

Filosofia, História e Poesia

Admar Almeida da Costa
(Org.)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Filosofia, História e Poesia

Filosofia, História e Poesia

Admar Almeida da Costa
(Org.)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Editora Adjunta

Daniela Valentini

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

José Francisco de Assis Dias

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Produção Editorial

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488	Filosofia, história e poesia. / organizador, Admar Almeida da Costa. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 260 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)
	Modo de Acesso: World Wide Web: < https://www.institutoquerosaber.org/editora > ISBN: 978-65-5121-008-2 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.77
	1. Filosofia.
	CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF. O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretária Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
O <i>Diálogo do Pessimismo</i>: literatura, sabedoria e busca pela verdade no pensamento mesopotâmico	
<i>Francisco Marques Miranda Filho</i>	15
Acerca da autoria do livro <i>Sobre as coisas no Hades</i>	
<i>Gustavo Laet Gomes</i>	37
Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo: acerca do significado de errar no Poema de Parmênides	
<i>Bruno Fernandes Santos</i>	63
A poética dionisiaca de Cratino	
<i>Felipe Ramos Gall</i>	81
A taça mais vazia: investigação lexical da concepção apetitiva do desejo de sabedoria em Platão	
<i>Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes</i>	99
O anel de Gyges: Platão e Rousseau em debate	
<i>Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes</i>	125
Alcíbiades: o conviva inesperado n' <i>O Banquete</i>	
<i>Damiana Patrícia Alves Camurça Maciel</i>	145

Verdades alcibiadeanas ou sobre verdades apaixonantes <i>Vicente Thiago Freire Brazil</i>	175
Acrasia na <i>Ética a Nicômaco</i> de Aristóteles <i>Reinaldo Sampaio Pereira</i>	191
A escatologia no pensamento de Orígenes de Alexandria: um olhar histórico <i>Leandro Nazareth Souto</i>	209
A mortalidade da alma (<i>animus+anima</i>) como condição para a vida boa no poema <i>De Rerum Natura</i> de Lucrecio <i>André Fernandes Silveira</i>	227
A dialogia na formação e no pensamento da Média Academia <i>Deivid Junio Moraes</i>	247

Apresentação

O Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Goiânia, no ano de 2022, reuniu um número recorde de trabalhos do GT Filosofia Antiga. Com apresentações de alta qualidade, marcadas pela diversidade de temas, o GT se mostrou, mais uma vez, aberto às discussões que entrelaçam Filosofia, História e Poesia. As mesas, tal como foram organizadas, proporcionou o encontro de professores e pós-graduandos de várias regiões do Brasil, em diversos estágios de suas carreiras. No presente volume, originado deste XIX encontro, o leitor encontrará uma boa amostragem dessa bela diversidade de temas e autores.

A mitologia grega é confrontada às narrativas babilônicas, ao mesmo tempo que se entrelaça ao pensamento pré-socrático; diálogos como *Alcíbiades* de Platão, até então pouco estudados, comparecem bem articulados aos temas do desejo de corpos e do apetite de vinho no *Banquete*. A ambiguidade do riso e a desmedida de quem faz rir também é trabalhada, assim como temas relacionados à política e à centralidade da justiça, tal como apresentadas por Gláucon no livro II da *República*. A *Ética* aristotélica tampouco poderia ficar de fora do GT. Para finalizar, sublinha-se a força da ética e do pensamento helenístico, que conta com contribuições aceca do pensamento de Orígenes de Alexandria e de Lucrécio. Platão, comparece mais uma vez, mas sob a ótica da influência que exerceu na Academia à época de Arcesilau. Esta edição é o resultado de um trabalho criterioso e que se deve ao esforço de várias mãos, os textos que se oferecem à leitura é prova de que nossos esforços têm logrado êxito.

Admar Almeida da Costa (UFRJ)

O Diálogo do Pessimismo: literatura, sabedoria e busca pela verdade no pensamento mesopotâmico

Francisco Marques Miranda Filho¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.01>

1 Introdução

O ponto de partida não é considerar que povos antes dos gregos fizeram filosofia como aquela inventada por eles, mas reconhecer que de alguma forma, ainda que diferente, a busca pela verdade, ou a construção de uma sabedoria como uma ciência que fala do mundo conhecido, foi realizada como tarefa entre aqueles que se dispuseram a fazer esse percurso. Ainda que o historiador grego Diodorus Siculus tenha escrito em sua *Biblioteca de História* (sec. I a.C) algumas observações sobre os caldeus, que, segundo ele, eram os habitantes mais antigos da Babilônia “Sendo designados a serviço dos deuses, passam toda a sua vida filosofando” (Diodoro II 29.2), isso ainda é insuficiente para afirmar a existência de uma certa filosofia no mundo mesopotâmico. Por essa razão, muitos tradutores modernos desta passagem evitam o termo “filosofar” e preferem a palavra mais ampla “estudo”. Mas o grego original é preciso. O texto usa o verbo *philosophoūsi*.

Χαλδαῖοι τοίνυν τῶν ἀρχαιοτάτων ὄντες Βαβυλωνίων τῇ μὲν διαίρεσει τῆς πολιτείας παραπλησίαν ἔχουσι τάξιν τοῖς κατ’ Αἴγυπτον ἱερεῦσι: πρὸς

¹ Doutorando em Filosofia pela UFRJ; Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC SP; Diretor Acadêmico FACTAL; Professor convidado FGV.

γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι (Diodorus, 2014, p.3174).

Por outro lado, há uma consciência crescente de uma relação entre o Antigo Oriente Próximo e a formação da cultura grega antiga, incluindo sua filosofia, na qual os traços mais claros de tal influência aparecem no corpus pré-socrático. Pode-se afirmar com certo grau de certeza que Hesíodo e outros sabiam das tradições anteriores do Oriente Próximo. Egípcios, babilônios, hititas, hebreus e alguns de seus vizinhos produziram trabalhos envolventes de literatura que ilustram suas percepções sobre como tudo se transforma em ser. Há muitos paralelos entre a Teogonia e Os Trabalhos e os Dias de Hesíodo com algumas obras da literatura mesopotâmica, como, por exemplo, o Mito de Enki e o Épico de Atrahasis (Foster, 2005; Penglasse, 1997). Eles são tão óbvios que poucos negariam que o autor grego estava ciente da tradição anatólia.

Mas é necessário entender melhor os princípios básicos do sistema de escrita que os autores mesopotâmicos usaram. O roteiro (script) cuneiforme foi um dos mais longos em uso no mundo. Durou mais de três mil anos, e foi usado por um número desconhecido de pessoas em todo o Oriente Próximo como registro de suas línguas. Não era uma escrita alfabética, mas usava várias centenas de sinais para indicar palavras inteiras e sílabas simples (Mieroop, 2018).

O roteiro cuneiforme foi provavelmente inventado para fazer com que os especialistas em linguagem sumeriana debatessem entre si, e sua conexão com essa linguagem era essencial. A capacidade de renderizar sílabas foi crucial para a adoção do cuneiforme para escrever a língua acádia com suas palavras multissilábicas. Com essa maior flexibilidade, os usuários do roteiro poderiam escrever textos em qualquer língua, seja qual fosse o seu fundo linguístico: acádio não-semita, hitita, indo-europeu, e uma mistura de outros sem cognatos claros, como sumério, hurrita e elamita.

Ao longo de sua história, estudiosos do roteiro cuneiforme expandiram as possíveis leituras e significados dos sinais. Eles estão enraizados no bilinguismo essencial para a cultura alfabetizada babilônica, que tratou sumério e acádio como línguas paralelas trabalhando em harmonia. Embora sumério e acádio fossem linguisticamente muito distintos, os babilônios consideravam as línguas inerentemente ligadas e até mesmo intercambiáveis. Além disso, as leituras de sinais com suas sílabas derivadas de suas conexões nas diferentes palavras sumérias e acádias tinham múltiplas renderizações fonéticas.

Embora tudo isso pareça confuso no nível dos sinais individuais, quando eles foram lidos em uma sequência, a leitura correta era óbvia para qualquer um que conhecesse a língua, certamente quando a escrita prática estava envolvida. Não eram jogos de palavras, mas análises que visavam revelar a verdade. Estudiosos babilônicos entenderam a realidade através de sua forma escrita. Suas leituras eram, assim, exercícios de epistemologia. Os antigos babilônios certamente não eram humanistas, mas profundamente comprometidos com uma visão teocêntrica do mundo. No entanto, eles acreditavam que os humanos poderiam ter um conhecimento firme da realidade como os deuses a haviam criado e continuaram a direcioná-la, porque na época da criação os deuses haviam fornecido as ferramentas para a compreensão, como mostra o *Enuma EliŠ*.

A teoria do conhecimento babilônico era, em certa medida, a observação empírica. Também estava fundamentalmente enraizada em uma racionalidade que dependia da leitura informada. Eles tinham um método de encontrar a verdade, e se eles tivessem alguma dúvida sobre sua própria existência, isto era removido pelo conhecimento que eles poderiam ler para entender. “Eu li, portanto, eu sou” poderia ser visto como o primeiro princípio da epistemologia babilônica (Mieroop, 2018).

A taxa de alfabetização na Babilônia ainda é uma questão de debate. Muitos estudiosos agora argumentam com uma boa razão que comerciantes e contadores tinham a capacidade de se comunicar por escrito com uma compreensão modesta da escrita cuneiforme, mas eles não poderiam descobrir essas complexas equivalências acadêmicas por si só. Havia níveis de alfabetização. Tal qual no mundo grego, a filosofia é, em todos os lugares, uma empresa de elite.

Processos de transmissão são complexos e muito debatidos. Por isso, é preciso ter cuidado. Pode-se correlacionar as filosofias babilônicas e gregas em certa medida. Os gregos não poderiam adotar os métodos de filosofia babilônicos porque não adotaram seus métodos de leitura. Eles foram de fato capazes de absorver detalhes da cosmogonia babilônica, provavelmente com os hititas anatólios e outros como intermediários que reformularam certos elementos. Assim, quando Hesíodo contou as lutas geracionais dos deuses, seus contos de parricídio e infanticídio facilmente trazem à mente a literatura do Antigo Oriente Próximo. Mas Hesíodo não escreveu uma cosmologia. O tema da cosmologia na antiguidade grega é muito multifacetado. É possível comparar os princípios por trás das duas cosmologias. Mas há também uma certa dívida grega com a matemática babilônica.

A diferença fundamental entre a Grécia e a Babilônia não deve levar à conclusão de que a abordagem babilônica não era filosófica ou sistemática. Pelo contrário, foi uma busca científica rigorosamente disciplinada pela verdade. Os restos escritos da tradição cuneiforme são vastos em número; uma estimativa publicada recentemente fala de mais de um milhão de peças que abrangem inúmeras áreas do pensamento humano. Eles estão enraizados em um conjunto de práticas culturais que informam radicalmente o modo como expressam as ideias, e que diferem muito das culturas antigas e moderna.

2 Escrevendo um roteiro (*script*) bilíngue a muitas mãos

2.1 Babilônia de línguas gêmeas

Os fundamentos do sistema hermenêutico babilônico contavam com a interação entre as línguas suméria e acádia. Linguisticamente os dois eram muito diferentes. Emprestaram alguns dos vocabulários um do outro, e a estrutura de sentença suméria influenciou a acádia, mas as duas permaneceram claramente distintas.

Tudo o que foi expresso em uma língua poderia ser expresso na outra, por mais difícil que a mudança possa ter sido. Mesmo quando um texto foi totalmente escrito em sumério, ele também podia ser lido em acádio. O bilinguismo explícito com textos renderizados em ambas as línguas no mesmo objeto começou em meados do terceiro milênio, quando reis do norte da Babilônia acádica emitiram inscrições reais em colunas paralelas, sumério à esquerda, acádio à direita.

Na época, um programa de criação de obras bilíngues ocorreu, provavelmente desencadeado pelo desaparecimento de sumério como língua falada. As composições bilíngues assim elaboradas incluíam textos léxicos e obras de literatura. Uma parte substancial da criatividade alfabetizada era bilíngue em essência. Muitos autores escreveram seus textos em ambas as línguas simultaneamente e consideraram o bilinguismo essencial.

2.2 Uma Cosmópolis babilônica

O contexto multilíngue da cultura babilônica é demonstrado pelo fato de que por longos períodos de sua história não se restringiu a uma região claramente definida. Aqui, “babilônico” tem uma forma puramente textual de classificação, é preciso dizer. Ele inclui, mas não se limita, a cultura bilíngue de sumério-acádio produzida por pessoas com uma multidão de terrenos linguísticos na parte sul da Mesopotâmia durante toda a duração da existência do roteiro cuneiforme.

Várias obras de literatura, listas léxicas, textos de presságio e outros escritos apareceram em cópias exatas, trechos e paráfrases, com ou sem traduções, e em outros formatos, nas bibliotecas de hititas, elamitas, sírios e outros, todas as pessoas falando e muitas vezes escrevendo várias outras línguas. Às vezes, as fontes preservadas dessas regiões são muito mais ricas do que as da Babilônia propriamente dita e por isso são essenciais para nossa compreensão da história literária (Foster, 2005).

Apesar da assiriologia tradicional ver esse fenômeno puramente em termos de um modelo de periferia central, no qual os babilônios eram as mentes criativas cujas obras viajavam para o exterior, para serem copiadas e imitadas com vários níveis de sucesso, é possível acompanhar Mieroop (2018), para quem este é mais um exemplo de cultura cosmopolita, não baseada em uma empresa imperial como a cosmópolis latina, ou em uma religião universalista como a islâmica árabe. Assim, temos uma ideia melhor, como afirmam Tyson e Hermann (2018), de que é preciso desfazer-se da ideia de um funcionamento imperial *ad hoc*. Isto significa que se pode fazer uma crítica ao viés de cima para baixo e centrista dos modelos de interação global, que tendem a tratar todo o poder e controle como emanando do núcleo imperial, e retratam irrealisticamente as autoridades imperiais como altamente conhecedoras, racionais e eficazes em todas as situações. É preciso questionar seriamente essa ideia de uma “periferia passiva”, uma periferia como um receptor impotente da vontade e da cultura imperial.

2.3 *O escrito e o oral*

Por ser localizada no início da história, muitos estudiosos consideram a antiga cultura mesopotâmica mergulhada em uma tradição oral, com a escrita emergindo lentamente como um meio primário de expressão. Embora os textos escritos existissem a partir do final do quarto milênio a.C, seu escopo era restrito à administração e lexicografia, e

apenas gradualmente outras preocupações adquiriram expressão escrita também: poesia, relatos de atividade real, leis, e assim por diante.

É senso comum para esses estudiosos que a forma oral precedeu a escrita, a segunda meramente registrando a primeira. Poucos estudiosos da Antiga Mesopotâmia abordaram a questão explicitamente, mas aqueles que o fizeram, concluíram, contra a opinião padrão, que a tradição oral não tinha primazia sobre a escrita. A poesia toma uma posição mais importante em tais discussões, que muitas vezes são influenciadas pelo debate em curso sobre a criação dos épicos homéricos na Grécia arcaica. Há evidências de como os antigos mesopotâmicos honraram o texto escrito como autoridade, para demonstrar que a escrita era central na formulação do pensamento mesopotâmico. Eles enfatizaram repetidamente o valor da fonte escrita sobre a oral. O texto tinha maior autoridade por causa de sua antiguidade, que teoricamente poderia voltar aos tempos primordiais.

Os escribas estavam orgulhosos de suas habilidades. Um texto bilingue babilônico saudou sua arte por ser a inspiração tanto do orador eloquente quanto do estudioso erudito. A instrução, também, foi um processo de escrita. Tem-se amplas evidências de alunos copiando o exemplo escrito pelo mestre. Existia um tipo de tablete escolar que continha o modelo do professor no lado esquerdo, enquanto o aluno tinha que copiá-lo no lado direito. O lado direito de muitas dessas pastilhas preservadas é muito fino, porque o trabalho do aluno foi apagado várias vezes ao raspar uma camada de argila para escrever.

Não há nenhuma evidência na Mesopotâmia de que a comunicação oral foi considerada superior à escrita ou que havia uma tradição oral independente da escrita. As ‘escolas’ de estudos dos escribas foi, portanto, essencialmente e mantida por definição com base em fontes escritas, que deveriam ser lidas. A forma como o texto foi explicitado demonstra que a arte escriba era de fato “pai dos estudiosos”.

2.4 *A morte do autor?*

Quem eram os estudiosos, os filósofos cujas ideias podem ser objetos de investigação? No antigo material mesopotâmico, o confronto com uma folha em branco é razoável: não havia autores reconhecidos, apenas manuscritos, com pouquíssimas exceções. Existem poucos exemplos em que os nomes são anexados às criações escritas, e são exceções que confirmam a regra. Escritos literários e acadêmicos mesopotâmicos eram anônimos.

Se concordamos com Foucault, para quem o autor não é um indivíduo identificado como são outras pessoas, mas um processo de interação com o discurso, que pode implicar uma multiplicidade de vozes, faz mais sentido falar da função autor. Os mesopotâmicos parecem ter chegado a essa conclusão há muitos séculos. A criatividade literária foi “um exercício contínuo e contributivo” entre criadores, copistas e proprietários. As fronteiras entre esses três grupos eram fluidas. O que melhor explica essa característica é a prática escriba chamada de cólofon.

2.5 *Escribas e cólofons*

Especialmente no primeiro milênio, o roteiro cuneiforme literário e acadêmico termina com breves passagens — são os cólofons/colophons/κόλοφων — em que os escribas forneceram informações que eram liminares ao conteúdo do texto. Os cólofons estavam dentro e fora do manuscrito.

Quando o tablete fazia parte de uma série de vários tablets, o cólofon registrava seu número e às vezes citava a primeira linha do tablete subsequente. Os cólofons regularmente nomeavam o proprietário de um manuscrito e seu escriba. Em muitos cólofons os proprietários traçaram sua linhagem, não apenas através do nome de seu pai, mas também através do que chamamos de nome ancestral. Embora essa informação nos permita reconstruir as histórias das famílias escribas através das gerações e das fronteiras tradicionais da história política, os nomes

ancestrais também nos dizem muito sobre a autopercepção dos escribas. Nomes ancestrais não se limitavam a escribas e proprietários de tábuas, mas eram comuns em toda a sociedade urbana no primeiro milênio da Babilônia. A escolha dos nomes foi tão importante, pois eram uma marca de distinção.

De acordo com os cólofons, quem possuía os manuscritos era tão importante quanto quem os escreveu. Tanto instituições quanto indivíduos possuíam coleções de tabletas — podemos chamá-las de bibliotecas. A biblioteca mais famosa da antiga Mesopotâmia é a do rei Assurbanipal de Assíria (668-627 a.C.) Havia muitas bibliotecas não institucionais encontradas em residências privadas.

Os cólofons nos permitem reconstruir seus conteúdos com grande certeza, e eles mostram como várias gerações das mesmas famílias mantiveram e expandiram as coleções. Um exemplo é *Nabü-zuqup-kena* que possuía manuscritos que lidavam com astrologia e astronomia, incluindo muitas tábuas da série de presságios em massa *Enüma Anu Enlil*, séries de presságios terrestres, o Ritual do Divino, orações, encantamentos, e a tábua final do *Épico de Gilgamesh*.

Pode-se dizer que não um, mas três personagens cumpriram a função de autor: o criador original, que em tempos de modernos seria considerado o autor; o proprietário do manuscrito, responsável por reunir textos e a escolha da sua organização; e o escriba, que muitas vezes era o dono, era o transmissor, e poderia fazer muito mais do que fielmente copiar o texto, embora o cólofon afirmasse que este era o único objetivo.

2.6 A fluidez do texto

Os cólofons nos apresentam uma espécie de paradoxo: enquanto afirmam que o escriba fez uma cópia que era “fiel ao original”, sabemos, a partir de manuscritos preservados, que isso era falso. A organização de obras literárias e acadêmicas na antiga Mesopotâmia nunca foram fixadas e sempre foram abertas à mudança. Alterações eram comuns e

consideradas necessárias. Exemplo disso é a série astronômica *Enūma Anu Enlil*, (coleção de presságios celestes) aos quais os estudiosos assírios constantemente se referiam, e que circularam em edições paralelas com detalhes variados.

Às vezes, o material se tornava tão desorganizado e caótico que alguém tinha que colocá-lo em ordem. Provavelmente, comunidades individuais de uma cidade ou instituição específica preferiram uma versão em vez da outra. A popularidade de um texto pode ter determinado o quão fielmente foi reproduzido. Ainda assim, nenhum texto foi considerado inalterável, e os escribas individuais poderiam “melhorá-lo”. Assim, eles tinham poderes autorais se ficassem dentro das tradições aceitas.

2.7 *Leitura intertextual*

Criadores, escribas e proprietários contribuíram para a função autora de um texto mesopotâmico. O trabalho autoral nunca terminou. Algumas partes do *Épico de Gilgamesh* tinham ancestrais na língua sumeriana, escrita no início do segundo milênio. Hoje temos um texto do século VII a.C. mas os escribas babilônicos continuaram a fazer alterações nele no final do século II a.C. As alterações de sucessivos autores não foram elaborações inocentes, mas mudaram o caráter e a ênfase do conto e introduziram novos temas (do heroísmo do rei à amizade, morte e poder, e mais tarde a sabedoria)

A intertextualidade aparece em cada texto que contém inúmeras referências internas. Essas referências facilmente transgridem os limites dos textos individuais e até do que poderíamos chamar de corporação de textos. Os textos literários contêm passagens que se assemelham às dos textos léxicos, e vice-versa. Ambos fazem referência a textos descritivos acadêmicos. Cada texto participa de um hipertexto.

A unidade do discurso nos escritos mesopotâmicos nunca foi, portanto, o texto individual como atestado em um único manuscrito. Era

toda a história diacrônica de um texto, bem como suas interações com outros. Como os autores babilônicos sabiam sobre a história literária de sua cultura? Isto era trabalho dos escribas e copistas. Eles faziam cópias de materiais que estavam em circulação.

Os manuscritos cuneiformes eram, portanto, objetos efêmeros e precisavam ser copiados constantemente para preservar seu conteúdo. Isso significa que, ao longo do tempo, os escribas tiveram que se envolver com materiais literários e acadêmicos, independentemente do que acontecia ao seu redor. Não era a reprodução escravizada de um corpus com resistência à mudança. Pelo contrário, os intelectuais mesopotâmicos tinham uma enorme liberdade em relação aos materiais que liam e copiavam. Escrever era criativo, não imitativo, e todos os escritores faziam parte de uma cadeia ininterrupta de pessoas que trabalhavam na mesma tradição.

Na Mesopotâmia, uma história intelectual escrita de três mil anos é documentada para nós como o resultado do gênio criativo de milhares de indivíduos, cada um participando de uma grande tradição que exigiu certos princípios, mas permitindo flexibilidade e entrada pessoal. Não se pode ceder à tentação de historicizar o texto, de reintroduzir o gênero, raça e classe do autor. Como leitores modernos estamos na mesma situação que os antigos mesopotâmicos: o texto é nosso único guia, e o desafio que enfrentamos é entendê-lo por conta própria e em relação a outros textos.

3 Um texto como exemplo: *O Diálogo do Pessimismo e da Transcendência (arad mitanguranni)*

3.1 A forma com o texto chegou

O texto não é bem conhecido entre os não-assiriólogos e tem a reputação de ser um enigma literal. É uma composição poética. De

acordo com Lambert (1996), a métrica e a prosódia são muito soltas e o lirismo é ausente (frequente na antiga Mesopotâmia). Improvável ter sido composta antes do final do segundo milênio, ou mais provavelmente no início do primeiro milênio a.C. (menção a uma adaga de ferro — Idade do Bronze termina cerca de 1200 a.C. Foi escrito em pastilhas de barro cozidas, por isso, a literatura sobrevivente está muitas vezes em fragmentos, com o texto cheio de lacunas devido a quebras na argila e a todo tipo de acidente durante a transmissão. É dividido em onze estrofes de comprimentos desiguais.

É o diálogo entre um mestre (“cavalheiro”), e seu escravo (“camareiro” ou “criado livre”). Em cada estrofe, o mestre começa chamando seu criado, e este último está à sua disposição imediatamente. O mestre então o informa que ele tem a intenção de dedicar-se a alguma atividade particular. O criado não apenas concorda, mas também lhe dá algumas excelentes razões para encorajá-lo em suas intenções. Mas então, de repente, o mestre lhe diz que ele abandonou o projeto. O criado aprova imediatamente, com forte convicção, e apresenta a seu mestre razões para se abster, que são tão boas quanto as que ele tinha oferecido para fazê-lo agir.

Cada uma das dez estrofes é dedicada a uma atividade particular. A ordem não é muito clara. Há problemas na crítica textual: há duas recensões do texto (manuscritos assírios e um manuscrito babilônico). Aqui foi adotada a “recensão assíria”, que é melhor atestada. A ordem fica, então assim: dirigir-se até o palácio; banquete; caça; montar um lar; litígio; revolução; amor; sacrifício; negócios; filantropia.

3.2 *Provável influência no texto (intertextualidade)*

Segundo Hurowitz (2007), a composição cômica *arad mitanguranni*, é conhecida por conter várias alusões literárias. A Linha 76 provavelmente refere-se a uma linha que aparece no início e no final da recensão de ninivita do *Épico de Gilgamesh*. Nas linhas 62-69, o mestre

sugere que ele dê (um empréstimo) como credor e na nona, e penúltima rodada do diálogo, o mestre propõe fazer um benefício público para a terra dele. Essas duas rodadas do diálogo aludem, derivam e reagem a duas passagens consecutivas e similarmente formuladas no *Hino para Šamaš* (BWL, 121-38). As semelhanças entre os textos são marcantes.

A alusão intertextual em questão é interessante em si mesma e contribui para a sofisticação literária do *Diálogo do Pessimismo*, mas também tem significado para a natureza das respectivas composições. Por um lado, mostra que o *Hino Šamaš*, ou um de seus componentes, foi lido, talvez estudado na escola, e considerado importante o suficiente para responder satiricamente. No entanto, citá-lo em outra obra literária, que é satírica, em particular, enfatiza que sua mensagem foi considerada para ser levada a sério.

3.3 O texto em si

Eis uma tradução completa (do francês/inglês/português) da obra baseada no texto acádio, reconstruída especialmente através dos esforços de Lambert (1996).

I. Dirigir até o palácio

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
— Rápido! Busque a carruagem e engate-a: Eu quero dirigir para o palácio!
— Dirija, mestre, dirija! Será para sua vantagem.
Quando ele te ver, o rei lhe dará honras!
— Ó bem, escravo. Eu não vou dirigir para o palácio!
— Não dirija, mestre, não dirija!
Quando ele vai vê-lo, o rei pode enviar você [Deus sabe onde],
ele pode fazer você pegar uma rota que você não sabe,
ele vai fazer você sofrer agonia dia e noite!

II. Banquete

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
Rápido, rápido! Busque minha água para minhas mãos: Eu quero jantar!
— Jante, mestre, jante! Uma boa refeição relaxa a mente!
A refeição de seu deus. Lavar as mãos passa o tempo!

— Ó bem, escravo, eu não vou jantar!
— Não jante, mestre, não jante!
Comer (apenas) quando alguém estiver com fome e beber (apenas)
quando se está com sede é o melhor para o homem!

III. Caça

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
Rápido, rápido! Traga minha carruagem, vou caçar!
— Dirija, mestre, dirija! Um caçador enche a barriga!
O cão de caça vai quebrar os ossos (da presa)!
O corvo que vasculha o país pode alimentar seu ninho!
O caçador fugaz encontra pastos ricos!
— Ó bem, escravo, eu não vou caçar!
— Não vá, mestre, não faça não cace.
A sorte do caçador muda!
Os dentes do cão de caça vão quebrar!
O corvo que vasculha o país tem um buraco na parede como lar!
O invasor fugaz tem o deserto como mesa de assobiar!

IV. Casamento

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
— Eu quero montar um lar, eu quero ter um filho!
— Que eles sejam mestres, metade deles! O homem que monta uma
casa [...]
Como eu poderia montar um lar!
— Não montar uma casa;
Caso contrário, você ganha a casa do seu pai!

V. Litígio

Apenas fragmentos desta estrofe permanecem. Eles nos permitem que
o “mestre” quer ir ao tribunal. Para isso, ele decide primeiro para deixar
seu oponente agir, *sem dizer uma palavra*. Então, mudando de ideia e
de forma usual, ele não *quer permanecer em silêncio* mas:
— Não fique em silêncio, mestre, não fique em silêncio!
Se você não abrir a boca, seu oponente terá uma mão livre,
Seus promotores serão selvagens para você, se você falar!

VI. Revolução

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
— Eu quero liderar uma revolução! Então, lidere, mestre, lidere!
Se você não liderar uma revolução, de onde virão suas roupas?
E quem lhe permitirá preencher sua barriga?
— Ó bem, escravo, eu não quero liderar uma revolução!

O *Diálogo do Pessimismo*: literatura, sabedoria e busca pela verdade no pensamento mesopotâmico

— Não lidere, mestre, não lidere uma revolução!
O homem que lidera uma revolução é morto, ou esfolado,
Ou tem os olhos apagados, ou é preso e jogado na cadeia!

VII. Amor

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
— Quero fazer amor com uma mulher! — Faça amor, mestre, faça amor!
O homem que faz amor com uma mulher esquece a tristeza e o medo!
— Ó bem, escravo, eu não quero fazer amor com uma mulher!
Não faça amor, mestre, não faça amor!
A mulher é uma verdadeira armadilha, um buraco, uma vala,
Mulher é um punhal de ferro afiado que corta um homem

VIII. Sacrifício

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
Rápido, rápido! Busque água para minhas mãos, e me dê:
Quero sacrificar a meu Deus! — Sacrifique, mestre, sacrifique!
O homem que se sacrifica ao seu Deus está satisfeito no coração:
Ele acumula benefício após benefício!
— Ó bem, escravo, eu não quero sacrificar ao meu Deus!
— Não sacrifique, mestre, não sacrifique!
Você vai ensinar seu deus a correr atrás de você como um cão,
Se ele perguntar a você “Ritos” ou “Você não consulta seu Deus?” Ou
qualquer outra coisa!

IX. Negócios

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
— Eu quero investir prata — Invista, mestre, invista!
O homem que investe mantém seu capital enquanto seu interesse é enorme!
— Ó bem, escravo, eu não quero investir!
— Não invista, mestre, não invista!
Fazer empréstimos é tão doce quanto fazer amor;
Mas tê-los de volta é como ter filhos!
Eles vão tomar seu capital, amaldiçoando-o sem cessar,
Eles vão fazer você perder o interesse sobre o capital!

X. Filantropia

— Escravo, me escute! — Aqui, eu sou, mestre, aqui estou eu!
— Quero fazer um evento público para o meu país!
Então, faça isso, mestre, faça isso!
O homem que realiza um benefício público para o seu país,
Suas ações estão “expostas” ao “círculo”(?) de Marduk!

— Ó bem, escravo, eu não quero realizar um benefício público para o meu país!
— Não faça, mestre, não faça!
Sobe as antigas falas e anda por aí,
Veja os crânios mistos de plebeus e nobres:
Qual é o malfeitor, e qual é o benfeitor?

3.4 Análise do texto

Bottéro (1992) afirma que se pode agrupar o que o autor quis dizer em dois campos opostos: aqueles que tomam o texto de forma filosófica e os que o toma como uma sátira social. De acordo com o primeiro e maior grupo, o autor raciocinou como o lendário burro de Jean Buridan. O paradoxo conhecido como o asno de Buridan não foi originado pelo próprio Buridan. É encontrado na obra *De Caelo*, de Aristóteles, onde o autor pergunta como um cão diante de duas refeições igualmente tentadoras poderia racionalmente escolher entre elas. Buridan em nenhum momento discute este problema específico, mas sua relevância é que ele defende um determinismo moral pelo qual, salvo por ignorância ou impedimento, um ser humano diante de cursos alternativos de ação deve sempre escolher o maior bem. Buridan defendia que a escolha devia ser adiada até que se tivesse mais informação sobre o resultado de cada ação possível. Escritores posteriores satirizaram este ponto de vista imaginando um burro que, diante de dois montes de feno igualmente acessíveis e apetitosos, deveria deter-se enquanto pondera por uma decisão. Esta questão é motivo de reflexão até hoje, em especial por teóricos da Inteligência Artificial.

Se levarmos a sério a lição que ele quis nos dar, encontramos aqui um hinário de uma filosofia cética, desesperada e muito sombria: “a negação de todos os valores” (Frankfort, Wilson, Jacobsen, 1949, p. 231). Outros dizem que os aspectos sérios e “filosóficos” deste trabalho não são os únicos. Várias características trazem uma intenção de ridículo, sátira ou de crítica, que colocam o propósito em um nível totalmente diferente.

É preciso considerar a escolha dos personagens. O mestre, rico e ocioso, não encontra nada a seu gosto; é vítima desta indecisão e daquelas constantes mudanças de humor que muitas vezes são encontradas entre os bem alimentados e os que se sentem bem. Não pode fazer nada, nem mesmo decidir nada, sem o conselho de seu criado. Este, por sua vez, é cômico, tem respostas sempre prontas para apoiar o menor capricho de seu mestre; com sua engenhosidade encontra razões a favor e contra tudo sem dificuldade; com a compostura que ele mantém diante das opiniões mais contraditórias de seu mestre; meio servil, meio zombador; meio-robô por seu status e suas funções, meio desdenhoso por causa de sua inteligência e sua delicadeza psicológica que irrompeu na declaração final de que ele dispara contra seu perseguidor.

A obra não é um tipo de parábola filosófica, mas parece uma sátira. Antes de tudo, uma sátira social. A escolha dos personagens é significativa. Alguns elementos pungentes aqui e ali, como a forma como o servo justifica a “Revolução”, por exemplo (não se pode escapar da miséria sem se revoltar contra os poderes estabelecidos!), mostram que o autor foi muito crítico na área social. O autor também foi crítico no campo “espiritual”. Embora o autor desdenhe destes deuses, não se pode entender isso senão como um retrato satírico das crenças religiosas comuns no meio que ele tomou como alvo. Os deuses são muito estragados por sacrifícios constantes, mas não é possível passar sem eles. Eles sempre têm algo a pedir aos adoradores, como cães de seus mestres.

Será que ao desenvolver a obra, o autor não quis se divertir com a ideia de basear sua vida formal e tacanha sempre em lugares comuns? Na antiga literatura mesopotâmica de antes do segundo milênio, os “provérbios” eram muito populares, embora o gênero fosse mais amplo do que nós consideraríamos ser de fato. As escavações produziram fragmentos ou muitas coleções onde estes provérbios foram reunidos e classificados para o uso de pessoas letradas. É muito possível que houvesse entre essas pessoas um tipo de “moralidade” aforística

preocupada em basear constantemente suas ações em sólidas máximas tradicionais e em truísmos infalíveis. Tais regras de ser são, por definição, limitadas e só podem ser expandidas através de contradição. A sabedoria popular, da qual os provérbios são a expressão, prevê apenas situações muito concretas e circunstâncias muito singulares. Esta sabedoria é, portanto, polivalente e, frequentemente, expressa o preto e o branco do mesmo assunto.

4 Considerações finais

Seria bastante tolo tentar um estudo de todas as áreas como um inquérito filosófico detalhado no vasto material textual mesopotâmico. A corpora textual emprega o mesmo formato: eles não afirmam teorias, mas desenvolvem exemplos com base em princípios subjacentes. Seu raciocínio é ‘pontilista’, explorando cumulativamente questões caso a caso. No campo da língua, estudiosos antigos listavam palavras sumérias e suas traduções para a acádio ou, menos frequentemente, para outras línguas, bem como as usava como guias para pronúncia e interpretação.

Para prever o futuro, eles listaram ocorrências no céu e na terra e afirmaram o que estes previram. Na lei, eles listaram ações legais e ilegais de como um mundo justo deve ser. Em todas as corpora eles usaram uma mistura de fato e ficção, palavras existentes e inventadas, fenômenos observados e imaginários. Essas corporações de escritos acadêmicos tinham múltiplos objetivos e propósitos, mas o que eles compartilhavam era uma demonstração de como e o que os humanos sabem. Eles revelam o que os babilônios pensavam sobre a realidade; eles revelam uma epistemologia babilônica.

Mas há outros pontos importantes a pensar e que estão diretamente ligados a essa tarefa, como bem pontua Gabriel (2018). A filosofia compreende a *philosophya* e qualquer prática comparável que

seja independente dela. Como consequência, é necessário perguntar quais aspectos seriam essenciais para tal comparação e quais qualificariam as práticas epistêmicas de uma cultura remota como filosofia. Não há uma definição geral de “filosofia”, mas apenas evidências circunstanciais que podem sugerir uma “qualidade filosófica” em algumas fontes mesopotâmicas. Aqui, um olhar sobre a história transcultural da filosofia é de especial ajuda, pois ela naturalmente compreende culturas não ocidentais. De acordo com esse subcampo, a filosofia se qualifica por meio de três aspectos:

- 1) Consiste em práticas epistêmicas e seus resultados (ideias, conceitos, modelos, etc.), que lidam com os princípios do mundo que são entendidos como universais.
- 2) As ideias, conceitos, modelos, etc. são específicos e, portanto, desviam-se da *Weltanschauung* geral. Falamos, por exemplo, de uma “filosofia de Platão”, de “Descartes” ou de “Kant”, respectivamente.
- 3) No entanto, a filosofia está embutida na *Weltanschauung* de modo que muitas vezes ocorre em combinação com outros domínios culturais, por exemplo, religião, literatura ou mitologia (Gabriel, 2018, p. 5-6).

Com essas características é possível avaliar as atividades intelectuais antigas. Com relação à cultura mesopotâmica, existem obstáculos específicos para tal investigação. Por exemplo, não só não se sabe o nome do autor da maioria dos textos, mas é difícil falar de um único compositor, já que a maioria dos textos intelectuais é um produto da corrente da tradição fruto de redações contínuas através de várias pessoas anônimas. Em tal ambiente textual, é inconcebível identificar os pensamentos específicos de um indivíduo. Mas é possível falar sobre as “ideias” de um texto, ou seja, o conceito intelectual condensado e estratificado de uma determinada etapa da história textual.

Todavia, ainda há outro desafio, porque essas ideias filosóficas não são explicitamente dadas por meio de tratados ou diálogos socráticos, nem empregam axiomas ou silogismos. Isto faz com que os textos não possam ser vistos como filosóficos à primeira vista, uma vez

que aspectos como a religião podem dominar, assim como os textos cuneiformes não têm os mesmos tipos de objetivos epistêmicos que estamos acostumados a ver em textos filosóficos posteriores. Isto não significa que os textos não possam exibir deliberações complexas que “lidam com os princípios do mundo que são entendidos como universais” (Bottéro, 1996), o que os qualificaria como filosóficos também. Qualquer investigação sobre a intelectualidade mesopotâmica precisa estar ciente das dificuldades dessas práticas epistêmicas.

Gabriel (2018) indica um último obstáculo: não há uma tradição epistêmica contínua desde o antigo Oriente Próximo até hoje. A extinção do cuneiforme provocou a mesma coisa com muitas práticas intelectuais características típicas daquela escrita. Isto significa que é preciso reconstruir a antiga intelectualidade mesopotâmica a partir dos manuscritos escavados dos escombros de uma civilização extinta. Também é necessário fugir da distorção que possa vir por meio ideias modernas, e, por isso, convém trabalhar o mais estreitamente possível com as fontes, colocando a tônica no trabalho linguístico e na leitura atenta. Isso serve como um ponto de partida confiável para futuras investigações interpretativas.

Apesar das dificuldades, é preciso lembrar que uma distância hermenêutica propicia uma melhor compreensão, porque esta é também uma pré-condição. Esta lacuna temporal e cultural pode abrir a visão das coisas com mais clareza do que se fôssemos membros da antiga cultura mesopotâmica. Não é tarefa fácil, e pode-se também pensar que só pode ser feito por meio de especialistas no sistema de escrita cuneiforme e suas línguas. Mas isso não é pensar a filosofia, nem a sua história. O suporte que o trabalho linguisticamente fundamentado vai oferecer é apenas a parte do que se pretende com uma investigação desse porte. O que se busca, por fim, é dar uma contribuição para os campos da assiriologia e da história da filosofia, para que se possa expandir temporal e espacialmente aquele mundo antigo e abri-lo aos leitores hodiernos,

enquanto contribuição histórica de suas expressões e de sua busca pela verdade.

Referências

- BOTTÉRO, Jean. *Mesopotamia – Writing, Reasoning and the Gods* Trad. Zainabi Bahrani e Marc Van De Mieroop. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- DIODORUS. *The Complet Works of Diodorus Siculus*. Trad. C. H. Oldfather, C. L. Sherman, C. Bradford Welles, Russel M. Geer, F. R. Walton and G. Booth. Hastings: Delphi, 2014.
- FOSTER, Benjamin R. *Before The Muses – An anthology of Akkadian Literature*. Bethesda/Maryland: CDL Press, 2005.
- FRANKFORT, H. e H. A.; WILSON, John A.; JACOBSEN, Thorkild. *Befor Philosophy – The Intelectual Adventure of Ancient Human*. Baltimore: Pinguin Books, 1949.
- GABRIEL, Gösta Ingvar. *Introduction – in Journal Of Ancient Near Eastern History* 5(1-2). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, p. 1-14.
- HUROWITZ, Victor A. *An Allusion to the Šamaš Hymn in Dialogue of Pessimism – in Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*. Ed Richard J. Clifford. Atlanta: Society of Biblial Literature, 2007.
- LAMBERT, Wilfred G. *Babylonian Wisdon Literatur*. Wimona Lake-Indiana: Einsenbrauns, 1996.
- MIEROOP, Marc Van De. *Philosophy Before The Greeks – The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. Princeton – New Jersey: Princeton Universtity Press, 2016.
- MIEROOP, Marc Van De. *Theses on Babylonian Philosophy – in Journal of Ancient Near Eastern History* 5(1-2). Berlim/Boston: De Gruyter, 2016.
- PENGLASSE, Charles. *Greek Myths And Mesopotamia – Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London: Routledge, 1997.

RAAFLAUB, Kurt A. (Ed.). *The Adventure of the Human Intellect – Self, Society, and the Divine in Ancient World Cultures*. Malden: Wiley Blackwell, 2016.

TYSON, Craig W.; HERRMAN, Virginia R. *Imperial Peripheries in the Neo-Assyrian Period*. Colorado, University Press, 2018.

Acerca da autoria do livro *Sobre as coisas no Hades*

Gustavo Laet Gomes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.02>

1 Introdução

Este trabalho é parte de um estudo maior sobre Demócrito e, dentro dele, sobre as tentativas de aproximação entre Demócrito e o pitagorismo (tema que também já abordei em outra ocasião)². Quero tratar aqui especificamente da obra *Sobre as coisas no Hades*, atribuída por algumas fontes a Demócrito e que tem um título muito sugestivo que favorece essa aproximação. Apesar disso, este título específico, é bastante recorrente, sendo atribuído também a outros autores, em particular Protágoras e Heraclides Pôntico. Uma primeira hipótese que decorre quase automaticamente desta recorrência é que estamos diante de um *topos filosófico* sobre o qual se debruçaram muitos autores, produzindo obras que acabaram recebendo o mesmo título por tratarem especificamente do mesmo tema e, quem sabe, até mesmo polemicamente entre si. Entretanto — e esta é a hipótese que eu gostaria de explorar aqui —, talvez não devêssemos descartar a possibilidade de que este título tenha sido projetado apócrifa e anacronicamente sobre Demócrito e Protágoras a partir da obra atribuída a Heraclides Pôntico. Aliás, não é impossível que todas as três referências apontem para uma

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: guslaet@gmail.com

² Cf. Cornelli; Gomes, 2021.

mesma obra, que teria circulado por um tempo a partir do século IV aec sem apresentar marcas claras de autoria.

2 O pitagoricismo de Trasiló

A fonte mais empenhada em apontar uma relação entre Demócrito e o pitagoricismo é certamente Trasiló, o compilador do catálogo de obras de Demócrito que chegou até nós através de Diógenes Laércio³. Este catálogo, segundo Diógenes, viria acompanhado de uma *Introdução às obras de Demócrito*⁴, de autoria de Trasiló. Diógenes cita o que parece ser um trecho dela em um pouco antes de apresentar o catálogo de Trasiló:

Fica claro pelas suas obras [escritas] que tipo [de pessoa] ele [sc. Demócrito] era. “Ele parece”, diz Trasiló, “ter se tornado um emulador dos pitagóricos. Mas ele menciona também o próprio Pitágoras, expressando sua admiração por ele na obra que leva o seu nome. E ele até parece ter recebido tudo dele e ser seu discípulo, embora isso seja impossível pela cronologia”⁵.

Para Trasiló, então, Demócrito é um autêntico pitagórico e até mesmo o que poderíamos chamar de um pitagórico-raiz, ou seja, alguém que, para Trasiló, estaria muito próximo da atitude e das doutrinas do próprio Pitágoras.

No pitagoricismo, caracterizado desde muito cedo pela formação de comunidades e pelo caráter gregário de seus membros, a

³ Ver Diog. Laert. *Vit.* 9.45-49 (= DK68 A33 = LM27 D2b = Thrasyll. fr. T18d Tarrant).

⁴ Τὰ πρὸ τῆς ἀναγνώσεως τῶν Δημόκριτου βιβλίων.

⁵ Diog. Laert. *Vit.* 9.38 (= Thrasyll. fr. T18b Tarrant <> LM27 P21 + LM27 P24 < DK68 A1): δῆλον δὲ καὶ τῶν συγγραμμάτων οἷος ἦν. “δοκεῖ δέ,” φησὶν ὁ Θράσυλλος, “ζηλωτῆς γεγονέναι τῶν Πυθαγορικῶν· ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ Πυθαγόρου μέμνηται, θαυμάζων αὐτὸν ἐν τῷ ὁμωνύμῳ συγγράμματι. πάντα δὲ δοκεῖν παρὰ τούτου λαβεῖν καὶ αὐτοῦ δ’ ἂν ἀκηκοέναι εἰ μὴ τὰ τῶν χρόνων ἐμάχето”. Todas as traduções do grego e de línguas modernas são minhas, exceto onde indicado diferentemente.

oportunidade para emulação se daria pelo estudo coletivo dos preceitos do líder e das histórias sobre seus feitos. Temos informações até bastante confiáveis de que havia restrições quanto à circulação desses ensinamentos, passíveis de punições severas⁶. Isso, porém, parece ter começado a mudar no século V aec, quando alguns autores, como Filolau, passaram a registrar por escrito suas ideias. Ainda assim, Isócrates reportava que, no século IV aec, os pitagóricos que ainda optavam pelo silêncio eram mais admirados dentro da comunidade do que os que angariavam reputação com seus discursos⁷. Eventualmente, também se passou a considerar razoável a redação e circulação de biografias de Pitágoras, e, por volta do século III aec, já havia uma literatura pseudopitagórica que atribuía textos diretamente ao “Homem”, ou seja, ao próprio Pitágoras⁸.

Para alguém como Trasilo, que podia considerar como autêntica se não toda, ao menos parte desta literatura apócrifa, não seria nada estranho que alguém como Demócrito tivesse produzido uma dessas biografias de Pitágoras e outras obras sobre temas pitagóricos, ainda mais se ele tivesse acesso a notícias, como as reportadas por Diógenes Laércio, de que outros autores, tão antigos quanto Glauco de Régio e Apolodoro de Cízico, sugeriam contatos de Demócrito com o pitagorismo⁹. Repare que o texto de Trasilo tem certas marcas de hesitação. Ele diz que Demócrito *parece* (δοκεῖ) ter sido ou se tornado um emulador, imitador ou seguidor dos pitagóricos (ou seja, da “escola”). Além disso, a admiração de Demócrito por Pitágoras seria revelada pela obra que leva

⁶ Cf. Porph. *VP* 19 (= LM10b T11 ≠ DK); Iambli. *VP* 88 (= DK18 4.1 > LM11 P2); 246-247 (= DK18 4.II = LM10b T20).

⁷ Cf. Isoc. *Bus.* 29 (= LM10b T12 < DK14 4).

⁸ Sobre esta designação, Jâmblico (*VP* 88 = LM10b T8 < DK18 4.1) diz que circulava, entre os pitagóricos, o dogma de que “é tudo ‘daquele Homem” (εἶναι δὲ πάντα ἐκείνου τοῦ ἀνδρός). Isso pode indicar que a relação com a literatura pseudopitagórica era ambígua e que poderia haver um entendimento tácito de que o conhecimento produzido dentro da escola devesse ser reconhecido como parte do ensinamento do mestre, mesmo centenas de anos depois de sua morte.

⁹ Cf. Diog. Laert. *Vit.* 9.38 (= LM27 P21 < DK68 A1).

o nome de Pitágoras, sugestão ambígua, cuja impressão subjacente pode ter sido formulada apenas e tão somente a partir do *título* da obra. Por fim, Trasilo diz que Demócrito *parece* (δοκεῖν, mais uma vez) ter recebido “tudo” (πάντα), isto é, todas as suas ideias e doutrinas, de Pitágoras, o que deveria, a princípio, nos levar à conclusão de que ele não apenas imitava os pitagóricos, mas fora discípulo do próprio Pitágoras, exceto por um detalhe nada trivial: esta aparência não condiz com a cronologia e, portanto, é falsa, mera impressão. Ela também indica que Trasilo pode estar muito no escuro acerca da formação de Demócrito, e que especula suas afiliações doutrinárias a partir do material que tem em mãos e de seus próprios preconceitos.

