobretudo a partir de Aristóteles (*Metafísica* I, XIII e XIV), de seus discípulos e comentadores (Teofrasto, Aristoxeno, Alexandre de Afrodísia e Simplicio), dos fragmentos dos acadêmicos, e ainda de Sexto Empírico. Trabattoni ressalta as dificuldades de sistematização que o material dos testemunhos apresenta. Vale lembrar duas publicações importantes dos *Testimonia Platonica*: a de K. Gaiser, 1963<sup>4</sup> e a de M. Isnardi Parente<sup>5</sup>, com diferenças não tanto em termos de escolha do material mas de valorização do mesmo. O autor parece adotar uma posição intermediária, recusando os extremos; tanto de Isnardi Parente, que acredita que os testemunhos estão em franca contradição com os diálogos ou a doutrina das Idéias, como os dos “esotéricos”, que acreditam poder neles encontrar o ponto de apoio para uma verdadeira “revolução copernicana” na historiografia platônica.

Trabattoni faz uma síntese rápida mas bastante justa desta reconstrução e destaca uma objeção mais importante com relação à formulação do

<sup>2</sup> TRABATTONI, 1999, p. 22-3.

<sup>3</sup> *Idem*, 1999, p. 29.

<sup>4</sup> Cf. A tradução francesa de Richard, Paris: CERF, 1986.

<sup>5</sup> Cf. Mem. dell’ Academia Nazionale dei Lincei, 1987-1998.

princípio da multiplicidade, a Díade indeterminada do grande e do pequeno, princípio do mal, acima do ser. Segundo ele, esta compreensão não é confirmada pelos diálogos e “parece ainda estar em contraste com a impositação geral da metafísica platônica”:

Se é verdade que um dos motivos gerais mais fortes da filosofia platônica é a coincidência entre aquilo que é primeiro do ponto de vista do ser e da causa e aquilo que é primeiro do ponto de vista do valor, seria plausível sustentar que Platão tivesse atribuído a classificação de primeiro princípio a um tipo de entidade negativa responsável pelo mal?<sup>6</sup>

O autor refaz a série de objeções, levantadas desde os antigos até os modernos, feitas à atribuição da posição de um tal princípio a Platão:

Se, com efeito, o segundo princípio é origem do mal e é ativo em todos os níveis, isto é, também na constituição das Idéias, como evitar a conclusão que também o mundo das Idéias é produzido, de algum modo, com o concurso do mal?<sup>7</sup>

Se Aristóteles é a fonte principal para o conhecimento das doutrinas não escritas de Platão, compreender a filosofia de Platão através de uma maior valorização das mesmas implica, necessariamente, em interpretá-la sob uma certa perspectiva aristotelizante, isto é, como estando perfeitamente na continuidade da *aitiologia* presocrática, tal como ela é formulada na *Metafísica*. Esta perspectiva não leva em conta, por exemplo, a ruptura que representam os sofistas (que, como sabemos, não constam do levantamento aristotélico da *Metafísica*) e Sócrates e a influência determinante que seu pensamento (reflexões sobre o conhecimento, o pensamento, a linguagem e a persuasão) e sua prática discursiva exerceram sobre o pensamento de Platão. Ademais, Aristóteles não diz, na *Metafísica*, que a filosofia de Platão se reduz à postulação de Idéias e princípios transcendentais, mas que esta é a sua resposta ao problema que ele, Aristóteles, enfrenta neste texto, isto é, buscar as causas primeiras. Naturalmente, a pesquisa ali desenvolvida é determinada pela natureza do problema posto. Construir a partir deste texto uma interpretação daquilo que é o mais importante na filosofia de Platão é, no mínimo, desconhecer o escopo dos propósitos do próprio Aristóteles nesta obra.

<sup>6</sup> TRABATTONI, 1999, p.40.

<sup>7</sup> *Idem*, 1999, p.41.

De um modo geral, o autor insiste nas diferentes inspirações que caracterizam as filosofias de Platão e Aristóteles. Diferentemente de Aristóteles, para Platão, nem todo homem aspira ao conhecimento; para ele, todo homem aspira à felicidade e o conhecimento é um meio importante que deve servir a este objetivo primeiro, não o próprio fim último, como em Aristóteles. Para Trabattoni, em Platão, o conhecimento humano permanece fundamentalmente algo impuro e imperfeito (só a alma desencarnada tem acesso às Idéias mesmas), o que o leva a desenvolver uma interpretação original do papel e do valor do discurso e da retórica no pensamento de Platão. Os diálogos respondem, sim, à exigência fundamental de mostrar a existência necessária de princípios que garantam um conhecimento que leve à felicidade, à medida que ela é possível à natureza humana. Mas, como todo discurso humano (oral ou escrito), eles são imperfeitos, limitados, estando necessariamente inseridos na confrontação política dos homens na cidade.

Finalmente, Trabattoni discute criticamente as passagens do *Fedro* e da *Carta VII* utilizadas para sustentar a posição esotérica, reinserindo-as no contexto maior de cada texto; uma atitude metodológica que poderia ser considerada óbvia, mas que, tal como é levada a cabo por Trabattoni, revela uma força argumentativa surpreendente, justamente por sua simplicidade e clareza. O autor chega mesmo a mostrar, às vezes, que o sentido de uma determinada passagem, reinserido no contexto maior do texto, na verdade, vai diretamente contra a tendência geral de interpretação da escola de Tübingen-Milano.

No *Fedro*, Trabattoni enfatiza a relação entre *éros* e *lógos* afim de destacar o papel da retórica na filosofia de Platão. *Philosophía* não é *sophía*, e o saber humano não pode prescindir de desejo e da persuasão para efetuar a promoção da virtude e da felicidade na cidade. Na *Carta VII*, tanto a crítica à escrita como a “digressão filosófica” são analisadas dentro do contexto específico da situação comunicativa concreta da carta, endereçada aos amigos e aliados de Díon, ressaltando a indignação de Platão face às prematuras pretensões filosóficas de Dionísio, o jovem.

Trata-se de um livro de extremo interesse para a pesquisa acadêmica brasileira em filosofia, uma vez que o debate no qual ele se lança ainda não mereceu a atenção de nossos pesquisadores. Temos, sim, a série de traduções das obras de G. Reale, feitas por Henrique C. L. Vaz e M. Perine nos últimos anos e publicadas pela Editora Loyola, introduzindo em nossa cultura acadêmica a leitura esotérica de Platão. A *História da Filosofia Antiga* de G. Reale é uma obra de extremo valor e veio preencher uma lacuna grave na bibliografia

#### RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

filosófica em língua portuguesa. Reale é um pesquisador extremamente erudito e um tradutor de primeira linha. Seus cinco volumes são, a meu ver, leitura obrigatória para o estudante iniciante em filosofia antiga. O que nos falta são publicações que se contraponham a essa perspectiva interpretativa e que, pelo fato mesmo da contraposição que causariam, estimulem a leitura mais atenta dos textos em questão, a revisão de posições a-críticas, instaurando um debate que enriqueça nossas discussões e que nos permita tomadas de posição mais conscientes e bem informadas.

Marcelo Pimenta Marques  
*Universidade Federal de Minas Gerais*