As informações biográficas que temos acerca de Trasilo convergem no sentido de nos apresentar um neopitagórico que tinha particular interesse em Platão e em Demócrito. Temos registro de que ele compilou catálogos de obras desses dois autores com uma peculiar organização em tetralogias¹⁰. Os dados biográficos sobre Trasilo indicam que ele era um *astrólogo*, no sentido de alguém que estudava os astros com interesses divinatórios, instalado na corte do imperador romano Tibério, que reinou entre os anos 14 e 37¹¹. Isso condiz com a sua inclusão

¹⁰ Não há indícios conclusivos de que este modelo existisse antes de Trasilo. Cf. Tarrant, 1994, p. 72-81, que mostra que as evidências apontadas nas tentativas de defender que Trasilo apenas reproduzia um modelo tetralógico prévio não são muito sólidas. O sistema em si pode, inclusive, ter sido baseado em um esquema numerológico muito peculiar (Tarrant, 1994, p. 88-89; cf. também Leszl, 2007, p. 19-20). O catálogo de obras platônicas se encontra em Diog. Laert. *Vit.* 3.56-61.

¹¹ Cf. Them. *Or.* 5.63d (= Thrasyll. fr. T4a Tarrant); Jul. *Them.* 265b-d (= fr. T3); Schol. in *Juv. Sat.* 6.576 (= fr. T1a). Cf. também Leszl, 2007, p. 14-15; e especialmente Tarrant, 1994, p. 7-9, para outras evidências textuais e sua contextualização, e também para a defesa de que o Trasilo astrólogo da corte de Tibério é o mesmo Trasilo platonista, compilador dos dois catálogos. Os relatos sugerem que a atividade profética de Trasilo era sua principal “profissão”, e não seria estranho que ele usasse seus conhecimentos filosóficos para angariar autoridade e até mesmo para se diferenciar de outros astrólogos considerados charlatães. Dados sobre a vida pregressa de Trasilo são escassos. Há indicações de que ele poderia ter ligações com Rodes e Esmirna, mas há também um Trasilo de Mendes, que pode ser a mesma pessoa, embora as evidências disponíveis não permitam confirmar isso (cf. Tarrant, 1994, p. 7, n. 11; p. 220, n. 2). As informações que temos sobre este Trasilo de Mendes sugerem que ele era um geógrafo (cf. Ps.-Plut. *Fluv.* 11.4 = fr. T11a; 16.2 = fr. T11b) e, quem sabe, um historiador (cf. Clem. Alex. *Strom.*

entre as fontes da *História Natural* de Plínio¹². No livro 31, seu nome aparece logo depois do de Demócrito, e Plínio, inclusive o cita nominalmente em *NH* 32.55¹³, pouco depois de mencionar uma simpatia atribuída a Demócrito em *NH* 32.49¹⁴, o que sugere, como nota Leszl (2007, p. 61-62), que Trasilo tinha alguma responsabilidade no fato de Plínio atribuir esse tipo de material claramente espúrio a Demócrito. Leszl acrescenta ainda que o fato de Plínio também sugerir certa proximidade entre Demócrito e Pitágoras¹⁵ se deve provavelmente à influência de Trasilo.

O viés pitagorizante de Trasilo fica muito evidente na primeira tetralogia do catálogo de obras de Demócrito, porque ali ele elenca, justo na posição de maior destaque de todo o catálogo, três títulos que claramente apontam na direção do pitagorismo. O primeiro deles, *Pitágoras*, sugere uma biografia¹⁶.

1.21.136.5 < fr. T12). O interessante no caso de se tratar da mesma pessoa seria a possibilidade de conectar Trasilo de alguma forma com o mago democritiano e, quem sabe, neopitagórico Bolos de Mendes, caso em que o acesso de Trasilo a Demócrito seria mediado por Bolos, mesmo sendo Trasilo capaz de reconhecer que parte do material atribuído a Demócrito era apócrifo (cf. Diog. Laert. *Vit.* 9.49). A cronologia de Bolos, porém, é bastante incerta. O século III aec é basicamente um limite mínimo, estabelecido com base na suposição de que ele era um neopitagórico, o que, por sua vez, se baseia num testemunho da *Suda* (B.482 = DK68 B300.1.I = LM27 R118a). Kroll (1934, p. 231), contudo, questiona esta vinculação a partir do testemunho tardio da *Suda*, apontando que pode se tratar simplesmente de uma identificação preconceituosa entre ocultismo em geral e pitagorismo. Apesar disso, ele segue posicionando Bolos na passagem do século III para o século II. Kingsley (1995, p. 325-328), por outro lado, defende o (neo)pitagorismo de Bolos. Para uma boa discussão, incluindo o restante das informações biográficas disponíveis sobre Bolos, ver o *Biographical Essay* em Węcowski, 2011. De todo modo, não é necessário que o Trasilo autor do catálogo seja o Trasilo de Mendes para confirmar uma tendência pitagorizante.

¹² Nos livros 2, 9, 31 e 32; cf. Thrasyll. fr. T10b Tarrant.

¹³ = Thrasyll. fr. T10a Tarrant.

¹⁴ Trecho não incluído em nenhuma coletânea.

¹⁵ Cf. *NH* 24.156 (< WL 0.6.5 ≠ DK ≠ LM); 25.13 (= WL 0.6.5.1 <> DK68 B300.6.I ≠ LM).

¹⁶ Depois de apresentar opiniões antigas que apontavam que se tratava obviamente de um título espúrio, com destaque para a de Natorp (1893, p. 3, n. 2), que ele cita e acusa de “excesso de confiança”, Leszl (2007, p. 62-63) descarta, a meu ver com semelhante excesso de confiança, a sugestão de que o texto pudesse conter uma *Vida de Pitágoras* “in view of the fact that there is absolutely no reference to a work of this type among the authors who showed some interest in Pythagoras and in Pythagoreanism” (p. 62). Ele prossegue afirmando que Porfírio, em sua própria *Vida de Pitágoras*, elenca suas fontes com frequência e que nenhuma delas

O segundo título — *Sobre a disposição do sábio*¹⁷ — sugere uma exposição acerca do caráter do sábio ideal e, diante da homenagem preconizada pela primeira obra, somos induzidos a considerar que Pitágoras era apresentado nela como o principal modelo de sábio¹⁸. Já o

corresponde a uma *Vida* escrita por Demócrito. Ora, há muitas explicações possíveis para isso. Em primeiro lugar, não temos qualquer garantia de que Trasilo tinha acesso a esta obra atribuída a Demócrito. Até onde sabemos, ele já poderia ter recebido o título de um catálogo prévio e ter assumido que se tratava de uma obra perdida. O fato de a obra já não existir na época de Trasilo explicaria, por sua vez, sua ausência em fontes posteriores. O fato de Trasilo dizer que Demócrito expressava sua admiração por Pitágoras no tratado homônimo (ver citação no início desta seção) não quer dizer nada, pois bastaria o título para que Trasilo extrapolasse este conteúdo, ou então um breve resumo pensado a esse título no catálogo que ele tinha em mãos. Em outras palavras, Trasilo poderia ter sido enganado (ou ser o próprio enganador): o fato de a obra estar listada no catálogo não garante que ela existiu. Supondo, por outro lado, que a obra existisse e que Trasilo a tivesse em mãos, ela muito provavelmente seria apócrifa, uma falsificação pré-alexandrina, como sugere Diels no aparato crítico de sua coletânea, ou então, como sugere Wellmann (também no aparato crítico, em edições mais recentes dos *Vorsokratiker*), até mesmo uma obra escrita por Bolos (cf. Diels & Kranz, 1960, vol. 2, p. 130 ad DK68 Boa), sugestão, aliás, bastante plausível, apesar dos questionamentos de Kroll (1934). A explicação adotada por Leszl (2007, p. 63-64) elabora uma sugestão proposta originalmente por Luria (2014, p. 1050-1051 ad SL 154.I; cf. também Zhmud, 2012, p. 45). Trata-se de supor que a obra consistia em um conjunto de sentenças morais semelhantes às que são apresentadas em antologias como a de Estobeu ou como o *Gnomologium Byzantinum*, de onde Leszl extrai, inclusive, uma série de exemplos de sentenças que são atribuídas tanto a Demócrito como a um ou outro pitagórico. Para Leszl, o próprio Trasilo poderia ser o editor da obra *Pitágoras*, tendo coletado um conjunto de sentenças demócritianas nas quais ele veria algum viés pitagórico e provendo para ela uma breve introdução em que apontava a dependência de Demócrito em relação a Pitágoras. Leszl também considera que uma obra desse tipo justificaria sua colocação na seção ética do catálogo, mas isso exclui uma hipótese de Tarrant (ver n. 18 abaixo) que Leszl (2007, p. 29) admitira como viável antes, segundo a qual esta primeira tetralogia demócritiana poderia corresponder à primeira tetralogia platônica, que trata do caráter do sábio e é onde Trasilo concentra os diálogos platônicos mais biográficos acerca de Sócrates. Ou seja, Trasilo, de certo modo, *precisava* de uma biografia de Pitágoras ou, ao menos, de algo que desempenhasse minimamente esta função (como os diálogos platônicos equivalentes) para colocar no início de seu catálogo de Demócrito. Para uma discussão acerca de hipóteses mais antigas, que também defendiam que se tratava de uma falsificação, ver Alfieri, 1936, p. 47, n. 23 ad DK68 A1.

¹⁷ Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως.

¹⁸ Cf. Tarrant, 1994, p. 86, que aponta que a primeira tetralogia do catálogo de obras platônicas de Trasilo também era dedicada à caracterização da vida filosófica e do caráter sábio, no caso, Sócrates (cf. Diog. Laert. *Vit.* 3.57). As tetralogias dos diálogos apresentavam títulos duplos, a fim de indicar o tema de cada diálogo (com exceção dos casos em que os títulos não eram nomes de pessoas). A primeira tetralogia comportava os diálogos *Eutífron* ou *Sobre a santidade* (T1.1), *Apologia de Sócrates* (T1.2), *Críton* ou *Sobre o dever* (T1.3) e *Fédon* ou *Sobre a alma* (T1.4). Ver também Leszl, 2007, p. 28-29, que refuta uma hipótese de Nietzsche de que Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως pudesse ser um título alternativo para a obra *Pitágoras*, pois isso demanda

terceiro título — *Sobre as coisas no Hades*¹⁹ — aponta na direção de temas caros ao pitagorismo, como a imortalidade da alma e a metempsicose²⁰. Apenas a quarta obra — cujo título é *Tritogênia* — não parece ter, a princípio, relação direta com o pitagorismo, embora o título, correspondente a um epíteto da deusa Atena, soe a princípio um pouco deslocado diante do restante do corpus²¹. Em todo caso, temos dois testemunhos que sugerem que o texto conteria uma mensagem ética de cunho sapiencial, o que leva Leszl (2007, p. 28) a concluir que Atena é uma alegoria para a *phronēsis*, que, no fim das contas, é o que deve governar a atitude do sábio²².

assumir que Trasilos considerava a obra que ele mesmo apontava como perdida, *Bem-estar* (Εὖεστώ), conforme comentário após a segunda tetralogia (cf. Diog. Laert. *Vit.* 9.46), como o quarto título da segunda tetralogia, o que é improvável.

¹⁹ Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου.

²⁰ Ver Leszl, 2007, p. 21-22, que, além de chamar atenção para o fato de a obra *Pitágoras* ser apresentada como a primeira do catálogo e para a presença da obra *Sobre as coisas no Hades*, também nota que a inclusão de uma série especial de textos relacionados a matemática e música ajudam a sugerir alinhamento com o pitagorismo. Leszl destaca também a própria organização arbitrária em tetralogias, que pode ser um aceno na direção da famosa *tetraktys* pitagórica. Sobre a *tetraktys*, ver Ps-Plut. *Plac. Phil.* 1.3 876E4-577C8 (= Aët. *Plac.* 1.3.7 [MR] > LM18 R72 > DK58 B15).

²¹ Não obstante, há também um verbete da *Suda* (T.1019 = WL 0.6.3.1 ≠ DK ≠ LM), que curiosamente menciona a obra *Sobre as coisas no Hades* de Demócrito num verbete sobre o termo *Tritogeneia*, como se considerasse algum tipo de vínculo entre as duas obras.

²² Cf. *Etym. Orion.* 153.5 (= DK68 Bz.I = LM27 D293a); Schol. in Hom. *Il.* 8.39 (= DK68 Bz.II = LM27 D293b). Estes dois testemunhos atribuem uma etimologia da palavra *tritogeneia* a Demócrito e, por conta disso, Diels considera que eles refletem parte do conteúdo da obra homônima. Circulava entre os estoicos uma interpretação alegórica semelhante, de Atena como *phronēsis*, na qual o epíteto 'Tritogênia' era interpretado como alegoria da divisão da filosofia em três ramos: (1) física, (2) ética e (3) lógica (cf. Philod. *Piet.* 15 = Diog. Bab. *StVF* III 33). A interpretação estoica, contudo, não corresponde exatamente à de Demócrito, que, segundo os testemunhos, falava em (1) raciocinar bem, (2) falar bem e (3) agir bem. Para Leszl (2007, p. 54), isso pode indicar que Demócrito é mesmo um dos primeiros a propor tal alegoria, antes, portanto, dos estoicos. A possibilidade de que Atena fosse uma alegoria para a *phronēsis* poderia também conectar esta obra com o quarto diálogo da primeira tetralogia platônica, o *Fédon* ou *Sobre a alma*, na hipótese formulada por Tarrant (ver n. 18 acima) de uma correspondência entre as duas primeiras tetralogias dos catálogos de obras de Platão e de Demócrito.

3 *Sobre as coisas no Hades*

Não é claro se Trasilo tinha ou não acesso direto a todas as obras cujos títulos ele menciona no catálogo de obras democritianas²³. Em todo caso, não é de modo algum improvável que ele tivesse em mãos uma biografia apócrifa de Pitágoras atribuída a Demócrito²⁴. Considerando a tetralogia, se Trasilo tivesse apenas esta obra em mãos, ele já seria capaz de estipular os conteúdos das demais, como eu fiz no parágrafo anterior, ainda mais diante de uma obra *sobre coisas que havia ou aconteciam no Hades*, o reino dos mortos e destino das almas desencarnadas, tema que parece ter suscitado grande interesse na antiguidade, a julgar pelas notícias de pelo menos outras duas obras com o mesmo título, uma atribuída a Protágoras e outra a Heraclides Pôntico²⁵.

No caso de Protágoras, não temos nenhuma informação adicional que indique qualquer coisa sobre o conteúdo da obra. Já no caso de Heraclides temos pelo menos três passagens que nos dão indicações interessantes. Duas delas são de Plutarco. Na primeira, Plutarco critica Colotes por afirmar que os peripatéticos seguiam a doutrina das ideias de

²³ Cf. Leszl, 2007, p. 15. O fato de Trasilo ter escrito uma obra introdutória tampouco garante isso, pois ele pode ter escrito uma introdução ao que ele tinha em mãos, inclusive especificando eventualmente obras a que não teve acesso. O fato de Trasilo ter destacado um caso específico acerca da obra *Bem-estar* (ver n. 18 acima), não implica que esta fosse a única obra a que ele não tinha acesso. Pode indicar simplesmente que se tratava de uma obra referida como perdida já no catálogo em que ele se baseou. Diels (1881, p. 109, n. 42; cf. também p. 103) considerava a possibilidade de que o *Catálogo de termos e expressões democritianas* atribuído pela *Suda* (K.227 = DK68 A32.I = LM27 R2a) ao filólogo e bibliotecário Calímaco de Alexandria, contivesse um catálogo de obras democritianas que poderia ter servido como base para o catálogo de Trasilo (ou para alguma versão intermediária). Como mostra Leszl (2007, p. 23-25), porém, isso não se sustenta e devemos ler o título da obra de Calímaco da maneira mais literal possível, isto é, entender que se tratava de um glossário apenas. Em todo caso, Leszl (2007, p. 25-27) acredita que as coincidências de títulos em trechos específicos dos catálogos de Heraclides Pôntico e de Teofrasto fornecidos por Diógenes Laércio (cf., respectivamente, Diog. Laert. *Vit.* 5.86-88 < Heraclid. fr. 1 Schütrumpf; e 5.42-50 < FHSG 1) sugerem um catalogador prévio que também teria trabalhado com obras desses autores.

²⁴ Isso desconsiderando a hipótese de que fosse ele próprio o autor da falsificação. Ver n. 18 acima.

²⁵ Cf., respectivamente, Diog. Laert. *Vit.* 9.55 (= DK80 B8h < LM31 D1 < DK80 A1); e 5.87 (= fr. 17 Schütrumpf, título 22).

Platão²⁶. Em meio a este questionamento, Plutarco pergunta se Colotes desconhece uma série de livros de Aristóteles (*Sobre o Céu e Sobre a alma*), de Teofrasto (*Contra os naturalistas*)²⁷, de Heraclides (*Zoroastro, Sobre as coisas no Hades e Problemas naturalistas*) e de Dicearco (*Sobre a alma*), nos quais, segundo Plutarco, eles atacam Platão nos “maiores e mais decisivos temas naturalistas”. Repare que esses peripatéticos respondem à doutrina das ideias de Platão em livros que tratam de filosofia natural e de psicologia. Apenas dois livros parecem, à primeira vista, se afastar desta temática: o *Zoroastro* e o *Sobre as coisas no Hades* de Heraclides. No entanto, uma vez que o Hades é o destino das almas, fica fácil enquadrá-lo como obra de psicologia, e é muito provável que o *Zoroastro* também tocasse neste tema.

Clemente de Alexandria vincula Pitágoras a outras figuras supostamente capazes de precognição, entre elas Epimênides, Empédocles, Zoroastro e um tal Empedótimo de Siracusa²⁸. É por conta deste Empedótimo — muito provavelmente uma personagem fictícia de um diálogo de Heraclides²⁹, já que não há qualquer tradição alternativa que o mencione —, que se assume que Heraclides seria a fonte de Clemente para essas informações. Repare que o nome ‘Empedótimo’, embora não tenha sido inventado por Heraclides, lembra muito ‘Empédocles’, ainda mais sendo ele de Siracusa. A impressão que se tem é que se trata de um duplo de Empédocles, ou, quem sabe, uma mescla de Empédocles com outra figura mística, Hermótimo de Clazômenas,³⁰ ou mesmo uma tentativa de prover a Empédocles um precursor duplicando analogicamente a relação entre Hermótimo e Anaxágoras

²⁶ Plut. *Col.* 14 1114F4-B1 (> fr. 79 Schütrumpf).

²⁷ Πρὸς τοὺς Φυσικοὺς, mas esta expressão também pode ser lida não como o título de uma obra, mas apenas como “nas respostas de Teofrasto aos naturalistas”.

²⁸ Cf. Clem. Alex. *Strom.* 1.21.133.2 (= Heraclid. fr. 55 Schütrumpf).

²⁹ Cf. Schütrumpf, 2008, p. 127, n. 2 *ad* Heraclid. fr. 52. Para um bom relato da discussão em torno da historicidade de Empedótimo, ver Kupreeva, 2009, p. 96-99.

³⁰ Cf. Kupreeva, 2009, p. 97 & n. 24.

mencionada por Aristóteles em *Metafísica A*³¹. O pouco que sabemos sobre Hermótimo dá conta de que ele era um *mantis*, uma espécie de homem-santo, profeta e operador de milagres³². Há relatos de que ele era capaz de estar em dois lugares ao mesmo tempo, que ele deixava, de algum modo, seu corpo como que sem vida em casa, e que davam testemunho de que ele aparecia em algum lugar distante, até que, um dia, seus inimigos convenceram sua mulher a lhes permitir destruir o seu corpo (queimando-o), enquanto ele estava numa uma dessas viagens, e ele morre por não ter mais para onde retornar³³. É bem provável que Heraclides tenha mencionado Hermótimo e outras personagens mânticas, como Aristeas de Proconeso e Epimênides de Cnossos, a quem se atribui habilidades semelhantes às de Hermótimo³⁴. Segundo Diógenes Laércio, Heraclides dizia, inclusive, que Hermótimo teria sido uma das encarnações de Pitágoras³⁵.

Voltando a Plutarco, vale a pena ler a segunda passagem acerca da obra *Sobre as coisas no Hades*:

Mas alguns atrelam tanto a opinião quanto o raciocínio diretamente ao corpo, dizendo que não há absolutamente nenhuma causa anímica [independente], mas que coisas deste tipo se realizam pelo conjunto da variação, da qualidade e da potência do corpo. **Pois alguns acreditam que o livro intitulado Sobre as coisas no Hades, no qual se**

³¹ Em *Metaph. A.3* 984b15-20 (= DK59 A58 = LM25 R9), Aristóteles menciona a possibilidade de que Hermótimo pudesse preceder Anaxágoras na postulação do *Nous* como princípio cosmológico. Aristóteles, contudo, se mostra cético quanto a esta possibilidade. Há também uma passagem do *Protréptico* de Jâmblico, considerada por alguns como um fragmento do diálogo pedido de Aristóteles intitulado *Sobre a Filosofia* (Iambli. *Prot.* 48.9-19 = Arist. fr. 73 Gigon), que diz que Hermótimo teria especificado que o seu *Nous* era um deus. A sentença atribuível a Hermótimo seria *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός* (literalmente “pois a nossa mente [ou: inteligência] é o deus”), que Betegh (2012, p. 117) traduz por “For mind is the god in us”, informado pelo comentário que se segue, o qual explica que “a vida mortal contém uma porção de algum deus” (*ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος*). Sobre os problemas envolvendo a atribuição deste trecho a Aristóteles, ver Betegh, 2012, p. 117, n. 18.

³² Cf. Betegh, 2012, p. 115-116.

³³ Cf. Plin. *NH* 7.174-175. Para outras referências e detalhes dessa história, ver Beagon, 2005, p. 393-394.

³⁴ Cf. Beagon, 2005, p. 394-396.

³⁵ Cf. Diog. Laert. *Vit.* 8.4-5 (= Heraclid. fr. 86 Schütrumpf = DK14 8.VI = LM10a P37).

apresenta o argumento (logos) de que a alma coexiste na substância [do corpo], não é, de modo algum, obra de Heraclides, ao passo que outros dizem que ele foi escrito a fim de confrontar o que terceiros dizem sobre a substância da alma. Escrito deste modo, contudo, ele destrói completamente a [ideia de uma] substância [para a alma], na medida em que o próprio corpo detém as referidas potências³⁶.

No trecho destacado, Plutarco indica que havia uma disputa em torno da autenticidade da obra *Sobre as coisas no Hades*. Embora ele acreditasse que se tratava de uma obra de Heraclides, como vimos acerca da primeira passagem, havia quem considerasse que a obra não fora escrita por ele. Isso pode indicar que, na verdade, circulava apenas *uma* única obra intitulada *Sobre as coisas no Hades*, atribuída a diferentes autores, possivelmente porque o texto que circulava não tinha indicação explícita, nem outras marcas muito claras que denunciasses inequivocamente seu autor.

Também chama atenção o *logos* contido nesta obra: a ideia de que a alma coexiste na substância. A frase é ambígua, mas o contexto dá a entender que a ideia em questão é a de que alma depende de algum modo do corpo para existir, ou seja, que ela é uma certa potência do corpo, não podendo subsistir independentemente dele³⁷. Esta era, como nota Kupreeva (2009, p. 131-132), a opinião de Heraclides. Contudo, a opinião de Demócrito acerca da alma também pode ser enquadrada na descrição de Plutarco, e a tradição que considera Protágoras discípulo de

³⁶ Plut. *Lib. Aeg.* 5.1-11 (= fr. 8o Schütrumpf): ἔνιοι δ' ἄντικρυς καὶ δόξαν καὶ διαλογισμὸν εἰς τὸ σῶμα κατατείνουσιν, οὐδ' εἶναι αἰτίαν <τὸ> παράπαν ψυχῆς λέγοντες, ἀλλὰ τῆ τοῦ σώματος διαφορᾷ καὶ ποιότητι καὶ δυνάμει συντελεῖσθαι τὰ τοιαῦτα. **τὸ μὲν γὰρ Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου βιβλίον ἐπιγραφόμενον, ἐν ᾧ τὴν ψυχὴν τῆ οὐσίας παρυσάρχειν ἀποφαίνεται ὁ λόγος, οἱ μὲν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν Ἡρακλείδου νομίζουσιν, οἱ δὲ πρὸς ἀντιπαρεξαγωγὴν <συν>τετάχθαι τῶν εἰρημένων ἑτέροις περὶ οὐσίας ψυχῆς. ὅτῳ <δ' οὖν> γεγραμμένον, ἄντικρυς ἀναρῆι τὴν οὐσίαν αὐτῆς, ὡς τοῦ σώματος ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὰς εἰρημένας δυνάμεις πάσας.** Sobre a autenticidade do texto de Plutarco e dos problemas textuais envolvidos neste trecho especificamente, ver Kupreeva, 2009, p. 128-133. As dificuldades de edição não afetam o que mais nos interessa aqui que é o problema da atribuição do *Sobre as coisas no Hades* a Heraclides.

³⁷ Cf. Kupreeva, 2009, p. 130-131.

Demócrito certamente também consideraria que esta era a opinião de Protágoras³⁸.

A aproximação com Demócrito pode parecer contraintuitiva à primeira vista. Afinal, os testemunhos acerca da natureza da *psychē* em Demócrito que encontramos no tratado *Sobre a alma* de Aristóteles dão a entender que a *psychē* têm uma existência — e, portanto, substância — separada do restante do corpo, uma vez que consistiria de átomos esféricos que se manifestam como fogo³⁹. Há, contudo, um detalhe crucial, frequentemente negligenciado, que é o fato de que *psychē*, no contexto desta explicação, não deve ser entendida como *alma*, no sentido de um conjunto de faculdades cognitivas e centro de decisões e de individualidade, mas muito mais como *vida*, no sentido de que se trata de átomos esféricos que entram e saem do corpo por meio da respiração, e que têm, entre suas funções *fisiológicas*, o papel de evitar a degradação do corpo, que culmina com a *morte*⁴⁰. Embora Aristóteles também diga que Demócrito afirma que a *mente*, isto é, o *nous*, é a mesma coisa que a *psychē*, e que ele relacionava especificamente *nous* e *psychē* com corpos

³⁸ Protágoras obviamente *não* era discípulo de Demócrito, ao contrário do que diz uma anedota atribuída a Epicuro, que circulava na antiguidade tardia (cf. Athen. *Deipn.* 8 354C = LM27 P27 = DK68 A9.I; Diog. Laert. *Vit.* 9.53 = LM31 P6a < DK80 A1; Aul. Gell. *Noct.* 5.3.4-6 < WL 0.8.15 ≠ DK ≠ LM). A julgar, pelas informações cronológicas que chegaram até nós e que remontam a Platão (e, portanto, devem ser tomadas com cautela), Protágoras tinha idade para ser pai de Sócrates (cf. *Prot.* 317c1-3 = LM31 P2a < DK80 A5.I), o que sugere que ele seria mais de vinte anos mais velho do que Sócrates. Neste caso, o ideal talvez fosse considerar uma diferença de idade de cerca de trinta anos. Apolodoro de Atenas, que provavelmente se baseia neste trecho do *Protágoras*, coloca sua *akmē* na 84ª Olimpíada (444-440; cf. Diog. Laert. *Vit.* 9.56 = LM31 P3 < DK80 A1 = Apollod. Ath. fr. 41 Jacoby), o que leva Thibodeau (2019, p. 316) a estimar sua data de nascimento em 480 (mas cf. também a p. 197, onde Thibodeau menciona uma tradição mais antiga, que coloca o nascimento de Protágoras em 493). Creio, porém, que a estimativa de Nails (2002, p. 256), que adianta o nascimento em cerca de 10 anos para “±490”, é mais adequada. É curioso que as tentativas de ligar Protágoras ao atomismo se concentrem em tentar torná-lo discípulo de Demócrito, ao invés de ligá-lo a Leucipo e tentar fazer dele um intermediário entre os dois. Mas talvez isso se dê pela dificuldade causada pelo reconhecimento de que havia uma ligação direta entre Leucipo e Demócrito. Quanto à data de sua morte, a informação que temos — também oriunda de Platão (cf. *Men.* 91e6-7 = LM31 P2b < DK80 A8) — é que ele teria vivido até os 70 anos, morrendo, então entre os anos 420 e 410.

³⁹ Cf. Arist. *An.* 1.2 403b31-404a9 (< LM27 D132 < DK67 A28.I).

⁴⁰ Cf. *An.* 1.2 404a9-16 (> LM27 D136 < DK67 A28.I).

sutis e atômicos muito pequenos⁴¹, isso não implica que esses corpos pudessem se comportar como uma mente fora de um corpo e sem uma série de outros aparatos fisiológicos providos por um corpo, o que fica bem evidente a partir de um testemunho de Teofrasto, que relata como, para Demócrito, o pensamento é afetado pela relação entre *psychē* e os estados corpóreos⁴².

Segundo Diógenes Laércio, Heraclides também tratou desta questão da relação entre *psychē* e respiração em uma obra intitulada *Sobre as doenças*, na qual ele abordaria o famoso caso da mulher que não respirava e teria sido reanimada por Empédocles depois de passar trinta dias aparentemente morta⁴³. Kupreeva (2009, p. 132) estima que um dos possíveis motivos para que alguém duvidasse da autoria heraclidiana do *Sobre as coisas no Hades*, uma vez que a concepção ali defendida — da alma como potência exclusiva do corpo — era evidentemente compatível com a posição de Heraclides, é a ausência de uma menção específica à teoria de que a substância da alma é *luminosa* e poderia existir separada do corpo⁴⁴. A ideia de que a alma poderia existir fora do corpo depende da assunção de que Heraclides adotava a teoria que ele atribuía a

⁴¹ Cf. An. 1.2 405a8-13 (= LM27 D130 < DK68 A101.II).

⁴² Cf. Theophr. *Sens.* 58 (= LM27 D134 < DK68 A135). Uma discussão mais detalhada sobre este tema pode ser encontrada em Cornelli & Gomes, 2021, especialmente nas p. 11-16, 24-25 & n. 63. Neste texto, que compara o uso da imagem das poeiras nos raios de sol, que Aristóteles atribui tanto a Demócrito quanto a pitagóricos (cf., além do primeiro trecho apontado acima, Arist. *An.* 403b31-404a9, que apresenta a imagem para Demócrito, o trecho 404a16-20 = DK58 B40 > LM17 D49, que apresenta a imagem pitagórica), nós também discutimos os testemunhos que ligam Demócrito ao pitagorismo, mas de forma menos detalhada do que eu faço aqui (e aqui eu também reajustei algumas posições). Ali também podem ser encontrados outros pontos de comparação entre doutrinas democritianas e pitagóricas que não são conclusivas no sentido de estabelecer uma dependência entre elas.

⁴³ Cf. Diog. Laert. *Vit.* 8.61 (< Heraclid. fr. 87 Schütrumpf < LM22 P16 < DK31 A1). Para uma problematização relativa à abordagem de Heraclides sobre o caso da mulher que não respirava, ver Van der Eijk, 2009, especialmente as p. 238-240.

⁴⁴ A substância da alma é, na verdade, referida por meio de três designações: φωτεινός (luminosa), em Stob. *Ecl.* 1.49.1b.9 (= Heraclid. fr. 46^a Schütrumpf); *lucem* (luz) em Macrob. *In Somn.* 1.14.19 (= fr. 46B); e αιθέριον (etérea) em Philop. *In An.* 9.5-7 (= fr. 47). Cf. também Kupreeva, 2009, p. 116-117, 125.

Epedótimo, seu personagem, num diálogo intitulado *Sobre a alma*⁴⁵, que parece ser a origem de uma teoria que teve vasta repercussão na antiguidade tardia, segundo a qual a Via Láctea era composta de almas e era literalmente o caminho que levava as almas para o Hades, funcionando como uma espécie de purgatório, pois, enquanto transitavam pela Via Láctea, as almas passavam por um processo de purificação⁴⁶. A luminosidade da Via Láctea seria, então, a luminosidade dessas almas, que apareceriam para nós como estrelas. Ora, luz, enquanto substância, é uma espécie de fogo ou éter (um ar quente, brilhante e incandescente). Da alma como corpo luminoso se poderia passar muito facilmente para a alma como fogo e como átomos esféricos, tal como Aristóteles diz ser a teoria de Demócrito. E vice-versa. Além disso, Heraclides também se aproximaria de Demócrito e Anaxágoras, ao afirmar que a luminosidade da Via Láctea seria devida às estrelas que a compõem⁴⁷. Repare que, neste caso, haveria espaço mesmo para que se questionasse o pertencimento do *Sobre as coisas no Hades* a Heraclides, na medida em que a teoria ali apresentada, segundo o testemunho de Plutarco, não seria compatível com almas existindo independentemente na Via Láctea. Kupreeva (2009, p. 132-133), contudo, acredita ser possível conciliar as duas noções considerando que a alma encarnada se tornaria temporariamente dependente do corpo e seria neste sentido que ela não poderia existir de modo separado. Por outro lado, é importante reforçar que Heraclides poderia não aderir completamente à teoria que ele pôs na boca de Epedótimo.

Não é difícil, portanto, associar as teorias de Heraclides e Demócrito, ainda que elas tivessem diferenças importantes. Tudo isso poderia gerar debates acerca de uma obra cujo autor não estava

⁴⁵ Sobre a vinculação da história de Epedótimo (que apresentei acima) com o título *Sobre a alma*, que ocorre duas vezes no catálogo de obras de Heraclides (cf. Diog. Laert. *Vit.* 5.87 = Heraclid. fr. 1 Schütrumpf, títulos 15 e 16), ver Kupreeva, 2009, p. 95-96.

⁴⁶ Cf. Dam. *apud* Philop. *In Meteor.* 117.7-31 (> fr. 52); Kupreeva, 2009, p. 108-114.

⁴⁷ Cf. Arist. *Meteor.* 1.8 345a25-31 (= DK68 A91.1 > LM27 D97); Kupreeva, 2009, p. 110.

claramente identificado. Em todo caso, o *Sobre as coisas no Hades* de Heraclides parece ter tido outras características importantes que sugerem que ele era mesmo autêntico. Segundo Diógenes Laércio, que não especifica uma fonte para o seu catálogo de obras de Heraclides nem para os comentários que ele apresenta acerca de seu estilo, a obra *Sobre as coisas no Hades*⁴⁸ era escrita “no estilo trágico” (τραγικῶς), implicando que se tratava de um diálogo. Além disso, o próprio Plutarco reconhece que ele fora escrito com o intuito de confrontar posições platônicas, o que faz todo sentido, ainda mais quando nos deparamos com a expressão *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* sendo empregada por Céfalos no início da *República* para se referir aos “mitos sobre as coisas [que se passam] no Hades, os castigos infligidos aos que aqui praticam a injustiça”⁴⁹. Esta pequena sentença antecipa o famoso mito de Er, que Sócrates usará para fechar o livro 10, e que narra, em detalhes, *as coisas que se passam no Hades* de uma perspectiva inegavelmente órfico-pitagórica⁵⁰. O fato de Plutarco apontar o *Sobre as coisas no Hades* heraclidiano como um ataque a posições platônicas sugere que o ataque se dirige sobretudo ao *Peri tōn en Haidou* platônico, que é basicamente o livro 10 da *República*. Neste sentido, é sintomático que Proclo tenha como um dos principais motes de seu comentário à *República* justamente a defesa do mito de Er, compreendido como um *Peri tōn en Haidou*, contra críticas que lhe são dirigidas por Colotes, emulando, de certo modo, o que Plutarco faz em seu *Contra Colotes*⁵¹. Não é à toa, portanto, que Proclo se refere ao *Sobre as coisas no Hades* de Demócrito, obra que ele certamente não tinha em mãos. E ainda que não se refira especificamente ao *Sobre as coisas no Hades* de Heraclides, Proclo discute a visão de Empedóclito acerca do

⁴⁸ Que, neste ponto (Diog. Laert. *Vit.* 5.88 < Heraclid. fr. 1 Schütrumpf), ele registra como *Περὶ τῶν καθ' Ἅιδην*, que pode ter um sentido mais espacial, isto é, de como as coisas estariam distribuídas pelo Hades.

⁴⁹ *Rep.* 1 330d7e1: *μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην [...]*.

⁵⁰ Cf. *Rep.* 10 614b2-621b7; Guinsburg, 2006, p. 26, n. 11; p. 404, n. 61.

⁵¹ Cf. Procl. *In Remp.* 2.113.6-19 (= DK68 B1 > LM27 D143); Kupreeva, 2009, p. 99.

Hades. Esta visão, segundo o resumo apresentado por Proclo⁵², teria sido concedida a Empedótimo por Plutão e Perséfone, os governantes do Hades, de modo que, na prática, também o *Sobre a alma* de Heraclides se enquadra na literatura *Peri tōn en Haidou*. De fato, não é impossível sequer que o *Sobre as coisas no Hades* fosse um extrato da visão de Empedótimo acerca do Hades, lembrando que Diógenes diz que ele fora escrito em “estilo trágico”.

4 As origens do debate acerca das coisas no Hades

Podemos nos perguntar então *quem* está pautando este debate acerca das coisas que se passam no Hades (*peri tōn en Haidou*)? Platão? Demócrito? Algum pitagórico anterior a ambos? Protágoras? Proclo não é um bom juiz, pois escreve muito tardiamente e já não tem acesso às obras, nem mesmo às de Heraclides, que ele provavelmente acessa através de segunda ou terceira mão⁵³. As demais menções à versão democritiana não são muito confiáveis. Ateneu pode estar apenas incorporando o *Sobre as coisas no Hades* a uma anedota que já circulava sobre o prêmio que Demócrito teria recebido ao ler o *Megas Diakosmos* para os abderitas⁵⁴. A outra referência está em uma carta pseudo-hipocrática, que é parte de um romance epistolar obviamente ficcional. O autor não precisaria ter acesso ao *Sobre as coisas no Hades* para sugerir que Demócrito falasse ali de *eidōla*, uma vez que também circulava que Demócrito reputava aparições fantasmagóricas e coisas semelhantes a estes objetos⁵⁵.

⁵² Cf. *In Remp.* 2.119.18-27 (= Heraclid. fr. 54A Schütrumpf).

⁵³ Ou talvez até mais indiretamente ainda. Cf. Kupreeva, 2009, p. 107.

⁵⁴ Cf. Athen. *Deipn.* 4 168B (= DK68 Boc ≠ LM) e compare com Diog. Laert. *Vit.* 9.39-40 (< LM27 P55 < DK68 A1).

⁵⁵ Cf. Ps.-Hippoc. *Epist.* 10.1 (= DK68 C2 ≠ LM); Hermip. *Astrol.* 1.16.122 (= DK68 A78 ≠ LM); Sext. *Adv. Math.* 9.19 (= DK68 B166 = LM27 D154); Diog. Laert. *Vit.* 9.38 (= LM27 P32 < DK68 A1); Luc. *Philops.* 32 (= WL 0.5.9 ≠ DK ≠ LM).

O contexto do fragmento DK68 B166 de Demócrito, por sinal, é a discussão de Sexto Empírico sobre as coisas no Hades (*peri tōn en Haidou*)⁵⁶. Sexto nos informa que a questão era efetivamente popular e que todos evocavam os poetas para vindicar suas próprias crenças acerca do que se passava no Hades. Ele cita dois trechos do livro 11 da *Odisseia*⁵⁷, que, na verdade, é todo ele dedicado a este tema. Neste livro, Odisseu narra o episódio em que, enviado por Circe, navega até o rio Oceano e, nas suas margens, realiza um ritual de conjuração de almas do Hades, com o intuito de buscar o conselho do profeta Tirésias. Embora Odisseu não chegue a descer propriamente ao Hades, ele tem a oportunidade de conversar com uma série de almas que lhe relatam seus casos pessoais e como as coisas funcionam por ali. O relato de Aquiles⁵⁸, que renega a morte gloriosa e diz ter saudade da vida encarnada, é um dos mais famosos. Segundo Odisseu, essas almas lhe eram enviadas por Perséfone⁵⁹, em resposta ao sacrifício realizado no início do episódio⁶⁰. Além desta comunicação direta, Odisseu também tem visões: a certa altura ele vê o rei Minos portando um cetro dourado e realizando o julgamento dos mortos⁶¹. Ele também vê uma série de personagens míticas famosas sofrendo seus míticos castigos, ou infligindo-os, no caso de Hércules⁶². Por sinal, tanto Aquiles quando Hércules entendem — possivelmente confusos — que Odisseu é que veio até eles no Hades⁶³. Repare como a imagem de uma *visão* do Hades, tal como essa relatada por Odisseu na parte final do livro 11, lembra a descrição que Proclo fizera da visão de Empedótimo (narrada por Heraclides), que também fora

⁵⁶ Declarada abertamente em *Adv. Math.* 9.14 e retomada em 9.66-74.

⁵⁷ Hom. *Od.* 11.576-580, 582-587.

⁵⁸ *Od.* 11.465-503.

⁵⁹ *Cf. Od.* 11.213-222, 225-227, 385-386, 632-635.

⁶⁰ *Od.* 11.20-50.

⁶¹ *Od.* 11.568-571.

⁶² *Cf. Od.* 11.576-614.

⁶³ *Cf. Od.* 11.473-476, 617-626.

concedida a ele por Plutão e Perséfone. Diante disso, não seria exagero sugerir que o livro 11 da *Odisseia* foi o *Peri tōn en Haidou* pioneiro.

É possível, contudo, implicar ainda outros dois personagens nesta história. O primeiro é um democritiano obscuro conhecido como Nessa de Quios, apontado como discípulo direto de Demócrito e mestre do democritiano mais famoso Metrodoro, também de Quios⁶⁴. Proclo (sempre ele) menciona que Nessa usava o termo *diaktoron* (acompanhante) para se referir a quem guiava as almas em sua travessia pelo Hades⁶⁵, imagem tipicamente escatológica, o que leva a crer que alguma fonte de Proclo (que, mais uma vez, provavelmente seria de segunda ou terceira mão) reputava a Nessa ou mesmo teve acesso a uma obra de Nessa que tratava de coisas que se passavam no Hades. Seria Nessa o autor da obra *Peri tōn en Haidou* atribuída a Demócrito? Uma obra escrita por alguém como Nessa certamente conteria posições democritianas e poderia ser eventualmente tomada como uma obra do próprio Demócrito. E ela também poderia ter as características que Proclo atribui ao *Sobre as coisas no Hades* de Demócrito, ou seja, poderia conter relatos de experiências de quase morte, isto é, de pessoas que se pensava estarem mortas e que voltaram à vida⁶⁶. Nada disso, porém, seria suficiente para tornar Demócrito, Nessa ou quem quer que seja pitagórico. O próprio Protágoras, antes deles, poderia ter se interessado em coletar relatos desse tipo pelo fato de eles serem *thaumata*, maravilhas.

O segundo personagem é o democritiano Bolos de Mendes⁶⁷. A hipótese de que Bolos pudesse ser o autor do *Peri tōn en Haidou* de Demócrito foi levantada pela primeira vez por Wellmann (1921, p. 12-14), e foi acatada, por exemplo, por Alfieri (1936, n. 461, p. 180-181 *ad* DK68

⁶⁴ Cf. Eus. *PE* 14.17.10 (= DK69 A1); Diog. Laert. *Vit.* 9.58 (= DK69 A2).

⁶⁵ Cf. Procl. *In Op.* 84 (= DK69 B2).

⁶⁶ Cf. Procl. *In Remp.* 2.113.6-9 (= LM27 D143 < DK68 B1).

⁶⁷ Forneci informações biográficas sobre Bolos na nota 10 acima.

Boc). Leszl (2007, p. 60, n. 66), porém, toma o cuidado de recordar as ponderações de Kroll (1934): o fato de Bolos ser o provável autor de algumas obras atribuídas erroneamente a Demócrito não implica que *todas* as falsificações e obras apócrifas atribuídas a Demócrito eram dele. De todo modo, a hipótese, como nota Brancacci (2007, p. 181 & n. 2), é plausível, pois condiz com o perfil de Bolos e com o fato de que apenas testemunhas mais tardias do que Bolos a atribuem a Demócrito.

Embora o tema das coisas no Hades certamente fosse discutido em círculos variados — especialmente entre adeptos de práticas místicas de matriz órfica e entre os grupos pitagóricos —, não é implausível supor que Platão (ou Sócrates antes dele) tenha sido responsável pela sua adaptação, digamos assim, para o debate filosófico. Além da passagem em *República* 1 e do mito de Er no livro 10, Platão aborda o tema em pelo menos outras duas oportunidades. Numa delas, em *Ap.* 28d10-29b9, Sócrates afirma não ter medo da morte e diz não saber muito *sobre o que se passa no Hades* (περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, 29b5). Na outra, em *Ion* 531c1-d1, Sócrates faz um inventário dos temas abordados por Homero, entre os quais ele lista *as coisas que se passam no Hades* (περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, 531c8). Platão pode ter fundado assim o tópico filosófico *acerca das coisas [que há e/ou ocorrem] no Hades* (*peri tōn en Haidou*), que posteriormente passaria a figurar também como título de um ou mais livros sobre o tema. Seria muito plausível, aliás, que, já no século IV aec, autores como Heraclides Pôntico, movidos pela discussão da *República*, tivessem começado a sistematizar tanto os relatos da tradição épica e teológica, como relatos e posições encontradas em outros autores — não exclusivamente filósofos — que eles julgavam úteis para a discussão (como *endoxai*), produzindo doxografias específicas *peri tōn en Haidou*, que poderiam ter circulado de forma independente antes de serem finalmente incorporadas a compêndios doxográficos multitemáticos. Entretanto, sem dúvida, nada impede que uma dinâmica desta natureza tenha se instalado antes de Platão, movida pelo mesmo

tipo de interesse. Neste caso, de fato, Protágoras e/ou Demócrito poderiam mesmo ser bons candidatos.

Se a questão da autoria do *Sobre as coisas no Hades* deve permanecer em aberto, tampouco um eventual interesse neste tema provaria que Demócrito era um pitagórico. Aliás, deveria pesar muito mais o fato de que, como nota Leszl (2007, p. 23), nem Porfírio, nem Jámblico incluem Demócrito em suas extensas listas de pitagóricos famosos, cujos critérios de inclusão eram bem generosos⁶⁸. Tampouco seu interesse por matemática e música deve ser tomado como signo de pitagorismo. Não é razoável supor que os pitagóricos monopolizavam estes temas, e o ônus da prova deve recair sobre quem acha esta hipótese viável⁶⁹. Na música, que deve ser entendida num sentido amplo que abarca não só o que nós entendemos hoje por música, mas também poesia e crítica literária⁷⁰, há toda uma tradição de cantores e músicos que antecede o pitagorismo e se vincula a Homero e outros grandes poetas. O mais provável é que ideias sobre harmonia e questões afins tivessem surgido muito antes e que os pitagóricos é que as tenham

⁶⁸ Apenas Jámblico menciona Leucipo em *VP* 104 (= DK67 A5.II > LM27 P5), mas não faz qualquer outra alusão a ele.

⁶⁹ Zhmud (2012, p. 45-46), por exemplo, considera sinal decisivo de que Demócrito aderiria à matemática pitagórica o fato de haver uma obra intitulada *Sobre as linhas irracionais e os sólidos* no catálogo de Trasiló (item T7.4). Apenas com base neste título, cuja autenticidade não pode ser confirmada, Zhmud afirma que, antes de Demócrito, ninguém, a não ser os pitagóricos, havia se preocupado com o problema da irracionalidade na matemática. Será mesmo possível fazer uma afirmação tão categórica assim acerca de um tema que envolve algo tão exasperante quanto o problema da diagonal do quadrado? A abordagem de Alfieri (1979, p. 18-19) é um pouco mais interessante. Ele diz que o atomismo “è figlio della matematica greca del V secolo” (p. 19), mas não toma esta matemática como exclusivamente pitagórica, pois considera que parte dela é eleata e, enquanto tal, antipitagórica (como, por exemplo, a noção de infinitude numérica; já que, no pitagorismo, o número é necessariamente limitado e, portanto, finito). Ele avança, então, estabelecendo outros elos na metafísica dos princípios (p. 43-46) e apontando uma origem pitagórica tanto para a noção de vazio — o *pneuma* pitagórico —, quanto para a noção de *idea*, que para ele é primária em relação à noção de átomo, e equivale tanto às *morphai* parmenidianas (cf. DK28 B8.53 = LM19 D8.58) quanto, posteriormente, ao *eidos* platônico. Na prática, Alfieri concebe o atomismo como uma reestruturação de ideias pitagóricas à luz do eleatismo, e o platonismo como uma expansão desta reestruturação para além do naturalismo.

⁷⁰ Cf. Brancacci, 2007, p. 182-183.

incorporado à(s) sua(s) cosmologia(s) posteriormente⁷¹. Quanto à matemática, não há praticamente nada além dos títulos fornecidos por Trasilo nas tetralogias matemáticas de seu catálogo de obras democritianas e a autenticidade dessas obras não pode ser verificada⁷². Além disso, não se pode perder de vista o acesso jônico à matemática egípcia, que certamente não foi mediado exclusivamente por Pitágoras ou qualquer pitagórico. Neste sentido, por sinal, vale notar a menção aos *harpedonaptas* (esticadores e/ou amarradores de cordas), que é como os egípcios chamavam seus geômetras, num fragmento democritiano transmitido por Clemente de Alexandria⁷³. Embora haja questões envolvendo a autenticidade deste fragmento, Leszl (2007, p. 37, 52) defende que ele pode ter um fundo autêntico, ou seja, que ele poderia ser uma construção romanesca baseada em informações autênticas sobre o contato de Demócrito com a matemática egípcia⁷⁴.

Referências

ALFIERI, V. E. (Trad.). *Gli Atomisti*. Frammenti e Testimonianze. Bari: Laterza, 1936.

ALFIERI, V. E. *Atomos Idea*. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco. 2. ed. Galatina: Congedo, 1979.

⁷¹ Ao contrário do que insinua (sem desenvolver) Brancacci, 2007, p. 183. Mas cf. também as p. 186-187, onde ele critica tentativas de vincular o *rhythmos* democritiano à noção pitagórica de *harmonia*.

⁷² A exceção honrosa — mas que não permite fazer qualquer vinculação com o pitagorismo — diz respeito à geometria. Temos notícia de que Demócrito tratou de questões envolvendo a geometria de cones e cilindros (cf. Plut. *Comm. Not.* 39 1079E1-9 = DK68 B155 > LM27 D213; Archim. *Meth. Mech. Theor.* 2.430.1-9 = LM27 D214 ≠ DK), afirmava que a esfera tinha ângulos (cf. Arist. *Cael.* 3.8 307a16-17 = DK68 B155a.I = LM27 D60b), e talvez tenha discutido alguma coisa a respeito de volumes em perspectiva (cf. Vitruv. *Arch.* 7.p.11 = DK59 A39 > LM27 D216; mas note que Vitruvius atribui a discussão a Demócrito e a Anaxágoras).

⁷³ Cf. *Strom.* 1.15.69.4-6 (= DK68 B299 = LM27 R115).

⁷⁴ Cf. também Enriques & Mazziotti, 2016, p. 35.

ANGIONI, L. Aristóteles. *Metafísica*. Livros I, II e III. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, v. 15, 2008.

BALTZLY, D.; FINAMORE, J. F.; MILES, G. (Eds.). Proclus. *Commentary on Plato's Republic*. Vol. 1: Essays 1-6. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

BEAGON, M. *The Elder Pliny on the Human Animal. Natural History Book 7*. Translated with Introduction and Historical Commentary. Oxford: Clarendon Press, 2005.

BETEGH, G. The Next Principle. In: STEEL, C. (Ed.). *Aristotle's Metaphysics Alpha*. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BETT, R. Sextus Empiricus. *Against the Physicists*. New York: Cambridge University Press, 2012.

BRANCACCI, A. Democritus' *Mousika*. In: BRANCACCI, A.; MOREL, P.-M. (Eds.). *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*. Proceedings of the International Colloquium on Democritus (Paris, 18-20 September 2003). Leiden/Boston: Brill, 2007.

CHITWOOD, A. *Death by Philosophy*. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers. Empedocles, Heraclitus, and Democritus. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.

CORNELLI, G.; GOMES, G. L. Was Democritus a Pythagorean? The Case of *psychē*. *Méthexis*, v. 33, 2021.

DIELS, H.; KRANZ, W. (Eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 9ed. 3 vols. Berlin: Weidmann, 1960. [= DK]

DIELS, H. Über Leukipp und Demokrit. *Verhandlungen der 35. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner* (Stettin, 27-30.9.1880). Leipzig: Teubner, 1881.

DORANDI, T. (Ed.). Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. New York: Cambridge University Press, 2013.

ENRIQUES, F.; MAZZIOTTI, M. (Eds.). *Le dottrine di Democrito d'Abdera*. Testi e commenti. 2ed. Napoli: Immanenza, 2016.

FORTENBAUGH, W. W.; HUBY, P. M.; SHARPLES, R. W.; GUTAS, D. (Eds.). *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Part 1: Life, Writings, Various Reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics. Reprint. Leiden: Brill, 1993. [= FHSG]*

GIGON, O. (Ed.). *Aristotelis Opera. Vol. 3: Librorum Deperditorum Fragmenta. Berlin: de Gruyter, 1987.*

GUINSBURG, J. (Org.). *A República de Platão. São Paulo: Perspectiva, 2006.*

HEATHER, P.; MONCUR, D. (Trans.). *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.*

JACOBY, F. (Ed.). *Apollodors Chronik. Berlin: Weidmann, 1902.*

JONES, W. H. S. (Trans.). Pliny. *Natural History. Vol. 8: Libri 28-32. Loeb Classical Library 418. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1963.*

KINGSLEY, P. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition. Oxford: Clarendon Press, 1995.*

KROLL, W. Bolos und Demokritos. *Hermes, v. 69, 1934.*

KUPREEVA, I. Heraclides' *On Soul* (?) and Its Ancient Readers. In: FORTENBAUGH, W. W.; PENDER, E. (Eds.). *Heraclides of Pontus: Discussion. London/New York: Routledge, 2009.*

KUPREEVA, I. (Trans.) Philoponus. *On Aristotle Meteorology 1.4-9, 12. London/New York: Bloomsbury, 2012.*

LAKS, A.; MOST, G. W. (Eds.). *Early Greek Philosophy. 9 vols. Loeb Classical Library 524-532. Cambridge/London: Harvard University Press, 2016. [= LM]*

LELLI, E.; PISANI, G. (Coords.). Plutarco. *Tutti i Moralia. Milano: Bompiani, 2017.*

LESZL, W. Democritus' works: from their titles to their contents. In: BRANCACCI, A.; MOREL, P.-M. (Eds.). *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul. Proceedings of the International Colloquium on Democritus (Paris, 18-20 September 2003). Leiden/Boston: Brill, 2007.*

- LESZL, W. *I Primi Atomisti*. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito. Firenze: Leo S. Olschki, 2009. [= WL]
- LÓIO, A. M. (Trad.). Aristóteles. *Sobre a alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- LOURENÇO, F. (Trad.). Homero. *Odisseia*. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.
- LURIA, S. *Democrito*. Trad. Diego Fusaro & Anastasia Krivushina. 2. ed. Milano: Bompiani, 2014. [= SL]
- MANSFELD, J.; RUNIA, D. T. (Eds.). *Aëtiana V*. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts. 4 vols. Leiden/Boston: Brill, 2020. [= MR]
- MENSCH, P.; MILLER, J. Diogenes Laertius. *Lives of the Eminent Philosophers*. Translated by Pamella Mensch, edited by James Miller. New York: Oxford University Press, 2018.
- NAILS, D. *The People of Plato*. A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2002.
- NATORP, P. *Die Ethika des Demokritos*. Text und Untersuchungen. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1893
- PENELLA, R. J. (Trans.). *The Private Orations of Themistius*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- REEVE, C. D. C. (Ed.). *The Trials of Socrates*. Six Classic Texts. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- SCHÜTRUMPF, E. (Ed.). *Heraclides of Pontus: Texts and Translation*. Trans. Peter Stork, Jan van Ophuijsen and Susan Prince. London/New York: Routledge, 2008.
- SMITH, W. D. (Ed.). Hippocrates. *Pseudepigraphic Writings. Letters, Embassy, Speech from the Altar, Decree*. Leiden: Brill, 1990.
- TARRANT, H. *Thrasyllan Platonism*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1994.

THIBODEAU, P. *The chronology of the early Greek natural philosophers*. North Haven: Cosmographia.net, 2019.

VAN DER EIJK, P. J. The Woman not Breathing. In: FORTENBAUGH, W. W.; PENDER, E. (Eds.). *Heraclides of Pontus: Discussion*. London/New York: Routledge, 2009.

VON ARNIM, H. F. (Ed.). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 3: Chrysippi Fragmenta Moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi. Stuttgart: Teubner, 1903. [= *StVF*]

WĘCOWSKI, M. Pseudo-Demokritos, or Bolos of Mendes (263). *Brill's New Jacoby*. 01 September 2011. Disponível em: http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnj_a263.

WELLMANN, M. Die *Georgika* des Demokritos. *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Philosophisch-Historische Klasse), n. 4, 1921.

WHITEHEAD, D. (Ed.). *Suda On Line: Byzantine Lexicography*. Published by the Stoa Consortium, 2020. Disponível em: <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/>.

WRIGHT, W. C. (Trans.). *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 2. Loeb Classical Library 29. London/New York: William Heinemann/The MacMillan Co., 1913.

ZHMUD, L. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Trans. Kevin Windle, Rosh Ireland. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo: acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

Bruno Fernandes Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.03>

1 Introdução

Parmênides de Eléia (544-541 a. C.) escreveu um Poema, dividido em três partes segundo edições modernas, cuja tônica principal é a de investigar, através dos caminhos que lhe são expostos pela Deusa, um modo de fundamentar uma epistemologia afiançável e inquebrantável, que lhe possibilitasse conhecer algo com segurança. Essa seguridade almejada pelas suas linhas poéticas fundamentar-se-á, como é possível verificar, nos versos que compõem o fragmento B8, 1-49, que é, por sua vez, aquele que se dedica a descrever pormenorizadamente os *sémata* do ente.

Levado por aurigas imortais até a morada da Deusa inominada (B₁, 24-25), o neófito é apresentado às vias de investigação que ele precisa percorrer para então obter o conhecimento seguro que deseja (é parte do seu *thymós* essa vontade que o desloca em direção à verdade e ao ente, mas também às opiniões): de um lado, o inabalável e persuasivo coração da verdade; de outro, as opiniões dos mortais, cujo conteúdo carece de confiança verdadeira (B₁, 28-31). A partir dessa elocução ao final do próêmio do Poema de Parmênides, estão colocados os dois assuntos que

¹ Doutorando em filosofia no PFI da UFF. E-mail: fernandes_bruno@id.uff.br

o neófito necessitará aprender, pois ambos compõem a inteireza não apenas da sua jornada intelectual, mas também, e principalmente, do Poema.

Os dois versos que estão dispostos ao fim proêmio, por sua vez, são um passo indispensável para compreendermos o programa de iniciação que se desenvolverá ao longo do Poema, uma vez que eles apontam as vias de investigação que o neófito percorrerá na sua viagem. Em B1, 30-31, lemos: “Mas ainda assim também isto aprenderás, como as opiniões/**necessitam** opinativamente ser, tudo através de tudo perpassando”². Esse passo é decisivo se quisermos compreender a poesia parmenídea do ponto de vista de que não apenas a verdade, mas também as opiniões fazem parte do programa de aprendizado do neófito, sendo elas igualmente importantes, e, portanto, não podem ser lidas como se fossem possíveis de evitar, como fez Sexto Empírico³ ao ler e citar o proêmio, colocando a verdade como o único saber necessário ao neófito, fato que não se sustenta diante dos demais fragmentos que veremos no decorrer deste artigo.

Nesse sentido, este trabalho parte da premissa de que verdade e opiniões coexistem no Poema perfeitamente bem, cada uma ditando e ensinando a respeito do que lhe é próprio, seja sobre si mesma, no caso da verdade, ou do mundo, quando se trata das opiniões. Ademais, as opiniões não seriam uma tentativa parmenídea de coletar as posições cosmológicas dos seus antecessores⁴, tampouco seria um apêndice à

² Grifó meu. Essa e as demais traduções do Poema de Parmênides são do filósofo Alexandre Costa, professor adjunto do Departamento de filosofia da UFF. É importante ressaltar que todos os tradutores optam por traduzir o $\chi\rho\eta\nu$ deste verso pelo imperfeito “necessitavam”, o que afeta diretamente a nossa compreensão do todo da poesia. Se fôssemos seguir essa solução, estaríamos fazendo movimento similar ao da maioria dos intérpretes, que assumem ser desnecessário aprender a respeito das opiniões após termos sido ensinados sobre a verdade. Traduzir, portanto, esse mesmo $\chi\rho\eta\nu$ pelo presente ativo confere importância às opiniões, fazendo delas um capítulo necessário do nosso aprendizado. Sobre essa opção de tradução, cf. Costa, 2010, p. 140, nota 339.

³ *Against the logicians*, 111-114.

⁴ É a posição tomada por Diels, e também por Burnet.

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo:
acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

seção intermediária do Poema a ser lido a depender do interesse e dos critérios do leitor, mas elas teriam (e têm) algo de muito fundamental para ensinar, a saber: acerca de como o *kósmos* opera (B8, 50 a B19, 1-3); de como os mortais são responsáveis por nomeá-lo (B8, 38-39, B8, 53-59, B9, 1 e B19, 1-3), e de que modo e por quais motivos o pensamento da maioria deles *erra* (B6, 4-9 a B16, 1-4). A isso, por conseguinte, que as linhas que se seguirão neste texto se dedicarão, ou seja, a investigar cuidadosamente as opiniões humanas, na tentativa de esclarecer o equívoco que levou a maioria dos intérpretes, desde Sexto Empírico, a desprezá-las ou considerá-las inferiores à verdade.

2 Da seguridade da verdade, e da falta de confiabilidade das opiniões

Basta observarmos os predicados do ente em B8, 1-49 para termos certeza de que o Eleata, diante do desafio epistemológico proposto por Xenófanes⁵, conseguiu alcançar o que o seu antecessor, e também provável mentor, havia interditado: um saber perfeito (*tetelesménon*). Sua justificativa para tal afirmação era a de que seria impossível conhecermos algo perfeitamente, pois as opiniões se “agarram” a tudo, e se interpõem como um obstáculo à possibilidade de fundamentação de uma epistemologia afiançável.

Xenófanes nota que um dos maiores desafios ao conhecimento é o fato de as opiniões estarem presentes em tudo, impossibilitando que saibamos dizer o que as coisas são com perfeição, e mesmo se fôssemos capazes de realizar essa perfectibilidade do saber, ironicamente não saberíamos dizê-la. Isso traz à baila o debate em torno da possibilidade de se fazer ciência tendo como objeto as coisas que envolvem o *kósmos*, e que se apresentam a nós através das percepções sensíveis. Cabe

⁵ A respeito da relação entre Xenófanes e Parmênides, cf. Costa, 2005, p. 7-11.

perguntar se os nossos órgãos sensório-cognitivos têm condições de realizar esse conhecimento exato, tendo em vista o dilema imposto pela presença intransponível das opiniões nisso que nos é apresentado enquanto fenômeno cosmológico cotidianamente. Ao filósofo de Colofão, segundo o que consta em algumas de suas linhas, isso parece ser improvável:

E ao certo nenhum homem sabe coisa alguma
nem há de saber algo sobre os deuses nem sobre o todo de que falo;
pois se, na melhor das hipóteses, ocorresse-lhe dizer algo perfeito,
ele mesmo, no entanto, não saberia; opinião é o que se cria sobre tudo
(Xenófanes, B₃₄)⁶.

Xenófanes se mostra, arrisco dizer, cético em relação à possibilidade de haver alguém que consiga, de um lado, conhecer algo com exatidão, ou de outro, fundar algum conhecimento que possa ser considerado perfeito. É somente a partir do reconhecimento desse problema do conhecimento que surge, então, o ente parmenídeo, e também a sua verdade, descrita como aquela que é segura, inquebrantável, imóvel, inviolável, ou seja, todos os predicados que conferem ao ente em B8, 1-49 a sua coesão, tornando-o tal qual uma esfera bem-redonda (B8, 43). Está colocada, a partir daqui, uma alternativa engenhosa que garante, ao menos na esfera abstrata do próprio ente e da verdade, um saber exato e perfeito⁷, muito distinto do saber contido nas opiniões e no modo de pensá-las.

Entretanto, alguns dos intérpretes que se ocuparam do Poema de Parmênides não reconheceram essa conversa entre ambos os autores, e tampouco enxergaram a recepção do problema epistemológico lançado por Xenófanes na poesia parmenídea. Além disso, muitos deles tentam, ainda, analisá-la segundo uma nomenclatura platônica, que visa a

⁶ Trad. Fernando Santoro (2011).

⁷ A respeito do que significa o pensar abstrato para o Eleata, e de que modo ele realiza em seu Poema como uma única via possível de se desprender da *phýsis*, cf. Costa, 2005, p. 5-6.

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo:
acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

solucionar o impasse da relação entre as duas partes do Poema, excluindo a segunda delas com o argumento de que somente a verdade importaria e seria relevante para o conhecimento, enquanto as opiniões seriam apenas um apêndice à seção intermediária.

Esse posicionamento em relação à falta de confiabilidade no discurso opinativo, e por outro lado, uma fé inabalável na verdade, reflete em muito a nossa formação filosófica, e também a nossa relação com o próprio mundo. Somos ensinados, desde muito cedo, a evitar o erro, os equívocos, sem ao menos darmos espaço para aprendermos com eles, fazendo de conta que é possível viver sem equivocarse. Nós nos enganamos também nisso, pois não é possível viver sem errar, tampouco errar sem viver.

As opiniões, embora sejam nitidamente inferiores da perspectiva de quem anseia efetivar um saber exato e perfeito, que no Poema de Parmênides só pode ser alcançado através da verdade, ainda assim têm muito a ensinar acerca de como o mundo, em suas várias camadas, opera, e de como o erro faz parte da própria constituição cognitiva dos seres humanos, sendo elas, portanto, um capítulo indispensável do conhecimento que o iniciado precisa obter.

Neste ensejo, os versos poéticos do Eleata contradizem a tentativa de inviabilizá-las, e mesmo ao reconhecer os problemas que as opiniões têm, isso não significa uma recusa ao aprendizado que elas oferecem. De um modo geral, o maior problema das opiniões consiste no fato de elas serem produto das particularizações irrefletidas dos mortais, o que resulta em uma série de equívocos linguísticos nas várias tentativas que eles fazem de nomear os fenômenos antropológicos e cosmológicos.

É importante ressaltar que nem todas as opiniões são passíveis de serem aceitas, pois a inflação delas geraria ainda mais confusões na relação dos seres humanos com o *kósmos* que eles habitam. Por outro lado, é necessário observar com atenção essas críticas, reconhecendo

nelas uma oportunidade para aprendermos a errar com menos frequência, evitando incorrer nos mesmos equívocos que a maioria dos mortais cometem, justamente por carecerem de instrução e se deixarem levar pelas sensações que lhes afetam os membros (corporais), nomeando a tudo segundo a ordem equivocada das suas palavras (B8, 51-52).

Entretanto, esse lugar do equívoco a nós está dado como um fardo a ser carregado e incorporado como parte constitutiva do que somos. Podemos, sim, nos equivocarmos menos, mas não é possível deixar de equivocar-se, tendo em vista as críticas feitas pela Deusa aos mortais, em B6, 4-9, e também a observação do que eles fazem com o nomear nos fragmentos que vão de B8, 52 a B19, 1-3.

Após ter feito uma demorada descrição acerca do ente, a Deusa muda o tom de voz e inicia o ensinamento a respeito da cosmologia e das *dóxai*. A partir delas, aprendemos por que o nosso lugar é o de vagar e errar a esmo, e concomitantemente, nomear as coisas que se apresentam a nós no *kósmos*. E apesar de as opiniões serem, segundo o critério do conhecimento perfeito, inferiores à verdade, se o nosso critério for conhecer o mundo, elas são, além de insuperáveis, incontornáveis a cada um de nós⁸.

3 Dos movimentos celestes e de como as opiniões a tudo nomeiam

As opiniões, relegadas a um determinado esquecimento ao longo da recepção do Poema do Eleata, passam a ser ensinadas a partir de B8, 50-51, cumprindo, assim, o que havia sido dito (e prometido) pela Deusa ao final do proêmio. Nesse momento de transição, a Deusa se assemelha

⁸ A respeito do critério do saber que põe de um lado o pensar a verdade, e de outro as opiniões, cf. Costa, 2010, p. 12-14.

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo:
acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

às Musas de Hesíodo, que quando desejam, sabem dizer mentiras, mas também são plenamente capazes de falar a verdade:

Pastores rústicos, infâmias vis, ventres somente,
Sabemos muita coisa enganosa falar semelhante a genuínas,
E sabemos, quando queremos, verdades proclamar (Hesíodo, *Teogonia*,
26-28).

Ela, então, deixa sua fala ser tomada pelo tom confuso que caracteriza tão bem as opiniões dos mortais, fazendo do seu discurso um mundo equivocado para ensinar ao jovem iniciado como e por quais motivos o mundo ao qual ele pertence se assemelha a esse equívoco emulado pela Deusa: “aqui cesso, para ti, confiável discurso e **pensamento noético**/acerca da verdade; **opiniões dos mortais a partir daqui/aprende, ouvindo o cosmo enganoso de minhas épicas palavras**” (B8, 50-52)⁹.

Esse equívoco (*apatelón*) do mundo advém da linguagem, não de qualquer uma, mas das opiniões. Antes mesmo de transitar para a verdade, a Deusa, em B6, 4-9, critica severamente os mortais por eles serem esses que possuem um pensamento vagante, o que os impede de ter o discernimento adequado para ver-pensar a verdade, e os direciona a confundirem ente e não-ente. Esse movimento de criticá-los feito pela Divindade nesse fragmento não pode ser perdido de vista, pois a partir dos fragmentos que se seguem após B8, 50-51, ela volta a descrevê-los, não mais em tom crítico, mas sim pedagógico, uma vez que o seu intuito agora é demonstrar como o mundo passou a ser nomeado segundo as opiniões dos mortais, e desde então, nunca mais se desprenderam delas.

Os mortais, em B6, 4-9, recebem diversas críticas, sendo descritos como “hordas indecisas” e seres de “dupla-cabeça”, além de

⁹ Grifos meus. Notem que ao encerrar o discurso acerca da verdade ela não muda apenas de voz, mas altera, também, seu modo de pensar: antes ela discursava segundo o *nóema* (8, 50), pois tratava da perfectibilidade e imobilidade do ente; agora, porém, sua voz e pensamento se alteram para adentrar o território da *phrónesis* e das opiniões.

serem classificados como esses que têm um pensamento vagante, como ainda pouco referi. Eles têm o despreparo (*amechaníe*) firmado em seus peitos, e é ele quem os guia, levando-os a *errar* (*planktón*) pelo *kósmos*, sem poderem notar a deficiência cognitiva que matiza o seu modo de pensar, atribuindo nomes ao que lhes toca pelos sentidos de acordo com as suas opiniões, persuadidos de que estão falando a verdade, quando decerto eles se enganam:

[...] por isso **tudo será nome**
quanto **os mortais estabeleceram, persuadidos de**
ser verdadeiro,
nascer e também perecer, ser e também não,
alterar lugar e alternar a cor luzidia (B8, 39-41).

Há algo de muito pertinente nas linhas dedicadas a criticá-los, isto é, eles são nomeados como possuidores de *nóos* (B6, 6), embora ele seja descrito como vagante, pelas razões elencadas no parágrafo precedente. O *nóos* é responsável, no Poema, por pensar-enxergar¹⁰ a verdade e o ente, e é ele o órgão responsável por pensar ambos os assuntos que consolidam o saber exato e perfeito almejado por Parmênides. Ou seja, os mortais como um todo, possuem esse aspecto noético neles, mas ele não foi devidamente admoestado para dirimir entre a verdade e as opiniões, que não são pensadas pelo *nóos*, mas pela *phrónesis*, região visceral dos seres humanos por onde adentram as percepções sensíveis.

O Poema salienta essas deficiências cognitivas presentes nos mortais na expectativa de apresentar ao iniciado um quadro geral de como o pensamento deles funciona, demonstrando que os seres humanos são regidos por dois modos de pensar: um noético, e um *phrenético*. Cabe ao jovem iniciado conhecê-los profundamente para então conseguir distinguir, e quando necessário se distanciar através das abstrações derivadas do próprio *nóos*, da *phrónesis*, região que

¹⁰ A respeito do *nóos* como sentido da visão, cf. Fritz, 1945, p. 23.

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo:
acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

desempenha a função de pensar as opiniões e perceber tudo aquilo que é condizente à *phýsis*. Será através de um esforço para disciplinar seus sentidos que ele alcançará a plenitude do ente, o bom desenvolvimento do pensar noético, e a efetivação de um saber exato (B7, 3-5).

É importante ressaltar que o neófito do Poema tem o privilégio de ser submetido a um processo iniciático que lhe garante ao final o conhecimento e o pleno domínio de ambos os modos de pensar, noético e *phrenético*, assim como o aprendizado contido na verdade e nas opiniões. Esse aspecto da revelação religiosa não pode ser perdido de vista, pois o Poema está cheio de imagens que o inscrevem em um passado mítico-poético plenamente religioso, de onde se aprende apenas mediante revelação ou inspiração divina. Outro aspecto necessário de todo esse percurso intelectual é o da disciplina dos sentidos, sem a qual o jovem aprendiz jamais seria capaz de ver a diferença entre *nóos* e *phónesis*, e menos ainda de realizar o bem-pensar, “porque o pleno é o pensamento noético” (B16, 4). Sem essa disciplina e esses aprendizados, o lugar dos mortais continuará sendo o do vagar a esmo, o de deixar os ouvidos ressoarem (B7, 4), e o de não conseguirem estabelecer as inevitáveis e precisas diferenças entre ente e não-ente (B6, 8).

Todavia, esse parece ter sido o lugar reservado a maior parte dos mortais, ou seja, o do erro, aqui compreendido na acepção de “vagar”, ou “movimentar-se” em torno do próprio mundo que os contorna e a respeito do qual eles não se veem livres, restando a eles nomeá-lo, ainda que movidos pelo despreparo, e também pelo equívoco linguístico que matiza as suas opiniões.

A Deusa, então, passa a nos ensinar a respeito do equívoco que os mortais fazem com a linguagem, e também de como os astros celestes são, e de como a geração dos seres ocorre através da mistura de sementes, visando a demonstrar que, após todo aprendizado que ele recebeu sobre a verdade, resta o mundo inteiro das *dóxai* para ele conhecer.

Esse conhecimento se mostrará a ele indispensável, e é apenas a partir do momento que o iniciado domina de modo satisfatório o saber contido nas *dóxai* humanas, que ele pode ser considerado insuperável em perspectiva (B8, 61). Aprender sobre o funcionamento da linguagem humana, que é opinativa em todos os instantes — pois estão presentes em tudo, lembrando o postulado de Xenófanés — possibilita que o neófito não só se reconheça como alguém que fala opiniões como todos os outros humanos, mas também saiba como evitá-las temporariamente, talvez o maior dos desafios impostos e investigados pelo Eleata em seu Poema.

O lugar que os seres humanos ocupam no Poema de Parmênides não é o da verdade, muito menos o da esfera inviolável e bem-redonda do ente. Ela é, assim como o ente, uma conquista do *nóos*, que precisa ser devidamente disciplinado, e ao mesmo tempo instruído para que não se deixe afetar pelas opiniões particulares, equivocadas e errantes dos mortais. Essa disciplina aqui referida não é facilmente alcançada, pois se fosse assim, todos os mortais veriam a verdade, o ente, e não mais incorreriam em equívocos, muito menos se deixariam persuadir pelos sentidos. Contudo, não é essa a paisagem habitada por eles, e por nós mesmos, também mortais.

Ora, diante disso, não é exagero dizer que alcançar a verdade seja o grande desafio do Poema de Parmênides, pois as opiniões já estão dadas, elas são a nossa linguagem corrente, e expressam nosso desejo de, equivocadamente, nomear os fenômenos que se nos apresentam no *kósmos*. Os fragmentos que nos restaram de sua poesia dão azo para afirmar que o Eleata havia notado essa dificuldade, explicitando-a em várias ocasiões, principalmente nos quatro versos de B16, 1-4:

Pois assim como cada um possui mistura nos membros *multierrantes* (πολυπλάγκτων),
assim também o pensamento noético (νόος) os humanos ladeia; pois o mesmo

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo:
acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

é o que nos humanos pensa *phreneticamente* (φρονέει) e a natureza dos membros,
em cada um e em todos; porque o pleno (πλέον) é o pensamento noético (νόημα) (B16, 1-4).

Esse fragmento ilustra de que modo o pensamento humano é formado, apontando alguns caminhos que nos auxiliam a compreender por quais sentidos, ou razões, ele erra, ao passo que também revela a aporia que a Parmênides não passou despercebida, que é a de tentar separar o *nóos* da *phrónesis*. O *nóos*, elegido por Parmênides para ser o órgão intelectual responsável por pensar a verdade e o ente, nos é apresentado aqui através de uma analogia que compara a mistura dos membros, poderíamos dizer corporais, ainda que o Eleata não reconhecesse e não tivesse esse termo, com a própria forma do pensamento noético. A *phrónesis*, sendo ela comum a todos nós, se confunde com essa natureza dos membros, uma vez que pensamos *phreneticamente*, opinando acerca de tudo, nomeando todas as coisas que nos aparecem.

Notem que o *nóos*, na experiência iniciática que o Poema tenta transmitir, ladeia a todos, mas ele é acometido por essa *multierrância* que tão bem caracteriza os membros corporais, o pensamento como um todo, e o lugar ocupado pelos seres humanos. Daí, então, a *errância* que configura o nosso pensamento, nos levando a confundir ente e não-ente, verdade e opiniões, misturando dois domínios que a princípio deveriam ser distintos, pois se misturados perdem a autonomia que anteriormente possuíam.

Destarte, ambos os assuntos que o iniciado aprende ao longo da sua iniciação, ao contrário de toda uma tendência interpretativa contemporânea, sobrevivem autonomamente e não precisam ser correlacionados para dar sentido ao todo da poesia parmenídea; ainda que verdade e opiniões sejam distintas e distantes no Poema de

Parmênides, e da mesma forma *nóos* e *phrónesis*, isso não afeta em nada a coesão interna da sua poesia.

O exercício que resta a nós enquanto leitores é o de saber reconhecer essa diferença, salientando que verdade e opiniões têm bastante a ensinar, mas não precisam estar conectadas, e nem poderiam, pois é esse movimento de tentar conciliá-las que resultou na incompreensão das opiniões, e no seu pretense esquecimento.

Ainda nessa seara, é preciso encarar o desafio exposto por Parmênides com seriedade e reconhecer que a verdade não está dada, ela depende de um exame muito detido da nossa própria condição cognitiva, e requer um esforço para disciplinar os sentidos, principalmente os olhos e ouvidos, deixando-os preparados para ver e ouvir atentamente os apontamentos da Deusa, único meio de se chegar à verdade no Poema.

É importante frisar que a verdade concebida pelo Eleata não pode ser confundida com a nossa concepção do que ela é, pois o nosso conceito destoa bastante do dele. Para nós, a verdade é pensada como adequação, isto é, como um discurso que confere à realidade um determinado significado que corresponda àquilo que enunciamos. Por exemplo, se fomos ensinados que a tonalidade do mar se assemelha ao azul, dizer que ele é azulado é verdadeiro. Porém, em Parmênides a verdade não possui esse mesmo sentido, sendo, grosso modo, concebida como um discurso tautológico, ou seja, “verdade sobre a verdade”, e não verdade sobre o mundo:

A verdade em Parmênides — e é este o seu primeiro capítulo filosófico, que se não o esqueça, para que não se incorra no hábito de ler o poema anacronicamente, projetando a posição platônica sobre a relação sensível-inteligível no poema parmenídico, relação de resto que a meu ver ignora que Parmênides realiza precisamente o gesto contrário, o da incisão, isto é, o de afirmar a mais absoluta não-relação entre o puramente conceitual e o sensível, possibilidade única de pensar consoante o modo da verdade — nem de leve toca a realidade sensível; não é, pois, um discurso sobre ‘as coisas’, sobre o ‘mundo’ ou como se

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo:
acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

queira chamá-lo, mas sobre si mesma, a verdade sobre a verdade, daí a insistência na questão da identidade, a insistência no *tò autó*, na tautologia como artifício do discurso, pelo que o ente é exclusivamente conceitual e autorreferente; pensamento sobre pensamento, eis o tecido e as camadas de que se compõe e, também, toda a sua ‘carne’ possível (Costa, 2010, p. 61-62).

Por conseguinte, a verdade parmenídea só aparece mediante iniciação, cabendo ao neófito que desejar conhecê-la se submeter aos desígnios divinos de quem o iniciará, pois só assim receberá os ensinamentos concernentes ao ente e à verdade, uma vez que eles não estão dados no mundo.

4 Da *errância* como condição existencial

O lugar ocupado pelos seres humanos no *kósmos*, segundo as críticas da Deusa inominada, é o da *errância*. Cabe questionar se é possível contorná-la. É possível, diante dos argumentos dispostos nos parágrafos precedentes, encararmos o mundo, as opiniões, e o *erro* aqui entendido como o ato de movimentar-se, com desdém? Não seria o *erro* uma etapa indispensável do próprio desenvolvimento do nosso pensamento e parte constitutiva do que faz dos seres humanos, humanos?

A postura interpretativa de colocar as opiniões, e o que confere a elas sua falibilidade, como um capítulo indesejável ao conhecimento, fazendo delas uma escada no Poema de Parmênides a ser subida para posteriormente ser descartada, reflete em muito o modo como nos relacionamos com a concepção de *errância* parmenídea. Em B16, 1, deparamos a ocorrência do termo *poliplánkton*¹¹, cuja origem remete à Odisseia de Homero, onde também ocorre o *plánkton*, mas para designar o erro constitutivo do humano:

¹¹ A outra ocorrência de *plánkton* é em B6, 6.

Possas, Eumeu, ser tão caro a Zeus pai como a mim és agora,
Pois deste cabo a esse meu sofrimento de vida errabunda.
Nada há pior para os mortais do que **errar sem destino**.
O nosso ventre maldito nos força a trabalhos e dores,
Quando acontece vagarmos, sofrendo aflições no estrangeiro (*Odisseia*,
XV, 343-345).

Odisseu, em tom lamentoso, nos diz ser duro ao humano errar sem destino, frase que define a condição humana como a de vagar a esmo, sem rumo, e às vezes sem ter para onde retornar. Essa é a mesma concepção de erro impressa nas páginas de Parmênides, onde os mortais são referidos como hordas indecisas, de pensamento ambíguo e errante.

Tudo parece apontar para nossa impotência não só de chegar à verdade, mas também de transladar a condição imposta aos mortais no Poema de Parmênides. Se de um lado desejamos e somos ensinados a evitar o erro, justamente por ele nos manter em estado de vagueza e incompletude, de outro parece não caber a todos os seres humanos a possibilidade de ocupar essa outra margem do rio. Olhando por essa perspectiva, a *errância* pode ser incorporada — sendo ela inevitável — à experiência intelectual do jovem iniciado, e daqueles que habitam o mundo das palavras e das opiniões.

Diante deste quadro, onde o erro, as opiniões, e o próprio mundo são assumidos como incontornáveis ao neófito, compreendemos melhor as razões que levaram a Deusa, através da pena do Eleata, a ensinar acerca de tudo isso que denominamos como terceira parte do Poema. A Burnet, por exemplo, não teria ficado muito claro o porquê de uma parte da poesia parmenídea ter sido dedicada a conteúdos falsos: “*it is still not quite clear, however, why he should have thought it worth while to put into hexameters a view he believed to be false*” (Burnet, 1930, p. 184). Vale ressaltar que esse questionamento atravessa a obra da maioria dos intérpretes, cujas abordagens reconhecem, como de costume, a pertinência e inovação da verdade, em detrimento das opiniões.

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo:
acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

Esse modo de olhar para os versos poéticos de Parmênides não leva em consideração todos esses aspectos que mencionei sobre as opiniões, preferindo criticá-las ao invés de compreendê-las. É evidente, como salientei em alguns momentos deste trabalho, que as opiniões precisam ser criticadas, ao passo que também ocupam um lugar de menor prestígio se o critério for o da obtenção de um saber exato, mas não é viável defender uma exclusão de seus conteúdos, tampouco cabe a nós delegá-las ao esquecimento.

Nesse sentido, as opiniões e tudo que está sob o domínio delas no Poema de Parmênides, devem ser analisadas de acordo com aquilo que elas propõem ensinar e dão a conhecer, ou seja, um saber equivocadoperante, mas ainda assim necessário a todos os mortais, incluindo o próprio neófito, que discursa e pensa opinativamente. É importante ressaltar que o erro também molda e faz parte do movimento de aperfeiçoamento do discurso e pensamento do iniciado, sendo a *errância*, portanto, um aspecto indispensável para que ele domine o bem-pensar. Errar, por conseguinte, é uma etapa intransponível para que ele possa diminuir seus equívocos linguísticos e melhore sua fala opinativa, através de uma disciplina que o faz aprender a dominar seus sentidos, tornando-o capacitado para saber acerca de tudo. O erro, entendido como movimento em direção ao próprio aperfeiçoamento da linguagem, e também como a condição inerente ao humano, é o que possibilita ao iniciado errar menos, distinguindo-o dos demais mortais que só conhecem o equívoco mundano, enquanto ele sabe tudo, tanto a verdade, como as opiniões.

5 Considerações finais

As palavras que se seguiram até aqui nos permitem estabelecer algumas conclusões a respeito do conceito de *errância*, empregado no Poema de Parmênides para descrever os seres humanos, e ao mesmo

tempo nos dá azo a investigar o conteúdo equivocado das opiniões mediante uma abordagem que compreende o caráter formativo que elas possuem, recusando uma leitura tradicional que não enxerga nenhuma validade nelas.

Nesse sentido, vimos que o erro é sinônimo de movimentar-se, de vagar pelo *kósmos*, termo que é utilizado na poesia parmenídea para descrever a andança dos mortais na busca permanente por compreenderem o mundo ao qual eles estão imersos. Os mortais erram, de acordo com as críticas dispostas em alguns dos fragmentos mencionados, pois não se dão conta das diferenças entre as opiniões, responsáveis por nomear o mundo, e a verdade, que não possui nenhuma relação com ele. Além disso, por possuírem um pensamento vagante, eles também se veem alijados de um discernimento adequado para não apenas perceber essas diferenças, mas também reconhecer a própria deficiência cognitiva que eles possuem. A partir disso, afirmo que o erro seria a condição humana mais incontornável, uma vez que é ele quem garante, até mesmo às hordas indecisas, movimentar-se em torno ao *kósmos*, nomeando-o equivocadamente, fato que confere a ele um valor importante ao aprendizado do neófito ao longo do Poema.

Destarte, o erro e as opiniões seriam as marcas humanas mais fundamentais, uma vez que mesmo após ter conseguido alcançar a verdade, enxergando-a com nitidez, pois uma disciplina dos sentidos possibilitou que o iniciado se distanciasse momentaneamente das sensações que determinam o mundo, elas continuam sendo a linguagem predominante; e o vagar sem destino é, por sua vez, o lugar comum da maioria dos mortais. Portanto, a seguridade da verdade não está garantida a todos os humanos, cabendo a eles a *phrónesis*, as opiniões, um *nóos* indisciplinado/vagante, e um mundo equivocado, que assim mesmo precisa ser conhecido.

Como a lua de luz alheia, é do humano ser vagante no mundo:
acerca do significado de errar no Poema de Parmênides

Referências

BURNET, John. *Early greek philosophy*. London: A. & C. BLACK, 1930.

COSTA, Alexandre. Da presença de Xenófanos no Poema de Parmênides. Um ensaio sobre a construção histórica do pensamento filosófico. In: *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 2, n. 4, 2005.

COSTA, Alexandre. *Sobre a verdade e as opiniões: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir*. 2010, 172 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Rio de Janeiro, 2010.

EMPIRICUS, Sextus. *Against the Logicians*. New York: Cambridge University Press, 2005.

FRITZ, Kurt Von. Nous, Noein, and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras). In: *Classical Philology*, v. 40, 1945.

HESÍODO. *Trabalhos e dias*. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

PARMÊNIDES. *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanos*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

A poética dionisiaca de Cratino

Felipe Ramos Gall¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.04>

*Poesia eu nunca fiz bebendo leite,
Comédia eu não criei bebendo chá.
Eu sou dionisiaco, me respeite,
Só bêbado começo a trabalhar.*
Zecatino Pagodinho

1 Introdução

A Comédia Antiga padecceu de um destino mais trágico do que a tragédia. Por mais que a imensa maioria das peças de tragédia tenham sido perdidas, ao menos contamos com algumas de cada um dos três grandes tragediógrafos consagrados pela tradição — a saber, Ésquilo, Sófocles e Eurípides —, o que nos permite apreciar minimamente as peculiaridades da composição poética de cada um deles. Da trindade de comediógrafos afamada como um espelhamento da trindade trágica aludida acima, que seria constituída por Cratino, Êupolis e Aristófanes², só este último conta com peças supérstites, como é sabido. De Cratino e Êupolis temos numerosos fragmentos, mas pouco contextualizados no geral, com algumas notáveis exceções.

Sendo assim, estudar Cratino já se mostra uma tarefa complicada *a priori*. Contudo, a principal dificuldade de um tal estudo não é bem a lida com os fragmentos, e sim aquilo que Bakola (2010, p. 6 s.) chamou de

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor adjunto do Departamento de Filosofia da UERJ. E-mail: felipegall@outlook.com

² Cf. Horácio, *Sátiras*, 1.4.1.; Quintiliano, *Instituição Oratória*, 10.1.66.

“aristofanocentrismo”. O fato de somente possuímos comédias completas da autoria de Aristófanes gerou o preconceito de que ele era o mestre supremo e insuperável do gênero, tornando-se assim bitola para se julgar, por comparação, os demais comediógrafos. Porém, a filologia mostra que muitos dos textos antigos que nos foram conservados o foram mais por sorte e acaso do que por notória genialidade. É manifesto que Aristófanes é grande, enorme, gigantesco; entretanto, muitas de suas comédias só sobreviveram às intempéries do tempo porque eram usadas em aulas de gramática, no sentido de que eram um ótimo exemplo de grego ático tal como era falado no dia a dia da Atenas Clássica. Muitas vezes eram fatores banais como esse, e não necessariamente o reconhecimento dos méritos literários da peça, que faziam com que o texto fosse copiado e recopiado diversas vezes, num mero exercício braçal e mecânico. Cratino e Êupolis podem simplesmente não ter dado essa sorte, o que não diminui em nada a qualidade de suas produções, nem tampouco os fazem ficar aquém de Aristófanes em comicidade.

2 O *agón* cômico entre Aristófanes e Cratino

Feitas essas ressalvas, ainda assim é incontornável que o ponto de partida lógico para um estudo sobre Cratino seja o próprio Aristófanes, uma vez que são dele os únicos testemunhos em primeira mão que possuímos, ainda que num contexto cômico de zombaria e deboche. Começemos por aquele que considero ser o testemunho mais importante, que se encontra na parábase de *Cavaleiros*:

Em seguida, ele lembrou Cratino que, fazendo fluir grandes elogios, fluía através das planícies macias e, arrancando do solo, levava carvalhos, plátanos e seus adversários com raiz e tudo. E não era possível cantar no simpósio nada exceto “ó Doro das sandálias deladoras” e “artesãos de bem-acabados hinos”, tal o sucesso do homem. Mas agora vocês o vêem caducar sem se apiedar: cavilhas caídas, cordas distendidas, encaixes frouxos... Velho, ele vaga, como Conas, com uma

coroa murcha e morto de sede, ele que devia, por suas vitórias anteriores, beber no Pritaneu e, em vez de ficar tagarelando, assistir contente ao espetáculo junto a Dioniso (Aristófanes, *Cavaleiros*, v. 526-536)³.

O elogio de Aristófanes ao rival é propositadamente ambíguo, um tropo cômico básico. Aristófanes deixa subentendido que Cratino estava caduco, acabado, caquético, que seu auge já havia passado faz tempo — lembrando que Aristófanes estava no começo da carreira, e que Cratino pertencia a uma geração anterior. Trata-se de uma estratégia comum da parte do comediógrafo, a de usar esse momento da peça em que o coro se dirige diretamente aos espectadores para diminuir seus rivais e se auto enaltecer, pedindo votos na expectativa de vencer a competição daquele ano.

Assim, antes de mais nada, uma consideração chave para se escapar do “aristofanocentrismo” que domina as leituras dessa passagem: *deve-se ler Aristófanes com senso de humor*. Pode parecer escandaloso precisar dizer isso, mas a realidade é que a imensa maioria dos leitores de Aristófanes são acadêmicos, como nós, e o acadêmico costuma ter o cacoete de ver em qualquer texto escrito em grego antigo a manifestação da verdade. Debulha-se então o texto aristofânico como especialistas talmúdicos tentando harmonizar posições contraditórias de rabinos antigos, perdendo completamente de vista o fato de que o principal objetivo da comédia era simplesmente fazer o público rir e tentar vencer uma competição, e não dramatizar um diálogo filosófico ou compor um tratado político. É claro que a Comédia Antiga tem elementos filosóficos

³ “εἶτα Κρατίνου μνημιένος, ὃς πολλῶ ρεύσας ποτ’ ἐπαίνῳ διὰ τῶν ἀφελῶν πεδίῳ ἔρρει, καὶ τῆς στάσεως παρασύρων ἐφόρει τὰς δρῦς καὶ τὰς πλατάνους καὶ τοὺς ἐχθροὺς προθελύμνους· ᾄσαι δ’ οὐκ ἦν ἐν συμποσίῳ πλήν· <Δωροῖ συκοπέδιλε>, καὶ <τέκτονες εὐπαλάμων ὕμων>· οὕτως ἦνθησεν ἐκεῖνος. Νυνὶ δ’ ὑμεῖς αὐτὸν ὀρώντες παραληροῦντ’ οὐκ ἐλεεῖτε, ἐκπιπτουσῶν τῶν ἠλέκτρων καὶ τοῦ τόνου οὐκέτ’ ἐνότος τῶν θ’ ἁρμονιῶν διαχασκουσῶν· ἀλλὰ γέρων ὦν περιέρρει, ὥσπερ Κορνᾶς, στέφανον μὲν ἔχων αἶον, δίψη δ’ ἀπολωλώς, ὄνχρην διὰ τὰς προτέρας νίκας πίνειν ἐν τῷ πρυτανείῳ, καὶ μὴ ληρεῖν, ἀλλὰ θεᾶσθαι λιπαρὸν παρὰ τῷ Διονύσῳ” (trad. Adriane Duarte).

— o que não tem? —, e é claro que ela é marcadamente política e mesmo pedagógica, mas a constatação desses elementos, que envolve um olhar de fora, isto é, um ver a comédia desde filosofia ou desde política, não pode abandonar a perspectiva da comédia desde a própria comédia, perspectiva esta que é a mais fundamental. E, por essa perspectiva, nunca se deve botar muita fé no que se lê *prima facie*.

Deixando isso tudo de lado, interessam-nos aqui sobremaneira dois pontos dessa descrição feita por Aristófanes: em primeiro lugar, que a poética de Cratino no seu apogeu comparava-se a uma força da natureza, um fluxo torrencial violentíssimo, que caudalosamente arrastava consigo o que estivesse pelo caminho; e, em segundo lugar, um detalhe muito precioso, o de que o Cratino decadente estava como que morto de sede (δίψη δ' ἀπολωλώς). Essas constatações não são casuais ou arbitrárias; pelo contrário, como ver-se-á mais adiante, elas refletem uma *persona* poética que o próprio Cratino havia cunhado para si mesmo durante a sua carreira de comediógrafo⁴.

A maior prova de que Aristófanes estava zoando com a cara de Cratino, e de que este estava longe de ter caducado, foi a comédia que Cratino compôs no ano imediatamente posterior a *Cavaleiros*. Trata-se de uma das poucas comédias de Cratino em que sabemos o resumo do enredo, graças ao “famoso” escólio do verso 400 de *Cavaleiros*. O verso 400 é o seguinte: “Se não é ódio o que sinto por ti, que eu me torne um cobertor na casa de Cratino” (Aristófanes, *Cavaleiros*, v. 400)⁵, donde o escoliasta explica:

Ele [Aristófanes] ataca Cratino por ser um bêbado e um incontinente. Cratino era um poeta da comédia antiga, mais velho que Aristófanes e dentre os mais notáveis. [Aristófanes] diz então: “talvez eu me torne um cobertor na casa de Cratino, e então ele mijaria em mim, se eu não te

⁴ Cf. Biles, 2002; Bakola, 2010.

⁵ “Εἴ σε μὴ μισῶ, γενοίμην ἐν Κρατίνου κώδιον” (trad. Maria de Fátima Sousa e Silva, modificada).

odiar”. Me parece então que aquele [Cratino] ficou ofendido, e mesmo depois de ter parado de competir e compor, ele voltou a compor uma peça, *Pytine*, que tem a si próprio como tema e sua bebedeira, usando a seguinte disposição: Cratino imagina que a Comédia é sua esposa, mas que ela quer se divorciar e registrou uma queixa contra ele por maus tratos. Alguns dos amigos de Cratino aparecem e imploram que ele não faça nada impetuosamente, mas que pergunte a ela a causa da sua raiva. Ela o culpa porque ele não compõe mais comédias, mas dedica seu tempo à bebedeira (Cratino, *Pytine*, *test.* ii K-A)⁶.

O escoliasta se equivoca ao dizer que Cratino estava aposentado (talvez por ter levado a sério o que disse Aristófanes na parábase), tendo em vista que *Pytine*, “Garrafa”, é de 423 a. C., e Cratino havia competido nos dois anos anteriores (Biles, 2002, p. 171). Todavia, isso não tem a menor importância, quando comparado com o tesouro que ele nos preserva: a peça que ele descreve é das coisas mais geniais que já foram trazidas à luz nesse mundo, e pelo seu obnubilamento a Fortuna deveria ser para sempre amaldiçoada. Cratino representa a si mesmo como protagonista da peça e, ao que tudo indica, ele mesmo atuou no papel. Na peça, ele é casado com a própria Comédia personificada, um casamento que não anda nada bem — a Comédia quer o divórcio, tendo como base uma acusação de *κάκωσις*, maus tratos. Bakola (2010, pp. 275-281) investigou o que precisamente significava essa acusação no âmbito conjugal: segundo Aristóteles, na *Constituição dos Atenienses* (56.6), havia três instâncias em que se podia processar alguém alegando *κάκωσις*: maltratar os pais, maltratar órfãos e maltratar *ἐπίκληρος*, que significa herdeira, sempre no feminino. Naturalmente que é este último

⁶ “ὡς ἐνούρητην δὲ καὶ μέθυσον διαβάλλει τὸν Κρατῖνον. ὁ δὲ Κρατῖνος καὶ αὐτὸς ἀρχαίως κωμῳδίας ποιητής, πρεσβύτερος Ἀριστοφάνους, τῶν εὐδοκίμων ἄγαν. γενοίμην οὖν, φησὶν, εἰς τὴν οἰκίαν Κρατῖνου κῶδιον, ὥστε μοι κατουρεῖν ἐκεῖνον, εἰ μὴ σε μισῶ. ὅπερ μοι δοκεῖ παροξυνθεὶς ἐκεῖνος, καίτοι τοῦ ἀγωνίζεσθαι ἀποστάς καὶ συγγράφειν, πάλιν γράφει δρᾶμα, τὴν Πυτῖνην, εἰς αὐτὸν τε καὶ τὴν μέθην, οἰκονομία τε κεχρημένον τοιαύτη. τὴν Κωμῳδίαν ὁ Κρατῖνος ἐπλάσατο αὐτοῦ εἶναι γυναῖκα καὶ ἀφίστασθαι τοῦ συνοικεσίου τοῦ σὺν αὐτῷ θέλειν, καὶ κακώσεως αὐτῷ δίκην λαχάνειν, φίλους δὲ παρατυχόντας τοῦ Κρατῖνου δεῖσθαι μηδὲν προπετὲς ποιῆσαι καὶ τῆς ἔχθρας ἀνερωτᾶν τὴν αἰτίαν, τὴν δὲ μέμφεσθαι αὐτῷ ὅτι μὴ κωμῳδοίη μῆκετι, σχολάζοι δὲ τῇ μέθῃ” (trad. Felipe Campos de Azevedo).

caso que se aplica ao enredo da peça; entretanto, não parece ser interessante para a comicidade da peça que se trate de Cratino esbanjando o dinheiro da esposa ou algo do tipo. Há uma lei de Sólon citada por Plutarco (*Vida de Sólon*, 20.3-5) que determinava que o homem que recebia uma herdeira tinha o dever de consumir relações sexuais com ela ao menos três vezes por mês. Por conseguinte, o marido que vivia fora de casa e não cumpria com suas obrigações conjugais poderia ser processado por maus tratos. E tudo indica que é essa a acusação da Comédia na peça.

A Comédia, herdeira de uma rica tradição poética — tradição a qual Cratino deliberadamente se apropria, como ver-se-á mais adiante —, está sendo mal-amada pelo seu marido, que não quer mais saber de procriar com ela. E isso porque Cratino só quer saber da sua amante, *Méthe*, a Bebedeira personificada⁷. Ateneu conserva um fragmento da peça⁸ em que, ao que tudo indica, a Comédia começa a fazer um barraco e a quebrar todos os recipientes da casa para que Cratino não tenha onde poder beber mais, não deixando um copo sequer para que se possa servir vinho. Talvez daí venha o título da peça, *Garrafa*: é o Cratino se vendo forçado a beber escondido direto de uma *pytine*. Cabe notar que Cratino já devia ser famoso pela prática de adultério, pois Aristófanes zomba dele por isso em *Acarnenses*: “Mas não vá se encontrar na praça com Cratino, em seus passeios, vindo ao seu encontro com os cabelos sempre cortados curtos por uma navalha, estilo libertino” (Aristófanes, *Acarnenses*, v. 847-

⁷ Nem todos os especialistas concordam que a Bebedeira era de fato uma personagem personificada na peça, embora as maiores autoridades defendam que sim.

⁸ “De que forma, mas de que forma alguém poderia fazer ele parar de beber, de beber tanto? Eu sei! Vou quebrar os seus jarros, e estraçalhar as suas ânforas como um raio luminoso, junto com todos os outros recipientes que ele usa para beber, e ele não terá mais nem um saleiro para beber o seu vinho”. [“πῶς τις αὐτόν, πῶς τις ἂν ἀπὸ τοῦ πότου παύσειε, τοῦ λίαν πότου; ἐγὼ δὲ συντρίψω γὰρ αὐτοῦ τοὺς χόας, καὶ τοὺς καδίσκους συγκεραυνώσω σποδῶν, καὶ τᾶλλα πάντ’ ἀγγεῖα τὰ περὶ τὸν πότον, κούδ’ ὀξύβαφον οἰνηρὸν ἔτι κεκτῆσεται” (Cratino, fr. 199 K-A, trad. Felipe Campos de Azevedo)].

849)⁹. É curioso que o termo que verti aqui por “libertino”, μοιχός, que significa literalmente “adúltero”, é cognato de ὀμείχω, “mijar” — imagino que o sentido disso seja que são duas formas de incontinência, onde ambas são associadas por Aristófanes a Cratino.

Sendo assim, a representação autodepreciativa da parte de Cratino em sua própria peça parece ser uma resposta direta, e debochada, à invectiva de Aristófanes em *Cavaleiros*. Trata-se da própria Comédia reclamando que Cratino, um velho bêbado (e possivelmente brocha), não quer saber mais dela. Cratino inclusive havia sido derrotado por *Cavaleiros*, então a brincadeira é que seus rivais mais jovens estavam “dando conta” da Comédia com mais competência. A metateatralidade é alçada a níveis inimagináveis: em dois fragmentos (208 e 209) a Comédia personificada dá dicas e direções de como se fazer uma comédia dentro de uma comédia. Uma cena dessas pode ser o resultado dos amigos de Cratino ajudando-o a reconquistar a esposa. Cratino deve voltar a compor comédias, o que simbolizaria a procriação com a própria Comédia. O fato é que ninguém sabe como a peça termina. Sabemos que ela foi a grande vencedora das Grandes Dionísias daquele ano, fazendo Aristófanes amargar a terceira e última colocação com sua primeira versão de *Nuvens*. No entanto, apostaria no seguinte final: Cratino volta para casa e reconquista a Comédia, sua esposa, mas a convence a fazer um *ménage à trois* junto com a Bebedeira, como forma de garantir a felicidade conjugal. Esse seria o final feliz da peça.

3 A *persona* poética de Cratino

Os especialistas em poética cômica antiga cada vez mais parecem concordar no seguinte ponto: que a imagem de Cratino como um bêbado

⁹ “οὐδ’ ἐντυχὼν ἐν τὰγορᾷ πρόσεισί σοι βαδίζων Κρατίνος ἀεὶ κεκαρμένος μοιχὸν μῖα μαχαίρα” (trad. minha).

inveterado, longe de ser uma mera piada criada por Aristófanes em *Cavaleiros*, era a *persona* poética desenvolvida pelo próprio Cratino no decorrer de toda a sua carreira, uma vez que Cratino associava a embriaguez de vinho como um verdadeiro entusiasmo dionísíaco, indispensável para a composição poética. Ou seja, Aristófanes não cria essa imagem, ele se aproveita dela. Temos a comprovação de que Aristófanes se apropriava de imagens criadas por Cratino no escólio do verso 526 de *Cavaleiros*, que é o fragmento 198 de Cratino:

Parece-me que o próprio Aristófanes pegou essa metáfora das coisas grandiosas que Cratino disse sobre si mesmo; pois Cratino elogia a si mesmo em *Pytine* dessa forma: *Senhor Apolo, a corrente das suas palavras jorrando das nascentes, com doze fontes para a sua boca, é como um Ilisso na sua garganta. O que eu posso dizer? Se alguém não colocar uma tampa na sua boca, ele vai inundar tudo com a sua poesia* (Cratino, fr. 198 K-A)¹⁰.

Devemos aceitar a sugestão de Rosen (2000, pp. 30-31) de que esse exemplo tirado de *Pytine* é um dentre muitos em que Cratino fala da sua força poética como uma fonte inesgotável e caudalosa que inundaria tudo se não fosse contida, pois do contrário o escoliasta teria confundido a ordem das peças, tendo em vista que essa imagem foi usada por Aristófanes em *Cavaleiros*, que é anterior à *Garrafa*; e, como o escoliasta afirma que Aristófanes pegou essa metáfora do próprio Cratino, é razoável supor que Cratino já a tivesse usado antes em outras comédias.

A importância da embriaguez para a composição poética, por sua vez, é atestada pelo fragmento 203 K-A, retirado de um epigrama helenístico, que diz o seguinte:

¹⁰ “δοκεῖ δέ μοι Ἀριστοφάνης ἀφ’ ὧν εἶτε Κρατῖνος περὶ αὐτοῦ μεγαληγορῶ, ἀπὸ τούτων καὶ αὐτὸς τὴν τροπὴν εἰληφέναι· ὁ γὰρ Κρατῖνος οὕτω πως ἑαυτὸν ἐπῆνεσεν ἐν τῇ Πυτίνῃ· ἄναξ Ἄπολλον, τῶν ἐπῶν τῶν ρευμάτων. καναχοῦσι πηγαί, δωδεκάκρουνον τὸ στόμα, Ἴλισός ἐν τῇ φάρυγι· τί ἂν εἶπομι’ ἔτι; εἰ μὴ γὰρ ἐπιβύσει τις αὐτοῦ τὸ στόμα, ἅπαντα ταῦτα κατακλύσει ποιήμασιν” (trad. Felipe Campos de Azevedo).

“O vinho é um cavalo rápido para um poeta gracioso, / e não criará nada sábio bebendo água”. / Isso, Dioniso, é o que Cratino dizia, e ele tinha o cheiro / não de apenas um odre, mas fedia como um barril inteiro. / Assim ele irrompeu em sua grandeza sob as guirlandas, / e manteve a testa pintada de amarelo com hera, como você (Cratino, fr. 203 K-A)¹¹.

Também Horácio atesta isso em suas *Epístolas*: “Douto Mecenas, se acreditas no velho Cratino, nenhuma canção pode ser valiosa nem duradoura dentre as escritas por aqueles que bebem água” (Horácio, *Epístolas*, I.19)¹². Ademais, Cratino é assim descrito na *Suda*:

Cratino, filho de Calimedes, ateniense, poeta cômico; brilhante no estilo, amante da bebida e caidinho por garotos. Era autor de Comédia Antiga. Escreveu vinte e uma peças e venceu nove vezes (Cratino, test. i K-A, *Suda* k 2344)¹³.

Essas duas imagens recorrentemente relacionadas a Cratino, a do jorro poético desgovernado e a da embriaguez como a causa dessa força poética, remetem-se à poesia lírica, em especial Arquíloco, a quem Cratino tem manifesto apreço. Uma primeira evidência disso encontra-se no tratado de Longino acerca do sublime, onde ele diz:

Será Eratóstenes, em *Erígone* (de ponta a ponta esse pequeno poema é irrepreensível), um poeta superior a Arquíloco, que carrega muitas coisas e desordenadas, e a seu jorro de inspiração divina, que é difícil de submeter a uma regra? (Longino, *Do sublime*, XXXIII.5)¹⁴.

¹¹ “οἶνός τοι χαρίεντι πέλει ταχὺς ἵππος αἰοιδῶ / ὕδωρ δὲ πίνων οὐδὲν ἄν τέκοις σοφόν.” / τοῦτ' ἔλεγεν, Διόνυσε, καὶ ἔπνεεν οὐχ ἑνὸς ἄσκοῦ / Κρατίνος, ἀλλὰ παντὸς ὠδώδει πίθου. / τοιγάρ ὑπὸ στεφάνοις μέγας ἔβρυνεν, εἶχε δὲ κισσῶ / μέτωπον ὡσπερ καὶ σὺ κεκροκωμένον (trad. Felipe Campos de Azevedo).

¹² “Prisco si credis, Maecenas docte, Kratino, nulla placere diu nec vivere carmina possunt quae scribuntur aquae potioribus” (trad. Felipe Campos de Azevedo).

¹³ “Κρατίνος, Καλλιμήδους, Αθηναῖος, κωμικός· λαμπρὸς τὸν χαρακτηρῶ, φιλοπότης δὲ καὶ παιδικῶν ἡττημένος. ἦν δὲ τῆς ἀρχαίας κωμωδίας. ἔγραψε δὲ δράματα κα', ἐνίκησε δὲ θ'” (trad. minha).

¹⁴ “Ἐρατοσθένης ἐν τῇ Ἡριγόνῃ (διὰ πάντων γὰρ ἀμώμητον τὸ ποιημάτων) Ἀρχιλόχου πολλὰ καὶ ἀνοικονόμητα παρασύροντος, κάκεινης τῆς ἐκβολῆς τοῦ δαιμονίου πνεύματος ἦν ὑπὸ νόμον τάξαι δύσκολον, ἄρα δὴ μείζων ποιητής” (trad. Filomena Hirata, modificada).

Longino acentua o contraste entre um poema tecnicamente irrepreensível e a inspiração caótica, rebelde e desgovernada que jorra, questionando a superioridade do primeiro sobre o segundo. Falarei mais desse embate entre técnica e inspiração divina a seguir. Antes disso, uma outra evidência do débito de Cratino a Arquíloco é o fragmento 120 deste último, onde lemos o seguinte: “Como sei iniciar o belo canto do Soberano Dioniso, o ditirambo, após ter sido meu espírito fulminado pelo vinho” (Arquíloco, fr. 120 West)¹⁵. Ou seja, Arquíloco parece ter sido o primeiro poeta a unificar os temas da embriaguez enquanto inspiração poética dionisiaca e da poética como um potente jorro desgovernado, e, desse modo, Cratino teria forjado a sua *persona* poética tendo Arquíloco como modelo. Platônio comprova essa relação de emulação da parte de Cratino:

Cratino, o poeta da Comédia Antiga é áspero em seus insultos; ele está, ao fim e ao cabo, emulando Arquíloco. Diferente de Aristófanes, ele não insufla charme nas suas piadas, aliviando assim a vulgaridade das suas críticas (Cratino, test. 17 K-A)¹⁶.

A ligação entre a comédia e a tradição iambográfica é amplamente atestada, inclusive por Aristóteles. Entretanto, Cratino parece ter sido uma figura determinante na consagração dessa união, reconhecendo abertamente o débito da comédia para com esse estilo de poesia lírica. A maior prova disso é que Cratino compôs uma comédia chamada *Arquílocos*, cujo enredo é justamente um certame entre a poesia iambográfica e a épica: Arquíloco defende o iambo contra Homero, que depois é socorrido por Hesíodo. O título da peça no plural parece indicar que o coro era formado por apoiadores de Arquíloco, embora haja indícios de que se tratava, na verdade, de dois semi-coros,

¹⁵ “ὡς Διωνύσου ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος οἶδα διθύραμβον οἶνῳ συγκεραυνωθείς φρένας” (trad. Nely Maria Pessanha).

¹⁶ “Κρατῖνος ὁ τῆς παλαιᾶς κομωιδίας ποιητής, αὐτηρὸς μὲν ταῖς λοιδορίαις ἐστίν, ἅτε δὴ κατὰ τὰς Ἀρχιλόχου ζηλώσεις. οὐ γὰρ ὡσπερ Ἀριστοφάνης ἐπιτρέχειν τὴν χάριν τοῖς σκώμμασι ποιεῖ, τὸ φορτικὸν τῆς ἐπιτιμήσεως διὰ ταύτης ἀναιρῶν” (trad. Felipe Campos de Azevedo).

onde a épica também contaria com apoiadores. Naturalmente que Arquíloco vence a disputa na peça, e o motivo para isso é o mesmo que constatamos posteriormente em *Rãs*, de Aristófanes, e no *Certame entre Homero e Hesíodo*: o critério é quem é capaz de beneficiar mais a cidade, ou seja, qual poesia é mais útil politicamente. No *Certame entre Homero e Hesíodo*, por exemplo, Hesíodo vence a disputa pelo fato de tratar da paz em seus poemas, e não da guerra, como Homero. Os méritos literários não estão em jogo, ou ao menos não de modo determinante. O interessante é percebermos que, no caso da comédia de Cratino, Homero e Hesíodo, apesar de ideologicamente e estilisticamente distintos, unem-se como aliados de uma mesma tradição, qual seja, a de sábios que instituíram os fundamentos da religiosidade e da cultura gregas. Daí o testemunho de Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 12)¹⁷:

Sábios são também chamados de sofistas. E não somente esses, mas também os poetas são chamados de sofistas, como Cratino em *Archilochoi* elogia Homero e Hesíodo e seus seguidores os chamando assim.

A poesia de censura, de invectiva, de botar o dedo na cara, típica de Arquíloco e notadamente herdada pela Comédia Antiga, é declarada superior à poesia laudatória, elogiosa e sublime da épica — superior, novamente, não em estilo ou beleza, e sim como de maior valor político. É essa a eterna defesa da comédia enquanto potência pedagógica diante da tragédia, tragédia que, cabe lembrar, Platão e Aristóteles consideram “filha” da épica. Por conseguinte, muito antes de Aristófanes, Cratino já havia comprado essa briga.

O embate de Cratino com a tragédia antecipa muitos elementos que até muito recentemente se acreditava terem sido invenções de

¹⁷ “οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο· καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ σοφισταί, καθὰ καὶ Κρατῖνος ἐν Ἀρχιλόχοι τοὺς περὶ Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδον ἐπαινῶν οὕτως καλεῖ” (trad. Felipe Campos de Azevedo).

Aristófanes, como as paratragédias no interior da comédia, por exemplo. A rivalidade emulatória entre Aristófanes e Eurípidas espelha, na verdade, o mesmo tipo de relação que Cratino já tinha com Ésquilo. O tratado de autoria desconhecida chamado *Sobre a comédia* fala o seguinte acerca de Cratino: “Ele veio a ser um poeta muito capaz, compondo no estilo característico de Ésquilo” (Cratino, test. iii K-A, Koster III.12-14)¹⁸. Bakola (2010, cap. 3) dedica boa parte de seu livro a mostrar como várias comédias de Cratino faziam referências explícitas a peças de Ésquilo, em especial a trilogia de Prometeu e a *Oresteia*, comparando inclusive a métrica e certos recursos linguísticos específicos. Ela ainda defende que algumas comédias de Cratino eram paratragédias de peças de Ésquilo, tal como Aristófanes fez na sua peça *Paz* em relação ao *Belerofonte* de Eurípidas, por exemplo.

4 Considerações finais

Como conclusão, gostaria apenas de salientar um par de versos de *Rãs*, de Aristófanes, no contexto, justamente, do certame entre Ésquilo e Eurípidas, tendo por juiz ninguém menos que Dioniso, onde, na disputa estilística, é dito o seguinte sobre a poética de Ésquilo: “Oh primeiro dentre todos os poetas gregos, que erigiu uma torre de augustas palavras e adornou o lero-lero trágico, tenha coragem e deixa fluir a fonte” (Aristófanes, *Rãs*, v. 1004-1005)¹⁹.

Ou seja, também Ésquilo proferiria uma poética do fluxo, com a diferença de que se tratava de algo ornamentado e sublime, e não caudaloso e destrutivo. Ésquilo vence o certame na peça, novamente por conta do critério da utilidade política. Mas o certame é precioso pelo fato de Aristófanes contrastar os dois estilos poéticos, representativos de duas

¹⁸ “γέγονε δὲ ποιητικώτατος, κατασκευάζων εἰς τὸν Αἰσχύλου χαρακτήρα” (trad. minha).

¹⁹ “Ἄλλ’ ὃ πρῶτος τῶν Ἑλλήνων πυργώσας ῥήματα σεμνὰ καὶ κοσμήσας τραγικὸν λῆρον, θαρρῶν τὸν κρουνὸν ἀφίει” (trad. minha).

gerações distintas. Êsquilo professaria uma poética entusiasmada, inconsciente, arrebatadora, ao passo que Eurípides seria mais técnico, racional, desenvolvendo uma poética onde tudo é calculado, com jogos de palavras e outras sutilezas.

Esse ponto não passou despercebido por Nietzsche, que, n’*O nascimento da tragédia*, como também no breve texto *A visão dionisíaca de mundo*, vai associar Êsquilo com o elemento propriamente dionisíaco, seiva vital da potência trágica, ao passo que Eurípides será associado com o socratismo e a conseqüente decadência que acaba por matar a arte trágica. Contudo, é tremendamente curioso que Nietzsche associe Êsquilo a Aristófanes (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §125), compreendendo que Aristófanes também era esse tipo de artista profundamente dionisíaco, e que por isso denunciava Eurípides e Sócrates como os antidionisíacos por excelência. Nietzsche parece não ter percebido que, se Aristófanes zomba constantemente de Eurípides, é por emulá-lo, e, no fundo, por admirá-lo. E não há nada que Aristófanes acuse em Eurípides que ele mesmo não faça, lembrando mais uma vez que um tropo cômico básico é falar que não irá fazer alguma coisa ao mesmo tempo em que a faz — a cena inicial de *Rãs* representa exatamente isso. A indignação de Aristófanes por ter perdido a competição de 423 a. C. o fez reescrever *Nuvens*, modificando a parábase de modo a admoestar o público por não ter sido inteligente o suficiente para ser capaz de apreciar as novidades e engenhosidades que ele ali desenvolveu. É uma tópica constante de Aristófanes se gabar da sua sutileza (*leptotes*), inteligência (*dexiotes*), urbanidade (*asteiotes*), originalidade (*kainotes*) e sabedoria (*sophia*). Ou seja, a poética aristofânica, ao modo de Eurípides, é técnica, racional, novidadeira, inteligente, *socrática*. Faltou senso de humor a Nietzsche para se dar conta disso — mas não faltou a Cratino, como podemos comprovar neste fragmento que é um primor: “*Quem é você?* Um espectador esperto

perguntaria, um discursador sutil, perseguidor de máximas, *euripidaristofanizador*” (Cratino, fr. 342 K-A).²⁰

Cratino cunha o termo *εὐριπιδαριστοφανίζων* para zombar dessa poética técnica da sutileza e esperteza, compartilhada tanto por Eurípides como por Aristófanes. É Cratino o verdadeiro comediógrafo dionísíaco segundo a própria conceituação nietzscheana. Par de Ésquilo, seu emulador, e herdeiro autoproclamado de Arquíloco — Arquíloco que o próprio Nietzsche contrapõe a Homero em *O nascimento da tragédia*, como sendo um ébrio explosivo (Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, §5). Ésquilo e Cratino seriam os embriagados diante da sobriedade euripidaristofânica. Dentro da perspectiva nietzscheana, Aristófanes talvez tenha contribuído para matar a comédia, uma vez que suas últimas comédias preservadas já apresentam uma enorme redução do papel e importância do coro, ausência de parábase, enfim, um empobrecimento evidente do aspecto musical, que seria o propriamente dionísíaco. Aristófanes pode ter sido para a comédia o que Eurípides foi para a tragédia: o representante mor da decadência do gênero, dentro da conceituação nietzscheana.

Todavia, apesar disso tudo, há também uma reverência da parte de Aristófanes ao velho mestre, e gostaria de concluir mencionando isso, a homenagem belíssima dedicada a Cratino em *Rãs*. *Rãs* é uma comédia cujo *páthos* fundamental é a saudade. Representada em 405 a. C., lamentando a morte tanto de Sófocles quanto de Eurípides no ano anterior, que se juntaram no Hades a Ésquilo, Cratino e Êupolis, Aristófanes se via agora sozinho como o último grande nome do teatro grego, e ainda por cima diante da iminente catástrofe política que era a inevitável derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso, o que de fato ocorreu no ano seguinte, em 404 a. C. Não só Ésquilo é o escolhido por

²⁰ “τίς δὲ σύ; κομψός τις ἔροίτο θεατῆς, ὑπολεπτολόγος, γνωμοδιώκτης, εὐριπιδαριστοφανίζων” (Trad. Felipe Campos de Azevedo).

Dioniso para retornar ao mundo dos vivos, simbolizando os anos dourados da vitória dos atenienses em Maratona, como também Cratino é homenageado. Dioniso se depara no Hades com um coro de iniciados nos mistérios dionisíacos, que em dado momento cantam:

Calar o bico e escafeder-se do coral é a ordem / a quem ignore sua linguagem, pensamento impuro, / a quem jamais dançou ou viu o ritual das musas, / nem se iniciou no linguajar báquico de Cratino taurófago (Aristófanes, *Rãs*, v. 354-357)²¹.

Taurófago é um epíteto do próprio Dioniso. Os argivos chamavam Dioniso de βουγενής, “nascido do touro”, e na Élide ele era chamado de “Touro Honorável”. As Híades, estrelas que compõem a constelação de Touro, eram tidas como as amas de Dioniso, e os vencedores dos concursos de ditirambos nas Grandes Dionisíacas recebiam como prêmio um touro para ser sacrificado em honra a Dioniso e consumido. Ou seja, os iniciados nos mistérios dionisíacos no Hades aristofânico falam de uma iniciação no linguajar báquico de Cratino, associando Cratino o mais fortemente possível ao próprio Dioniso, como se Cratino tivesse sido o espírito dionisíaco encarnado, que agora preside os mistérios báquicos no outro mundo, tendo seu nome clamado eternamente pelos celebrantes em festa. Destarte, nada mais justo do que imaginarmos que Aristófanes compôs *Rãs* embriagado, entusiasmado por Cratino.

Referências

ARISTÓFANES. *Acarnenses*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. 2. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988.

²¹ “Εὐφημείν χρὴ κάξιστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν, / ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμην μὴ καθαρεύει, / ἢ γενναίων ὄργια Μουσῶν μήτ' εἶδεν μήτ' ἐχόρευσεν, / μηδὲ Κρατίνου τοῦ ταυροφάγου γλώττης Βακχεῖ' ἐτελέσθη” (trad. Trajano Vieira, modificada).

ARISTÓFANES. *Cavaleiros*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985.

ARISTÓFANES. *Rãs*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

AZEVEDO, Felipe Campos de. *O fracasso de Nuvens e a rivalidade poética na comédia grega antiga*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas – Língua e Literatura Grega). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 130 p., 2018.

BAKOLA, E. *Cratinus and the Art of Comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BILES, Z. Intertextual Biography in the Rivalry of Cratinus and Aristophanes. In: *The American Journal of Philology*, v. 123, n. 2, 2002.

BILES, Z. *Aristophanes and the Poetics of Competition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama. 2. ed. Brasília: UNB, 2008.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 vols. Trad. R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

DUARTE, Adriane da Silva. *O dono da voz e a voz do dono*. São Paulo: Humanitas, 2000.

HENDERSON, J. *Aristophanes: Comedies*. 4 vols. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

HORÁCIO. *Epístolas*. Lisboa: Cotovia, 2017.

KASSEL, R.; AUSTIN, C. *Poetae Comici Graeci*, vol. i, ii, iii/2, iv, v, vi/1, vii, viii. Berlin: Walter de Gruyter, 1983.

LONGINO. *Do Sublime*. Trad. Filomena Hirata São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PLUTARCO. *Vida de Sólon*. Trad. Delfim Leão. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

A poética dionisíaca de Cratino

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. *A Visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PESSANHA, N. M. *A poesia de Arquíloco*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas – Língua e Literatura Grega). Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 150 p., 1989.

ROSEN, R. *Cratinu's Pytine and the construction of comic self*. In: HARVEY, D.; WILKINS, J. *The Rivals of Aristophanes*. London: The Classical Press of Wales, 2000.

STOREY, I. C. (ed.). *Fragments of old comedy*. Volume I. Alcaeus to Diocles. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

TORRANO, Jaa. O Certame Homero-Hesíodo. *Letras Clássicas*, n. 9, 2005.

A taça mais vazia: investigação lexical da concepção apetitiva do desejo de sabedoria em Platão

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.05>

1 Introdução

O presente artigo tem como ensejo uma passagem no início do *Banquete* (175c-e), acerca da qual se deseja defender que Platão, por um determinado uso lexical, atribui a Agatão uma concepção “apetitiva” do desejo de sabedoria – ou seja, que o poeta o entenderia como um vazio a ser preenchido pelo “consumo” de discursos advindos de fonte externa. Todavia, o caminho escolhido para tal não será percorrido internamente ao *Banquete*, mas através do *corpus* platônico, de modo a evidenciar o alinhamento entre o vocabulário da passagem em questão e um uso bastante bem sedimentado do que poderia ser chamado um “vocabulário do preenchimento por fluxos”, o qual Platão empresta da tradição literária anterior. Este vocabulário é comumente empregue no *corpus* em vista de pelo menos três fins, que serão aqui analisados em sequência: (1), caracterizar o discurso como um fluxo sensível que preenche aquele que o ouve; (2), descrever a fisiologia do desejo, e em especial o de inflexão apetitiva — a *epithymia stricto sensu* —, como um preencher e esvaziar; e (3), resultante da confluência dos dois primeiros empregos, sugerir que,

¹ Mestra e doutoranda em Filosofia pela PUC-Rio. Bolsista CAPES.
E-mail: juliaznovaes@gmail.com

no *corpus*, o discurso é um objeto de desejo que se presta a um tipo de consumo metafórico, tal como se fosse comida ou bebida da alma.

O trecho em foco se encontra no momento em que Sócrates finalmente entra na casa de Agatão, depois de passar algum tempo parado à porta do vizinho, em profunda contemplação. São as primeiras palavras que filósofo e poeta trágico trocam no diálogo:

“Vem cá, Sócrates, reclina-te ao meu lado, para que também eu desfrute de tocar o saber [τοῦ σοφοῦ] que te sobreveio junto à porta. É claro que o encontrei e o tens, pois não desistirias antes disso”. Sócrates senta e diz: “Seria bom, Agatão, se a sabedoria [ἡ σοφία] fosse tal **que escorresse [fluisse] de nós, do mais cheio ao mais vazio** [ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν], **ao nos tocarmos uns aos outros, tal qual a água que nas taças através do fio de lã escorre [flui] da mais cheia à mais vazia** [ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν]. Pois se assim também é a sabedoria, muito me honra reclinar-me contigo, pois imagino que ao teu lado me **repletarei** [πληρωθήσεσθαι] de grande e bela sabedoria. A minha seria medíocre, ou ainda controversa tal qual se fosse um sonho, mas a tua, brilhante e muito proveitosa, ela que de tua juventude resplendeu tão forte e manifestou-se anteontem perante o testemunho de mais de trinta mil gregos”. “És insolente, Sócrates”, disse Agatão. “Quanto a isso, a respeito da sabedoria, mais tarde decidiremos eu e tu, tendo Dioniso por juiz. Mas, por ora, trata primeiro de jantar” (Platão, *Banquete*, 175c6-e10, grifos meus)².

Sugere-se aqui que Agatão usa o substantivo “saber” (τοῦ σοφοῦ, 175c8) como metonímia para “discurso”. O que ele quer dizer é que, se aproximando o suficiente de Sócrates a ponto de tocá-lo, ele poderia ouvir um relato, um *lógos*, do que o filósofo estava pensando e o fez se atrasar. É evidente que há uma dimensão de flerte no pedido, o que, pelo menos no nível narratológico do personagem, justifica o pedido do toque. Subjaz a esse pedido, contudo, a opinião de que, desejando saber alguma coisa, bastaria entrar em contato com um discurso sobre ela —

² Trad. Irley Franco e Jaa Torrano, Platão, 2021. Sugestões alternativas de tradução, entre colchetes, são minhas.

ou, pelo menos, é assim que Sócrates escolhe entender. O filósofo poderia ter sugerido de maneira bem mais explícita que, para ele, a sabedoria não é um volume mensurável de conteúdo que poderia ser transmitido de uma alma que o detém a outra que não o detém — como de fato teria feito como Alcibiades, segundo o relato deste no seu discurso (cf. 218c-219a). Todavia, aqui no início da ação, onde Platão costuma costurar o primeiro ponto dos temas a serem desenvolvidos posteriormente, a abordagem que Sócrates escolhe para refutar Agatão não é direta. Antes, o filósofo retoma a figura de linguagem proposta na fala de Agatão — “saber” para discurso — com a imagem das taças, que torna a sabedoria em algo tangível — “fluxo” para discurso. Ele em seguida brinca, modestamente, que se a sabedoria se comportasse como imaginado, ele teria se “preenchido” dela através do discurso belo e brilhante do poeta trágico.

A conversa entre os dois personagens é interrompida pela imposição do ritual da reunião — é necessário que Sócrates termine sua refeição para que as mesas possam ser retiradas, as mãos lavadas, as preces e libações feitas, o vinho servido e a conversa, finalmente, comece. Quando os personagens voltam a falar, o assunto já se apresenta como outro: como beber, e do que iremos falar? Todavia, é possível identificar o fio condutor que carrega o tema levantado do *deîpnon* ao *sympósion*: como e com o que iremos preencher a nós mesmos?

2 O discurso como fluxo

Em primeiro lugar, é importante notar que concepção do discurso como um tipo de fluxo que entra e sai da alma pelos sentidos, preenchendo e esvaziando, seria familiar a qualquer grego alfabetizado — i.e., que decorou Homero. A metáfora já é atestada na *Ilíada*, onde se lê que da língua de Nestor “**fluía um discurso** [ῥέεν ἀυδῆ] mais doce

que o mel” (*Ilíada*, I.248-9)”³. A tradição posterior fez desta imagem um verdadeiro lugar-comum, e manipulou-o com bastante plasticidade — diz Eurípides, por exemplo: “Não seria eu capaz de preencher (πιμπλάναι) o vaso vazante, / vertendo (ἐπαντλώων) sábias palavras em homem ignorante” (Eurípides, fr. 899.3-4 TrGF)⁴. E Aristófanes prevê a possibilidade, por outro lado, de que a ação de falar “preencha” o próprio emissor: Bdelicléon, em *Vespas*, diz a Filocléon “te enche de falar” (ἐμπλησο λέγων, v. 603) (cf. também Aristófanes, *Ach.*379-81, *Ra.* 1005; Cratino, fr. 198 PCG; Empédocles, fr. 3.1-2 DK).

Sendo assim, os diferentes usos da metáfora do “discurso-fluxo” encontrados na obra platônica não são totalmente originalidade de seu autor, e sim, como em muitas outras instâncias, uma apropriação interessada das fontes literárias anteriores. A importância do emprego deste *tópos* na economia de cada diálogo depende do modo como o fluxo se entrelaça com outros temas do texto — mas é por si notável a constância e consistência com que aparece através do *corpus*, dentre todo o arsenal de imagens de Platão.

É possível verificar diversas circunstâncias em que o discurso é mesmo definido como um fluxo, como faz o Estrangeiro do *Sofista: lógos*, enquanto pensamento enunciado é “um **fluxo** (ῥεῦμα) a partir da alma, indo através da boca com som” (Platão, *Sofista*, 263e7-8)⁵. Igualmente, no *Teeteto*, Sócrates desvia a conversa de “considerações acessórias” (πάρεργα λεγόμενα, 177b8) — digressões — que podem “transbordando [fluindo, ἐπιρρέοντα] cada vez mais” (177c1), enterrar a discussão inicial⁶. Esta imagem é retomada depois, ecoando a definição do *Sofista*, quando Teeteto concorda com o filósofo que falar (*légein*) é “tornar manifesto seu próprio pensamento por meio da voz, com verbos e nomes, modelando

³ Trad. Frederico Lourenço, Homero, 2013.

⁴ Trad. minha. Compare com o uso de ἐπαντλοῦντες em *Fedro*, 253a6-b1.

⁵ Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos, Platão, 2011.

⁶ Trad. Iglésias e Rodrigues, Platão, 2020.

sua opinião no fluxo <que emana> da boca [τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν], assim como em um espelho ou na água” (206d1-4)⁷. No *Timeu*, o personagem homônimo afirma que o “fluxo de palavras (τὸ δὲ λόγων νόμα), que corre (flui, ῥέον) para o exterior e auxilia o pensamento, é o mais belo e excelente de todos os fluxos” (Platão, *Timeu*, 75e3-5)⁸. E ainda, em *Leis*, o Ateniense afirma que “corre um *lógos*” (λόγος ... ὑπορρεῖ) sobre Dioniso, segundo o qual o deus teria criado o vinho — outro fluxo — como uma vingança (Platão, *Leis*, II.672b3).

Similarmente à imagem das taças da passagem do *Banquete*, este discurso-fluxo que flui/escorre também é com frequência dito “preencher”. No *Lísis*, por exemplo, Ctesipo afirma que Hipótales fala o tempo todo de seu amado Lísis, “preenchendo” (ἐμπέπληκε, 204d1) os ouvidos dos colegas com este nome, especialmente quando bebe; mas que é pior ainda quando ele “verte” poesias (καταντλεῖν, 204d5) (Platão, *Lísis*, 204c-d). No *Hípias Maior*, Sócrates afirma que não seria conveniente a Hípias “encher-se de palavras” (τοιούτων ὀνομάτων ἀναπίμπλασθαι, 291a6) destoantes de suas belas roupas e reputação. No *Crátilo*, Sócrates reclama que Eutífron não apenas encheu as suas orelhas (τὰ ὄτια μου ἐμπλήσαι, 396d7) de sabedoria daimônica em longa discussão, mas, entusiasmado (ἐνθουσιῶν, d7), também levou junto sua alma (τῆς ψυχῆς ἐπειλήφθαι, d8). A alma de Sócrates é similarmente carregada no *Fedro*, onde caracterização do discurso como um fluxo é um tema fundamental: Sócrates passa a primeira parte do diálogo sugerindo que os discursos dos poetas e prosadores, além das influências divinas do local, se comportam como fontes (ναματῶν, 235d1) que deixam seu peito pleno (πλήρης ... τὸ στηθος, 235c5), das quais ele se encheu (πεπληρώσθαί, 235d1) pela audição como uma jarra, e que lhe dão uma “fluência” (εὐροια, 238c7) incomum, como se raptado pelas Ninfas do rio Ilisso (νυμφόληπτος, 238d1). Sócrates afirma ainda que a palinódia será

⁷ *Idem*.

⁸ Trad. Rodolfo Lopes, Platão, 2012b.

um discurso “potável” (ποτίμος, 243d4) com o qual lavará a boca da salmoura (άλμυρὰν, 234d4) que foi seu primeiro discurso.

3 O apetite como um preencher e um esvaziar

O par de opostos preenchimento x esvaziamento é aplicado com frequência por Platão em suas investigações fisiológicas — no *Timeu* — e psicológicas — como veremos, no *Fedro*, *Filebo*, *Górgias* e *República*. Sassi (2011, p. 257) afirma que seria mesmo possível abordar a psicologia platônica a partir de um “modelo interpretativo de ‘fluxos da alma’”, especialmente no que diz respeito à conexão alma-corpo, por causa da constante recorrência da imagem para descrever os componentes ou elementos, movimentos ou processos da *psykhé*.

Dentre estes processos psíquicos, é o desejo, em suas múltiplas formas e nomes⁹, que configura ocasião privilegiada da aplicação deste vocabulário. Novamente, isto não é invenção platônica: já Homero (περιπροχύθεις, *Il.*14.316) e Hesíodo (εἶβετο, *Theog.*, 910; ἀμφιχέαι, *Op.*, 65) tratam do desejo como algo que é vertido, derramado ou gotejante como um líquido (cf. também κατεῖβων, Álcman, 59a PMG; στάζων, Eurípidēs, *Hipp.*, 526; ἐνέστακτο, Heródoto, 9.3.2; κέχυται, Safo, 112.4 Voigt). Por sua vez, Platão amiúde descreve a fisiologia e/ou os efeitos psíquicos do desejo com um vocabulário de fluxo, sobretudo segundo os movimentos de preencher (πλήρωσις) e esvaziar (κένωσις), como é o caso dos prazeres e dores (cf. Bravo, 2009). Além disso, às vezes o próprio desejo é definido como ou comparado diretamente a um fluxo, e às vezes seu objeto. Do primeiro caso, citam-se como exemplo:

1. No *Banquete*, a descrição por Agatão de eros como uma entidade de forma úmida (ὕγρὸς τὸ εἶδος, 196a2) que atravessa almas

⁹ Frère (1981, p. 117) lista ἐλπίς, ἐπιθυμία, ἔρωσ, θυμός, ἴμερος, πόθος, ὄρμη, ὀρέγεσθαι, γλίχεσθαι, στέργειν e φιλεῖν.

(196a), que “nos **esvazia** do estranhamento e nos **enche** de afinidade” (οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν **κενοῖ**, οἰκειότητος δὲ **πληροῖ**, 197d1);

2. No *Fedro*, a etimologia inventada por Sócrates para *himeros*: “partículas [de beleza] em fluxo”, μέρη + ῥέοντα (251c6-7), assim nomeado por Zeus, quando apaixonado por Ganimedede (255c). Este “eflúvio de beleza” (τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροήν, 251b1-2) escorre para dentro e para fora da alma pelos olhos, preenche a alma de eros (ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν, 255d2-3), e irriga (ἄρδεται, 251b3; ἄρδει, 255d1) as asas da alma fazendo germinar penas (255d2). Estes fluxos de beleza são chamados ainda de “fluxos de alimento” (ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς, 251b5) para a alma.

3. No *Crátilo*, as etimologias socráticas para *himeros* e *eros*:

Himeros (desejo) [ἡμέρος] é assim chamado por causa da corrente [fluxo, ῥῶ] que arrasta com mais força nossa alma; visto correr [fluir] com anelo (iémenos rhei) [ἰέμενος ῥεῖ] para as coisas e mostrar-se desejoso delas, atrai grandemente a alma pela impetuosidade (hésis) de seu curso [ἔσιν τῆς ῥοῆς]. Por todas essas qualidades foi denominado himeros. [...] Quanto a eros (amor) [ἔρως], por correr [in-fluir] (esréi) [εἰσρεῖ] para a alma, vindo de fora, sem ser [o fluxo, ἡ ῥοή] inerente à pessoa em que se faz sentir, porém, nela introduzida [in-fluindo/escorrendo para dentro, ἐσρεῖν] pelos olhos, foi antigamente denominado éros [ἔσρος], quando se usava ómicron em lugar de ômega; agora, porém, chama-se eros [ἔρως], por haver retomado o ômega o seu lugar (Platão, *Crátilo*, 419e3-420a4; 420a9-b)¹⁰.

4. Na *República*, a descrição por Sócrates de *epithymia* como fluxo/torrente canalizável:

[...] quando os desejos [ἐπιθυμῖαι] se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente [ῥεῦμα] desviada [canalizada,

¹⁰ Trad. Carlos Alberto Nunes, Platão, 1988.

despejada, ἀπωχρετευμένον] para aquele lado (Platão, *República*, VI.485d6-8)¹¹.

Já nos casos em que é o objeto do desejo que se descreve como um fluxo, o modo de “funcionamento” do desejo se dá como um preencher e esvaziar deste objeto. Os termos sugerem a possibilidade de uma satisfação (πλησμονή) — ainda que temporária ou, por isso mesmo, ilusória (cf. Sissa, 2010) — pela aquisição e/ou consumo do objeto desejado, que corresponde ao processo prazeroso de preenchimento de um vazio doloroso seguido de um breve repouso.

Em geral, é a palavra ἐπιθυμία que com frequência se associa ao vocabulário do preenchimento. De modo geral, é possível afirmar que o termo pode assumir dois grandes sentidos, a depender do contexto: “desejo” em geral e “apetite” (Cummins, 1981, p. 13; também Fierro, 2014, p. 98). Consequentemente, de todo o variado léxico que Platão dispõe para se referir ao “desejo” em suas diversas acepções, ἐπιθυμία é também o termo com aplicação mais geral. Todavia, é convencionalmente traduzido por “apetite” quando se refere, sobretudo, à tríade fome, sede e tesão e seus prazeres (*Carta VII*, 326b-d; *Fedro*, 238a-b; *Filebo*, 34d10-e1; *Leis*, 782d-783a; *Protágoras*, 353c5-8; *República*, 329a5-6, 389e1-2, 426a7-8¹², 580e3-4). Nos diálogos que fazem uso da noção de tripartição (*Fedro*, *República*, *Timeu*), estes apetites são província do corpo ou da “parte” irracional e mais vulgar da alma — ou seja, a mais próxima do corpo, o *epithymetikon*, traduzido como “apetitiva” ou “conscupiscente”. Note-se, contudo, que a linguagem platônica não se restringe aos objetos literais desses apetites corporais: a natureza da parte apetitiva é tal que também tem “fome de lágrimas e lamentos”, desejando “preencher-se” do tipo de preenchimento fornecido pelos poetas (πεπεινηκὸς τοῦ δακρυῶσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἰκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι ... τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν

¹¹ Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Platão, 2017.

¹² Neste caso o “preenchimento” é usado como sinônimo para o excesso de comida: “μεθύων καὶ ἐμπιπλάμενος καὶ ἀφροδισιάζων”.

πιμπλάμενον, *República*, 606a4-6). Por outro lado, estes diálogos também cuidam especialmente de afirmar que todas as partes são desejantes (*Fedro*, 253d et seq.; *República*, 580d-e, cf. 485b-e; *Timeu*, 88a-b), usando *ἐπιθυμία* para se referir também ao desejo da parte intelectual.

No *Banquete*, o sentido estritamente apetitivo é empregado por Erixímaco, ao se referir “aos apetites relativos às artes culinárias” (ταῖς περὶ τὴν ὀψοποικίην τέχνην ἐπιθυμίαις, 187e4-5). É possível também ler este sentido no uso do verbo por Aristófanos quando, curado dos seus soluços após aplicação dos conselhos do médico, pergunta se “a ordem do corpo pede [“deseja”, ἐπιθυμεῖ] tais ruídos e cócegas como é o espirro, pois o soluço pausou logo, quando lhe apliquei o espirro (189a3-6)”. O resto dos usos de *epithymia* e seus cognatos no diálogo se concentra majoritariamente no discurso de Sócrates para descrever eros e é traduzido em geral como “desejo”: eros deseja (200a3); deseja e ama (200a5)¹³; deseja o que falta (200a9, 200c2, 200c7, 200e2, 202d2); é desejante de *phrōnesis* (203d7); é desejo do que é bom e ser feliz (205d2) para sempre (207a1). O sujeito erótico, ainda, deseja tornar-se sábio (204a1, 204a3) e deseja criar e gerar (206c4, 209b2)¹⁴; e o desejo, enquanto propriedade da alma, nasce e morre como todas as outras propriedades (207e3), o que não deixa de ser um movimento de fluxo.

Tendo isso em vista, e ainda que todo este léxico tenha sido absorvido pelo campo da investigação psíquica dos desejos em todas as suas formas, é sensato postular que reside no vocabulário do preenchimento por fluxos uma certa “vocaçãõ apetitiva”. Esta tendência parece se dever ao fato de que, em primeira instância, a família de

¹³ A justaposição dos verbos “amar” e “desejar” pode sugerir tanto uma sinonímia e o recurso à redundância enfática, quanto uma diferença sutil de sentido que, no diálogo, não é explicitada.

¹⁴ Outros usos incluem, por Aristófanos, o desejo das partes separadas de se unir (191a8, 192e10), um desejar sinônimo de “querer” (*boulesthe*) na oferta de Hefesto (192d5, 192d8); por Agatão, em associação ao prazer (196c5) mas não necessariamente “apetitivo”, e que também afirma que “desejo e amor” guiaram Apolo na invenção das artes do arco, da mântica e da medicina; e por Sócrates, que afirma desejar elogiar Agatão (223a2).

palavras relacionadas ao preencher e esvaziar descrevem atos ou processos corporais acessíveis à observação empírica, como comer e beber, evacuar, urinar e vomitar; e também a ereção¹⁵, a penetração e a ejaculação. Ademais, a associação com o alimento e a bebida é uma das conotações mais atestadas do vocabulário do preenchimento desde Homero, sobretudo o verbo ἐμπύμπλασθαι, que teria nesse contexto seu uso metafórico mais corrente (Taillardat, 1965, p. 91)¹⁶. Assim, comer e beber se tornam as ações paradigmáticas para a formulação de imagens representativas do problema do desejo (Sissa, 1999, p. 47).

Platão está ciente dessa vocação apetitiva e brinca com ela, ora se afastando, ora se aproximando das suas implicações mais censuráveis, a depender das suas intenções em um determinado diálogo. No *Fedro*, por exemplo, onde fluxos e preenchimentos abundam na palinódia de Sócrates¹⁷, um grande elogio ao bom eros, este vocabulário não é usado

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Problemata* (879a15-21). É importante indicar que os tratados de medicina hipocráticos — com os quais Platão era bastante familiar e dos quais se apropria com frequência —, apesar de bastante heterogêneos, de modo geral concebem a fisiologia humana a partir de opostos como cheio e vazio, quente e frio, seco e úmido etc. — e do movimento de fluxos como sangue, leite, sêmen e o que se convencionou posteriormente a chamar de “humores”, *khymos* (fleuma, bile amarela, bile negra, e o próprio sangue; cf. Hipócrates, *De natura hominis*, 5). Portanto, uma variedade de processos, como a menstruação, a respiração, a perspiração, e não apenas os “apetitivos” em sentido estrito, era com frequência descrita nos termos que aqui interessam, assim como as doenças, que eram vistas como resultantes de um desequilíbrio destes fluxos.

¹⁶ Cf. Aristófanes, *Av.*, v. 789; *Eccl.*, v. 56, *Eq.*, v. 935; *Lys.*, vv. 235, 327; *Nub.*, vv. 376, 386; *Pax*, v. 1000; *Plut.*, v. 892; *Vesp.*, vv. 984, 911, 1127, 1304, cf. v. 380). Cf. Homero, *Od.*, VII.221 (encher o estômago de comida e bebida); Heródoto, I.212 (vinho), VIII.117; Xenofonte, *Mem.*, I.3.6; Cratino, fr. 149 PCG; Êubulo, 38 PCG; Ferécates, 85 PCG; Antífanos, fr. 268 PCG. Dentre outros usos do vocabulário, temos o já citado caso da barba que “preenche” o rosto, *Protágoras*, 309b1; mas também os olhos cheios de lágrimas (δακρύων ἐμπύμπλανταί μου οἱ ὀφθαλμοί-) no *Ion*, 535c7; e o encher-se de errôneo desprezo (καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς ἐμπλήσειεν) na *Carta VII*, 341e4.

¹⁷ Com efeito, em todo o diálogo, sobretudo na primeira parte do diálogo. Além da presença insinuante do rio Ilisso, identificam-se, por exemplo, termos relativos ao verbo ρέω: ἀπορρέω: ἀπορρεῖ, 246d4, 255c4; ἀρύω: ἀρύττωσιν, 253a6; εἰσρέω: εἰσερρή, 262b3; ἐπιρρέω: ἐπιρρεῖ, 229d7, ἐπιρρυσίης, 251b12; à noção de preenchimento, pelo nomes πληρής, 235c5; πλησμονή, 233e2, 241c8; e verbos πίμπλεμι: πλησθεῖσα, 248c7; πλερώω: πεπληρωσθαί, 235d1; υποπίμπλημι: υποπλησθη, 254a1; ἐμπιμπλημι: ἐνέπλησεν, 255d3, ἐμπλησθεῖς, 270a5; além de uma série de substantivos relativos a rios e emanações em geral, como νᾶμα (235d1, 278b9), κρήνη (259a6), e πηγῆ (230b6, 245c9, 255c1), além de ἀπορροή (251b2), εὐροια (238c7), e ρεῦμα (255c1, 6).

nem no discurso de Lísias, que dá preferência à noção de cessação ou pausa do desejo (παύσονται, 231a3 e 232e6; παύόμενοι, 234a7), em detrimento da de saciedade ou preenchimento; nem no primeiro discurso de Sócrates, mesmo identificando “eros” a um “desejo de prazeres” (ἐπιθυμία ἡδονῶν, 237d8) desmedido e tirânico, similar à gula (*gastrimargía*) e à embriaguez (238a-b).

Por outro lado, no *Górgias*, são as *epithymiai* apetitivas que Sócrates põe em foco para condenar o ideal de vida hedônico proposto por Cálicles. Este é caracterizado pelo desejo do prazer no ato de repleção em si, e assim pela busca de “máxima fluidez” (πλεῖστον ἐπιρρεῖν, 494b2). O *agōn* entre os dois personagens concentra múltiplas ocorrências do vocabulário do preenchimento¹⁸, sendo que as quatro imagens criadas por Sócrates vão relacioná-lo a processos corporais apetitivos cada vez menos dignos, e três delas são representações diretas da tríade clássica de apetites. A primeira imagem distingue vasos (πίθοι) salubres e furados para descrever as diferenças entre a alma temperante e a alma intemperante ou “insaciável” (ἄπληστος, οὐ στεγανόν, 493b2 ἀπλεστίαν, b3) no que diz respeito à entrada e saída de fluxos, usando como exemplo de objeto de repleção fluidos comestíveis como água, vinho, leite e mel (493a-e), extraídos com dificuldade de determinadas fontes (νάματα, 493e2, e6). A segunda é a tarambola, que segundo escólio da passagem é uma ave que come e defeca ao mesmo tempo (494b). A terceira, a coceira (494c), que pertence à ordem corporal mesmo não correspondendo a um apetite *stricto sensu*. E a quarta, a vida do *kinaidos*, o “ninfomaníaco”.

Já no *Filebo*, o vocabulário ganha alguma neutralidade, pois a análise dos prazeres — verdadeiros e falsos — depende inteiramente deste léxico. Sócrates parte de uma definição da fome e da sede como “vazios” para chegar a uma declaração geral sobre o estado desejanter que

¹⁸ ἀποπίμπλημι (491a2, 503c5, 505a6), ἐμπίμπλημι (505a9, 518c5, 519a3), πίμπλημι (494a1), πληρόω (493e4, 494a6-7, b1, c3, 503c8, 507e3); ἀπληστία (493b3.), ἀπλήστως (493c5), πλήρης (493e1), πλήρωσις (492d7, 496e1), e πλησμονή (518d4).

usa ἐπιθυμεῖ e ἐρᾷ, deseja e ama, de modo aparentemente intercambiável:

Então, qualquer um de nós que esteja vazio [κενούμενος], como parece, tem apetite [deseja, ἐπιθυμεῖ] pelo contrário daquilo que experimenta: pois, estando vazio, deseja preencher-se [κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι] (Platão, *Filebo*, 35a3-4)¹⁹.

O trecho evidencia a flexibilidade com que Platão pode aplicar estes termos, afirmando que desejar é desejar preencher-se de algo de que se está vazio. A noção de saciedade pode mesmo ser aplicada ao preenchimento por objetos que parecem ter pouco ou nada a ver com os apetites *stricto sensu*, como no *Timeu*, onde a irrigação de um tecido pelo sangue, exemplo de funcionamento do mecanismo de preenchimento e esvaziamento no corpo, é uma imitação do movimento do universo (τὸ παντός, 81a-b); e no *Filebo*, onde é possível “preencher-se” prazerosamente por cores, figuras, aromas e sons (51b).

Outro uso que aponta para maleabilidade do vocabulário de preenchimento encontra-se na *República*, especificamente uma passagem que provê um detalhe interessante acerca da qualidade dos objetos passíveis de “consumo”. Como no *Filebo*, a discussão sobre tipos de prazeres também se dá através do vocabulário do preenchimento. Já no terço final do livro IX, Sócrates faz uma analogia entre os vazios (*kenóseis*) do corpo (sede, fome e semelhantes) e da alma (*áгноia* e *aphrosyne*) e seus respectivos objetos de preenchimento (alimento, *trophé*, e entendimento, *nous*), propondo uma diferenciação hierárquica entre eles: os objetos que preenchem o “corpo”, sendo menos reais, promovem um “preenchimento” menos real; enquanto que aquilo que se “preenche de coisas [mais] reais” (τὸ τῶν μᾶλλον ὄντων πληρούμενον, IX.585d7) está “mais realmente cheio” (ὄντως μᾶλλον πληροῦται,

¹⁹ Trad. Fernando Muniz, Platão, 2012a. Note-se o uso do verbo para “amar” (ἐρᾷ, ἐράω) na segunda frase, que sugere uma ampliação da noção de “apetite” para “desejo” em geral. Cf. *Filebo*, 31e-32a para uso específico nos casos de comida e bebida. Cf. *Banquete*, 201b; *Lisis*, 221d-e.

IX.585d8); e, portanto, este preenchimento é um gozo mais verdadeiro de verdadeiro prazer (*ἀληθεστέρως χαίρειν ... ἡδονῆ ἀληθεῖ*, IX.585e1) (IX.585d-e).

No vocabulário desta passagem, em condições bastante distintas da resposta de Sócrates a Agatão no *Banquete*, é possível se preencher de conhecimento ou sabedoria — mas não, note-se, pelo toque, não pelos sentidos do corpo. Talvez, se Agatão não tivesse cortado a conversa insistindo que Sócrates jantasse, e as falas na sequência do diálogo não fossem constringidas ao gênero do encômio e ao tema do amor, o filósofo teria conduzido uma interrogação semelhante à de Gláucon, diferenciando o discurso-fluxo sensível da sabedoria. Todavia, não é este o caso.

A seleção de passagens desta seção buscou evidenciar que o uso do vocabulário do preenchimento pode ter conotações distintas, sobretudo neutras ou negativas, a depender do contexto dramático em que se inserem. As circunstâncias específicas de cada diálogo — como a construção dos personagens, a relação que foi estabelecida entre eles, o tipo de discurso que engajam, e a quantidade de espaço que Platão dedica a este — determinam os tipos de objeto dos quais o desejo será descrito segundo processos de preencher e esvaziar.

4 Fome, sede e festins de discursos: *lógos* como objeto de consumo apetitivo

Em uma passagem do *Timeu* à qual já foi feita referência, onde se trata da formação da boca, o fluxo discursivo é colocado em oposição qualitativa direta ao fluxo alimentício, uma relação articulada no seu *locus* corporal compartilhado de emissão e recepção:

Em relação às propriedades da nossa boca, foi com vista ao que é necessário e melhor que aqueles que a apetrecharam a apetrecharam de

dentos, língua e lábios, segundo a forma como hoje está disposta, concebendo a entrada com vista à necessidade e a saída com vista ao melhor; é que tudo quanto entra, dado ao corpo como alimento, diz respeito ao necessário, e que **o fluxo de palavras, que corre para o exterior e auxilia o pensamento, é o mais belo e excelente de todos os fluxos** [τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων **ναμάτων**.] (Platão, *Timeu*, 75d5-e5, grifos meus)²⁰.

A boca é não apenas uma porta de entrada do corpo, como os outros órgãos dos sentidos, mas uma porta de saída para a alma. Como glosa Romeri (1997, p. 74), ela é o “lugar de compartilhamento e participação das duas ordens”, de entrada e de saída, que se opõem numa perspectiva convivial — em causa no *Banquete*. A autora continua:

A entrada de alimentos em vista do sustento do corpo não ultrapassa o nível individual, de pura sobrevivência. Nenhuma relação é formada entre os homens através deste ato da nutrição; ao contrário, tem-se mesmo a impressão de que a alimentação exigida necessariamente pelo corpo não faz nada além de encerrar o próprio homem em um estado de clausura e em um interior sem retorno [εἴσοδον, εἰσέρχεται], **sem jamais impulsioná-lo a uma abertura para o exterior**. Por outro lado, o fluxo de palavras, **τὸ δὲ λόγων νᾶμα, que flui para o exterior, implica precisamente uma relação do interior com o mundo**; a imagem evocada por τὸ νᾶμα exprime, com efeito, a ideia de fonte, da qual se pode extrair, em um movimento de troca (Romeri, 1997, p. 74-75, grifos e trad. meus).

A palavra estabelece uma relação entre o mundo e o sujeito que a enunciou, por oposição ao fluxo alimentício que serve à necessidade do corpo. E quanto ao sujeito que a ouviu? Qual é a relação entre o alimento e a palavra recebida, na medida em que os dois entram, ainda que não pelo mesmo buraco?²¹ No *Timeu*, a necessidade da alimentação está inextricavelmente ligada ao problema ético e fisiológico do apetite. Na

²⁰ Trad. Rodolfo Lopes, Platão, 2012b. Cf. Aristóteles, *Partes dos Animais*, II.659b30-660a7.

²¹ Cf. NOVAES, J. G. C. Z. Um “empanturramento” de discursos: o episódio dos soluços do *Banquete* entre Aristófanes e Platão. *O que nos faz pensar?*, n. 51, 2023 [no prelo].

composição do corpo humano, já prevendo a *aplestía*, a insaciabilidade, constitutiva do ser humano, os deuses “instalam peças” para impedir que a gula (γαστριμαργία) tornasse a espécie humana “completamente estranha à filosofia e às Musas” (ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον πᾶν ἀποτελοῖ τὸ γένος, 73a6-7): o intestino, que retarda o retorno da fome aumentando o tempo de digestão (73a); e o diafragma, que “separa” a sede do apetite da sede do intelecto (70d-e)²².

Estará um desejo de discursos sujeito ao mesmo problema? Em outros diálogos, é comum que se estabeleça, de certa forma distinta do caso do *Timeu*, uma relação analógica entre *lógos* e alimento de maneira não necessariamente opositiva. Nem sempre a conexão é negativa, como no caso do discurso filosófico na *República*, onde é tendo se “banqueteado com belos pensamentos [palavras, *lógoi*] e especulações” (ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, IX.571d8) que o *logistikón* pode cair no sono sem medo de que o *epithymetikón* cause sonhos tirânicos. No *Teeteto* (157c-d), Sócrates oferece “provinhas” de discursos de outros sábios para que Teeteto as deguste (γεύοιο, 157c3, ἀπογεύσασθαι, 157d1), e preocupa-se de que sejam doces (ἡδέα, 157c3). Similarmente, no *Primeiro Alcibiades*, Sócrates evita repetir os argumentos porque a boca delicada (τρυφᾶς) de Alcibiades “não acharia agradável (doce) provar do mesmo discurso” duas vezes (οὐκέτ’ ἂν ἡδέως τοῦ αὐτοῦ γεύσαιο λόγου, 114a7)²³. Nos três casos, a imagem da comida serve para descrever os objetivos da filosofia, seja o bem-estar do filósofo, seja a condução de uma investigação.

Por outro lado, o lado negativo do apetitivo irrompe, com frequência, através do vocabulário do preenchimento, de modo que se delineia no *corpus* uma censura consistente dos usos do discurso visando ao “preenchimento”. É possível elencar em primeiro lugar aqueles que

²² Sendo a ambiguidade da homografia de “sede” uma ótima maneira de economizar palavras.

²³ Trad. minha.

visam se preencher de discursos externos *tout-court*, como é o caso, por exemplo, da “fome de aprender” (μαθημάτων πείνην) no *Filebo* (52a2), cujo prazer Sócrates insinua ser menos puro que o de outro tipo de preenchimento de aprendizados; e da satisfação da alma de um interlocutor pela criação de imagens (*eidola*) no *Político*, por oposição a um “*lógos*”, aqui implicitamente entendido como raciocínio dialético:

Contudo, para os objetos de maior importância e mais complexos, não existe nenhuma imagem (εἶδωλον) nitidamente criada para que o homem utilize, cuja apresentação surgiria quando se desejasse satisfazer [se quisesse preencher, βουλόμενος ἀποπληρῶσαι] o espírito do interlocutor, bastando ir ao encontro de um dos sentidos adequados [para saciar, πληρώσει]. É por isso que temos de praticar até sermos capazes de dar e de acompanhar qualquer explicação verbal (λόγον). De facto, as coisas incorpóreas, sendo as mais belas e importantes, a única maneira de as revelar com clareza é através do discurso (λόγῳ), e não por nenhum outro processo (Platão, *Político*, 286a1-7, grifos meus)²⁴.

Outro modo de consumo problemático do *lógos* é daqueles que o usam de modo juvenil ou amador. Este é identificado no *Filebo*, novamente, onde Sócrates faz troça do jovem que

[...] experimenta [degusta, γευσάμενος] [sc. o discurso] pela primeira vez [e] sente tanto prazer como se tivesse descoberto algum tesouro de sabedoria, e não só fica entusiasmado pelo prazer, como se rejubila em mover todo e qualquer argumento, ora revirando-o e o misturando em um só, ora desenrolando-o de novo e dividindo-o em partes (Platão, *Filebo*, 15d-e)²⁵.

Na *República*, o mesmo entusiasmo com a primeira prova do *lógos* (τὸ πρῶτον λόγων γεύονται, 539b3; cf. γεύεσθαι, b2) — no caso, a dialética — é razão para que não ela seja atividade de criança; e, no

²⁴ Trad. Carmen Isabel Leal Soares, Platão, 2008b. Robin (Platão, 1950) traduz λόγον e λόγῳ, respectivamente, por “justification rationelle” e “representation”. Paleikat e Costa (Platão, 1972), ambos por “razão”.

²⁵ Trad. Fernando Muniz, Platão, 2012a.

Sofista, a multiplicidade das possibilidades do *lógos* é um “banquete” ou “festim” (θοίνην, 251b6) para jovens e velhos que começaram a se instruir há pouco tempo.

Há ainda o problema da adulação como uma espécie de preenchimento, e do seu objeto que, por assim dizer, “lambe os beiços” ao recebê-la. Assim, no *Lísis*, Sócrates censura rapazes que “se preenchem” de orgulho e insolência (φρονήματος ἐμπίμπλονται καὶ μεγαλαυχίας, 206a4) pelos elogios e poemas que recebem dos seus amantes²⁶.

É possível que o *Górgias* seja o diálogo que contém os exemplos mais variados, abundantes e diretos da associação negativa do desejo de discursos ao vocabulário do preenchimento em “modalidade apetitiva”, como já sugerido pela passagem mencionada na seção anterior. Neste diálogo, Sócrates recorre explicitamente a uma analogia entre corpo e alma e as atividades que, respectivamente, os estragam pela adulação (*kolakeía*): a retórica (e a sofística) está para a alma, assim como a culinária (e as vestimentas) está para o corpo (464b-466a). Já na parte final do diálogo, o vocabulário do preenchimento é aplicado na crítica dos grandes políticos da cidade, em contexto que retoma explicitamente a mesma analogia ou imagem (διὰ τῶν αὐτῶν εἰκόνων, 517d5). Sócrates compara os feitos de Temístocles, Címon e Péricles aos de “Teá里昂, o padeiro, Míteco, escritor sobre a culinária siciliana, e Sarambo, o comerciante: um, guarnecedor de tortas admiráveis, o outro, de comida, e o outro, de vinho”²⁷ (518b5-c1). Estes homens, ele diz, são:

[...] servidores e guarnecedores de apetites [ἐπιθυμιῶν], ignorantes de tudo o que é belo e bom sobre o assunto. Eles, quando obtêm sucesso, fazem saciar [ἐμπλήσαντες] e engordar o corpo das pessoas, motivo pelo qual são louvados por elas, mas destroem a sua antiga compleição

²⁶ Este uso metafórico se assemelha à noção de “inflar o ego” que temos em português. Cf. *Lísis*, 204c-d.

²⁷ Trad. Daniel R. N. Lopes, Platão, 2014.

muscular. [...] Quando a saciedade [πλησμονή] lhes advém acarretando-lhes tempos depois a doença, sem a promoção de sua saúde, elas inculparão, vituperarão e maltratarão, à medida de sua capacidade, quem estiver presente àquela ocasião e prestar algum conselho, enquanto àqueles primeiros, os responsáveis pelos males, só lhes tecerão elogios (Platão, *Górgias*, 518c3-e1, grifos meus)²⁸.

Cálicles faz a mesma coisa ao elogiar os políticos, diz Sócrates, que são, segundo este:

[...] anfitriões e que empanturraram essas pessoas do que lhes apetecia [οἱ τούτους εἰσιτάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν]. Dizem que eles tornaram a cidade grandiosa, mas não percebem que ela está intumescida e inflamada por causa desses homens de outrora. Pois sem justiça e temperança, eles saciaram [ἐμπεπλήκασιν] a cidade de portos, estaleiros, muralhas, impostos e tolices do gênero, porém quando sobrevier, enfim, aquele assalto de fraqueza, inculparão os conselheiros presentes nesse momento, e elogiarão Temístocles, Címon e Péricles, os responsáveis pelos males (Platão, *Górgias*, 518e2-519a7, grifos meus)²⁹.

Cozinheiros e *rhētores* são ditos responsáveis pelo adoecimento das suas áreas de influência pelo excesso de “preenchimento” dos cidadãos e da cidade (*cf. República*, 372e). Convém precisar que os políticos citados não construíram eles mesmos esta infraestrutura cívica que “sacia” os cidadãos. O que eles fizeram, de fato, foi produzir discursos persuasivos que, aprovados em assembleia, levaram à construção destas coisas. É possível afirmar ainda que, apesar de Sócrates não buscar desenvolver este ponto na passagem, estes discursos foram responsáveis por criar o desejo ou “apetite” nos cidadãos em primeiro lugar. Conseqüentemente, Sócrates não está condenando a construção civil, mas um certo uso de discursos: “é provável”, ele diz, “que tanto os políticos de fachada quanto os sofistas sejam os mesmos” (519c)³⁰.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

A taça mais vazia: investigação lexical da concepção
apetitiva do desejo de sabedoria em Platão

Sócrates não resiste à vocação apetitiva da metáfora e afirma que os políticos “εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες” (518e2-3). Alguns passos depois, ele retoma todas estas imagens para responder ao ataque “profético” de Cálicles: os discursos socráticos, correspondentes à “verdadeira arte política” (ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη, 521d7), não visam ao prazer, de modo que não serviriam de nada em um tribunal:

[...] serei julgado como se fosse um médico a ser julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro. Examina, então: que defesa poderia fazer um homem como esse surpreendido por tal circunstância, se alguém o acusasse dizendo que “Crianças, esse homem aqui presente cometeu inúmeros males contra vós próprios, e corrompe vossos entes mais jovens lacerando-os e cauterizando-os, e vos deixa embaraçados emagrecendo-vos e sufocando-vos; ele vos oferta as mais acerbos poções e vos constrange à fome e à sede, diferente de mim, **que vos empanturrava de toda sorte de coisa aprazível** [πολλὰ καὶ ἡδέα καὶ παντοδαπὰ ἠνώχου] (Platão, *Górgias*, 521e3-522a3, grifos meus)³¹.

Ambas as passagens usam verbos que pertencem ao campo semântico do *sympósiōn*, εἰστιάω denotando a recepção de convidados em casa para um festim, e εὐωχέω, um ato voraz de empanturramento, por assim dizer, próprio dessa ocasião. Os termos ecoam o início do diálogo:

Cálicles: Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha.

Sócrates: Mas o quê? Chegamos, como no ditado, depois da **feira** [ἐορτῆς] e atrasados?

C: E depois de uma **feira** [ἐορτῆς] muito distinta, pois Górgias há pouco nos exibiu inúmeras coisas belas.

S: Mas o culpado disso é Querefonte, Cálicles; por sua força, demoramos na ágora.

Querefonte: Não há problema, Sócrates! Vou remediá-lo, pois Górgias é meu amigo. Se for de teu parecer, nos fará uma exibição agora, ou, se quiseres, em outra ocasião.

³¹ *Idem*.

C: O quê, Querefonte? Sócrates **almeja** [**deseja**, ἐπιθυμεῖ] ouvir Górgias?

S: Eis a razão de nossa presença (Platão, *Górgias*, 447a1-b6)³².

Como nota Lopes (in Platão, 2014, p. 168, n. 3), o uso por Cálicles do verbo ἐπιθυμέω antecipa a defesa pelo personagem do ideal hedonista de vida, mas não deixa de caracterizar também Sócrates, amante de discursos em uns diálogos, caçador de sofistas em outros: ele quer *provar*, no sentido gustativo do termo.

εἰστία, ἑορτή, εὐωχία, θοίνη... Os temas do discurso-fluxo e o do apetite convergem com frequência em certos usos da imagem do “**festim de discursos**”³³, que aparece de forma desenvolvida em outras interações do filósofo com personagens ditos sofistas, oradores ou logógrafos e em ambientes extra-conviviais. É com ela que Platão fecha a discussão entre Sócrates e Trasímaco e, com isso, o livro I da *República*. A referência se conecta diretamente ao contexto dramático, pois, como nota Romeri (2002b, p. 51), o diálogo é ambientado no dia do festival de Bêndis, no qual, como festa religiosa cívica, seriam oferecidos banquetes públicos. A imagem aparece primeiro anunciando o fim de uma etapa da discussão e o início de outra, o “resto da ceia” (Romeri, 2002b, p. 52):

Trasímaco: Banqueteia-te à vontade [te entope, te embucha] com a tua argumentação [Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, cf. Aristófanes, *Vespas*, v. 603] — disse ele — que não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes.

Sócrates: Vamos lá — repliquei —. E **sacia-me** [ἀποπλήρωσον] com o resto da ceia, respondendo-me como tens feito (Platão, *República*, 352b3-6, grifo meu)³⁴.

³² *Idem*.

³³ Cf. também *Lísis*, 211c11; *Timeu*, 27b8; *Leis*, I.649a4.

³⁴ Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Platão, 2017.

A taça mais vazia: investigação lexical da concepção
apetitiva do desejo de sabedoria em Platão

E, em seguida, Sócrates recorre a ela em sentido negativo para finalizar a discussão e prenunciar a necessidade de outra, que, desta vez, não seria feita ao modo dos glutões.

— 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 ser desagradável. 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 [...]** (Platão, *República*, 354a10-b3, grifo meu)³⁵.

Na imagem, a desmedida das escolhas gastronômicas de um conviva glutão é “transferida” para as escolhas discursivas de Sócrates, para quem, afirma Romeri: “a longa discussão sobre justiça corre o risco de se parecer com o discurso de rétores e sofistas [...] discurso no qual **se preenche** a boca de belas palavras sem visar à verdade da questão” (2002b, p. 54, grifo e trad. meus).

Outra ocasião onde se alude “à imagem da festa suntuosa e elegante para designar longos discursos feitos por um erudito diante de um público” (Romeri, 2002b, p. 50), também no início imediato do diálogo, é o prólogo do *Fedro*. Sócrates assume que Lísias recebeu seus convidados “para um festim de discursos” (τῶν λόγων ... εἰστία, 227b6-7) — o comentário é uma brincadeira com a referencia, algumas linhas antes a Mórico, o notório *gourmand* muito citado na comédia³⁶, e a quem pertencia anteriormente a casa onde Lísias está hospedado. A imagem é reiterada quando Fedro ameaça nunca mais mostrar ao filósofo discurso nenhum caso este não fizesse um discurso próprio, melhor que o do

³⁵ *Idem*.

³⁶ Cf. Aristófanes, *Ach*, v. 887; *Vesp*, vv. 506, 1142; *Pax*, v. 1008.

logógrafo: “Como seria eu capaz de privar-me de semelhante festim (θείνης)?”³⁷, diz Sócrates (236e). Assim interpreta Romeri:

A ideia que ele pretende transmitir com esta imagem é de fato a de uma refeição sumptuosa durante a qual, longe de comer apropriadamente, os convidados correm o risco de cair no excesso de gula [gourmandise], especialmente um convidado, que, como Fedro, não saberia escolher entre o que é salutar e o que é prejudicial. É a falta de gosto e de moderação — o risco de qualquer banquete mal supervisionado — que está em causa nesta alusão ao festim de palavras de Lísias. Assim como, em um banquete que tem como critério apenas o prazer do estômago, tudo o que é servido corre o risco de ficar sem ordem e moderação, igualmente, em um discurso como o de Lísias, que tem como critério apenas o prazer de uma linguagem clara, bem redonda e perfeitamente torneada, tudo o que é dito corre o risco de ser sem sentido e sem valor (Romeri, 2002b, p. 50, trad. minha).

O discurso de Lísias é objeto, ainda, do seguinte símile socrático: “tal como quem quer tocar em frente um animal faminto [πεινῶντα] e por isso aproxima dele um galho de fruta ou legume, e também tu estendes para mim discursos em manuscritos” (230d6-8)³⁸. Este *lógos* é o *phármakon* (230d6) que Fedro usa para atrair Sócrates, doente e amante de discursos (228b6, c1-2), e também a cenoura que “desperta a fome”, o seu apetite de φιλομαθής (230d3) (cf. Philip, 1981, p. 454).

Não seria um comportamento estranho a Sócrates rebaixar-se ironicamente, comparando-se ao glutão (λίχνος) e ao animal de carga — personagens que, segundo a tripartição psicológica proposta nestes dois diálogos, *República* e *Fedro*, correspondem à “parte” apetitiva da alma: o glutão é definido pela sua preferência apetitiva — ou, nas palavras já citadas da *República*, porque a torrente do seu desejo se inclina violentamente para a comida (VI.485d6-8); e o animal é uma antecipação temática da imagem da parelha alada empregada por Sócrates no seu segundo discurso, onde o cavalo negro, representante dos apetites, é

³⁷ Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis, Platão, 2016b.

³⁸ *Idem*.

igualmente movido pela visão do objeto que quer *consumir* (cf. *Fedro*, 254b-e). E no *Górgias*, como apontado, haveria um desejo socrático de “provar” os discursos.

Se no caso da *República* o problema do festim, para Sócrates, havia sido suas próprias escolhas gluttonas, ou seja, o modo como conduziu a conversa com Trasímaco, na passagem 227b6-7 do *Fedro* a crítica se volta também contra o próprio “cozinheiro”, como interpreta Romeri na passagem citada acima, e como é patente na passagem 518c-519a do *Górgias*. A ideia de que personagens como Lísias, Górgias, Temístocles, Címon e Péricles são “provedores” de alimentos nocivos, e que apelam aos instintos ou apetites mais baixos do ser humano, encontram ecos na analogia entre o sofista e o comerciante de alimentos e bebidas, que pode ser verificada no *Protágoras* (314a1-b4) e no *Sofista* (223e-224a).

Analisar estes exemplos, contudo, seria excessivo neste já alongado artigo, que chega a sua conclusão tendo cumprido a sequência de análises anunciada. Será útil aqui recapitulá-la: 1. o discurso em Platão é frequentemente figurado como um fluxo que preenche e esvazia; 2. também o desejo, *epithymia lato sensu*, se presta à descrição pelo vocabulário do preenchimento, e esta seria a forma mais comum no *corpus* ao se tratar da *epithymia stricto sensu*, seja em sentido fisiológico ou psicológico; 3. o discurso é ele mesmo frequentemente figurado como *objeto* desse desejo apetitivo, porque seu caráter imaginativamente fluido se presta à analogia ou comparação com alimento e bebida — um procedimento metafórico bastante variado em sua inflexão negativa ou crítica, mas que diz respeito sobretudo a um mau uso do discurso seja pelo seu emissor ou seu receptor.

Ao ler a passagem do *Banquete* que serviu de ensejo para este esforço de pesquisa, uma leitora ciosa da constância com que Platão recorre ao sistema tradicional de imagens aqui delineado talvez não

tivesse dificuldades em ver na imagem das taças (175d) um aceno à concepção do discurso como objeto de desejo apetitivo. Agatão, diria Sócrates, tem sede de discursos — mas a sabedoria, como o filósofo defenderá em seu discurso, muitas páginas depois, não é objeto de um apetite que se preenche, e sim de uma espécie de desejo mais complicado: eros.

É sabido que nos prólogos platônicos muitas vezes se encontram os primeiros pontos de fios temáticos tecidos ao longo de cada diálogo. Este caso, portanto, não é diferente. O que segue, é claro, é um banquete de discursos.

Referências

- BRAVO, F. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009.
- CUMMINS, W. J. Eros, Epithumia, and Philia. In: PLATO. *Apeiron*, v. 15, n. 1, 1981.
- DIELS, H; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vols. I-III. Berlin: Weidmannsche Verlagabuchhandlung, 1952-1960.
- FIERRO, M. A. *Elenchos y eros: el caso de Sócrates y Agatón en Smp. 199c-201a*. *Archai*, n. 14, 2014.
- FRÈRE, J. *Les Grecs et le désir de l'être*. Des préplatoniciens à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- KANNICHT, R.; RADT, S.; SNELL, B. (Eds.). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 1-5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985-2007.
- KASSEL, R.; AUSTIN, C. *Poetae Comici Graeci*. Volumes I-VIII. Berlin: De Gruyter, 1983.

A taça mais vazia: investigação lexical da concepção
apetitiva do desejo de sabedoria em Platão

PHILIP, A. Récurrentes thématiques et topologie dans le “Phèdre” de Platon. *Revue Métaphysique et de Morale*, 86e Année, n. 4, 1981.

PLATÃO. BURNET, J. (Ed.) *Platonis Opera*. 5 vol. Oxford: Clarendon Press, 1899-1907.

PLATÃO. *Platon: Œuvres Complètes*, v. I-II. Trad. León Robin. Paris: Gallimard, 1950.

PLATÃO. *Diálogos. O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril, 1972.

PLATÃO. *Teeteto; Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLATÃO. COOPER, J. M. (Ed.) *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. BRISSON, L. (Dir.) *Platon: Œuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2008.

PLATÃO. *O Político*. Trad. Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008b.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012a.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Irley Franco e Jaa Torrano Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021a.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica, 2012b.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2019.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2020.

ROMERI, L. La parole est servie. *Revue de Philosophie Ancienne*, v. 14, n. 1, 1997.

ROMERI, L. *Philosophes entre mots et mets*. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002b.

SASSI, M. M. Eros as psychic energy: Plato and fluxes of soul. In: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. N.; FERMANI, A. (Eds.) *Inner life and soul: Psychē in Plato*. Academia Verlag, 2011.

SISSA, G. *Eros tirano: Sessualità e sensualità nel mondo antico*. Bari: Laterza, 2010.

TAILLARDAT, J. *Les images d'Aristophane*. Études de langue et de style. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

O anel de Gyges: Platão e Rousseau em debate

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.06>

O mito do anel de Gyges, que surge pela primeira vez no Livro II da *República* de Platão através do desafio de Gláucon, irá reaparecer nos *Devaneios do caminhante solitário* de Jean-Jacques Rousseau. Os *Devaneios* é uma obra da maturidade de Rousseau, onde ele reflete sobre a sua vida em contato novamente com a natureza e na solidão que lhe era peculiar.

Apesar de Rousseau dizer escrever para si mesmo, ele conseguiu angariar um número vasto de leitores e autores que vieram compor posteriormente o movimento romântico, o qual tem na figura de Rousseau um dos principais fundadores. Não podemos esquecer também o conceito de solidão que abre os *Devaneios*: “Eis-me, portanto, sozinho na Terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia” (*Devaneios*, p. 23); ou depois quando diz: “Sozinho pelo resto de minha vida, visto que somente em mim encontro a consolação, a esperança e a paz, não devo nem quero ocupar-me senão comigo mesmo” (*Devaneios*, p. 26); ou quando apresenta a sua revolta contra a sociedade que não o entendeu:

Em vão os homens voltariam a mim, não mais me encontrariam. Com o desdém que me inspiraram, suas relações me seriam insípidas e mesmo um motivo de desgosto, e *sou cem vezes mais feliz em minha solidão do*

¹ Doutor em Filosofia (PPGLM/UFRJ). Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM). E-mail: lmbrmenezes@gmail.com

que poderia ser vivendo com eles. Arrancaram de meu coração todas as doçuras da sociedade. Nele não poderiam mais germinar, ainda uma vez, na minha idade; é demasiadamente tarde. Que me façam agora bem ou mal, tudo me é indiferente, vindo de sua parte, e o que quer que façam, meus contemporâneos nunca serão nada para mim (*Devaneios*, p. 25).

A passagem é de um solipsismo sem medida. Rousseau atravessa seus devaneios na mais profunda solidão interna, que o faz sustentar o peso de sua própria existência. A vivência em sociedade só lhe trouxe males e ele abdica da convivência social em troca da solitária vida no campo, pois estar sozinho é também uma dimensão da liberdade. O homem natural também era solitário, porém livre, como podemos ler em seu *Discurso sobre a desigualdade*. De certa maneira, Rousseau, nos seus últimos anos de vida, vem resgatar esse último momento de liberdade em seu contato solitário com a natureza. A sensação de experimentar a liberdade no seu ápice existencial quando se está caminhando solitariamente.

A solidão é um conceito existencial duplo: o solitário é ou bem este que faz mal contra todos ou bem aquele que tem razão contra todos — e há uma relação de intersubjetividade fundamental que pode ser traduzida na inteligência, no sentimento e no coração (Philonenko, 1984a, p. 14).

A questão da existência em Rousseau é primordial. Como ele descreve em seu *Discurso sobre a desigualdade*: “o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência” (1978, p. 260). Esse *sentimento de existência* vai retornar tantas outras vezes no pensamento de Rousseau indicando que aquilo que representa a primeira certeza rousseauiana está em seu sentimento. Enquanto para Descartes, a formulação do ‘eu penso’ faz com que se decorra a própria existência do ‘eu’, em Rousseau a formulação que levaria a constatação da própria existência estaria no ‘eu sinto’. Nos *Devaneios*, em sua quinta caminhada, podemos ver uma longa reflexão de Rousseau sobre esse sentimento:

O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade. Mas a maioria dos homens, agitados por paixões contínuas, conhece pouco esse estado e tendo-o experimentado apenas de forma imperfeita, durante poucos instantes, dele não conservam senão uma ideia obscura e confusa que não lhes faz sentir seu encanto (*Devaneios*, p. 76).

Esse sentimento que parece tão caro e claro para Rousseau, ele acusa os outros homens de não perceberem a sua importância. E o que faz com que ele apareça tão confuso para os outros homens é o fato de que eles estariam “agitados por paixões contínuas”, e não estariam atentos ao significado da própria existência. Talvez por Rousseau ter sido um homem sempre atento ao próprio sentimento e somado ao fato dele estar em seus últimos momentos de vida, ele estivesse mais próximo de encontrar a satisfação pessoal com o sentimento de existência. Para Rousseau a existência não é algo que eu tenha que me dar conta ou me conscientizar dela, mas um sentir que está dentro de mim e me faz perceber com outros olhos as impressões que se apresentam para mim. A existência está relacionada ao próprio movimento do mundo à impossibilidade de se parar o fluxo da vida.

Tudo vive num fluxo contínuo na terra: nela, nada conserva uma forma constante e definitiva e nossas afeições, que se apegam às coisas exteriores, passam e se transformam necessariamente como elas. Sempre à nossa frente ou atrás de nós. lembram o passado, que não mais existe ou antecipam o futuro que muitas vezes, não deverá existir: nada há de sólido a que o coração se possa apegar. Assim, na terra, temos apenas um pouco de prazer que passa; quanto à felicidade duradoura, duvido que seja conhecida. Mal existe, em nossas mais vivas alegrias, um instante em que o coração possa realmente nos dizer: *Quisera que este instante durasse sempre*; e como podemos chamar inquieto e vazio, que nos faz lamentar alguma coisa antes ou desejar ainda alguma coisa depois? (*Devaneios*, p. 76, grifos do autor)

O sentimento de existência é precioso justamente pelo seu desapego com qualquer coisa, buscando apenas o contentamento e a paz, sem se apegar à felicidade duradoura e impossível para os mortais, mas guardando as lembranças dos bons momentos vividos. A felicidade, então, aparece não como um fim, mas como algo que se vive momentaneamente. A concepção de felicidade, presente na quinta caminhada, é poder desfrutar (mesmo que por um momento único) do próprio sentimento de existência.

A sexta caminhada é uma meditação de difícil análise. Envolve muitos pontos de contraste entre natureza e sociedade encontrados no pensamento rousseauiano. Pegando como exemplo o seu desvio durante a caminhada, Rousseau vai encontrar o motivo do desvio em uma antiga situação que o fez falar sobre a boa vontade natural que há nas ações humanas que fazemos não por dever, mas por prazer. Esse é o cerne da sua meditação durante a sexta caminhada e que o vai conduzir a uma antiga indagação sobre o que ele faria se tivesse em seu poder o anel de Gyges:

Se tivesse permanecido livre, obscuro, isolado, como fora naturalmente feito, somente teria feito o bem: pois não tenho no coração o germe de nenhuma paixão prejudicial. Se tivesse sido invisível e todo poderoso como Deus, teria sido benéfico e bom como ele. É a força e a liberdade que fazem os excelentes homens. A fraqueza e a escravidão somente fizeram os maus. Se tivesse possuído o anel de Gyges ele me teria subtraído à dependência dos homens e os teria posto sob a minha (*Devaneios*, p. 87).

O anel de Gyges, como já dito anteriormente, é um artefato mágico que permite àquele que usá-lo tornar-se invisível e ser semelhante a Deus. Essa característica do anel faz com que ele seja um alvo forte de cobiça do ser humano. Apesar da semelhança com Deus estar presente tanto na passagem da *República*, como na passagem dos *Devaneios*, há uma diferença sobre o que se entende por isso. Agir como um deus em Platão é o caminho do tirano, pois aquele que detém o anel

pode “tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual a um deus [*isótheos*]” (*Rep.*, 360b-c). A narrativa contada por Gláucon mostra Gyges saindo da situação de pastor para se tornar um governante por meio de um recurso mágico: um anel de ouro que o permite ficar invisível e visível a sua vontade. A *dýnamis* do anel faz com que Gyges aja da maneira como quiser, permitindo que ele se liberte do contrato que o faz agir de acordo com o *nómos* para poder agir de acordo com a sua *phýsis*. Vive apenas para os seus desejos e prazeres. Ora, viver dessa forma, segundo o argumento dos *polloí*, é ser um *isótheos*, relação que é estabelecida pela tragédia na passagem 568b da *República*, a qual, segundo Sócrates, faz um elogio do tirano como sendo um *isótheos*, isso porque o tirano é aquele que vive apenas para os seus desejos e suas ambições.

Não há dúvidas que Rousseau conhecia bem a *República* e pretendia com o seu exemplo construir uma resposta ao desafio da justiça proposto no Livro II. Em uma carta sua de cunho pessoal, Rousseau irá comentar justamente essa passagem do desafio de Gláucon:

Vocês leem às vezes a República de Platão? Devem ter percebido, no segundo diálogo, com que energia o amigo de Sócrates — do qual eu me esqueci o nome² — descreve justamente a enxurrada de ultrajes da fortuna e das injustiças dos homens, difamado, perseguido, atormentado, presa de todo o opróbrio do crime e merecendo todos os prêmios da virtude, sentia que a morte se aproximava e estava seguro de que o ódio dos maus não pouparia a sua memória, quando esses não pudessem fazer mais nada com a sua pessoa. Que quadro desencorajador, se algo pudesse desencorajar a virtude! O próprio Sócrates assustado exclama e acha necessário invocar os deuses antes de responder; mas sem a esperança de uma outra vida, teria tido dificuldade em justificar esta. Entretanto, se [tudo] para nós tivesse de acabar com a morte — o que não poderia acontecer se Deus é justo e,

² O “amigo de Sócrates” que Rousseau se refere é Gláucon.

por conseguinte, se ele existe — só a ideia desta existência seria, e por si só, um estímulo à virtude e um consolo das suas misérias, do qual sente falta aquele que, se acreditando isolado neste universo, não encontra, no fundo do seu coração, nenhum confidente para os seus pensamentos. É sempre um alívio na adversidade ter um testemunho que não merecemos; é um orgulho verdadeiramente digno da virtude poder dizer a Deus: você que lê no meu coração, você percebe que eu mantenho a alma firme e sou homem digno da liberdade que você me deu. O verdadeiro crente que se sente em todo o lugar sob os olhos do eterno, gosta de ser honrado diante do céu por ter cumprido os seus deveres na Terra (Rousseau, 2014, p. 8033)³.

Rousseau enxerga no anel um desafio para se manter firme nos ditames da virtude. Um dos pontos importantes a ser considerado é a diferença da concepção de natureza entre Gláucon e Rousseau. Enquanto Gláucon diz que cometer injustiça é naturalmente um bem e a justiça não pode ser reconhecida como um bem intrínseco e por natureza (*cf. Rep.*, 358e-359b), Rousseau entende que a natureza é a própria bondade e não poderia o mal se desenvolver a partir dela. Para Gláucon, cometer injustiça é reconhecido como um mal muito maior do que o bem que há em cometê-la (*Rep.*, 358e), dessa maneira, algo que gera o mal não poderia nunca advir da natureza para Rousseau. Esse é o primeiro ponto a ser levado em consideração e que faz com que a resposta de Rousseau ao desafio seja necessária. Ao contrário dos deuses apresentados na obra de Platão, a ideia de Deus de Rousseau é a concepção cristã, enxergando na “semelhança com o Deus” a própria benevolência divina. Isso é suficiente para entendermos porque nas palavras de Gláucon “agir como um deus” [*isótheos, cf. Rep.*, 360c3] significa agir como um tirano e em Rousseau isso não é possível sem que se perca o atributo da benevolência caro ao Deus cristão. Para Rousseau, o anel significa não o poder cometer injustiças, mas a possibilidade de se subtrair à presença e visão injusta dos outros. Com a aquisição do anel, ele, a princípio, por ter uma boa índole, isto é, por ser naturalmente bom, iria procurar fazer somente o

³ *Lettre DCCCLXXIX – À M. de ****, trad. nossa.

bem, pois agir livremente é também permitir a liberdade a todos os homens.

Para Rousseau, ter esse tipo de poder dado pelo anel o faria sair da dependência dos homens para colocá-los na sua dependência. Dessa forma, o anel de Gyges é um teste da nossa natureza moral (Grace, 2001, p. 118), o que o faz refletir sobre suas próprias atitudes tendo esse tipo de poder sobre os outros:

Perguntei-me, muitas vezes, ao fazer castelos no ar, que uso teria feito desse anel; pois é exatamente neste ponto que a tentação de enganar deve acompanhar o poder. Sendo dono de realizar meus desejos, podendo tudo sem poder ser enganado por ninguém, que teria podido desejar mais tarde? Uma única coisa: ver todos os corações contentes (*Devaneios*, p. 87).

Ter o governo dos outros para si não significa dizer que há um governo de si mesmo. Rousseau parece apontar para um problema da liberdade individual e do desejo que, ao tudo desejar, acaba aprisionando a si mesmo em seu desejo. Esse tipo de excesso da liberdade se torna impossível em sociedade, pois será através do ser social que surge o sujeito moral em Rousseau.

Para adentrarmos a sexta caminhada e o que Rousseau chama de virtude, não podemos esquecer o paralelo feito com Platão. Rousseau claramente acredita na existência da alma, a despeito de seus contemporâneos modernos como o Barão de Holbach, La Mettrie, Helvétius, Marquês de Sade, entre outros que defendiam o materialismo⁴. Na *República*, a alma se divide em três partes análogas às três classes da cidade. No Livro IV da *República*, Sócrates irá afirmar que a cidade que estão a construir, se for completamente boa [τελέως ἀγαθὴν εἶναι] (*Rep.*, 427e7), deve ter todas as virtudes, sendo estas a sabedoria

⁴ Cf. Williams (2010, p. 533); “A rejeição de Rousseau ao materialismo é, portanto, central para a sua política. Isso porque a ideia de justiça ela mesma somente pode atingir o status como eterna e transcendente se ela estiver acima das convenções”.

(*sophía*), a coragem (*andreía*), a temperança (*sophrosýne*) e a justiça (*dikaiosýne*) (*Rep.*, 427e9-10). Dentro da cidade, cada cidadão tem uma função (*érgon*) específica que, se for desempenhada, torna a cidade toda justa. Dessa forma, se cada um dos indivíduos de cada classe determinada na *República* (governantes, guerreiros e artesãos) desempenhar adequadamente a sua função, a cidade será justa. Por analogia, a justiça será também analisada na alma. Uma alma será justa por adequada proporção das suas partes que irão levar a sua harmonização (*Rep.*, 443d-e). A alma como a cidade se divide em três partes: racional (*logistikón*), irascível (*thymoeidés*) e concupiscível (*epithymetikón*).

O autocontrole proposto por Rousseau como resposta ao desafio se compara à *sophrosýne*, virtude da temperança proposta por Sócrates como pertencente a todos os cidadãos da *pólis* justa (*Rep.*, 431e). Como leitor da *República*, Rousseau está ciente disso e também ciente que a *sophrosýne* precisa ser encontrada antes da justiça. Vejamos como Sócrates irá introduzi-la em sua conversa com Gláucon:

— Há, portanto, ainda duas virtudes a examinar na cidade, a temperança e a que é causa de toda esta investigação, a justiça.

— Absolutamente.

— Como havemos, pois, de descobrir a justiça, sem tratarmos da temperança?

— Eu, por mim, não sei; nem queria que ela nos aparecesse antes de estudarmos a temperança. Se queres ser-me agradável, examina esta antes daquela.

— Claro que quero, se não, seria injusto.

— Vamos ver — disse eu —. Vista de onde estamos, assemelha-se, ainda mais que nos casos anteriores, a um acorde e a uma harmonia.

— Como?

— A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, «ser senhor de si», e empregam outras expressões no género que são como que vestígios desta virtude. Não é assim?

— Exatissimamente (*Rep.*, 430c-e).

Há, portanto, uma cadência harmônica para que a temperança possa se constituir, além do domínio de certos prazeres e desejos para que que essa harmonia se faça possível. O domínio de si mesmo indica que há uma parte da alma melhor e outra pior e “quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso «ser senhor de si»” (*Rep.*, 431a). Há, portanto, uma melhor natureza que deve se sobrepor e dominar a pior. Basicamente a harmonia se dá na cidade quando a classe governante está no controle da cidade, da mesma maneira a harmonia na alma se dá quando a parte racional governa. O filósofo é aquele que possui a harmonia plena da alma em que a parte racional comanda as demais partes e, por isso, pode ser chamado de justo. A justiça no filósofo se faz sempre presente devido a boa ordenação que ele possui das partes da alma. Dessa forma, todas as classes estariam contempladas pela justiça desde que cada um exercesse a sua função própria, fazendo com que as virtudes da cidade tomassem forma. No entanto, a justiça política é considerada, por Sócrates, apenas como uma imagem da justiça [εἶδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης] (*Rep.*, 443c4-5)⁵, sendo que:

[...] na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos em uma proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, em uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa, — só então se ocupe, se é que se ocupa, ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados do corpo, ou de política ou de contratos peculiares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e chamando de sabedoria

⁵ Cf. Adam, 2009, p. 263; “A justiça cívica [política] é um εἶδωλόν da justiça na alma como sendo sua reflexão na condução externa”.

a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside (*Rep.*, 443c9-444a2).

A presente passagem deixa claro que a verdadeira justiça se encontra na alma e, por isso, deve-se, primeiramente, se dedicar a justiça psíquica para que possa haver consonância entre as partes da alma e, somente a partir daí, se dedicar aos afazeres da justiça política. É desse ponto, portanto, que iremos partir para tentar entender o que se passa na alma de Rousseau e qual seria a sua concepção de justiça a partir disso.

A resposta de Rousseau ao desafio de Gláucon não tem a mesma dimensão da resposta de Sócrates, que vai propor a construção de uma cidade no discurso para responder o desafio. No entanto, Rousseau segue o mesmo caminho da justiça, já que a hipótese do anel de poder exige uma solução justa para o problema posto sobre a injustiça. Caso contrário, a injustiça permanece como possibilidade natural à escolha dos homens, sendo a justiça apenas um freio da lei positiva, mas sem qualquer relação com a natureza, o que destruiria qualquer possibilidade de uma universalização da justiça e sua aplicabilidade como fundamento da ontologia política existente nos governos. Nesse sentido, Rousseau justifica a sua resposta com base no direito natural, tomando o bom conforme a ordem da natureza, independentemente das convenções humanas⁶.

Mesmo diante de uma dimensão espiritual, não se pode entender como sendo uma dimensão puramente racional, como poderíamos crer pela influência do pensamento cartesiano. Há uma forte relação da espiritualidade com o sentimento em Rousseau, muitas vezes retratado pela imagem do coração. Ao abrir sua sexta caminhada, Rousseau dirá: “quase não temos movimentos maquinais cuja causa não possamos

⁶ Cf. Williams (2010, p. 533); “Para Rousseau [...] há um reino separado imaterial coexistindo com o material e servindo como o pré-requisito essencial para a liberdade humana e, conseqüentemente, o comportamento moral”.

encontrar em nosso *coração*, se soubéssemos procurá-la bem” (*Devaneios*, p. 81). Isso sugere que a razão é insuficiente em Rousseau e há necessidade de conexão com os sentimentos. “A razão é um instrumento e uma faculdade — mas sua bondade e aptidão para governar é inteiramente contingente com base na substância das doutrinas que ela escolhe promover” (Williams, 2012, p. 100). Toda essa inclinação de Rousseau para o sentimento nos *Devaneios* afasta-o da maneira como Platão interpreta a ordem das virtudes. Para Rousseau, a virtude consiste em vencer as próprias inclinações quando o dever ordena, “eis o que qualquer homem no mundo soube fazer melhor do que eu” (*Devaneios*, p. 83). Ao que parece, temos uma confissão de Rousseau de que ele não é capaz de seguir os ditames da virtude, por mais corretos que possam parecer, caso eles sejam contrários aos seus sentimentos, pois “foi-me sempre impossível agir contra minha inclinação. Não importa se a ordem vem dos homens, do dever ou mesmo do destino, quando meu coração se cala, minha vontade permanece surda e eu não poderia obedecer” (*Devaneios*, p. 83). Isso é um indicativo da inclinação de Rousseau para avaliar o papel da virtude segundo os sentimentos e a maneira como ele os experimenta.

Aproximamo-nos do problema da justiça posto nos *Devaneios* pelo anel de Gyges. Em sua reflexão sobre o que faria com o anel caso o tivesse, Rousseau chega a especular o seu agir como o Deus invisível em sua perfeita benevolência para com os homens. No entanto, ao fim, ele irá se refrear temendo não estar à altura do poder que lhe foi entregue:

Tudo bem considerado, creio que seria preferível jogar fora meu anel mágico, antes que me tivesse feito fazer alguma tolice. Se os homens se obstinarem em me ver completamente diferente do que sou e se minha vista excita sua injustiça, para que não me vejam é preciso fugir-lhes, mas não eclipsar-me entre eles. São eles que devem se esconder diante de mim, esconder-me suas intrigas, fugir à luz do dia, enterrar-se na terra como toupeiras.

[...]

O resultado que posso extrair de todas essas reflexões é que não fui realmente feito para a sociedade civil onde tudo é opressão, obrigação, dever, e que meu natural independente me tornou sempre incapaz das sujeições necessárias a quem quiser viver com os homens. Enquanto ajo livremente sou bom e somente faço o bem; mas, logo que sinto o jugo, seja da fatalidade, seja dos homens, torno-me rebelde, ou melhor, insubmisso, então sou inexistente (*Devaneios*, p. 88).

Esse é o começo do enigma de Rousseau. Ele diz que jogaria o anel fora. Por um lado, como somos apenas humanos, mesmo que quiséssemos usar o anel para o bem, acabaríamos caídos na tentação pelo poder e nos tornaríamos, ao invés de senhores, escravos do anel. Por isso o anel é perigoso e deve ser jogado fora. Por outro lado, Rousseau parece indicar que não está preocupado com o modo como os outros o veem. Dessa forma, o uso do anel apenas atrapalharia que ele se mostrasse da maneira mais visível, i. e., como ele realmente é. Para ele, o recolhimento na natureza é o melhor caminho.

Rousseau nos apresenta uma considerável lição da justiça que vem da força interior do indivíduo e não de uma obrigação contratual entre benfeitor e favorecido (*Devaneios*, p. 84). Para Rousseau, “seria preciso que meu ser moral fosse aniquilado, para que a justiça se me tornasse indiferente. O espetáculo da injustiça e da maldade me faz ainda ferver o sangue de cólera” (*Devaneios*, p. 86). Inegavelmente o desafio proposto pelo anel de Gyges é um desafio da justiça. Afinal, o justo continuaria justo ao utilizar o anel? Para entendermos isso, é preciso antes que se analise as definições de injustiça e de justiça dadas por Rousseau em seus *Devaneios*. A quarta caminhada é uma longa digressão sobre a relação entre verdade e justiça. Vejamos o que diz Rousseau sobre. A justiça para Rousseau está atrelada à verdade, sendo inclusive vistas como sinônimas em algumas situações (*Devaneios*, p. 61). Segundo a definição de justiça apresentada, “a própria justiça está na verdade das coisas; a mentira é sempre iniquidade” (*Devaneios*, p. 58). Há aí uma concepção de justiça que se equipara a equidade dos bens entre os

homens. A injustiça, ao contrário, “consiste somente no mal feito a outrem” (*Devaneios*, p. 57). Isso coloca a justiça na dimensão do bem e da verdade e a injustiça na dimensão do mal e do falso.

Em sua reflexão sobre o anel, Rousseau parece indicar a existência de uma justiça interior, conforme a sua “inclinação natural”, que permite ao indivíduo a manifestação do governo de si mesmo, que, “não tendo condições de proceder bem, em relação a mim e aos outros, abstenho-me de agir” (*Devaneios*, p. 85), pois, como concluirá em sua digressão, “nunca acreditei que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer mas sim em nunca fazer o que não quer” (*Devaneios*, p. 88). A identificação de Rousseau com uma liberdade negativa para se fazer o bem, pode ser entendida como o governo de si mesmo, isto é, agir de maneira justa e manter as suas ações dentro do limite possível para não atravessar o limite do outro. No momento em que não mais vemos o outro, em que estamos presos em nosso próprio solipsismo, tudo o mais é permitido. É por isso que Rousseau vê na abstenção do agir uma maneira de não agir mal: “Sei disso, sei que o único bem que, de agora em diante, tenho o poder de fazer é o de me abster de agir por medo de proceder mal sem o querer e sem o saber” (*Devaneios*, p. 82).

A justiça na sexta caminha se apresenta como a segurança para se abster quando não se está certo quanto ao mal que se pode fazer. Isso não parece estar ligado necessariamente à razão, apesar de haver uma reflexão sobre isso, mas mais diretamente ao coração e a sua inclinação para agir bem ou, quando não o poder fazer, em se abster de agir para não proceder mal em seus atos. O anel de Gyges se remete diretamente ao que Rousseau diz no início da sexta caminhada, fechando o ciclo da caminhada. Após contar o caso do menino coxo que ele começou a ajudar com prazer e depois passou a sentir um grande desprazer pelo dever de ajudar, Rousseau diz: “A partir de então, passei por lá com menor boa vontade e enfim tomei, maquinaalmente, o hábito de fazer, o mais das vezes, *um desvio*, quando me aproximava desse *atalho*” (*Devaneios*, p.81).

Ou seja, para não pegar o atalho fácil, porém penoso, Rousseau opta pelo *desvio* que o permitiu fugir ao dever, mas manter a inclinação do próprio coração. Da mesma maneira, o anel de Gyges representa o atalho, pois apesar de toda a benevolência que lhe seria possível fazer em posse do anel, um ponto seria disforme em tudo isso: ele teria que ser desigual com os outros homens, ferindo todos os seus princípios da igualdade entre os homens. E essa marca Rousseau não é capaz de ultrapassar e prefere jogar fora o seu anel, se desviando desse propósito. Não sem antes fazer um jogo de espelhos e mostrar o equívoco dos seus opositores:

[...] nunca verão em meu lugar senão o J. J. que criaram para si mesmos e que criaram como o desejaram, para odiá-lo à vontade. Estaria errado, portanto, afligindo-me com a maneira pela qual me veem: não devo realmente interessar-me por isso, pois não sou eu que veem desta maneira (*Devaneios*, p. 88).

Rousseau aponta para um equívoco de visão de seus inimigos. Não adianta que ele se esconda tornando-se invisível através de um anel mágico, seus opositores continuaram o vendo de maneira equivocada através de uma imagem que construíram dele para odiá-lo à vontade. Quem ele realmente está, de fato, invisível para todos os demais homens. Para conhecê-lo seria preciso olhar para além do reflexo, seria preciso atravessar o espelho e ir para além da mera reflexão. Em seu *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, Rousseau (1978, p. 425) dirá:

O homem nasceu para agir e pensar, e não para refletir. A reflexão só serve para torna-lo infeliz, sem fazê-lo melhor ou mais sábio; faz com que lamente os bens passados e o impede de gozar do presente; apresenta-lhe o futuro feliz a fim de, pela imaginação, seduzi-lo e atormentá-lo pelos desejos, e apresenta-lhe também o futuro infeliz a fim de, antecipadamente, fazê-lo sentir. O estudo corrompe seus costumes, altera sua saúde, destrói o temperamento e frequentemente destrói sua razão; mesmo que lhe ensinasse alguma coisa, eu o consideraria muito mal recompensado.

O que o faz concluir nos *Devaneios* que ele não foi “feito para a sociedade civil” e, portanto, deve se recolher na natureza longe das sujeições da vida social e para além da reflexão. Na natureza ele pode novamente ser ele mesmo: visível, agir livremente e fazer somente o bem e o justo na Terra.

Referências

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edição de J. Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 2v.
- BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- CASSIRER, E. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1945.
- CASSIRER, E. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1994.
- CASSIRER, E. *A Questão de Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.
- COOPER, L. D. Human Nature and the Love of Wisdom: Rousseau's Hidden (and Modified) Platonism. *The Journal of Politics*, v. 64, n. 1, 2002.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.
- EVERSON, S. Thrasymachus on Justice, Rulers, and Laws in Republic I. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 14, n. 2, 2020.
- FERREIRA, J. R.; SILVA, M. F. *Heródoto. Histórias*, v.1. Trad. José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002.

- GARAGNON, J. Correction proposée pour un passage de la 6e Promenade des Réveries du Promeneur solitaire. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n. 1, 1975.
- GELZER, H. Das Zeitalter des Gyges. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 30, 1875.
- GILBOA, D. Glaucon's challenge challenged. *Hermathena*, v. 160, 1996.
- GOUREVITCH, V. A Provisional Reading of Rousseau's Reveries of the Solitary Walker. In: *The Review of Politics*, v. 74, n. 3, 2012.
- GRACE, E. Justice in the Soul: The Reveries as Rousseau's reply to Plato's Glaucon. In: GRANT, R.; STEWART, P. *Rousseau and the Ancients/Rousseau et les Anciens*. Montreal: North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 2001.
- GRANT, R.; STEWART, P. *Rousseau and the Ancients/Rousseau et les Anciens*. Montreal: North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 2001.
- GUINSBURG, J. *A República de Platão*. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2006.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007.
- HUDE, C. *Herodoti Historiae*, Tomvs I. recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: Carolvs Hude. Oxford: Oxford University Press, 1927.
- JACOBY, F. The Date of Archilochos. In: *Classical Quarterly*, v. 35, n.3, 1941.
- KAHN, C. H. The Origins of Social Contract Theory. In: *Hermes*, v. 44, 1981.
- KERFERD, G. B. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, v. 40, 1947; reimpresso in CLASSEN, C. J. *Sophistik*. Wege der Forschung, band 187, Darmstadt, 1976.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KOSELLECK, R. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 1999.

- LANE JR, J. H. Reverie and the Return to Nature: Rousseau's Experience of Convergence. In: *Review of Politics*, v. 68, n. 3, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Ubu, 2017a.
- MARTINS, A. E. M. *A corrupção e a perfectibilidade*. A questão de Jean-Jacques Rousseau. Curitiba: Prismas, 2017.
- MEIER, C. *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1990.
- MEIER, H. *On the Happiness of the Philosophic Life: Reflections on Rousseau's Rêveries in Two Books*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- MENEZES, L. M. B. R. Nova interpretação da passagem 359d da República de Platão. *Kriterion*, v. 125, 2012.
- MENEZES, L. M. B. R. *O Desafio de Gláucon: A Tirania Invisível na República de Platão*. Curitiba: Appris, 2018.
- MENEZES, L. M. B. R. O governo do filósofo. In: *Journal of Ancient Philosophy*, v. 13, n. 1, 2019.
- MENEZES, L. M. B. R. O Problema da Classificação dos Bens na República de Platão. In: *Journal of Ancient Philosophy*, v. 14, n. 2, 2020.
- MORETTO, F. M. L. Introdução. In: *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.
- NICHOLS, M. P. Glaucon's Adaptation of the Story of Gyges & Its Implications for Plato's Political Teaching. In: *Polity*, v. 17, n. 1, 1984.
- OPHIR, A. *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*. London: Routledge, 1991.
- PEREIRA, M. H. R. *Platão. A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Le traité du mal. Paris: Vrin, 1984a.
- PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. L'espoir et l'existence. Paris: Vrin, 1984b.

- PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Aphotéose du désespoir. Paris: Vrin, 1984c.
- POCOCK, J. G. A. *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1960.
- POLANYI, K. É possível uma sociedade livre? In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- POPKIN, R. H. Did Hume or Rousseau influence the other? In: *Revue Internationale de Philosophie*, v. 32, n. 124/125 (2/3), 1978.
- PRADO JR., B. *A Retórica de Rousseau*. São Paulo: UNESP, 2018.
- RAYMOND, M. Introduction. In: ROUSSEAU, J.-J. *Les Rêveries Du Promeneur Solitaire*. Genève : Librairie Droz, 1967.
- REEVE, C. D. C. Glaucon's Thrasymachean Challenge. In: REEVE, C. D. C. *Blindness and Reorientation: Problems in Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 2013.
- RILEY, P. (Org.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- RILEY, P. How Coherent is the Social Contract Tradition? In: *Journal of the History of Ideas*, v. 34, n. 4, 973.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La Loi dans la Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- ROSANVALLON, P. *The Society of Equals*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 2013.
- ROSANVALLON, P. *Le bon gouvernement*. Éditions du Seuil, 2015.
- ROSEN, S. Political Philosophy and Ontology. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 18, n. 4, 1958.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Rêveries Du Promeneur Solitaire*. Edition critique par Marcel Raymond. Genève: Librairie Droz, 1967.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Arvensa Éditions, 2014.
- SENEILLART, M. *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SHKLAR, J. N. Rousseau's Images of Authority. In: *The American Political Science Review*, v. 58, n. 4, 1964.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SLINGS, S. R. *Platonis Rempvblīcam, recognovit brevis adnotatione critica instrvxit*: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SPALINGER, Anthony J. The Date of the Death of Gyges and its Historical Implications. In: *Journal of the American Oriental Society*, v. 98, n. 4, 1978.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.
- STILL, J. *Justice and difference in the works of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- STOREY, B. Rousseau and the Problem of Self-Knowledge. In: *The Review of Politics*, v 71, n 2, 2009.
- STRAUSS, L. What is Political Philosophy? In: *The Journal of Politics*, v. 19, 1957.
- STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Com introdução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.
- VAUGHAN, C. E. Rousseau e o contrato social. In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- VEGETTI, M. *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998-2007, 7v.

VEGETTI, M. *Um Paradigma no Céu: Platão Político de Aristóteles ao Século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.

WEST, M.L. *Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum Cantati*. (Editio Altera). Edidit M. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1971.

WILLIAMS, D. L. Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau. In: *American Journal of Political Science*, v. 54, n. 2, 2010.

WILLIAMS, D. L. The platonic soul of the reveries: the role of solitude in Rousseau's democratic politics. In: *History of Political Thought*, v. 33, n. 1, 2012.

XIRAU, J. Rousseau e as ideias políticas modernas. In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

Alcíbiades: o conviva inesperado n' O Banquete

Damiana Patrícia Alves Camurça Maciel¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.07>

1 Celebrar e refletir na cultura grega

A cultura grega antiga deixou como legado para o ocidente a beleza do pensar reflexivo sobre o conhecimento, presenteando-nos com a Filosofia. Assim, apesar do decurso do tempo, podemos acessar o pensamento filosófico helênico por meio dos registros escritos encontrados. Nessa tradição filosófica temos em Platão (428/427 a.C a 348/347 a.C)² um dos grandes expoentes dessa. Platão, utilizando-se de uma escrita em forma de diálogos, registrou o pensamento filosófico de seu mestre Sócrates³ e o seu próprio. Esses diálogos foram nomeados de diálogos platônicos pelos comentadores. A tradição classifica os diálogos platônicos em três grupos: diálogos da juventude (ou primeiro período), em que Platão expõe o pensamento filosófico de seu mestre Sócrates; diálogos da maturidade (ou período intermediário), em que Platão

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação Mestrado em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: patricia.camurca@gmail.com

² Trabattoni, 2010, p. 11-12.

³ “Platão inicia sua carreira como escritor com o intuito de dar expressão à filosofia e ao modo de vida de Sócrates. Sua proposta ao fazê-lo não é puramente histórica, em vez disso, ele tem em Sócrates um modelo de sabedoria e compreensão profunda, e dispõe seu retrato de Sócrates de modo que ele e outros possam ter uma lembrança duradoura de homem tão notável. Uma vez que Sócrates é, acima de tudo, aquele que entabula diálogos com outros interlocutores, e não o proponente de uma doutrina sistemática, a forma diálogo é o meio perfeito para a expressão de sua vida e pensamento. Mas Platão é ele próprio um filósofo e não meramente um seguidor de Sócrates, e quando desenvolve concepções que vão além das de seu mestre, ele continua a usar a forma dialógica para sua expressão” (Kraut, 2013, p. 63).

começa a desenvolver as suas próprias teses filosóficas, e os diálogos da velhice (ou período tardio). Nesses diálogos filosóficos, Platão busca partir do *logos* e, não mais recorrendo a explicações mitológicas, compreender as relações que se pode estabelecer entre o homem e o conhecimento, entre o homem e o mundo, entre o homem e os outros homens, entre o homem e o divino, enfim a existência humana e como essa deve ser conduzida (Morgan, 2013).

Dentre os diálogos platônicos temos *O Banquete*. Ele será o diálogo de referência para o presente estudo. Os comentadores classificam-no como um dos diálogos que expressa o pensamento filosófico da maturidade de Platão. Com isso, encontra-se *O Banquete* no grupo dos diálogos da maturidade. Os comentadores não determinam uma data cronologicamente exata na história da Grécia Antiga para a escrita de *O Banquete*. “Estima-se que Platão tenha escrito *O Banquete* entre 384 e 379 a.C, em plena maturidade filosófico-literária” (Pinheiro, 2018, p. 31). Platão tematiza n’*O Banquete* o *Eros* (*Ἔρως*), por essa razão ele também é classificado como diálogo “erótico”.⁴ A riqueza conteudal e a estrutura filosófico-literária expressadas por Platão constituem *O Banquete* como uma das mais belas obras platônicas. Desta maneira, temos n’*O Banquete* uma obra de referência para a literatura sobre a temática do Amor que perpassou os limites do tempo, tornando-se atemporal. “Nenhuma prosa humana poderia atrever-se a fazer justiça, com os meios da análise científica ou de uma paráfrase cuidadosamente decalcada sobre o original, à suma perfeição da arte platônica, tal qual *O Banquete* nos revela” (Jaeger, 2013, p. 726). *O Banquete* convida-nos a lê-lo e relê-lo; e a cada leitura nos instiga a refletir e apreender o significado das palavras proferidas por cada personagem platônico em seus encômios. Assim, dentre os encômios que compõem *O Banquete*, o encômio inesperado do personagem Alcibiades, que nos salta aos olhos

⁴Muitos estudiosos concordam que a ordem de composição dos diálogos “eróticos” é o *Lísis*, *Banquete*, *Fedro*, embora alguns coloquem o *Fedro* antes do *Banquete*” (Reeve, 2011, p. 276).

por ser um encômio de Amor, no entanto, não destinado ao *Eros* (*Ἔρως*), mas sim, a Sócrates⁵, nos persuade a aceitarmos o convite de Platão para refletirmos e apreendermos o estatuto da verdade por ele apresentado nas palavras proferidas pelo seu personagem, o belo Alcibíades (214-E).

Embora não seja possível precisar a data da escrita d' *O Banquete*, nos sendo apresentadas suposições de um possível período da sua escrita, o da maturidade do pensamento platônico; podemos por meio da ambientação, do motivo da comemoração, dos personagens e de suas falas, inferir que Platão nos apresenta como data dramática d' *O Banquete* o ano de 416 a.C., pois a primeira vitória do jovem poeta Agatão ocorreu neste ano no grandioso festival de tragédias de Leneias. Platão utiliza a vitória do jovem poeta como o motivo pelo qual *O Banquete* está sendo realizado, pois o jovem poeta Agatão comemora a sua vitória com seus amigos íntimos. Assim, nesse diálogo Platão “fala” sobre o Amor, mas também retrata a amizade (*philia*) entre os convivas. Platão, com isso, quis resgatar e deixar registrado uma tradição cultural que representava o *ethos* da cultura helênica como o *symposium*. “Desde tempos remotíssimos os banquetes eram, entre os gregos, locais onde pontificava a verdadeira tradição da autêntica *areté* masculina e da sua glorificação em palavras poéticas e em cantos” (Jaeger, 2013, p. 726). Nessa ambientação Platão celebra sua Atenas de um tempo passado, a qual estava em seu esplendor cultural, artístico e político, com sua juventude dourada, não tendo sido, ainda, atingida pela fatídica Expedição à Sicília e os devastadores anos da Guerra do Peloponeso. Desta maneira, *O Banquete* é também uma homenagem à cultura e ao conviver ateniense.

Os acontecimentos daquela reunião de notáveis nos chega por meio de lembranças em que já há uma passagem temporal entre a noite da comemoração e o encontro diurno entre um anônimo, que

⁵ “Alcibíades estava tão enamorado de Sócrates — “era evidente”, nos diz o *Banquete* (222c1-3) — que, quando instado a falar sobre o amor, ele falou de seu amado. Nada de teorias gerais sobre o amor para ele, somente a história vividamente lembrada [...]” (Reeve, 2011, p. 278).

deseja saber com precisão os fatos ocorridos, e Apolodoro, que pode dizê-los, pois sabe dos acontecimentos por tê-los ouvido de Aristodemos, quem realmente participou da noite celebrativa. Assim, *O Banquete* nos apresenta camadas temporais e se inicia com o resgate mimético dos fatos expressados a partir das falas dos personagens Apolodoro e o anônimo. Platão nos apresenta uma narrativa filosófica a partir do desejo de um anônimo em querer saber o que se passara naquela noite de celebração. Pois,

E ele: — Não gracejes — me disse —; conta como foi a reunião. — Isso se deu no nosso tempo de criança — continuei —, quando Agatão ganhou o prêmio com sua primeira tragédia, no dia seguinte àquele em que celebrou com seus coreutas o sacrifício da vitória. — Realmente — me disse —, faz bastante tempo [...] (173-A)⁶.

Com isso, Platão presenteia a posteridade com um escrito referencial para a temática do Amor, o qual traz as tramas do tempo e da memória, bem como o registro de uma maneira de conviver e celebrar. “O Banquete teria ocorrido no momento do último sopro da cultura ateniense, revolvida nas últimas décadas do século V a.C pelo influxo dos sofistas, dos naturalistas e de Sócrates” (Pinheiro, 2018, p. 32).

Assim, Platão reúne na cena do panegírico ao Eros (Ἔρως), a juventude dourada de Atenas juntamente com os mais célebres representantes da cultura grega, estando todos festejando a vitória do jovem Agatão. Para Jaeger (2013), *O Banquete* não é um diálogo convencional, como os demais escritos por Platão, mas um duelo de palavras entre pessoas que pertenciam a elevadas posições sociais. Dentre os personagens que figuram na cena dos encômios ao Amor temos: Agatão, o anfitrião e tragediógrafo celebrado; Pausânias, advogado e orador⁷; Aristófanes, grande comediógrafo; Fedro, sofista;

⁶ *O Banquete*, Platão, 2018.

⁷ Trabattoni, 2010, p. 148.

Erixímaco, médico; Sócrates, célebre filósofo; Diotima⁸, mestra de Sócrates; o belo Alcibiades, político e audaz estrategista e Aristodemo, discípulo devotado de Sócrates e o interlocutor do relato sobre *O Banquete* para Apolodoro.

Em relação ao evento, factualmente considerado, *O Banquete* é, portanto, uma imitação de uma imitação, que reflete num plano histórico-fático a dimensão ontológica da arte mimética, tal como exposta n' *A República*. Essa completa, quase cômica devoção (Aristodemo) a Sócrates é, porém, a pré-condição necessária para a transmissão “fidedigna” da narrativa (Pinheiro, 2018, p. 30).

Platão atribui ao personagem Fedro a iniciativa de homenagear *Eros* (Ἔρως). No entanto, na cena em que se é proposta a temática dos êncômios, Platão expressa o convite de louvor ao Amor por meio do personagem Erixímaco, o qual tem sua sugestão aceita pelos demais convivas.

Toda vez que Fedro me encontra, diz-me indignado: Não é absurdo, Erixímaco — repete sempre —, que para todos os deuses os poetas tenham composto hinos e peãs, e com relação a *Eros*, divindade tão grande e gloriosa, entre tantos poetas como já vimos, não houve um só que fizesse o seu panegírico? [...] Ora, aplicando-se tanta gente a temas dessa natureza, não se compreende que até hoje ninguém se atrevesse a cantar o valor de *Eros*, como que fica esquecido um deus tão poderoso. — No meu modo de pensar, Fedro está certíssimo. Por isso, declaro-me disposto a dar-lhe minha contribuição com a presente gentileza, por estar certo de que não encontramos outra oportunidade como esta para enaltecer a divindade. Sendo aceita a sugestão, não nos faltará meio de encher o tempo com discursos. Minha ideia é de todos os presentes fazerem o elogio de *Eros*, por ordem, da esquerda para a direita, da maneira mais bela possível, a principiar por Fedro, não apenas por estar no primeiro lugar da mesa, como por haver partido dele a sugestão (177 A-D).

⁸ Diotima não está presente na cena d' *O Banquete*, mas é citada por Sócrates. Podemos dizer que a presença de Diotima ocorre por meio de Sócrates, quando ele profere o discurso dela de louvor ao *Eros*.

Assim, Fedro é o primeiro a elogiar o Amor (178-A), seguindo-se a ordem da esquerda para a direita, tendo como sequência, por conseguinte, os discursos de Pausânias (180-C), Erixímaco (186-A), Aristófanes (189-C), Agatão (194-C), sendo Sócrates o último a louvar o deus *Eros* (*Ἔρως*), primeiramente com o seu discurso (199-C), depois dando voz ao louvor de Diotima (201-D). Cada expoente da cultura helênica cumpriu a proposta de realizar belos discursos ao, até então, injustiçado *Eros* (*Ἔρως*). No entanto, quando Sócrates finaliza o seu panegírico, chega de maneira inesperada e tumultuada o belo Alcibiades, cujo estado revela o domínio do deus Dioniso sobre o seu espírito, pois sua aparição ocorre apoiado nos braços da flautista (212-D). Alcibiades atrai a atenção dos comensais para si, pois chega não só embriagado, como também gritando pelo anfitrião.

Alcibiades chega prestando homenagens ao anfitrião Agatão, enfatizando que diz a verdade. Temos,

[...] — Aceitais a companhia de quem já bebeu além da conta, ou teremos de voltar daqui mesmo, limitando-nos a coroar Agatão, que é, justamente, o que viemos fazer? Porque ontem — prosseguiu — eu não estava em condições de comparecer à festa; mas vim hoje com estas fitas na cabeça, só para tirá-las de mim e com elas cingir a fronte do mais sábio e mais belo dos homens; sim, é como o qualifico. Troçais de mim porque estou bêbado? Podeis rir quanto quiserdes, pois de minha parte sei que só digo a verdade (213-A).

Alcibiades coroa Agatão e, ao sentar-se ao seu lado, fica surpreso ao deparar-se com Sócrates, seu antigo mestre. Pois,

Assim falando, virou-se para o lado de Sócrates e, ao reconhecê-lo, deu um salto e exclamou: — Ó Héacles! Que é isto? Sócrates aqui? Como de hábito, de emboscada para apanhar-me onde menos te esperava? Que fazes aqui, e por que escolheste precisamente este lugar? Por que não junto de Aristófanes ou de outro farsante de verdade ou que deseje sê-lo? Ao invés disso, arranjaste meio de ficar junto do rapaz mais belo de toda a companhia (213-C).

Essas falas de Alcibíades em que ele está fazendo alusão à verdade, antecede a razão pela qual Platão o coloca figurando n' *O Banquete* como um dos seus personagens platônicos. Ao perguntar aos demais comensais o motivo pelo qual ninguém estava bebendo, Erixímaco explica-lhe que acabavam de louvar ao deus *Eros* (*Ἔρως*) quando ele chegou. As palavras foram:

Então ouviu-lhe disse Erixímaco. — Antes de chegares, havíamos combinado que todos os presentes, por ordem da colocação, da esquerda para a direita, fariam o elogio de Eros nos termos mais belos e encomiásticos que pudessem. Ora, acontece que todos nós já nos desempenhamos dessa incumbência; e como até agora nada disseste e já bebeste, é justo que também fales, depois do que imporás a Sócrates o tema que bem te parecer; este, por sua vez, ao seu vizinho da direita, e assim sucessivamente (214-C).

Erixímaco, então, convida Alcibíades a prestar seu louvor ao *Eros* (*Ἔρως*). No entanto, Alcibíades alega não poder louvar quem quer que seja, homem ou deus, na presença de Sócrates. Alcibíades expressa-se revelando a natureza conflituosa existente entre os dois... “Este homem, se me acontece elogiar alguém na sua presença, quer seja algum mortal quer um dos deuses, não sendo para ele o elogio, é bem capaz de surrar-me” (214-D). Isso faz com que Erixímaco faça a sugestão para Alcibíades louvar Sócrates. “Pois que seja assim mesmo — falou Erixímaco-; se quiseres, faze o elogio de Sócrates” (214-D). Alcibíades aceita a proposta. “— Que me dizes — exclamou Alcibíades —; achas mesmo, Erixímaco... Posso atirar-me contra este homem, para vingar-me dele e castigá-lo na presença de todos vós?” (214-E). Nesse momento, Sócrates se posiciona diante daquela fala: “— Como assim — falou Sócrates —; que pretendes com isso? Queres ridicularizar-me com o teu elogio, ou o que vais fazer?” (214-E). O que faz com que Alcibíades responda com a seguinte fala: “— Só direi a verdade — respondeu —; vê se mo permites” (214-E). Com isso, obtém de Sócrates para dizê-la, pois “— Sem dúvida — replicou —; não só permito contares a verdade como te concito a dizê-la” (214-E).

A maneira como Platão faz o personagem Alcibiades se expressar revela a natureza *hybriste* do belo Alcibiades. Porém, Platão não limita seu personagem apenas a essa natureza. É naquele trecho que Platão nos faz refletir sobre o estatuto da verdade, pois Alcibiades compromete-se a louvar seu mestre Sócrates apenas com a verdade. No entanto, o que pretendia Platão ao colocar o personagem platônico Alcibiades como alguém que fala a verdade? Teria Platão alguma mensagem a transmitir aos seus contemporâneos sobre o estatuto da verdade? Quais reflexões queria (ou se queria) instigar Platão aos leitores ao se depararem com Alcibiades como portador da verdade? Fazemo-nos essas perguntas, pois Alcibiades histórico foi uma das personalidades da Grécia Antiga que pelas suas ações e condutas marcaram a história de Atenas, bem como do mundo helênico nos anos em que fez parte do cenário político da Hélade. Além disso, Alcibiades pela sua maneira de ser, conforme os registros escritos referentes a sua pessoa, representava na cultura grega antiga, a *Hybris*. E Platão registra essa natureza na fala de seu personagem. No entanto, para essa mesma cultura a verdade tinha como “pré-requisito” a *Sophrosyne*. Desta maneira, a partir do Alcibiades histórico e do Alcibiades platônico buscaremos refletir e apreender a mensagem transmitida por Platão ao relacionar o belo Alcibiades com o estatuto da verdade, ao proferir seu encômio de louvor ao seu mestre Sócrates, tendo como parâmetro os conceitos de *Sophrosyne* e *Hybris* em Platão.

2 O belo Alcibiades e sua má fama

A figura do belo Alcibiades não passou despercebida pelos historiadores da antiguidade e nem pelo filósofo Platão. Assim, temos o registro da vida do Alcibiades histórico e do personagem platônico Alcibiades. No entanto, nos escritos sobre Alcibiades que nos chegaram, esses transmitem-nos uma má fama em relação ao belo Alcibiades. Mesmo o personagem platônico adentra a cena d’O *Banquete* não só de

uma maneira inesperada, mas é retratado embriagado e tendo por companhia a algazarra e um grupo de ébrios (212-D). “Assim, se processa a entrada em cena, triunfal e desconcertante, da personagem. Essa entrada já contém em germe toda a sua sedução e também as suas imperfeições mais ou menos escandalosas” (ROMILLY, 1996, p. 17).

Assim, a partir da leitura dos textos dos autores da antiguidade Plutarco (*Vidas Paralelas Alcibíades e Coriolano*), Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*) e Platão (*O Banquete*), buscaremos neste capítulo apresentar as ações e condutas do belo ateniense Alcibíades (451 a.C - 404 a.C) em sua vida privada e em sua vida pública a partir dos escritos dos referidos autores. No entanto, partimos do pressuposto de que o que nos chega são “Alcibíades” escritos em diferentes épocas por escritores que podem ter sido isentos ou não de concepções sobre Alcibíades.

2.1 Alcibíades aos olhos de Plutarco

Com base na linha temporal, Plutarco é o escritor que se encontra mais distante do período em que viveu o belo ateniense Alcibíades. Desta maneira, Plutarco escreve a sua biografia a partir de registros sobre Alcibíades, uma vez que não o conheceu em vida. Em sua biografia, Plutarco abrange todas as fases da vida de Alcibíades, proporcionando-nos um registro desde a sua infância até a sua morte, permeados de detalhes para um biografado da Hélade do século V a.C.

Plutarco inicia a biografia fazendo referência à ascendência familiar nobre de Alcibíades, tanto do lado materno, descendendo de uma das famílias mais antigas e tradicionais de Atenas, os Alcmeónidas⁹,

⁹ Segundo Mossé (2023), foi Clístenes, antepassado de Alcibíades pertencente à família dos Alcmeónidas, que modificou as estruturas sociais e remodelou o espaço cívico da cidade ateniense. Tal modificação foi tão profunda que possibilitou a base concreta para uma igualdade jurídica dos cidadãos. Dessa maneira, Clístenes apoiou-se no *demos* para implementar as mudanças cívicas necessárias para o nascimento da cidadania ateniense, e não para se tornar um tirano. Assim, Alcibíades descendia de antepassados defensores da democracia, e contra a tirania.

quanto do lado paterno, filho de Clíneas, morto em batalha contra os beócios em Coroneia. Sua orfandade ocasionou-lhe ter como tutores seus parentes mais próximos, Péricles e Arifron. Assim, Alcibiades conviveu desde a infância com o proeminente estadista de Atenas, seu tio Péricles. Plutarco também realça a relação pederástica de Alcibiades com Sócrates, atribuindo a esse o motivo da dimensão da fama obtida por Alcibiades.

Os registros sobre Alcibiades fazem referência a sua beleza, sendo conhecido como o belo Alcibiades. Desta maneira, Plutarco em seu texto nos mostra que sua beleza era notória, registrando-a nos seguintes termos “Em relação à sua beleza, talvez nada seja preciso dizer, excepto que floresceu em cada fase da sua existência: ao longo da infância, da juventude, da sua vida de homem feito, conferindo-lhe um aspecto encantador e agradável” (Plutarco, 2011, p. 30).

Plutarco descreve Alcibiades como uma pessoa cuja natureza era dada a muitas e violentas paixões, destacando-se a ambição e a ânsia de preponderar, essa desde a infância, revelando uma natureza *hybriste*. Para ser obedecido e se sair vencedor, agia de maneira inconsequente e questionável como nos episódios relatados da sua infância.¹⁰ Ao mesmo tempo em que sua maneira de ser já despertava, nos garotos de mesma idade, uma influência no comportamento, manifestando-se em ser seguido em posicionamentos, como quando se recusa a aprender a tocar flauta.

Alcibiades é descrito também como alguém arrogante e vingativo, novamente uma natureza *hybriste*. Porém, dotado de generosidade com quem contribuía para a execução de seus planos junto aos seus desafetos. A partir dos registros de Plutarco, podemos declarar que Alcibiades sendo possuidor de uma notória beleza, ascendência

¹⁰ Plutarco (2011) registra na biografia de Alcibiades, que ele ainda criança, para forçar a parada de uma carroça, deitou-se no meio da rua, causando um imenso alvoroço e comoção entre os que presenciaram a cena.

nobre, riqueza, inteligência, formação (conferindo-lhe habilidades oratórias e persuasivas), esse despertava o assédio de muitos e a inveja de alguns concidadãos desde muito jovem. Acentuando-se com sua entrada precoce na vida política de Atenas. Em relação a isso, a figura de Sócrates buscava fazê-lo resistir às adulações mal-intencionadas, bem como prepará-lo para compreender o exercício da política como demonstrado por Platão no diálogo *Primeiro Alcibíades*. Nas palavras de Plutarco, Sócrates reconheceu os dons inatos de Alcibíades (2011). No entanto, a atitude de Alcibíades não foi de resistir às adulações e nem de desviar-se da maledicência proferida contra ele. Ao contrário, Plutarco adjetiva a vida dele como dissoluta. Além de registrar que Alcibíades manteve uma conduta provocativa quanto à maledicência. Assim, a relação de Alcibíades com a sua pátria foi marcada pela condescendência e maledicência para com ele.

Prevalece em Plutarco a associação de Alcibíades com a ânsia de poder e glória. Ao escrever sobre a Guerra do Peloponeso e a Expedição para a Sicília, descreve-o como alguém que não pensa nos interesses da cidade, mas apenas em si. Pois coloca-o como o “sabotador” da então “paz” entre atenienses e peloponésios estabelecida no tratado negociado por Nícias. No entanto, deixa claro que as questões levantadas por Alcibíades, na condução da guerra, eram pertinentes, uma vez que usou a palavra verossímil. Ou seja, nessa passagem Alcibíades está buscando os interesses de Atenas, que até então, estavam sendo prejudicados. Caso não fosse assim, Plutarco não hesitaria em atribuir a Alcibíades mais uma atitude em prol de interesses pessoais e não da cidade.

Em relação à Expedição para a Sicília, os registros buscam atribuir a Alcibíades a “culpa” por essa expedição que não logrou êxito. “Mas quem, de modo decisivo lhes fez deflagrar o desejo e os persuadiu a conquistar a ilha, não por partes, progressivamente, mas toda, de uma só vez, fazendo-se ao mar com uma grande armada, foi Alcibíades” (Plutarco, 2011, p. 50). Devemos nos deter nessa passagem em defesa de

Alcibíades, pois Atenas era uma democracia, em que a assembleia do povo (*eclésia*) votava as deliberações, e com isso a persuasão era algo intrínseco à atividade política da cidade. Na ocasião, tanto Nícias discursou para que fosse cancelada a expedição, quanto Alcibíades discursou para que fosse mantida. No entanto, a *eclésia* era um espaço de embate, em que a arma decisiva para a vitória ou a derrota era o uso da palavra (*logos*), utilizada com precisão por meio do domínio de seu uso, a oratória e a retórica. Neste embate, sobre empreender ou não a expedição, o povo decidiu pela continuação dos preparativos para a realização da referida expedição. Portanto, não se constitui em demérito para Alcibíades ser persuasivo. A persuasão era uma habilidade esperada em um político na Atenas democrática do século V a.C.

O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra — de que os gregos farão uma divindade *Peithó*, a força da persuasão — lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário (Vernant, 2022, p. 54).

Além disso, fazia parte do *ethos* da cidade de Atenas que seus cidadãos buscassem destacar-se nas guerras e com isso angariar riquezas, notoriedade e honras. Alcibíades reflete, neste momento, o espírito de sua pátria, o que julga destinado a ser por sua ascendência, inteligência, natureza e formação, um estrategista vitorioso. Assim, foi nomeado um dos estrategistas para a Expedição da Sicília.

Plutarco nos remete ainda ao episódio da mutilação dos Hermes¹¹. Episódio que trouxera consequências para Alcibíades, bem como para o desenvolvimento da Expedição à Sicília e a Guerra do Peloponeso. Dada a importância da religião cívica na cidade tal episódio ocasionou uma situação de medo exacerbado entre os cidadãos atenienses, que o associaram a uma tentativa de se reestabelecer um governo tirânico. Com isso, queriam a punição dos envolvidos. Os inimigos de Alcibíades disseminaram falsas acusações e calúnias envolvendo-o nesse episódio sacrílego, uma vez que em sua residência, noutra ocasião, com seus companheiros sob o efeito do álcool parodiaram os Mistérios. Alcibíades negou seu envolvimento no caso da mutilação dos Hermes. Embora as provas que o ligavam ao referido caso fossem frágeis; seus inimigos conseguiram que Alcibíades tivesse que apresentar defesa. No entanto, providenciaram junto aos seus inimigos não declarados que o seu julgamento se realizasse depois de finda a expedição para a Sicília. Alcibíades partiu rumo à Sicília e na sua ausência seus inimigos agravaram as calúnias em relação a ele. Isso ocasionou, em plena campanha no território inimigo, a qual estava sendo vencida por Alcibíades, o decreto de seu retorno para ser julgado pela acusação de impiedade.

De início, como já tinha referido, só recaíam sobre Alcibíades umas suspeitas e acusações vagas com origem em escravos e metecos. Mais tarde, porém, aproveitando a sua ausência, os seus inimigos montaram contra ele um violento ataque e, associando as mutilações dos Hermes à profanação dos Mistérios, mantinham que estes dois crimes foram obra de uma só conspiração revolucionária. Foram, assim, metendo na prisão, sem julgamento prévio, quem se tornou alvo de acusação de qualquer tipo de cumplicidade e arrependiam-se de não ter feito com que Alcibíades tivesse sido objecto de votação em assembleia e de não o haver julgado por actos de tal gravidade (Plutarco, 2011, p. 60).

¹¹ Hermes eram estátuas colocadas na frente das edificações com a função de delimitar a área. Na ocasião as estátuas da cidade foram mutiladas, tendo os falos decepados.

Alcibíades, que já havia desconfiado do adiamento de seu julgamento sobre o episódio, uma vez que pediu para apresentar a sua defesa antes da partida para uma expedição da envergadura que era a Expedição à Sicília, pois não queria partir com essa situação pendente, teve negado o seu pedido. Alcibíades sendo Alcibíades, inteligente e perspicaz político, já percebera a armadilha política que o esperava. Com isso, não acatou a ordem de retorno a Atenas, tendo como consequência seu julgamento à revelia com condenação à morte. Nesse ínterim, Alcibíades dirigiu-se ao Peloponeso, onde pediu para ser um exilado, pois sua pátria não mais o tinha como cidadão, já que negara seu pedido de se defender antes da partida para a Sicília, além da maneira como o incidente foi tratado em sua ausência, enquanto ele lutava por Atenas.

No momento em que foram pronunciadas tais decisões e tão pesada condenação, Alcibíades encontrava-se em Argos; é que, mal escapou de Túrios, dirigiu-se para o Peloponeso. No entanto, como receava os seus inimigos e uma vez que tinha renunciado de todo à sua pátria, mandou intermediários aos Espartanos solicitando que estes lhe garantissem imunidade e lhe dessem a sua confiança. Assim ele poderia prestar-lhes favores e serviços mais relevantes que os danos que lhes havia causado no tempo em que contra eles combatera (Plutarco, 2011, p. 64).

As acusações em relação a Alcibíades apresentavam provas frágeis. Embora ele não tenha atendido à ordem de retorno para Atenas, a condenação à morte revelou-se extrema, uma vez que Alcibíades lutava vitoriosamente por Atenas. Ele estava em plena campanha bélica, sua ocupação no cargo de estrategista revelava sua competência. Além disso, o processo investigatório deu-se em sua ausência, e mais uma vez é pertinente reforçar: ele se ofereceu antes da partida para esclarecer as alegações contra ele, e isso fora-lhe negado. A cidade ateniense tinha uma forma de punir quem violasse, atacasse as tradições cívicas da cidade, ou seja, agisse com conduta ilegal, e a religião sendo uma das instituições

cívicas da cidade, qualquer ato de atentado a ela caberia a *atimia*¹². Pois a *atimia* aplicava-se como sanção em que ocorria a perda dos direitos políticos, ou seja, Alcibíades caso tivesse recebido essa condenação não poderia mais participar da *eclésia*, e muito menos assumir a posição de estrategista. No entanto, sua punição por uma suposta participação em um crime de sacrilégio foi sua condenação à morte, e não a *atimia*, em que seriam retirados os seus direitos políticos, o que para um cidadão ateniense da *polis* democrática do século V a.C tinha graves consequências, pois continuava a fazer parte do corpo cívico da cidade, porém excluído do que constitui o espírito político ateniense, o uso da palavra, o exercício da *parrhesia*.¹³ Com isso, a condenação à morte de Alcibíades demonstrou mais uma emboscada política para aniquilá-lo do que uma preocupação em defender uma instituição da cidade, no caso a religião cívica. Uma tentativa de aniquilação travestida de legalidade pelos inimigos políticos de Alcibíades, que ele habilmente não se permitiu aniquilar.

No momento em que Alcibíades torna-se um exilado entre os espartanos, ele tem sua trajetória política e de vida alterada. Plutarco registra a trajetória que ele passou a seguir, fazendo alusão pejorativa a sua capacidade camaleônica de adotar e se adaptar aos hábitos de cada povo com o qual passou a conviver. Embora sejam registros detalhados, Plutarco não pode precisar as motivações de Alcibíades para as atitudes e ações com as quais se conduziu. O que é irrefutável é que os registros de Plutarco revelam um Alcibíades que é um excelente estrategista e hábil

¹² “O termo *atimia* parece ter abarcado dois tipos de exclusão da participação na vida política. Na sua utilização mais antiga, significava que o cidadão que tinha sido atingido por esta pena se tornava numa espécie de fora de lei que qualquer um podia matar impunemente e a quem se podia tirar os bens. Mas rapidamente, a partir do século VI, pelo menos em Atenas, a *atimia* adquiriu um significado menos radical: ser atingido pela *atimia* significava para um cidadão a perda dos seus direitos políticos e a exclusão dos santuários da cidade” (Mossé, 2023, p.72).

¹³ “Assim pode-se notar que a grande conquista advinda da democracia ateniense é a *parrhesiazomai*, isto é, a capacidade de falar aquilo que se deseja e não simplesmente reproduzir aquilo que já foi enunciado anteriormente” (Brazil, 2012, p. 17).

negociador político, saindo-se vitorioso em suas campanhas e contribuindo para que outros estrategos também viessem a ser vitoriosos. Em momentos cruciais, as atitudes de Alcibiades revelavam amor e cuidado com a sua cidade pátria, sua forma de governo e os cultos religiosos que aos atenienses eram sagrados. Suas atitudes nesses momentos delicados para Atenas revelaram o Alcibiades que ia de encontro às acusações dos seus inimigos. Porém, apenas tardiamente o povo ateniense reconheceu os erros de julgamentos feitos contra Alcibiades.

2.2 *Alcibiades aos olhos de Tucídides*

Em Tucídides, o Alcibiades que ele nos apresenta é a partir dos discursos proferidos durante os preparativos para a Expedição à Sicília e os proferidos durante a Guerra do Peloponeso. Antes de iniciarmos a discorrer sobre o Alcibiades de Tucídides, é oportuno descrevermos o temperamento dos atenienses que Tucídides nos apresenta no registro da fala de Nícias, durante seu discurso para a desistência da Expedição à Sicília.

Contra temperamentos como o vosso, meu discurso seria inócuo se eu vos exortasse a preservar o que já tendes e a não arriscar os bens presentes por coisas vagas e futuras, mostrar-vos-ei, todavia, que nem vossa pressa é oportuna, nem será fácil atingir o objetivo que desejais (Tucídides, 2022, p. 391).

Temos aqui o *ethos* dos cidadãos da democracia atenienses do século V a.C. para os quais o risco e as incertezas não eram fatores para a desistência de campanhas bélicas. A cultura ateniense era a de correr riscos, de maneira que Tucídides atribui a Alcibiades ser ele o maior defensor da campanha à Sicília por interesses pessoais manifestados em riqueza e glória, dando a entender que a campanha se realizou em razão dele. No entanto, Alcibiades apenas catalisou em seu discurso os interesses dos atenienses em irem à Expedição da Sicília. “Os atenienses

que usaram da palavra depois em sua maioria aconselharam o povo a manter-se a favor da expedição e contra a anulação da votação anterior, enquanto alguns se manifestaram em sentido contrário” (Tucídides, 2022, p. 394). Os cidadãos atenienses votaram pela manutenção da ida da Expedição para a Sicília, mesmo após os apelos contidos no discurso de Nícias.

Tucídides descreve Alcibíades como rival político de Nícias; ansioso por tornar-se estrategista, com intuito de obtenção de glória e riqueza pessoal; desmedido em seus gastos pessoais e satisfação dos seus caprichos; envolvido em constantes intrigas. Além do povo tê-lo como um depravado na vida pessoal e aspirante à tirania. Embora também registre que Alcibíades em sua vida pública tratava os assuntos sobre a guerra de maneira responsável. Tucídides também registra que o povo inicialmente devotava prestígio a Alcibíades, mas que devido às inúmeras intrigas nas quais ele se envolveu, passou a hostilizá-lo, bem como o povo se sentia ofendido com suas condutas na sua vida privada. Temos aqui, novamente, o registro de uma relação conflituosa entre Alcibíades e o povo ateniense, marcada pela oscilação entre aceitação e rejeição do belo Alcibíades.

Alcibíades demonstra convicção na maneira como se conduz em relação aos seus gastos, pois atribui determinadas realizações à demonstração de poder. Para Alcibíades, a magnificência contribui para reerguer a reputação da cidade durante a Guerra do Peloponeso e que ele segue a tradição. Com isso, sofre a inveja dos concidadãos. Percebemos que Alcibíades é convicto de suas ações e condutas no âmbito privado e político.

De acordo com as tradições isto é uma honra, e pelos feitos se deduz o poder. Embora os meus serviços à cidade, custeando coros ou de outra forma qualquer, tenham naturalmente provocado inveja entre meus concidadãos, aos olhos dos estrangeiros essas exibições dão uma impressão de força; não é uma loucura vã o fato de um cidadão, à sua

própria custa, ser útil não somente a si mesmo, mas também à cidade (Tucídides, 2022, p. 395).

Alcibiades reconhece-se à altura do comando da Expedição à Sicília e que homens como ele de alto valor possuem inimigos. “Sei que os homens desta espécie e todos os outros que de algum modo se distinguiram por suas qualidades excepcionais, na realidade, desgostam os demais ao longo de suas vidas, principalmente os seus rivais” (Tucídides, 2022, p. 395). Alcibiades defende-se em relação à maledicência em torno da sua vida privada, dizendo que deve ser olhado pela sua vida pública, e não pela sua vida privada, e que desejar querer fazer grandes feitos e ter honras não é algo a ser hostilizado¹⁴. Ele afirmava que enquanto político não praticava seus atos pior que os outros, ou seja, ele é um político como os demais na democracia ateniense em que ele exerce sua atividade política. “Sendo estas as minhas ambições e estes os motivos pelos quais sou recriminado em relação à minha vida privada, olhai para os meus atos na vida pública e vede se os pratico de maneira pior que os outros” (Tucídides, 2022, p. 396).

Em relação à Expedição à Sicília, Alcibiades como político fundamenta-a bem, pois a justifica referenciando a maneira como foi construído o Império Ateniense, indo prestar ajuda aos povos que a eles procuravam.

Que poderemos então alegar razoavelmente a nós mesmos para recuar, ou aos aliados para desculpar-nos por não irmos socorrê-los? Temos de ajudá-los, especialmente por haveremos jurado que agiríamos dessa forma, e não podemos objetar que eles não nos oferecem reciprocidade.

¹⁴ “Uma vez adulto, o cidadão tinha de participar nas festas em honra dos deuses da cidade e dos heróis, esses mortais divinizados a quem tal ou tal fração do corpo cívico prestava culto, no quadro da tribo, do demo ou de diversas associações religiosas. Os cidadãos mais ricos pagavam as despesas das festas: animais para os sacrifícios, ensaio dos coros para as representações teatrais, banquetes públicos, etc. Chamava-se liturgias a estas contribuições e os que a elas estavam obrigados rivalizavam em generosidade e munificência [...] não sem esperar o reconhecimento dos seus concidadãos. Os cidadãos deviam participar nestas festas como deviam participar na vida política, em Atenas, pelo menos” (Mossé, 2023, p. 64).

Na realidade, recebemo-los em nossa aliança não para nos ajudarem aqui, mas para que, molestando nossos inimigos lá, pudessem impedi-los de vir contra nós aqui. Assim adquirimos o nosso império [...] (Tucídides, 2022, p. 397).

Como político, Alcibíades defende a ideia de que o império não pode ficar em inatividade sob o risco de cair em declínio. Assim, em sua defesa ao ataque a referência da sua juventude, Alcibíades utiliza-se de um discurso conciliador e agregador entre juventude e maturidade.

Não deixais a política de inação, proposta por Nícias, ou a confrontação que ele tenta provocar entre os jovens e os mais idosos, desviar-nos de nossos propósitos, da mesma forma que, dentro da boa ordem tradicional entre nós, com os jovens ouvindo os conselhos dos mais velhos, nossos pais elevaram o nosso poder à culminância presente, esforçai-vos agora, vós também, por manter nossa cidade na vanguarda, [...] e que a cidade, permanecendo inativa, desgastar-se-á por si mesma, como tudo mais, e todas as suas qualidades entrarão em declínio [...] (Tucídides, 2022, p. 398).

Tucídides registra o episódio sacrílego da mutilação dos Hermes de mármore, fazendo referência à gravidade com a qual foi recebido pelo povo, pois associaram a um mau agouro para a expedição à Sicília, como também tiveram suspeitas de uma conspiração para abolir a democracia. Ele menciona que as informações prestadas pelos metecos e serviçais não eram sobre o episódio da mutilação das hermas, mas sim, mutilações anteriores de outras estátuas, juntamente com a paródia sobre os Mistérios realizadas em residências em que Alcibíades e seus companheiros participaram sobre o efeito da embriaguez. Novamente, é registrado que os inimigos de Alcibíades o envolveram nesse episódio com o intuito deliberado de eliminá-lo, não só politicamente, mas eliminar a sua própria vida, pois Alcibíades era considerado como um obstáculo entre eles e a preferência do povo. Assim, transformando um episódio de vandalismo e sacrilégio religioso em uma conspiração para acabar com a democracia ateniense, arrastaram Alcibíades para o centro

da calúnia, providenciando o adiamento do julgamento para que Alcibiades não pudesse se defender antes da sua partida para a Sicília. Tucídides reconhece que a acusação era por causa da maldade dos inimigos de Alcibiades. Assim, tem-se o registro da partida de Alcibiades sem sua prévia defesa, às calúnias contra Alcibiades intensificadas na sua ausência, em decorrência disso a animosidade do povo contra ele, o decreto de retorno a Atenas para o seu julgamento, o pedido de exílio a Esparta e a sua condenação à morte, sendo essa à revelia, pois Alcibiades já não se sentia seguro para retornar a sua Atenas.

A partir desses eventos a trajetória de Alcibiades é narrada como exilado em Esparta, junto aos espartanos na Guerra do Peloponeso contra Atenas. No entanto, Tucídides registra a defesa de Alcibiades nessa tomada de decisão, pois “não sou patriota em relação à terra de onde saio ofendido, mas fui naquela onde gozei de meus direitos de cidadão em segurança. Penso que não estou indo contra uma pátria ainda minha, mas contra uma que já não o é e que estou tentando reconquistar” (Tucídides, 2022, p. 442). Além de afirmar que Alcibiades era um defensor da democracia ateniense, temos:

[...] se alguém fez um mau julgamento a meu respeito porque me mostrei mais favorável à causa da democracia, não vejo nisto tampouco uma razão para considerar-se justamente ofendido. [...] sendo nossa cidade uma democracia [...] mesmo na desordem reinante tentamos seguir uma linha moderada. [...] ajudar a preservar aquela forma de governo sob a qual a cidade pôde atingir sua maior grandeza e mais completa liberdade, ainda hoje existentes. As pessoas sensatas sabem o que vale a democracia, e eu melhor do que qualquer outro, pois tenho as razões mais fortes para queixar-me dela (Tucídides, 2022, p. 440).

Podemos extrair de Tucídides um Alcibiades político que, consciente do potencial destruidor da trama em que fora envolvido por seus inimigos, sabe-se já condenado pela animosidade do povo em face de uma calúnia. Seus inimigos políticos declarados e ocultos não hesitaram, durante a sua ausência de sua estimada cidade Atenas, tramar

a sua aniquilação. Em virtude disso, arrisca-se ao exílio junto à cidade rival Esparta, pois a sua pátria de valores democráticos e garantidora de direitos aos cidadãos já não existe. Extrai-se também do registro tucidideano um Alcibíades democrata e excelente estrategista que objetivava retornar a Atenas e reconduzi-la ao caminho da democracia ateniense, que fora sempre defendida pela sua família, e da qual a polis estava a cada dia se distanciando.

2.3 Alcibíades aos olhos de Platão

É oportuno esclarecer que Platão nos apresentou com um drama filosófico. Ao contrário de Plutarco e Tucídides que se propuseram a relatar fatos da vida do Alcibíades histórico. Platão nos apresentou Alcibíades, personagem platônico. No entanto, Platão enquanto discípulo de Sócrates teve a oportunidade de conhecer a pessoa Alcibíades, o ser humano Alcibíades. Na linha temporal interna d' *O Banquete*, Platão nos apresenta a imagem de um Alcibíades bem jovem, e não adulto. De maneira que ele ainda não sofreu a calúnia por impiedade por parte de seus inimigos políticos, e as consequências decorrentes dela.

Alcibíades figurou como personagem platônico em alguns diálogos, dentre eles de maneira explícita e ocupando um papel central na temática do diálogo platônico, temos: *Primeiro Alcibíades* e *O Banquete*. Noutros diálogos platônicos, ele figura de maneira referenciada, ou seja, o personagem platônico Alcibíades não aparece, mas os personagens que compõem as cenas desses diálogos fazem referência a Alcibíades. No presente estudo nos deteremos no personagem Alcibíades que Platão nos apresentou n' *O Banquete*, realizando seu louvor a Sócrates, e não ao deus *Eros* (*Ἔρως*) como os demais comensais. Com base na data dramática da realização d' *O Banquete*, o Alcibíades histórico teria 35 anos. No entanto, a figura do personagem Alcibíades que Platão nos delinea não é a de um Alcibíades

adulto, mas sim, como já mencionado; Platão recorreu ao imaginário de um Alcibiades jovial. Assim, o Alcibiades platônico é jovial, belo, irreverente, bêbado, exibicionista, inconsequente, persuasivo e querido por todos. Pois na cena todos os comensais o recebem, embora demonstrando espanto pela maneira que ele aparece, manifestam estarem felizes por tê-lo junto a eles para continuarem a comemoração... “Com aclamação geral, todos disseram que entrasse e se reclinasse num dos leitos. Agatão também o convidou, e havendo ele avançado, sempre com o auxílio dos companheiros¹⁵, em caminho se desvencilhava das fitas, para com elas coroar Agatão [...]” (213-A).

Ainda que Platão tenha feito uso do imaginário que envolvia a figura de Alcibiades para introduzi-lo n’O *Banquete*, podemos perceber pela primeira fala do Alcibiades platônico que Platão o caracteriza com algo que ultrapassa esse imaginário. Pois a primeira fala de Alcibiades platônico revela-o uma pessoa firme e de acordos, que assume o que é, pois reconhece-se estar embriagado e não teme a opinião ou troça dos outros, pois ele fala a verdade. “Podeis rir quanto quiserdes [...] sei que só digo a verdade” (213-A). Inicia-se a partir desse trecho no diálogo a associação da figura controversa do belo Alcibiades com a verdade. A verdade que culturalmente desde os primórdios do início da civilização grega era algo extremamente caro aos helenos.

Platão retratou n’O *Banquete* a relação pederástica conflituosa entre Alcibiades e Sócrates, lembrando que para Plutarco parte da fama de Alcibiades devia-se à sua relação pederástica com seu antigo mestre. Alcibiades histórico subvertera a relação pederástica existente entre Sócrates e ele. Nessa subversão ele se tornou *erastes* e Sócrates o *eromenos*. Aos olhos da comunidade ateniense essa relação homoerótica subvertida ofendia os valores *paidéicos* e a *pederastia* tradicional da cultura grega. Uma vez que ao jovem (*eromenos*) cabia-lhe o papel de ser

¹⁵ A flautista e os ébrios que o acompanhavam.

cortejado e desejado, sendo exigido dele uma resistência às investidas do *erastes*. Ao adulto (*erastes*) cabia-lhe cortejar e desejar a concretização da relação homoerótica, culturalmente dele se esperava os empreendimentos necessários para minar a resistência do eromenos. Platão atribui ao Sócrates platônico falas que fazem com que Alcibiades seja tido como o amante *hybriste*, pois seu antigo mestre o adjectiva como um ciumento de gênio arrebatado. Pois,

E Sócrates: Agatão — falou —, vê se te é possível proteger-me; o amor deste mancebo me causa sérios incômodos. Desde que me enamorei dele, não me é permitido brincar com nenhum rapaz, nem sequer olhar para o seu lado, sem que ele fique enciumado, chegando, quase, às vias de fato. Precisas contê-lo, para não aprontar-me, no caso de intentar agredir-me. Tenho tanto medo de seu gênio arrebatado como do seu amor (213-D).

No entanto, ao mesmo tempo em que Platão o representou como um amante *hybriste*, ele também o representa como o amante *sophron*, pois Alcibiades reconhece em Sócrates a excelência desse, constituindo-se o único a ter o respeito de Alcibiades e também o único que o refreia nos seus impulsos *hybristes*, pois claramente aponta os vícios de Alcibiades em vez de o adular como os demais *erastai* (amantes). Assim, o único a despertar-lhe o sentimento de vergonha. Além de reconhecer que diante dos sentimentos que tem por Sócrates, simplesmente, não sabe como agir. Sócrates é o único que lhe causa uma inação. “Sócrates é o único homem cuja presença me desperta um sentimento de que ninguém me julgaria suscetível: envergonhar-me diante de outra pessoa. É isso: só me envergonho na presença dele” (216-B). Assim, Platão delineia o personagem Alcibiades que corresponde ao imaginário, uma pessoa que representa a *Hybris*, mas que também se apresenta representando a *Sophrosyne*, conceitos contrapostos na tradição da cultura grega antiga.

Alcibíades não louva o deus *Eros* (*Ἔρως*), mas sim, faz seu encômio para Sócrates. Esse no primeiro momento, mostra-se receoso do que Alcibíades pode vir a falar, considerando que ele “aprontará uma das suas”. Platão nessa passagem realça o imaginário do Alcibíades irreverente e imprevisível. No entanto, Alcibíades diz que seu encômio será realizado com base na verdade. E caso Sócrates não concorde com algo falado, pode ele se manifestar em relação às suas colocações. O que Sócrates não faz no decorrer de todo o encômio de Alcibíades.

Como assim — falou Sócrates —; que pretendes com isso? Queres ridicularizar-me com o teu elogio, ou o que vais fazer?

— Só direi a verdade — replicou —; vê se mo permites.

— Sem dúvida — replicou —; não só permito contares a verdade como te concito a dizê-la.

— Vou dizê-la agora mesmo — falou Alcibíades. — O que te cumpre fazer é o seguinte: se eu afirmar algo que não seja verdadeiro, interrompe o meu discurso onde bem entenderes e declara que minha assertiva é mentirosa (214-E).

Platão ao representar Alcibíades louvando Sócrates, em uma brilhante construção narrativa, permite-nos em uma leitura mais acurada conhecer também Alcibíades. O *hybriste* Alcibíades louva Sócrates não só na condição de *hybriste*, mas também na condição de *sophron*. Em sua analogia comparando Sócrates aos silenos e sátiros, Alcibíades revela-se dotado de inteligência e sensibilidade, pois compara Sócrates a figuras mitológicas, uma vez que para ele no plano humano não houve e não há ninguém que se compare a Sócrates. Nessa passagem, Platão desconstrói a figura *hybriste* de Alcibíades, pois ele não atribui a si uma autovalorização de si mesmo, mas sim, eleva Sócrates a uma condição superior à condição humana. Sócrates só é comparável aos seres mitológicos, esses que não pertencem à natureza do humano e convivem com os deuses olímpicos.

Assim, o Alcibíades platônico iniciou o seu panegírico a Sócrates com uma comparação e que essa apenas visava a verdade, ou seja, o

personagem platônico reitera que suas falas contêm apenas a verdade. Temos: “Para elogiar Sócrates, meus senhores, vou recorrer a uma imagem que ele decerto tomará como caricatura; mas o fato é que minha comparação nada tem de risível, só visa a verdade” (215-B). Nessa comparação, Alcibíades eleva Sócrates à categoria de uma divindade. Assim, como *Eros* (Ἔρως) é uma divindade, Sócrates também é uma divindade. Pois temos,

O que eu digo é que ele se parece com esses silenos expostos nas oficinas dos escultores, que o artista representa com uma gaita ou uma flauta e que ao serem destampados, deixam ver no bojo várias estátuas da divindade. Digo mais: assemelhas-te também ao sátiro Mársias. Que pelo aspecto exterior te pareces com eles, é o que não poderás contestar; mas que em tudo o mais és igualzinho aos sátiros, ouve agora o seguinte: és ou não um zombador de marca? Se não o confessares, aduzirei testemunhas. E não serás também flautista? Sim, muito mais maravilhoso do que o outro, porque aquele precisa de um instrumento para encantar os homens com o poder do seu sopro, [...] Só difere dele pelo fato de alcançares esse mesmo efeito sem recorrereres a instrumentos, apenas com palavras desacompanhadas de música (215 B-D).

Na passagem seguinte do encômio alcibidiano, Platão começa a nos revelar a natureza *sophron* de seu personagem, pois Alcibíades vê-se como um mero escravo que, ao ouvir a melodia expressa apenas com palavras por Sócrates, não contém suas emoções. Sua condição de *sophro* revela-se em:

Ao ouvi-lo, bate-me o coração mais depressa do que o dos coribantes, arrancando-me seus discursos lágrimas vivas. [...] Sempre que eu ouvia Péricles ou qualquer outro orador famoso, achava que falavam muito bem, porém não sentia nada disso nem ficava com a alma perturbada ou revoltada, ao pensamento da minha condição de escravo (215-E).

À medida que Alcibíades prossegue com o seu discurso de louvor a Sócrates, Platão constrói, desconstrói, reconstrói as naturezas *hybriste* e *sophron* de Alcibíades e a natureza de Sócrates, pois tido como um ser

temperante (*sophron*), Platão atribui, pela fala de Alcibíades, uma natureza *hybriste* a Sócrates. Pois o amado de Alcibíades não possui uma natureza mortal, a declaração alcibidiana o coloca acima dos mortais e abaixo dos deuses, ao compará-lo com sátiros e silenos. Desta maneira, Platão nos apresenta, pela fala de Alcibíades um Sócrates *hybriste*, como também no discurso de Diotima, ele nos conduz a ver a imagem de Sócrates como um *daimon*, em ambas as imagens Platão coloca Sócrates acima dos meros mortais, os homens.

Platão subverte a imagem do Alcibíades dissoluto e despudorado na passagem de 218-D, pois inicia sua fala dizendo que só os iniciados, apaixonados, numa analogia da paixão como o veneno de cobra, poderão compreender as suas palavras direcionadas a Sócrates, bem como as suas atitudes.

Tudo o que eu contei até agora podia ser dito sem acanhamento na presença de qualquer pessoa. Mas daqui por diante não me ouvireis falar se, primeiro, o vinho, como se diz, e as crianças, ou apenas o vinho, sem crianças, não falasse a verdade; e segundo, por parecer-me injusto omitir um feito extraordinário de Sócrates, no momento preciso em que faço o seu elogio. Além do mais, meu caso é igual ao do indivíduo mordido de cobra: recusa-se, é o que dizem, a contar o que sentiu, a menos que fale com quem também já foi mordido, porque somente estes estão em condições de avaliar e de desculpar as loucuras por ele feitas ou relatadas sob a influência da dor (217-E, 218-A).

Num exercício interpretativo, também podemos dizer que Alcibíades representa um ser que foi picado pelo veneno dos prazeres. Esse também queima-o, não podendo Alcibíades resistir-lhe. Alcibíades na sequência, mostra-se dotado de pudor, pois diz que determinados tipos de pessoas devem cerrar os ouvidos para as palavras que se seguiram, ou seja, ele se reconhece como um apaixonado que subvertendo a tradição para seduzir o seu amado não será compreendido por todos. Nesse trecho, temos a imagem de Alcibíades *sophron*, pois ele se mostra temperante com a assistência e com o conteúdo que estará por

vir em seu discurso de louvor: “Aviso aos criados aos rústicos e não iniciados aqui presentes: portas espessas nos ouvidos!” (218 A-B). Sua natureza *hybriste* apenas o faziam ser firme na busca da realização de seus anseios, e assim, não se prendendo a convenções. “Depois, senhores, que os escravos se retiraram, apaguei a lâmpada e me julguei dispensado de usar circunlóquios com ele, para declarar-lhe francamente o que pensava. Assim determinado, sacudi-o e lhe falei [...]” (218-C).

No decorrer desse encômio, Platão coloca o ser que no imaginário ateniense personificava a *Hybris*, o belo Alcibiades, expressando-se diante de Sócrates não como um *hybriste*, pois suas falas para Sócrates revelam uma natureza *sophron*. Platão permeia a imagem de Alcibiades perante Sócrates com uma natureza que representa a *Sophrosyne*. Pois, “Fiquei desorientado, porém tão preso a este homem como um escravo, sem poder fugir do seu círculo de influência” (219-E). Alcibiades durante todo o seu discurso de louvor coloca-se sempre na condição de escravo perante a superioridade de Sócrates. Desde o relato do jantar em sua casa (219 B-D) a batalha de Potideia (220 A-E; 221 A-D), realçando Platão a natureza *sophron* de sua personagem alcibidiana, pois ao elogiar Sócrates Alcibiades é temperante, uma vez que se reconhece em sua inferioridade. Além de buscar narrar, da melhor maneira, a superioridade de Sócrates em relação aos demais cidadãos de Atenas.

Ao aproximar-se o fim do elogio de louvor a Sócrates, Platão coloca Alcibiades compreendendo o conflito de ser um político na Atenas democrática do século V a.C. Pois ele ao mesmo tempo em que necessita ser “amado” pela massa, reconhece o valor dos ensinamentos filosóficos recebidos de Sócrates. O personagem platônico Alcibiades expressa serem os ensinamentos de Sócrates que encaminham para que se torne bom e nobre. Afinal,

Mas, se alguém os apanhar entreabertos e penetrar no seu interior, descobrirá de imediato que são esses os únicos discursos de conteúdo

sério, os mais divinos e ricos em imagens de virtude e os que visam a fim de maior alcance, ou melhor: a tudo o que precisa ter em mira quem deseja tornar-se bom e nobre (222-A).

Nessa referência, Platão estaria questionando as transformações sofridas pela aristocracia ateniense, classe política dirigente de Atenas? E Alcibiades encontra-se indeciso entre os ensinamentos socráticos e a política ateniense, bem como a *paideia* de sua classe aristocrática, isso em meio a mudanças de valores, em decorrência da maneira como se está desenvolvendo a democracia ateniense naquele momento da história da cidade? Afinal, o Alcibiades histórico teve sua trajetória de vida modificada a partir dessa política ateniense. E Platão presenciou as mudanças sofridas na Atenas democrática.

Platão atribui ao seu personagem, o belo Alcibiades, como suas últimas falas do seu encômio ao Sócrates, a compreensão da relação pederástica desejada por aquele. O belo Alcibiades compreende que a relação desejada por Sócrates é uma relação de amizade, pois Sócrates se revela um amigo, não um amante: “[...] e com muitos outros que ele enganou, fingindo-se amante, para revelar-se, por fim, simples amigo” (222-B). Assim, Alcibiades conclui o seu discurso de louvor a Sócrates. “Ele revela ser um simples amigo”. Nesse momento, Platão reitera ao leitor a relação do belo Alcibiades com o estatuto da verdade, pois os convivas riem, porém riem da franqueza com a qual Alcibiades pronunciou o seu encômio de louvor a Sócrates (222-C). E Sócrates, que durante o louvor de Alcibiades apenas silenciou, só ao final lança suspeitas às intenções de Alcibiades por questões eróticas em relação a Agatão (222 D-E). No entanto, silenciou diante as afirmações de Alcibiades sobre as emoções dele e o que ele, Sócrates, representava para Alcibiades. Temos novamente... Platão atribui ou não atribui, ao personagem Alcibiades, um discurso em que ele fala a verdade?

Referências

- BENNARD. André. *A civilização Grega*. Trad. José Saramago. Lisboa: Edições 70. 2018.
- BRANDÃO. Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico*. Petrópolis. Vozes. 2014.
- BRAZIL, Vicente Thiago Freire. *O movimento do discurso: entre o tratado sobre a natureza ou sobre o não-ser e o elogio de Helena*. 2012. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.
- CALANE. Claude. *Eros na Grécia Antiga*. Trad. Isa Etel Kopelman. São Paulo. Perspectiva. 2013.
- COSTA. Luiza Moreira da. *Um estudo sobre Alcibiades a partir do debate siciliano em Tucídides VI.9-23 – entre a physis anthropon e o governo de si*. São Paulo: s.n., 2014.
- JAEGER. W. W. *Paideia: a formação do homem grego*. 6. ed. São Paulo. Martins Fontes, 2013.
- KRAUT. Richard (Org.). *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- LEITE. Isabela Fernandes Soares. *Criação, Hybris e Transgressão na Mitologia Heróica*. 2009.
- MORGAN, L. Michel. Platão e religião grega. In: *Platão*. Richard Kraut (Org.). São Paulo-SP: Ideias & Letras, 2013.
- MOSSÉ. Claude. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Trad. Rosa Carreira. Edições 70, 2023.
- SNELL. Bruno. *A cultura Grega e a Origem do Pensamento Europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PERRONE. Daniel. *Acerca de la ὄβρις socrática como “prostitución de sí mismo”*. 2012-2013.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: ufpa, 2018.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas – Alcibíades e Coriolano*. Trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Annablume. 2011.

REEVE. C. D. C. Eros e amizade em Platão. In: *Platão*. Trad. Marco Antonio de Avila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

ROMILLY. Jacqueline. *Alcibíades ou Os Perigos da Ambição*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SANTOS. Fábio Candido dos. *O Problema da Hybris na Filosofia Grega Antiga*. Principia, 2019.

SILVA. Robert Brenner Barreto da. O contexto da Sophrosyne no Cármides e no 12 de Plotino. In: *Polymatheia*, v. II, n. 18, 2018.

TRABATTONI. Franco. *Platão*. Trad. Irineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. 3. ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.

VASCONCELOS. Bernardo C. D. A. A temperança em diálogo no “Cármides”. In: *Revista Contextura*, v. 9, n. 10, 2017.

VERNANT. Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. Fonseca. 25. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2022.

VIRGULINO. Mariana Figueiredo. *Justiça. Hybris e Tirania em Atenas Arcaica e Clássica*. 2017.

Verdades alcibiadeanas ou sobre verdades apaixonantes

Vicente Thiago Freire Brazil¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.08>

1 Introdução

O presente trabalho tem como objetivo a analisar o estatuto veritativo do encômio de Alcibíades a Sócrates (212d-223a) no *Banquete* de Platão. Para problematizar tal questão — assim como as repercussões que se desdobram desta —, optou-se, inicialmente, por realizar um rastreio histórico-crítico — similar à proposta metodológica indiciária de Ginzburg (1990) — dos dois principais contextos referenciados no diálogo — 416 a.C, ano da primeira vitória de Agatão no concurso de tragédias em Atenas, e o intervalo de 385-380 a.C, provável período de construção redacional do *Banquete*.

Num movimento contínuo, realizou-se uma acurada análise exegética dos passos em questão — 212d-223a — buscando-se compreender qual o papel do último panegírico na economia geral do diálogo, sempre o lendo como epílogo signficante da obra discutida, ou seja, abandonando-se — de princípio — a ideia de que o louvor de Alcibíades não passa de uma caricatura burlesca das práticas retórico-discursivas da época e sem qualquer relevância para a compreensão das potentes hipóteses teóricas apresentadas nos seis encômios anteriores.

¹ Doutor em Filosofia. Professor Adjunto de Filosofia Antiga da Universidade Estadual do Ceará. E-mail: vicente.brazil@uece.br

Por fim, empreendeu-se ainda o esforço de localizar e conectar, no quadro teórico geral da teoria filosófica de Platão, as questões que transbordam das afirmações alcibiadeanas. Intentou-se demonstrar assim que há graves problemas identificáveis no último discurso do *Banquete* — especialmente de natureza paidética — que a tradição, por uma centralidade socrática, determinou-se a ignorar de forma precipitada.

Toda essa indústria foi realizada tendo como fio condutor o problema motriz inicialmente aludido, porém agora enunciado em pelo menos três versões possíveis: Qual o status teórico das afirmações de Alcibiades com relação a Sócrates e sua paidéia no *Banquete*? Como as conclusões que se aduzem do elogio de Alcibiades a Sócrates devem ser avaliadas no escopo geral da teoria platônica? Há conciliação entre as verdades socráticas e as verdades alcibiadeanas no *Banquete*?

2 Questões fundamentais do *Banquete* para compreensão do encômio de Alcibiades

O diálogo transita em torno de um engenhoso processo de rememoração discursiva que tem como ponto de partida a curiosidade de um personagem não nomeado que questiona Apolodoro, discípulo de Sócrates, sobre o conteúdo dos encômios proferidos a Eros em uma famosa noite de jantar entre o filósofo e um grupo de amigos. O interesse do desconhecido interlocutor do *Banquete* é expresso da seguinte forma:

[...] andava à tua procura, porque desejo obter informações precisas a respeito da conversa de Agatão com Sócrates, Alcibiades e os demais convivas do banquete dado por ele, em que proferiram vários discursos sobre o amor. Alguém já me contou alguma coisa, por ter ouvido de Fênix, filho de Filipe; acrescentou que estavas a par de tudo. Mas não falava com muita segurança. Por isso, de ti é que espero obter dados precisos (Platão, *Banq.*, 172a-b).

Como ficará evidenciado ao longo do texto platônico, tal exigência qualitativa não será atendida nem de longe, pois Apolodoro que narrará os acontecimentos não esteve na cena (172c), uma vez que quando tudo aconteceu ele ainda era criança. Apesar de confirmar os fatos com o próprio Sócrates (173b), quem lhe contou sobre o jantar foi Aristodemo, um entusiasmado discípulo de Sócrates que confessa não lembrar de todos os discursos, (178a) e ter dormido em alguns momentos da celebração (223b-c).

Desta forma, a imprecisão é princípio determinante da construção discursiva deste diálogo, sendo o discurso indireto e o artifício da rememoração, dois grandes argumentos em desfavor de qualquer objetivo de exatidão e confiabilidade. Basta lembrarmos do longo encadeamento discursivo que se estabelece no *Banquete*, no qual, que em determinado momento texto, Apolodoro narra o que ouviu de Aristodemo, que afirma ter visto Sócrates discursar sobre uma conversa que teve com uma sacerdotisa de Mantineia que lhe falará sobre *Eros*. Como se percebe, são muitas variáveis, incontáveis possibilidades de um distanciamento de qualquer verdade.

Um outro aspecto relevante a ser registrado é o fato do anônimo interlocutor de Apolodoro elencar, já no início de sua conversa, o nome de Alcibiades como um dos simposiastas que estavam no famoso encontro (172a), para ser mais exato, a investigação a que se propõe os personagens introdutórios do diálogo, diz respeito aos acontecimentos que envolvem — por sua ordem — Agatão, Sócrates, Alcibiades e os demais. Ou seja, o discurso de Alcibiades não pode, em hipótese alguma, ser tomado como inútil, descontextualizado ou mesmo acidental, especialmente quando num movimento interno a própria obra²,

² Percebe-se assim o intrincado jogo de desvios a que Platão submete-nos a todos, seus leitores. Aquilo que aparentemente teria sido um fato prosaico e colateral na ordem encomiástica dos louvores a *Eros*, constitui-se como causa fundante de toda rememoração que se fará. Lembremo-nos, se como simposiarca de uma nova etapa das celebrações na casa de Agatão

consideramos os princípios e determinações enunciadas pelas personagens.

As múltiplas temporalidades no *Banquete* são um artifício retórico-literário utilizado por Platão para compor a cena envolta na investigação do anônimo companheiro de Apolodoro. O leitor contemporâneo precisa atentar para o fato da existência de pelo menos dois níveis cronológicos diferentes: 416 a.C, ano em que Agatão teria conquistado o grande prêmio no durante o concurso de tragédias nas Leneias (173a); e o intervalo entre 385 e 380 a.C que seria o tempo estimado da redação do texto por Platão.

Reconhecidos estes dois quadros temporais distintos, faz-se necessário correlacioná-los com o conjunto de personagens que compõe a cena dramática, ou seja, não basta reconhecer características históricas dos membros do jantar comemorativo, também é imprescindível investigar o que a alusão da imagem de cada conviva trazia a memória da audiência/leitores de Platão.

Desta forma, realizando esse movimento pendular de análise do contexto histórico entre 416 a.C e 385-380 a.C, a leitura do *Banquete* revela-se muito mais enriquecida de detalhes. Esta proposta de apreciação hermenêutica dos aspectos majoritariamente desconsiderados da obra um autor, com o intuito de identificar naqueles tanto as digitais autorias — garantindo a obra sua canonicidade no *corpus Platonicum* — quanto justificativas para a eleição de determinadas personagens, locais, cenas ou cerimônias.

Para este momento desta pesquisa sobre o *Banquete*, concentrar-nos-emos na investigação sobre a controversa figura de Alcibíades e seu papel no cômputo geral do discurso. Voltemos então o olhar para o

(213e), ou como enunciador do discurso de fechamento da cena completa do *Banquete* — e como tal, tomando o lugar do encômio de Sócrates —, em todos os casos o gabo de Alcibíades a Sócrates seria o principal momento do diálogo platônico.

impacto que a citação de uma figura como Alcibíades — Discípulo de Sócrates e pupilo de Péricles³ — tinha na comunidade ateniense do final do século V e início do IV.

Apenas para contextualizar ainda mais a figura excêntrica de Alcibíades e uma possível conexão com a temática do *Eros*, é de grande relevância lembrar que, diferente da maioria dos guerreiros que traziam em seus escudos as insígnias/brasões de suas famílias, o protegido de Péricles trazia gravado em seu escudo dourado uma imagem de Eros com o raio na mão (Plutarco, *Alc* 16.1).

Precisamente em 416 a.C, Atenas testemunhou não apenas o florescimento de um dos seus maiores tragediógrafos, como também a ascensão meteórica de um jovem que parecia destinado à glória. Conforme informam-nos Plutarco (*Alc.* 11-12), Eurípides (*Frg.* 3) e Tucídides (*HGP*, VI, 16), Alcibíades foi laureado nos 91º Jogos Olímpicos em razão de sua vitória nas competições hípicas enquanto ele era o digno Emissário de Atenas.

Neste mesmo contexto, ainda em 415 a.C, o mesmo jovem político foi idealizador e eleito comandante das tropas atenienses (Tucídides, *HGP*, V, 84) que, colocando um fim na paz de Nícias, marcharam em direção a Sicília naquela que se tornaria uma das mais vexatórias derrotas da Confederação de Delos (Tucídides, *HGP*, VI, 19; Plutarco, *Alc.* 17-21).

Também em 415 a.C, Alcibíades — pouco tempo antes de embarcar à Sicília — é duplamente acusado de impiedade: por profanação dos mistérios Elêusis (Plutarco, *Alc.* 17.6-19; 19.1) e por

³ Nunca é demais reconhecer que em termos de expectativas, havia muito a esperar-se de Alcibíades. Como filho do grande democrata ateniense, Alcibíades inclinou-se muito mais para ambições tirânica, despóticas e narcisísticas. Já no campo filosófico, como evidenciar-se-á a seguir, o último conviva as gravíssimas lacunas conteduais que o levam a apresentar um Sócrates muito mais como um sofista — conforme as categorias platônicas, do que com um filósofo conforme os mesmos critérios.

mutilar as hermas que serviam de marcos regulatórios da ordem pública em relação às propriedades privadas (Tucídides, *HGP*, V, 84).

Diante dessa vasta indicação de acontecimentos ligando a vida de Alcibíades e a datação interna do *Banquete*, não se pode desconsiderar o fato de que o leitor contemporâneo a Platão, que há trinta anos conhecia esses atos da vida pública do discípulo de Sócrates, associaria a desmesura de Alcibíades a muito mais do que um simples excesso alcoólico, havia ali uma inter-relação indissociável entre pessoa e *hybris*.

A descrição da chegada de Alcibíades à convivência com as demais personagens é uma perfeita imagem dessa condição naturalmente incontida do *Erastes* de Sócrates. São vários os elementos que atestam esse desencontro entre razão/moderação e emoção/impulsividade: Alcibíades adentra a sala dos discursos com um conjunto de falas, gritos, êxtases; ele, assim como seus acompanhantes estão absolutamente embriagados; o convite a beber mais, ainda que todos já estejam no limite de sua sobriedade; e a comicidade do coroamento de Agatão, seguido de sua imediata destituição para reconhecimento público de Sócrates como o mais belo e o mais sábio do recinto (*Banq.*, 213e).

Não menos importante é citar que em 385 a.C — provável período de início de redação do *Banquete* — Esparta estabeleceu o Dioecismo sobre a pólis de Mantineia, isto é, como punição contra um ato de sublevação de Mantineia e outras cidades-estados — a chamada Liga Arcadiana —, Esparta executou o desmembramento político-administrativo desta cidade. Uma provável trágica referência a esse episódio violentíssimo está registrada no encômio de Aristófanes (*Banq.*, 193a).

É sempre importante ressaltar que na memória dos gregos em geral, foi a figura ambiciosa de Alcibíades — duplo traidor, de Atenas entre os espartanos, e de todos os gregos entre os persas — que

estabeleceu o estopim de toda uma conflagração bélica que ocasionou a decadência política da civilização grega.

A multirreferencialidade da figura de Alcibiades nos encômios que lhe antecederam, e o uso que ele faz de certas imagens já citadas pelos encomiastas anteriores, é um fato facilmente identificável quando o grande discurso do comandante ateniense é analisado. Por exemplo, a imagem do *Eros Urânico* que serve a *Afrodite Urânica* presente no discurso de Pausânias, parece ser uma lembrança indireta do próprio político grego que empunhava o seu dourado escudo com a gravação do *Eros* portador do trovão.

Deste modo, se quiser aproximarmo-nos da experiência de um leitor privilegiado do *Banquete* precisamos realizar todo um esforço hermenêutico-indiciário no afã de contextualizar da maneira mais rica possível quem era esse indivíduo-chave para a compreensão do diálogo platônico.

3 A questão do estatuto da verdade no discurso de Alcibiades — possíveis problemas ou questões elencáveis

Chegamos então ao ponto de enunciação da questão da verdade no discurso de Alcibiades. Repetidas vezes, durante o encômio de Alcibiades, deparamo-nos com o comandante ateniense às voltas com o problema da verdade, isto é, em vários momentos de seu discurso a personagem declara que — apesar de sua confessa embriaguez, de sua admitida paixão arrebatadora por Sócrates, e de seu caráter um tanto quanto duvidoso — somente falará verdades sobre seu incomum *eromenos*.

A questão da embriaguez e de seus impactos na capacidade de Alcibiades de falar verdades sobre Sócrates merecem um olhar detido. Em 213a o general ateniense afirma que:

Troçais de mim porque estou bêbedo? Podeis rir quanto quiserdes, pois de minha parte sei que só digo a verdade. Porém, decidi de uma vez se eu posso ou não posso entrar nas condições expostas. Bebereis comigo, ou não? Com aclamação geral, todos disseram que entrasse e se reclinasse num dos leitos (*Banq.*, 213a).

Neste caso de Alcibíades, teria a bebida um poder desinibitório, isto é, a potência de encorajar o jovem militar a publicizar tudo aquilo que ele experimentava ao lado de Sócrates, apesar de vergonhoso e constrangedor socialmente. Graças ao vinho dionísíaco todas as máscaras foram tiradas, restaria apenas a vergonha — em todos os seus limites — como elemento de contenção.

É óbvio então, que desta peremptória afirmação, desdobram-se uma série de repercussões importantíssimas a serem encaradas por quem realiza uma leitura atenta ao louvor de Alcibíades, como por exemplo: em que medida alguém governado pela *hybris* pode enunciar assertivas confiadamente verdadeiras? O arrebatador sentimento de Alcibíades por Sócrates pode produzir algo racional? As descontroladas emoções do estrategista ateniense poderiam vir a ser fundamento de uma apologia ao mesmo tempo incontestada e apaixonante? E por fim, mas não menos importante, se tudo o que Alcibíades diz é verdade, quais as consequências que a controversa declaração de tudo o que Sócrates afirmou deveria ser compreendido de forma invertida (215c-d), se aplicada como chave hermenêutica, traria para a leitura do *Banquete*.

As verdades apresentadas por Alcibíades em seu encômio apontam para a discussão daquilo que os ouvintes dos discursos de Sócrates SENTEM, e não aquilo que ENTENDEM. Comoção e arrebatamento são entendidas majoritariamente como reações sensório-religiosas e não epistêmico-paidéticas. Teríamos uma ampliação do universo epistêmico-paidético no pensamento socrático-platônico a partir dessa leitura aqui proposta para o *Banquete*?

Destaque-se ainda que em 215d o conviva inesperado afirma que:

Enquanto a mim, senhores, se não fosse o medo de parecer que estou bêbedo de todo, vos relataria sob juramento as impressões que seus discursos me causam e de que ainda me ressinto. Ao ouvi-lo, bate-me o coração mais depressa do que o dos coribantes, arrancando-me seus discursos lágrimas vivas (*Banq.*, 2015d-e).

Não há uma completa embriaguez em Alcibíades, se não, apenas um nível aceitável de ingestão. Embriagante seriam os discursos de Sócrates, haveria então uma “*hybris* socrática/desmedida filosófica” oriunda do acesso às palavras do filósofo?

Há ainda uma outra conturbada alegação alcibiadeana — que é, lembremo-nos, silenciosamente ouvida, e por isso, assentida (?) por Sócrates — que se refere ao impacto da maiêutica nas emoções dos interlocutores do filósofo. Essa perspectiva apresentada no elogio de Alcibíades é inovadora, pois, em geral, a ênfase dos estudos é nas consequências da filosofia na parte racional da alma, neste caso, instaura-se um debate sobre o lugar dos afetos/afecções no processo paidético.

Poder-se-ia falar de uma falha do processo de recepção da filosofia por Alcibíades ou, assim como a própria democracia demonstrou seus limites por meio dos atos contraditórios de filho adotivo de Péricles, Platão também estaria de alguma forma apresentando os limites da filosofia socrática neste momento de seu texto? O destaque para este debate é a declaração alcibiadena de dependência, escravidão, socrática (*Banq.*, 215e). Sendo mais claro, segundo o célebre estratega ateniense, ele até entendia os perigos que suas paixões pela fama e pelo poder traziam — graças a seu “discipulado” socrático —, todavia, longe de Sócrates, rapidamente todas as reflexões esmaeciam e a tirania das volúpias instaurava-se (*Banq.*, 216a).

Temos aqui uma descrição paidética da experiência de Alcibíades após sua contínua formação com Sócrates. Depois de um intenso processo educativo a que o político ateniense foi submetido, não havia

mais do que vergonha na alma do educando. Sim, havia consciência dos riscos da ambição pelo poder; existia um reconhecimento das limitações racionais e morais de um tal estilo de vida, porém, nada disso é transformador do quadro geral e real do aprendente. A paixão pelo poder, e neste caso mais específico, pela popularidade, mantinha-se quando Alcibiades estava afastado de Sócrates.

Mais uma vez lemos constrangidos aquilo que se poderia designar como impactos negativos que os discursos de Sócrates causavam em Alcibiades. Não há processo de “saída da caverna” aqui, não existe acesso a “iluminação” do sol do saber neste relato, o que temos é a escravidão mental, a dependência existencial que se constitui nesta relação.

Não seria esta uma perfeita descrição daquilo que os discursos sofisticos causavam nas audiências, segundo os padrões platônicos? Estaríamos diante de um “Sócrates sofista”, mais uma referência cômico-dramática do discurso de Alcibiades? Diante do que temos, estamos de fato perante um elogio à Sócrates ou de uma grave crítica, com tons de denunciamento, sobre os limites do modelo educacional socrático. Vergonha, dependência, deslumbramento, são alguns dos conceitos problematizados por Alcibiades em seu discurso. Como essa dependência, recorrentemente citada pelo *eromenos* de Sócrates (*Banq.* 217a), poderia estar em acordo com a atividade filosófica?

Esse tipo de dependência gerada pela filosofia, segundo a gramática alcibiadeana, pode ser expressa também de forma marcante conforme a impactante analogia daquele que é vítima do ataque de uma serpente venenosa:

Porém, eu fui mordido por algo mais doloroso e no ponto mais sensível do meu ser: o coração ou a alma — o nome pouco importa — pelos discursos filosóficos, de ação mais profunda do que a do veneno das víboras, quando atuam numa alma jovem e bem-nascida e a levam a tudo dizer e realizar (*Banq.*, 218a).

Alguns elementos principiológicos precisam ser considerados a partir do uso desta metáfora: propõe-se aqui um acesso não-voluntário a lógica filosófica, dito de outra forma, assim como alguém que vê-se surpreendido pela peçonha de uma víbora experimenta indescritíveis dores — ao somente possível de fazê-lo a um par de experiência — também a proposta filosófica socrática estabelece-se através do arrebatamento erótico dos indivíduos que os faz passar por uma doloroso ascese reflexiva⁴.

Lembremo-nos que este é, na verdade, o procedimento padrão da maiêutica socrática: expor, inicialmente de modo involuntário, o interlocutor à vergonha de reconhecer os limites daquilo que este imagina ser conceitos e opiniões válidas, para depois, num momento paidético-reconstrutivo, conduzi-lo ao vislumbre da verdade das formas.

Propõe-nos então, o encantador líder ateniense um dos conceitos filosóficos mais polêmicos do *Banquete*, qual seja:

Ao ver neste momento diante de mim Fedro, Agatão, Erixímaco, Pausânias, Aristodemo — para que mencionar Sócrates? — e tantos outros, como eu tomados da loucura filosófica, com seus transportes dionisíacos... Sim, tereis de ouvir-me, pois sabereis desculpar o que então fiz e tudo o que ora vou contar-vos. Aviso aos criados e aos rústicos e não iniciados aqui presentes: portas espessas nos ouvidos! (*Banq.*, 218b)

Como entender essa loucura filosófica, de que modo pode-se definir esses arrebatamentos báquicos patrocinados pela reflexão filosófica?

Haveria então uma operação irracional sobre o racional? Uma causação não livre da liberdade? Uma origem encantatória da filosofia? Uma resposta padrão e comum a esta questão é o argumento da

⁴ Esse tipo de movimento que se instaura involuntariamente e que se segue em um penoso movimento ascendente, é uma cena típica tanto do orfismo quanto de outras metáforas platônicas, com evidente referência à alegoria da caverna.

superficialidade, ou seja, para aqueles que não experimentam a complexidade da reflexão filosófica, a profundidade da criticidade, tudo seria entendido apenas como um processo manipulatório e acrítico. Contudo, tudo isto seria resultante de uma leitura tacanha e limitada da *paidéia* filosófica. Resta saber o quanto deste tipo de justificativa se sustenta diante do todo argumentativo da cena encomiástica do *Banquete*.

O ápice da crítica ao processo paidético socrático instaura-se na atribuição da imagem das sereias a Sócrates (*Banq.*, 216a) e na descrição da postura reativa do afilhado de Péricles, isto é, sobre o “tapar de ouvidos” de Alcibiades. Porém, seria possível resistir-lhe? A estratégia de fuga das artimanhas filosóficas de Sócrates é viável? Ao que parece não. Basta lembrar da referência órfica citada por Alcibiades no final de 218b, e concluir que não há portas suficientemente espessas para evitar a sedução filosófica.

O que se experimenta desse processo involuntário de iniciação filosófica, é filosofia? Se este seria apenas um processo inicial para condução à verdade filosófica ele já é opera no verdadeiro, já é filosófico? E o que fazer/dizer do iniciando que uma vez experimentado esse processo introdutório não o supera, mas fica limitado aos efeitos de repetidas seções dele? Diante deste diagnóstico em quem se identifica a origem do problema, no educando submetido a *paidéia*, no educador usuário da arte ou na *teckné* em si?

Façamos então um rastreamento minucioso de todos os contextos em que o *eromenos* do Filósofo de Atenas reivindica para suas controversas afirmações o estatuto de verdadeiras.

Na abertura de sua fala, após acolher a sugestão de Erixímaco⁵ de pronunciar um louvor a Sócrates, Alcibiades assume o compromisso

⁵ Digo de nota é lembrar que, como num perfeito espelhamento da cena inicial, assim como Erixímaco sugeriu que os convivas se dedicassem a proclamar louvores a Eros em razão (177a-

radical de narrar apenas verdades, na medida em que concita Sócrates a realizar uma checagem em tempo real das veracidade das declarações proferidas. O político grego estabelece essa relevante questão nos termos que se seguem:

Alcibiades — “Só direi a verdade”, respondeu; “vê se mo permites”.

Sócrates — “Sem dúvida”, replicou; “não só permito contares a verdade como te concito a dizê-la”.

Alcibiades — “Vou dizê-la agora mesmo”, falou Alcibiades. “O que te cumpre fazer é o seguinte: se eu afirmar algo que não seja verdadeiro, interrompe o meu discurso onde bem entenderes e declara que minha assertiva é mentirosa. De caso pensado, não direi mentira alguma. Todavia, se eu expuser os fatos sem muita ordem, à medida que deles me for lembrando, não seja isso motivo de espanto, pois no estado em que me encontro não é tarefa muito fácil enumerar com muita coerência tuas singularidades (*Banq.*, 214e-215a).

O que se segue deste ponto em diante é um longo encômio de Alcibiades que, mesmo sendo repleto de afirmações controversas, imagens polêmicas e elogios antagônicos, é completamente proclamado e finaliza-se com uma interrupção socrática banal, em razão apenas de uma questão colateral (*Banq.*, 222c-d).

Logo, diante do princípio alcibiadeano enunciado no excerto — prontamente assentido por Sócrates — e do permanente silêncio anuente do filósofo durante todo o discurso do belíssimo líder político de Atenas, o que se pode concluir? Tudo o que Alcibiades disse é verdade! Em vários momentos do encômio, o comensal atesta que, diferente de todos ou outros presentes — e talvez até mesmo de todos os cidadãos de Atenas —, ele conhece a verdadeira faceta de Sócrates (*Banq.*, 216c-d).

Uma fidedignidade que pode ser verificada em razão do consentimento silencioso de quem nada questiona, e que se fundamenta

d) da lacuna encomiástica que havia em relação a este — como denunciado por Fedro — também neste momento do diálogo é mais uma vez o temperante médico que propõe a Alcibiades a apresentação de um encômio a Sócrates (*Banq.*, 214d).

numa arrebatadora paixão. Sendo assim, estaria o jovem estrategista grego errado por sentir o que sente? Seria esta uma reação inapropriada ao processo paidético socrático, ou, apesar das intenções e expectativas comedidas e filosóficas de Sócrates, esta é uma das formas válidas possíveis de reagir ao processo paidético-socrático? A resposta a estas questões é tão importante que pode, facilmente, abalar toda compreensão canônica da *paidéia* socrático-platônica.

Num esforço expositivo, no intuito de demonstrar a razoabilidade dessa outra leitura da *paidéia* socrática a partir do *Banquete*, pode-se citar a referência feita ao comportamento apaixonado de Sócrates pelos efebos, imagem amplamente registrada na literatura platônica (*Lís.*, 210e; *Alc. I*, 131d-e; *Cárm.* 155c-e) e aqui no *Banquete*, como não poderia ser diferente, também apontado (*Banq.*, 216d).

4 Considerações finais

No final de *Banq.*, 215a, Alcibíades reconhece o limite de seu elogio, e por isso o uso de imagens/analogias/metáforas seria tanto justificável quanto imprescindível, mas reforça seu compromisso com a verdade. Em *Banq.*, 216c-d, o estrategista declara conhecer o “verdadeiro Sócrates”. Já em *Banq.*, 217b, ele reforça o pedido de ser censurado diante de alguma referência inverídica, o que, absolutamente, não é feito. Quando em *Banq.*, 217e o estrategista cita o antigo provérbio que associa a verdade a espontaneidade das crianças e ao efeito desinibidor do vinho, temos mais uma validação de suas afirmações a despeito de sua condição de sobriedade. Sendo que em *Banq.*, 219c e *Banq.*, 220e, Alcibíades desafia mais uma vez Sócrates a desmenti-lo, desta vez em relação ao seu esforço em seduzi-lo.

Apesar de risível, os comensais — inclusive Sócrates — não contestaram a veracidade do encômio (*Banq.*, 222c).

Ainda em tempo, destaque-se que o próprio Sócrates reconhece a sobriedade do cômputo geral do encômio de Alcibíades (*Banq.*, 222c), deduzindo apenas que — a despeito da franqueza das palavras proferidas, que é a questão central que nos interessa neste trabalho exegético — o verdadeiro objetivo do encômio era estabelecer uma inimizade entre Agatão e ele, com fins de mantê-lo refém das inclinações eróticas incontroláveis e inquestionáveis de Alcibíades.

Referências

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: ufpa, 2011.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas – Alcibíades e Coriolano*. Trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. 2. ed. Coimbra: IUC, 2012.

ROMILLY, Jacqueline. *Alcibíades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

XENOFONTE. *Banquete; Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: IUC, 2008.

Acrasia na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles

Reinaldo Sampaio Pereira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.09>

1 Introdução

O debate na literatura especializada acerca do modo como Aristóteles tratou o fenômeno da acrasia, sobretudo a partir do século XIX, revela leituras em muito conflitantes entre, por um lado, uma leitura não-intelectualista, segundo a qual a acrasia seria tratada por Aristóteles como ‘falta de domínio de si devido à fraqueza da vontade’; por outro lado, a acrasia seria, segundo uma leitura intelectualista, não ‘uma falta ou fraqueza da vontade, mas uma certa falta de conhecimento’ no momento do agente moral agir. Queremos, neste texto, defender que Aristóteles apresenta uma proposta não-intelectualista da acrasia. Ao defendermos tal leitura, discutiremos por que acreditamos que tal proposta não-intelectualista defendida por Aristóteles não é conflitante com uma posição intelectualista por ele apresentada em passagens de *EN VII*, livro onde justamente a acrasia é tratada de modo *ex professo*.

2 Apresentação do problema

Queremos aqui tratar de um tema amplamente discutido pelos comentadores da ética aristotélica, a saber, a acrasia, ou, como

¹ Graduado (1996), mestre (1999) e doutor (2006) em Filosofia pela UNICAMP, com pós-doutoramento em Filosofia pela USP (2009). Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da FFC da UNESP de Marília. E-mail: reinaldo.pereira@unesp.br

comumente a ela é referido, a fraqueza da vontade². De um modo ilustrativo, podemos constatar a acrasia, a fraqueza da vontade (segundo uma leitura que aqui denominaremos não-intelectualista), quando, por exemplo, o agente moral acredita saber como deve agir para agir bem e, ainda assim, ele é arrastado pelo apetite (*epithymia*). Nesse sentido, é possível a uma pessoa ‘P’ acreditar saber 1) que comer doce prejudica a saúde; que 2) o bolo que está a sua frente é doce, e 3) que, portanto, não deveria comê-lo, se não quiser prejudicar a sua saúde. É possível a ‘P’ ter tal saber e, ainda assim, sendo arrastado pelo apetite (*epithymia*), comê-lo. Ainda segundo uma leitura não-intelectualista (mas agora considerando que ‘P’ não agiria como seria próprio ao acrático, mas agiria como o continente): nas condições dadas no exemplo em questão, se ‘P’ não como o bolo, não sendo neste caso arrastado pelo seu apetite que o inclina a comê-lo, mas inclinando-se para a ação conforme a orientação da sua razão, então a sua ação é própria ao continente.

Encontramos, tanto na *EN* como na *EE*, diversas passagens que expressam conflito entre razão e desejo, conflito esse que pode fazer com que o agente moral aja segundo a orientação da sua razão (ação própria ao continente) ou aja segundo a inclinação dos seus desejos, das suas paixões (ação própria ao acrático)³. Encontramos, portanto, tanto na *EN*

² Por razões apontadas por Price, não verteremos *akrasia* para ‘incontinência’ (pois, como observa Price, ‘incontinência’ pode sugerir movimentos intestinais), nem a ela nos referiremos como ‘fraqueza da vontade’ (a qual pode sugerir, ainda segundo Price, vontade), uma vez que consideramos que, em Aristóteles, não há um sentido forte de vontade. Outra opção aventada por Price para verter *akrasia* seria ‘falta de autocontrole’, mas não optamos por essa possibilidade pelo motivo apontado pelo próprio Price, qual seja, por tal expressão ser muito longa. Ainda como Price, manteremos a já consagrada estratégia de transliterar o termo grego, mantendo ‘acrasia’ ao valermo-nos do termo grego *akrasia*. Já em relação à *enkrateia*, verteremo-la para continência. Para as observações referentes a Price nesta nota, cf. Price, 2009, p. 231, nota 1.

³ Como observa Kraut: “Nas mentes divididas, a razão e o desejo, estando separados, brigam entre si (*EE* II.8.1224b23-4) com a vitória indo para a razão daquele que possui autocontrole, mas para o desejo daquele que não se controla, do acrático. E isso não é, de fato, enigmático. Ao contrário, é uma conseqüência das heterogeneidades inerentes à natureza do homem como animal racional, de forma que um desejo espontâneo na ação pode prevalecer sobre uma decisão racional sem dissolver o juízo no qual essa decisão repousa” (Kraut, 2009, p. 218).

como na *EE*, diversas passagens que parecem autorizar uma leitura não-intelectualista da acrasia, como em *EN VII* 1147a33-34:

Quando então a opinião universal está presente em nós, proibindo-nos provar, mas há também a opinião que ‘tudo que é doce é agradável’, e que ‘isto é doce’ (e é esta a opinião ativa), e quando sucede estar presente em nós o apetite, uma das opiniões nos manda evitar o objeto, mas o apetite nos conduz a ele [...]; e sucede, assim, que um homem age de modo incontinente [...]⁴.

Mesmo no início de *EN VII*, livro no qual Aristóteles trata *ex professo* do fenômeno da acrasia, o Estagirita também nos apresenta esta mesma concepção não-intelectualista da acrasia, segundo a qual há conflito entre razão e desejo⁵: “o homem incontinente, sabendo que o que faz é mau, ele o faz levado pela paixão, enquanto o homem continente, sabendo que os seus apetites são maus, recusa-se a segui-los por causa do princípio racional” (*VII 1*, 1145b12-14). Tal passagem, que nos conduz a

⁴ Para as passagens citadas da *EN* (exceto em um único caso, apontado em nota de rodapé), utilizei as traduções de David Ross em *The basic works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.

⁵ Sobre várias passagens da *EN* bem como da *EE* nas quais Aristóteles apresentaria a acrasia como conflito entre a razão prática e o desejo, valemo-nos aqui de diversas passagens lembradas por Marco Zingano onde manifestamente Aristóteles assinala o conflito entre razão e paixões. Nas palavras de Zingano: “Nas passagens em que não trata *ex professo* a acrasia, Aristóteles sublinha com insistência a figura do conflito: é manifesto que há algo no acrático diverso da razão, algo que luta e combate a razão (*EN* 1102b13-17); os impulsos do homem acrático são contrários aos da razão (*EN* 1102b21); o acrático age dominado pelo apetite, mas não por razão deliberativa (*EN* 111b13-14: [...]); o acrático é o homem capaz de agir por apetite contra a razão (*EE* 1223a37-38), ele comete uma injustiça por agir por apetite (*EE* 1223b1); é possível pensar e ter apetite de coisas contrárias, como ocorre no homem acrático (*EE* 1241a19-20). Ao examinar *ex professo* o tema (*EN VII* = *EE VI*), o mesmo ponto é posto em evidência. Quando Aristóteles aborda o fenômeno da acrasia do ponto de vista *fysikós*, a perspectiva da ciência natural (*VII 5* 1147a24b9), há um primeiro argumento, cujas premissas são *deve-se evitar de ingerir o que é doce e isto aqui é doce*, o que leva à conclusão que *se deve evitar isso aqui*, mas ocorre que um apetite está presente e este apetite, favorável ao agradável, dirige a ação, de modo que o agente busca o doce. [...] em 1151a20-24, o acrático é descrito nos seguintes termos: ‘há um homem que se desvia da reta razão, mas não é dominado de modo a não agir segundo a reta razão, mas não é dominado de modo a ser tal que seja convencido que deve buscar ilimitadamente tais prazeres: este é o homem acrático’. Novamente, a figura do conflito está na primeira cena” (Zingano, 2007, p. 433-434).

uma leitura não intelectualista da acrasia na *EN*, parece conforme ao que encontramos em diversas outras passagens da *EN* até o seu livro VI.

O problema é que, ainda que Aristóteles apresente, até mesmo no início de *EN* VII, passagens que parecem autorizar uma leitura não-intelectualista do fenômeno da acrasia (nas quais tal fenômeno é apresentado como um conflito entre desejo e razão prática⁶), o Estagirita faz, em *EN* VII 2, 1145b23-7, a afirmação aparentemente conflitante com o que ele até então apresentou acerca da acrasia:

Seria estranho — pensava Sócrates — se, quando o conhecimento estivesse em uma pessoa, algo mais pudesse dominá-la e arrastá-la como se fosse um escravo. Sócrates opôs-se completamente a este ponto de vista, sustentando que não há tal coisa como a incontinência [a acrasia]. Ninguém, ele dizia, age contra o que julga ser o melhor; as pessoas apenas agem assim por ignorância (*EN* VII 2, 1145b23-7).

Segundo tal passagem, e ela não é isolada em *EN* VII, a acrasia seria compreendida não mais (segundo uma concepção não-intelectualista) como uma falta de domínio ou fraqueza da vontade. A acrasia não seria resultante de uma paixão ou de um desejo do agente moral que o arrastaria a uma certa ação, mesmo este sabendo que não deveria agir como agiu, mas ela seria resultante da ausência de algum saber relevante no momento do agente moral agir. Para ilustrar a posição intelectualista, resgatemos o exemplo (apresentado de uma perspectiva não-intelectualista) mencionado no início deste texto: se ‘P’ come o bolo, inclinado pelo apetite (*epithymia*), sua ação é própria ao acrático; se ‘P’ não é arrastado pelo seu apetite (*epithymia*), não comendo o bolo, sua ação é própria ao continente. Vejamos então esse mesmo exemplo, mas agora de uma perspectiva intelectualista. Consideremos primeiramente que ‘P’ escolhe comer o bolo: nesse caso, ‘P’ come o bolo não arrastado

⁶ Aqui escrevemos “tal fenômeno é apresentado como um conflito entre desejo e razão prática” e não “tal fenômeno é derivado de um conflito entre desejo e razão prática” porque, como assinala Robinson: “a fraqueza da vontade não é a causa, mas a forma da acrasia” (Cf. Robinson, 2010, p. 78).

por um desejo conflitante com certa orientação da razão prática (como em uma proposta não-intelectualista), mas pela ausência de algum saber prático relevante no momento da escolha da ação. ‘P’ come o bolo ou por não saber que o que está a sua frente é um bolo, ou por não saber que o bolo é doce ou por não saber que é prazeroso ou pela ausência de algum outro saber relevante na escolha da sua ação de comer o bolo. Considerando agora que ‘P’ não come o bolo: ele assim o faz porque possui certo saber do que é relevante (que isso é um bolo; que bolo é doce; que doce faz mal para a saúde) para a sua boa escolha de não comer o bolo.

Essa passagem *EN* 2, 1145b23-7, que parece autorizar uma leitura intelectualista no debate em questão, como se sabe, levou os comentadores de Aristóteles a questionar qual seria a sua posição em relação ao fenômeno da acrasia. Nesse sentido, Pierre Destrée observa que, de um certo modo, os comentadores, desde o século XIX, defenderam duas leituras bem distintas acerca da acrasia. Nas palavras de Pierre Destrée: “A concepção e a explicação que Aristóteles nos propõe do fenômeno da acrasia parece ser um verdadeiro paradoxo. De um lado, ele parece dar aval ao que a opinião comum, dos gregos aos nossos dias, tem por acrasia: é uma falta de domínio de si devido à fraqueza da vontade [...] Porém, de outro lado, Aristóteles parece também defender, em particular no capítulo *EN* VII iii/5, uma concepção fortemente intelectualista: a acrasia não tem por causa uma falta de vontade, mas uma falta de conhecimento” (cf. Destrée, 2004, p. 135). Mas como seria possível duas leituras tão distintas acerca da acrasia no *corpus aristotelicum*? Ou, o que é ainda mais difícil de entender: como seria possível duas leituras tão distintas acerca da acrasia no mesmo livro VII da *EN*? Segundo Pierre Destrée: “[o]s defensores de uma interpretação intelectualista compreendem a explicação dada em VII iii/5 seja negligenciando totalmente estas outras passagens que parecem claramente menos ‘intelectualistas’ e mais próximas da visão comum,

seja acusando Aristóteles de nos apresentar duas versões incompatíveis da acrasia. Porém, os defensores de uma interpretação não intelectualista levam a sério os textos de Aristóteles que dão aval à concepção comum e tentam minimizar a problemática da ignorância, em VII iii/5, interpretando-a de maneira quase metafórica como uma falta de desejo. Os primeiros⁷ pensam que Aristóteles dá finalmente aval à posição de Sócrates, enquanto os segundos⁸ pensam que a referência a Sócrates em VII iii/5 deve ser compreendida de modo irônico” (cf. Destrée, 2004, p. 136-137).

Observemos primeiramente que, ainda que consideremos que Aristóteles defenda uma leitura não-intelectualista da acrasia, disso não se segue que consideramos ambas as leituras (a não-intelectualista e a intelectualista) como excludentes, e nem sequer como conflitantes. Nossa leitura é que Aristóteles apresenta não uma posição propriamente intermediária, mas uma posição, em uma certa medida, conciliadora entre uma leitura não-intelectualista e certos elementos de uma leitura intelectualista, sem que, para isso, esta última seja adotada. Considerando as explicações de P. Destrée para as recusas dos comentadores acerca das leituras não-intelectualistas e também das intelectualistas, observemos que não concordamos com os motivos das recusas de tais comentadores. Nesse sentido, não nos parece razoável, por um lado, qualquer leitura que negligencie as passagens não-intelectualistas e mais próximas da visão comum, como Pierre Destrée

⁷ Em relação aos defensores da primeira posição, aquela denominada intelectualista, P. Destrée escreve: “São sobretudo Robinson, Joachim, Gauthier-Jolif e, mais recentemente, Timmermann, Grgic, Bostock e Vergnières. Era já a leitura dos comentadores gregos e latinos. Entre eles, note-se que Robinson, Joachim, Timmermann, Grgic e Vergnières não mencionam estes outros textos, enquanto Bostock, mas também já Ross (1923, p. 244), acusam Aristóteles de se contradizer. Quanto aos comentadores gregos, não parecem ver conflito entre estes dois tipos de texto”. (P. Destrée, 2004, p. 136, nota 2).

⁸ Quanto aos segundos, comenta P. Destrée: “São em graus diversos e com argumentos bem diferentes no detalhe, Dahl, Charles, Broadie, Natali, Scaltsas, Gosling. Acrescento que encontramos as premissas deste tipo de interpretação sobretudo no comentário de Burnet”. (P. Destrée, 2004, p. 137, nota 3).

apresenta como explicação para os defensores de uma posição intelectualista, pois são muitas as passagens da *EN* (1102b10-17; 1102b21; 1111b13-14; 1147a24b9; 1147a33-34; 1151a20-24) e também da *EE* (1223b1; 1241a19-20) que precisariam ser negligenciadas. E também não concordamos com a acusação (a qual estamos justamente tentando recusar neste texto) segundo a qual Aristóteles teria apresentado duas versões incompatíveis da acrasia.

Por outro lado, quanto à minimização do problema da ignorância por parte dos defensores de uma posição não-intelectualista (segundo Pierre Destrée), quer nos parecer que não é razoável compreender como irônica a referência a Sócrates. Não parece razoável Aristóteles examinar o que seria, aos seus olhos, a proposta socrática, se fosse apenas para simplesmente descartar tal proposta sem um sério exame acerca da mesma. Deste modo, não nos parecem razoáveis as tentativas de invalidar tanto a posição não-intelectualista como a posição intelectualista. Posto isso, tratemos do que teria levado o Estagirita a apresentar passagens em *EN VII* que teriam levado alguns comentadores a uma leitura intelectualista do fenômeno da acrasia.

Entendemos que o próprio Aristóteles apresenta a chave para compreender o porquê de ele ter apresentado passagens que teriam levado a uma leitura intelectualista acerca do exame da acrasia. A principal passagem que possibilita tal leitura intelectualista encontra-se em *EN VII* 1145b23-7. Esta passagem figura em um contexto bem preciso: ela é imediatamente antecedida pelo anúncio do método a ser adotado na análise da acrasia. Entendemos que é justamente o método anunciado para a análise da acrasia que leva Aristóteles a apresentar a posição intelectualista socrática e também à adoção da mesma em alguns dos seus aspectos. Posto isso, vejamos o contexto em que tal passagem ocorre.

3 Uma possível chave de leitura para o nosso problema

No livro I da *Ética a Nicômaco*, após a análise sobre qual seria o fim último buscado na ética, denominado por Aristóteles ‘felicidade’ (*eudaimonia*), e após ter observado que (segundo uma das duas leituras possíveis acerca de em que consiste a vida feliz) a felicidade pressupõe uma vida virtuosa, o Estagirita passa então a examinar a virtude, exame este que se estende desde o último capítulo do livro I da *EN* (1102a5) até o final do seu livro VI (1145a14). Uma vez feita a análise da virtude, Aristóteles passa então a examinar a acrasia em *EN* VII. Sobre esse percurso que conduz à análise da acrasia, Ursula Wolf escreve:

Depois de, no final do livro VI, o tratado sobre a *arete* ética parecer ter sido encerrado, o livro VII volta a perguntar como o homem pode perder a bondade ética. Após finalizar o debate acerca da virtude (e conseqüentemente do vício), Aristóteles menciona três constituições de caráter que deve evitar: *kakia* (maldade, vício, falta ética, baixeza), *akrasia* (falta de domínio, falta de contenção) e *theriotes*, bestialidade (brutalidade, brutalidade animal, ser animal) (Ursula Wolf, 2010, p. 170).

Aristóteles, então, inicia *EN* VII afirmando que são três as disposições morais a serem evitadas (o vício, a acrasia e a bestialidade), apresenta os seus contrários (a virtude, a continência e uma espécie heróica e divina da virtude) e, na seqüência, afirma que desta última espécie de disposição (de uma espécie heróica e divina da virtude e do seu contrário, a bestialidade) tratará mais tarde, que, portanto (uma vez que já tratou da virtude e do vício), resta-lhe examinar a acrasia e o seu contrário (*EN* VII 1145a15-35). Aristóteles, então, anuncia a seguir (o que parece bastante natural) que deverá tratar da acrasia e da continência (*EN* VII 1145a36-37). Mas antes de propriamente iniciar o exame acerca da acrasia, ele apresenta o método que utilizará para tal exame. Aqui é forçoso voltar a atenção para o método sugerido por Aristóteles na investigação acerca da acrasia. Nesse sentido, é crucial para a nossa

leitura atentarmos para o local exato onde o método é anunciado, e também observar, ainda que rapidamente, em que consiste tal método.

A apresentação do método a ser utilizado na análise da acrasia figura exatamente entre o anúncio do objeto de análise da primeira parte de *EN VII*, qual seja, a própria acrasia, e o início do exame da mesma. O que então se segue à apresentação do método é o exame da acrasia segundo tal método. É precisamente neste contexto que é apresentada a proposta intelectualista socrática da acrasia. Mas por que o método em questão exige a apresentação da acrasia nos moldes como ela é apresentada no diálogo *Protágoras*⁹ de Platão, isto é, segundo o que aqui estamos chamando de uma leitura intelectualista? Para respondermos a essa pergunta, observemos alguns pontos concernentes ao método proposto. Para tal, lembremos a célebre passagem em que o Estagirita apresenta o método a ser utilizado na análise da acrasia:

Nós devemos, como em todos os outros casos, estabelecer os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, tentar provar, se possível, a verdade de todas as opiniões reputáveis acerca destas afecções ou, falhando isto, do maior número das mais reputadas; pois, se resolvemos as dificuldades e deixamos imperturbáveis as opiniões reputáveis, teremos provado suficientemente o caso (*EN VII 1145b2-7*)¹⁰.

⁹ “No diálogo *Protágoras*, Sócrates (em 352a-d), após questionar Protágoras sobre a impossibilidade da acrasia, sugerindo (em 352c) que aquele que conhece o que é bom jamais agirá mal, afirma (em 358c-d) que: “ninguém livremente busca coisas más ou coisas as quais ele acredita serem más; não está, ao que me parece, a natureza humana preparada para buscar o que é mau ao invés do que é bom. E quando se é forçado a escolher um dos dois males, ninguém escolherá o maior quando se pode escolher o menor”. (Cf. Pereira, 2021, p. 120, nota 26). A impossibilidade da acrasia enquanto conflito entre paixão e razão é manifesta não apenas no *Protágoras*, mas em alguns outros diálogos. Observemos, segundo Meyer, que, em *Menon* 77b-78b, Sócrates afirma que “todos queremos o bem”. Em *Górgias* 467c468c, Sócrates diz que “sempre que fazemos algo, fazemos em vista do bem”. Nesse sentido de buscar algo em vista do bem, de modo inverso, Sócrates sustenta, por exemplo em *Protágoras* 354e357e, que “A incontinência deve-se à ignorância do bem”. Em *Leis* 860c-e; cf. 731c, o ateniense afirma que “todo erro é involuntário” (Cf. Meyer, 2009, p. 143).

¹⁰ Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross and revised by J. O. Urmson, in *The Complete Works of Aristotle*, volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984. Diferentemente das traduções de David Ross das quais nos valemos até aqui, para a tradução

Nosso propósito, aqui, evidentemente não é analisar o método da acrasia em *EN VII 1145b2-7*, contudo, precisamos chamar a atenção para (segundo uma certa divisão feita em um célebre artigo de Jonathan Barnes) dois ‘momentos’ de tal método, a partir dos quais podemos atentar para o porquê de o Estagirita apresentar e examinar a tese intelectualista de Sócrates no diálogo *Protágoras*. Como observa Barnes acerca desta passagem 1145b2-7: “O método que Aristóteles esboça tem três componentes, indicados por três verbos: em primeiro lugar, *tithenai*; em segundo lugar, *diaporein*; em terceiro lugar, *deiknynai*: estabelecer, percorrer as aporias, provar” (cf. Barnes, 2010, p. 183). Segundo Barnes, o primeiro momento do método consistiria em estabelecer *ta phainomena*¹¹. Cabe observar que, nesta passagem *EN 1145b2*, o uso de *ta phainomena* e não *ta endoxa* (como talvez fosse de esperar) para fazer referência às opiniões reputadas dos predecessores e contemporâneos de Aristóteles não deve gerar dificuldade no entendimento segundo o qual o Estagirita estaria sugerindo que, em um primeiro momento do método apresentado para analisar a acrasia, o (por Barnes) denominado ‘método das endoxa’, seria necessário estabelecer os *phainomena* (*tithenai ta phainomena*) acerca dos objetos a serem analisados, isto é, seria necessário fazer um levantamento das opiniões reputadas (*ta endoxa*) dos predecessores e contemporâneos de Aristóteles acerca do que foi dito dos objetos investigados¹².

dessa passagem, optamos pela tradução de David Ross revisada por J. O. Urmson. Adotamos tal opção por ela nos parecer mais apropriada para a interpretação que fazemos da passagem 1145b2-7, sobretudo em relação a dois pontos: 1) Ross verte *tithentas ta phainomena* (da linha 1145b2) por *set the observed facts*; na revisão de Urmson figura como *set the phenomena*; 2) e em 1145b4, Ross verte *ta endoxa* para *the common opinions*, enquanto Urmson verte para *the reputable opinions*.

¹¹ Barnes, ao comentar *EN VII 1, 1145b2-7*, observa que, nesta passagem, *ta phainomena* não designa ‘as coisas que evidentemente são o caso’ nem ‘as coisas que, por observação, mostram-se o caso’ (Cf. Barnes, 2010, p. 183). Em nossa leitura, *ta phainomena*, aqui, figura com o sentido de *ta endoxa*.

¹² Acerca do emprego de *ta phainomena* aqui, faço uso de uma nota do meu artigo ‘Sobre o método na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: a necessidade das endoxa’: “O uso de *ta phainomena* em *EN VII 1, 1145b2* para fazer referência às *endoxa*, isto é, às opiniões de todos,

De acordo com o método (mais precisamente: de acordo com o seu primeiro momento, segundo a divisão em três momentos sugerida por J. Barnes) anunciado, o levantamento do entendimento dos predecessores e contemporâneos de Aristóteles sobre a acrasia passa a ser exigida já no início do exame desta; isto é, antes de Aristóteles apresentar o que ele entende pela acrasia, ele faz o levantamento do que os seus predecessores e contemporâneos entenderam por ela. Um dos entendimentos (isto é, uma das opiniões reputadas) sobre a acrasia levantados por Aristóteles é justamente o de Sócrates no *Protágoras*. É nesse contexto que Aristóteles apresenta a sua leitura da posição intelectualista socrática:

Agora podemos perguntar como um homem que julga com retidão pode se comportar de modo incontinente. Que ele pode se comportar assim quando tem conhecimento, alguns dizem que é impossível; pois seria estranho — pensava Sócrates — se, quando o conhecimento estivesse em uma pessoa, algo mais pudesse dominá-la e arrastá-la como se fosse um escravo. Sócrates opôs-se completamente a este ponto de vista, sustentando que não há tal coisa como a incontinência [a acrasia]. Ninguém, ele dizia, age contra o que julga ser o melhor; as pessoas apenas agem assim por ignorância (*EN VII 2, 1145b22-27*).

da maioria ou dos mais reputados não deve aqui gerar dificuldade. Duas linhas depois do emprego de *ta phainomena*, ao mencionar que é preciso provar as opiniões estabelecidas, em 1145b4, Aristóteles utiliza *ta endoxa*, para fazer referência a tais opiniões. Este intercâmbio entre *ta phainomena* e *ta endoxa* é possível em *EN VII 1, 1145b2-4* porque, como observa Barnes, muito embora *ta phainomena* e *ta endoxa* não consistirem em expressões sinônimas, elas designam a mesma classe de itens. Cf. Barnes (2010), p. 183. Ainda em relação ao uso de *ta phainomena* enquanto *ta endoxa*, também Richard Kraut observa que, em *EN VII 1, 1145b2*, eles se referem às mesmas coisas. Cf. Kraut (2009), p. 78. Em um mesmo sentido, Gauthier e Jolif escrevem que Burnet nota, com razão, que, nessa passagem [*EN VII 1, 1145b2*], *phainomena* tem o mesmo sentido que *endoxa*, ainda que este sentido seja bastante raro. Cf. Gauthier et Jolif (2002), p. 588. Irwin traduz *phainomena* (em *EN 1145b2*) por *appearances* e menciona que, em tal passagem, *appearances* são *endoxa*. Cf. Irwin (1988), p. 30. Zingano, por sua vez, nota acerca do emprego de *phainomena* na passagem em questão: “[a] análise de Owen desta passagem mostrou, de modo bastante convincente, que os ‘phenomena’ aqui não são fatos empíricos, mas opiniões reputáveis”. Cf. Zingano, 2007, p. 310. (Cf. Pereira, 2021, p. 114, nota 20).

É, portanto, quando é feito o levantamento da posição dos predecessores e contemporâneos de Aristóteles que Sócrates passa a ocupar o centro do debate acerca da acrasia em *EN VII*, quando então o Estagirita faz referência a certa leitura (feita por ele de modo bem particular) da acrasia no diálogo *Protágoras* (cf. *EN 1145b26-7*). Aristóteles põe-se então a examinar (e não apenas recusa sem qualquer análise mais detida) a posição socrática acerca da acrasia. Seria estranho se Aristóteles não apresentasse a posição concernente à acrasia do diálogo *Protágoras*, levando em conta que ele considera (como não poderia ser diferente) a posição socrática acerca da acrasia como uma das posições reputadas a serem examinadas, ainda que, como quer nos parecer, a proposta apresentada pelo Estagirita em *EN VII* seja, na leitura do próprio Aristóteles, em boa medida distinta daquela apresentada por Sócrates no diálogo *Protágoras*, onde a personagem Sócrates parece argumentar no sentido de não ser possível a acrasia, enquanto o Estagirita, por sua vez, parece (segundo a nossa leitura) sugerir a possibilidade da mesma¹³.

Uma vez percorrida a primeira etapa do método, isto é, tendo sido feito o levantamento das opiniões reputáveis dos seus predecessores e contemporâneos (e, dentre essas opiniões, a socrática), o Estagirita inicia a segunda etapa de tal método, a qual consiste em, após o levantamento das opiniões reputadas acerca da acrasia, examiná-las. É justamente ao passar à segunda parte (segundo momento) do método que se inicia o exame da tese de Sócrates no *Protágoras*, quando o Estagirita aponta aquilo que precisamente exigiria tal exame na tese socrática do

¹³ Convém aqui observar que, se Aristóteles, por algum motivo, estivesse propondo apresentar o que há de diferente entre ambas as teses (a dele e a de Sócrates no *Protágoras*), ao invés de examinar as similaridades entre elas, provavelmente não nos ficaria a impressão de ele fazer grandes concessões à tese socrática, mas a impressão provavelmente seria a de que ele estaria refutando, em grande medida, a tese intelectualista socrática. Mas, nesse momento, seguindo o método proposto, Aristóteles examina o que haveria de correto no concernente ao debate da acrasia segundo o modo como ela é apresentada (segundo a sua leitura) no *Protágoras*.

Protágoras: “Ninguém, ele dizia, age contra o que julga ser o melhor; as pessoas apenas agem assim por ignorância” (*EN VII 1145b27*). Aqui a atenção se volta para como é possível entender a ignorância causadora da acrasia segundo a leitura que o Estagirita faz acerca da tese socrática no *Protágoras*. Aristóteles, então, precisa examinar em quais sentidos é possível haver ignorância, como escreverá na seqüência, em *EN VII 1145b29*: “se ele [o acrático] age em razão da ignorância, de que espécie de ignorância se trata?” O que aqui está em questão é o sentido de ‘ignorância’, isto é, o que está em questão aqui é como podemos entender em que sentido o acrático age por causa da ignorância.

Nessa linha interpretativa, Robinson questiona: “Mas qual o sentido das misteriosas palavras [...] ‘sendo necessário perguntar sobre a paixão, se ela provém da ignorância, que tipo de ignorância está envolvida?’” (Robinson, 2010, p. 65). Price, após acusar Aristóteles de ter oferecido uma resposta excessivamente concessiva à tese socrática (observação que consideramos exagerada), escreve: se o que acontece é ‘por causa da ignorância’, devemos investigar qual a origem dessa ignorância” (Price, 2009, p. 219). Ainda nesse sentido, vejamos o que observa também Pierre Destrée: “Parece que Aristóteles faz aqui uma censura a Sócrates: se Sócrates tem razão em falar de ignorância, está errado ao não precisar o que entende por ‘ignorância’” (Destrée, 2004, p. 139).

Ao concordar em parte com a tese socrática segundo a qual aquele que age mal o faz por desconhecimento acerca de como agir bem, Aristóteles precisa examinar em quais sentidos é possível haver ignorância de algo relevante no momento em que o agente moral escolhe como agir. Se é assim, então é forçoso perguntar: que tipo de conhecimento não possui o agente moral quando ele age mal? Para responder a essa pergunta, a estratégia de Aristóteles consiste em apresentar e analisar esse problema em uma estrutura silogística, pois em tal estrutura é possível ao Estagirita melhor identificar quais tipos de

ignorância podem levar o agente moral a agir de modo acrático. Mas, de tal investigação não se segue que Aristóteles espouse a tese apresentada (segundo a sua leitura) no *Protágoras*, não significa que ele esteja apresentando a sua própria tese acerca da acrasia. Como observa Zingano: “A estratégia de Aristóteles de recorrer ao silogismo prático não visa a apresentar sua própria solução (que, na verdade, apela à presença de um apetite que desbanca o que pensa o sujeito); ao contrário, ela visa a preservar a posição socrática, apresentando-a corretamente e defendendo-a na medida em que a falha epistêmica (o modo da ignorância procurado, o *tropos tés agnoias*: II 1145b29) não ocorre no que é propriamente conhecimento” (Zingano, 2007, p. 449-450).

A estratégia de Aristóteles para analisar possíveis falhas epistêmicas que poderiam levar à manutenção (em uma certa medida) da tese socrática consiste em recorrer à estrutura silogística, recorrendo também a dois conceitos que lhe são muito caros, a saber, o ato e a potência. O Estagirita precisa então identificar, na estrutura silogística, onde é possível encontrar ausência de conhecimento no momento do agente moral escolher como agir. Aristóteles apresenta quatro modos de entender como pode haver certa ignorância no momento do agente moral agir em *EN VII 1146b30-1147b19*. Aqui não nos importa examinar cuidadosamente cada exemplo. Para nós importa aqui notar que são exemplos de como é possível ao agente moral agir por ignorância em relação a algum saber relevante no momento da escolha da ação.

1) Em uma primeira distinção concernente à falha epistêmica no momento da ação do agente moral (*cf. EN VII 1146b30-34*), como observa Price, Aristóteles apresenta dois sentidos de saber, a) o saber — em ato — manifesto quando o agente moral o utiliza no momento de escolher como agir, e b) o saber segundo o qual o agente moral o possui em potência, mas não o utiliza no momento de escolher como agir (*cf. Price, 2009, p. 219*). No primeiro caso, a) o agente pode saber que doce faz mal à saúde e que o bolo que está diante dele é doce (isso no momento que

deverá decidir se comerá ou não comerá o bolo). No segundo caso, b) o agente moral pode saber (em potência) que doce faz mal à saúde, mas, por algum motivo qualquer, não atualizar esse saber no momento de decidir se comerá ou não comerá o bolo, isto é, ele pode não ter presente, no momento de escolher se comerá ou não comerá o bolo, que doce faz mal à saúde. Robinson nota que, para entender esses dois sentidos de saber, é preciso distinguir o tempo em que possuímos um certo conhecimento, mas não o usamos, do tempo em que o possuímos e o usamos (Robinson, 2010, p. 66).

2) Após a distinção entre o conhecimento em potência e o conhecimento em ato, Aristóteles observa (em *EN VII 1146b35-1147a4*), ainda a partir de uma estrutura silogística, que é possível ao agente moral, como nota Price, usar apenas a premissa universal e não a particular, podendo agir mal tal agente moral justamente por ignorar a premissa particular (uma vez que são particulares as ações realizadas) (Price, 2009, p. 219). Nesse sentido, também observa Robinson: “[...] A segunda solução de Aristóteles consiste em apontar que é possível para um agente, enquanto possui ambas as premissas, usar apenas a premissa universal” (Robinson, 2010, p. 67); isto é, no momento em que deverá escolher se come ou não come o bolo que está a sua frente, é possível ao agente ter (em ato) a premissa maior (a universal), qual seja, que doce faz mal à saúde, mas ignorar que o bolo que ele tem diante de si é doce¹⁴.

3) Em uma terceira distinção, decorrente da segunda, Aristóteles observa (em *EN VII 1147a4-9*) que, em relação à premissa maior do

¹⁴ Evidentemente o exemplo de que estamos nos valendo desde o início desse texto (o agente decidir se come ou não come o bolo) não é apropriado em relação a esse segundo caso, o do agente comer o bolo por ignorar a premissa menor, isto é, ignorar que o que o bolo que tem diante de si é doce. Não havendo nenhum distúrbio em relação ao paladar do agente, ele poderia perceber a doçura do bolo rapidamente ao levá-lo à boca. Suponhamos um outro exemplo mais apropriado para esse caso: suponhamos que o agente tivesse (em ato) como premissa maior ‘glúten faz mal à saúde’. Suponhamos agora que o agente, ao levar à boca o bolo a sua frente, não identificasse que ‘o bolo é feito de glúten’. Nesse caso, haveria a ignorância da premissa menor, podendo fazer com que o agente comesse o bolo.

silogismo, um dos seus dois termos (um referente ao agente e outro ao objeto) pode ser ignorado pelo agente, fazendo com que ele aja por ignorância. No exemplo de Aristóteles: ‘comida seca faz bem a todos os homens’ (1147a6)¹⁵. Como adverte Aristóteles, não parece razoável o agente ignorar o sujeito da premissa maior, isto é, ignorar que ele é homem, mas a ele é possível ignorar o objeto da premissa maior (comida seca), o que poderia levá-lo a uma ação má por tal ignorância. 4) Por fim, em uma quarta distinção, notemos que Aristóteles sustenta que é possível ao agente moral ter algum conhecimento e não o utilizar no momento da escolha de como agir, seja por estar louco ou bêbado (1147a14) ou por causa das suas paixões, como ao estar irado (1147a21).

4 Considerações finais

Segundo a nossa leitura, Aristóteles não parece oscilar na *EN* entre a defesa de uma posição não-intelectualista e uma posição intelectualista no exame da acrasia. Estamos convencidos que o Estagirita fornece bons elementos na *EN* para podermos sustentar que a sua proposta acerca da acrasia pode ser lida da perspectiva do que aqui estamos chamando de uma leitura não-intelectualista. Posto isso, observemos que Aristóteles, ao examinar a proposta socrática e concordar em uma certa medida com ela, isso não significa que ele faça uma leitura intelectualista da acrasia, ou que ele faça demasiadas concessões à proposta intelectualista socrática. Nesse sentido, acreditamos que uma leitura intelectualista de *EN VII* não seja conflitante com a leitura não-intelectualista, visto que o que leva o

¹⁵ Valendo-nos aqui de um outro exemplo: suponhamos que o agente tenha como premissa maior que ‘raios ultravioleta fazem mal à saúde dos homens’. Não seria razoável considerar que ele ignorasse o sujeito dessa premissa maior, isto é, que ele ignorasse que é homem (exceto em casos como a loucura, que será o próximo caso de ignorância examinado por Aristóteles), mas é possível a tal agente ignorar o objeto da premissa maior, isto é, ignorar o que são raios ultravioleta.

Estagirita a apresentar e examinar a posição intelectualista em *EN VII* é o método por ele adotado.

Ao apresentar a proposta intelectualista da acrasia do *Protágoras* de Platão, Aristóteles (a partir de uma leitura sua bem particular da acrasia no referido diálogo) apresenta os pontos comuns entre a sua proposta (que estamos chamando de) não-intelectualista e a proposta intelectualista socrática. De acordo com tal proposta intelectualista, o agente moral, ignorando algo relevante no momento de escolher como agir, poderia ser levado a agir de modo tal que, se não houvesse a referida ignorância, ele poderia agir de modo diferente. Mas essa leitura não elimina a possibilidade de Aristóteles propor a acrasia como conflito entre desejo e razão. Esses casos de ações que podem fazer com que o agente moral aja de modo como talvez não agisse, se não ignorasse algo relevante no momento de agir, não impedem Aristóteles de sustentar que o agente moral pode escolher agir segundo a inclinação do seu desejo e contra a orientação da sua razão, quer tal agente ignore algo relevante no momento de escolher como agir, quer ele não ignore o que há de relevante para a escolha da sua ação.

Referências

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross and revised by J. O. Urmson, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

ARISTOTLE. *Eudemian Ethics*. Translated by J. Solomon, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross, in *The basic works of Aristotle*. New York, The Modern Library, 2001.

BARNES, Jonathan. Aristóteles e os métodos da *Ética*. In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2010.

- DESTRÉE, Pierre. Aristotle on the causes of akrasia. In: *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Netherlands: BRILL, 2007.
- DESTRÉE, Pierre. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. In: *Analytica*, v. 8, n. 2, 2004.
- GAUTHIER, R.A. et JOLIF, J.Y. *L'Éthique à Nicomaque*, tome II, commentaire livres VI-X. Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2002.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*, New York, Clarendon Press, 1988.
- KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o modelo de Aristóteles. In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MEYER, Susan Sauvé. O voluntário segundo Aristóteles. In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- PEREIRA, R. S. Sobre o método na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. In: *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, n. 36, 2021.
- PLATO. *Protagoras*. Translated by C. C. W. Taylor, New York, Oxford University Press, 1996.
- PRICE, A. W. Acrasia e autocontrole. In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ROBINSON, R. Sobre a *akrasia* em Aristóteles. In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Org. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2010.
- STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Virginia: Thoemmes Press, 1999.
- WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ZINGANO, Marco. A. A. Acrasia e o método da Ética. In: *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ZINGANO, Marco. A. A. Aristotle and the problems of method in ethics. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XXXII. New York: Oxford University Press, 2007.

A escatologia no pensamento de Orígenes de Alexandria: um olhar histórico

Leandro Nazareth Souto

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.10>

1 Introdução

A Escatologia é a parte da Teologia que estuda os últimos acontecimentos na vida da humanidade, isto é, a morte, o juízo, o inferno e o céu. Ela é um tema complexo e controverso, pois envolve questões sobre a natureza humana, a liberdade e o destino. Os antigos gregos não tinham uma concepção clara de escatologia. Para eles, a morte era apenas o fim do corpo físico, mas não da alma. O destino da alma depois da morte era incerto.

Esse pano de fundo histórico serviu de contexto para a Escola Alexandrina, que buscou elaborar uma teoria mais coerente sobre a escatologia destacando-se com seus principais expoentes: Panteno de Alexandria, Clemente de Alexandria e Orígenes de Alexandria. Se por um lado, a Escola Alexandrina foi uma das primeiras a se debruçar sobre o tema, por outro lado, esses três autores são os maiores especialistas nessa área e trouxeram para ela um novo olhar, baseado em seus estudos das Escrituras.

Panteno de Alexandria defendia a teoria da ressurreição dos mortos, que seriam julgados pelos seus atos cometidos durante a vida. Clemente de Alexandria, desenvolveu a ideia do “juízo final”. Segundo ele, os bons seriam premiados com a vida eterna no Paraíso, enquanto os maus sofreriam as consequências de suas más ações. Já Orígenes de

Alexandria propôs uma visão mais complexa do “juízo final”. Ele acreditava que as almas eram imortais e que elas poderiam evoluir ou regredir conforme suas ações na Terra.

Fato é que as obras dos três são fundamentais para se compreender o que poderá acontecer no fim dos tempos. Mesmo sendo o pensamento escatológico de Orígenes de Alexandria o foco deste estudo, é importante ressaltar as ideias dos outros dois dentro deste olhar histórico. Para tal, este estudo é dividido em três partes.

Na primeira parte é apresentado um contexto histórico da época e a Escola Alexandrina com esses seus principais expoentes, Panteno de Alexandria, Clemente de Alexandria e Orígenes de Alexandria, suas principais teorias e obras. Na segunda, é abordada especificamente a escatologia da pessoa, conceitos essenciais sobre morte e pós-morte, tendo os conceitos de alma, pré-existência da alma e a ressurreição da alma em duas obras essenciais de Orígenes de Alexandria, o “Tratado sobre os princípios” e “Contra Celso”. Por fim, na terceira parte será tratada a escatologia do mundo, abordando conceitos como a doutrina do Logos, o começo do mundo e das causas, apocatástase, restauração universal, consumação e fim do mundo e sobretudo sobre o reino de Deus, esperança dos cristãos.

Ao se estudar a escatologia, sabe-se que “Contra Celso” foi um dos mais importantes trabalhos apoloéticos do Cristianismo, defendendo-o dos ataques pagãos. Não menos e com seu próprio brilho, a obra “Tratado sobre os Princípios” foi a primeira tentativa de criar uma teologia sistemática, pois Orígenes analisou com esmero as crenças cristãs referentes a Deus, a Cristo e ao Espírito Santo, bem como detalhes referentes à criação, à salvação e uma análise da ressurreição à luz das Sagradas Escrituras. Sendo assim, o estudo conclui que a obra de Orígenes, além de ser uma sistematização das ideias centrais do Cristianismo do seu tempo é também um esboço de uma nova ciência, a

ciência da teologia bíblica. Através dela cada frase das escrituras era explorada metodicamente para encontrar significados ocultos e alegorias, além dos sentidos essenciais do texto, o que o autor quis dizer, o que de fato diz e o que sempre dirá no futuro para os cristãos e estudiosos bíblicos.

Há que se ressaltar a importância do tema, do autor, suas obras, ideias e implicações destas junto à história do Cristianismo e da Igreja. Mesmo sendo criticado por alguns Padres da Igreja Católica Apostólica Romana, Orígenes influenciou diversos pensadores cristãos posteriores, como São Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Suas ideias foram fundamentais para o desenvolvimento da teologia cristã no Ocidente. Ainda hoje, suas obras permanecem como importantes fontes de estudo sobre temas religiosos. Seu legado é inestimável para o Cristianismo. Para o ponto vista acadêmico, filosófico e teológico, Orígenes é sem dúvidas um dos maiores expoentes da Patrística e preparou bem as discussões teológicas para os que viriam depois dele, entre eles Agostinho de Hipona (354-430 d.C.).

2 O contexto histórico

No Império Romano, a religião era um assunto muito delicado. Com a expansão do Império, os romanos começaram a conhecer outras culturas e religiões, o que fez com que eles se questionassem sobre a sua própria religião. Além disso, a decadência do Império Romano trouxe problemas para a Igreja. Os romanos passaram a perseguir os cristãos e queria fazer da Igreja uma religião oficial do Império. Nesse período, movimento da Patrística ganha força. Muitos conceitos fundamentais da doutrina cristã que estava sendo construída pelos Padres ou Pais da Igreja, sobretudo a partir da elaboração doutrinal das verdades de fé e na sua defesa (apologia) contra os ataques dos pagãos ou filósofos da época (heresias).

A pregação da Igreja Primitiva — em que Orígenes de Alexandria está incluso — considerava iminentes o fim do mundo e o retorno de Cristo, fazendo do anúncio da Ressurreição de Jesus Cristo como o fundamento de fé. A mensagem da ressurreição era amplamente divulgada, assim como a volta de Cristo (Parusia), seja para a captação de novos fiéis (proselitismo), seja para dar esperança e com promessas da vida eterna aos cristãos que estavam sendo perseguidos e martirizados durante grande parte de todo esse período, deixando se serem perseguidos somente em 380 d.C., quando se tornou a religião oficial do Império Romano.

3 A escola de Alexandria

Alexandria foi uma cidade que exerceu um grande papel na história da teologia e da Igreja. Por meio de seus autores, ela colocou as primeiras bases da doutrina cristã, bem como os fundamentos para uma teologia sistemática e dogmática futura. Alexandria era um importante centro de estudos e de debate teológico, onde muitas das principais ideias cristãs foram desenvolvidas e discutidas pela primeira vez. Foi também nesta cidade que alguns dos maiores teólogos do mundo cristão viveram e trabalharam, deixando sua marca na história da Igreja. Conforme exposto na introdução deste estudo, três merecem destaque.

Panteno de Alexandria (? - 200 d.C.), filósofo estoico, tornou-se um importante nome no Cristianismo de sua época, ao qual se converteu. Seus ensinamentos fundamentais giram em torno do autoconhecimento, da virtude e do bom senso, características que são essenciais para uma vida equilibrada e feliz. Com o objetivo de transmitir os ensinamentos estoicos para os cristãos nascentes, Panteno fundou a primeira escola catequética do mundo em Alexandria. Nela, os alunos aprendiam sobre as doutrinas do Cristianismo e eram preparados para receber a sacramentaria. Tornou-se muito influente durante o Cristianismo

primitivo e, no desenvolvimento da teologia cristã, influenciou outros nomes, como Clemente de Alexandria (150 - 215 d. C.) e Orígenes de Alexandria (185 - 254 d. C.).

Outro expoente, então, é Clemente de Alexandria (150 - 215 d.C.). Ele foi professor, escritor, teólogo, e líder da escola catequética de Alexandria, muito influente no Cristianismo dos primeiros séculos e no desenvolvimento da doutrina cristã. Embora acreditasse que a filosofia era boa para o exercício da razão e para fundamentar a fé cristã, afirmava que a única e verdadeira filosofia era o Cristianismo, por isso combatia com veemência alguns pagãos, filósofos e doutos de sua época, tornando-se um apologista cristão protegendo a fé e elaborando melhor a doutrina cristã e as bases para uma futura teologia sistemática e dogmática.

Considerado um dos pais da teologia cristã, Orígenes de Alexandria (185 - 254 d.C.) foi teólogo e filósofo cristão. Convertido à mensagem de Jesus atraía muitos jovens estudantes pelo seu carisma, conhecimento, boa retórica e virtudes pessoais. Considerado um neoplatônico do período da Patrística, seguidor da escola de Amônio e de Plotino, conhecia bem os filósofos antigos gregos (sobretudo Platão), assumiu a Escola Catequética de Alexandria, após a morte de Clemente. Foi ordenado padre em 230 d.C., tem uma vasta obra teológica apologética, sistemática e bíblica. Sofreu punições da Igreja por suas ideias mais libertárias, erros de interpretação bíblica e processo de auto castração.

Orígenes defendeu a pré-existência da alma, criação e destruição de outros mundos. Tinha visão abrangente e libertária sobre o escatón cristão, sobretudo sobre restauração e salvação universal, o que fez com que o imperador Justiniano (483-565), o maior dos imperadores bizantinos, escrevesse um tratado contra Orígenes, intitulado *Adversus Origenem liber* ou *Edictum* (escrito entre o fim de 542 e início 453 d.C.). Posteriormente, o Patriarca de Constantinopla reuniu um sínodo local,

em 543, para condenar e impor vários anatematismos contra Orígenes. Ainda 553 d.C. , o concílio trouxe novos temas e deslizes de Orígenes e, portanto, novos anatematismos [**ver anexo com o texto dessas condenações**].

Após sua conversão, Orígenes apresentava a sua visão cristã dos grandes problemas filosóficos. Sempre se interessava pela temática do escatón, um tema ainda muito sensível em relação ao cristianismo primitivo. Sobretudo, ele defendia que o reino dos céus era algo que estava para além da morte e que as pessoas precisavam se preparar para isso. Sua visão era muito diferente daquela que predominava na época e causou muita controvérsia, sobretudo em regiões sob muita influência grega. A partir dessas reflexões e debates, ele começa uma investigação de temas da escatologia, presentes mais fortemente nas obras de *Tratado sobre os Princípios* e *Contra Celso*, mas também aparece nas obras de interpretação bíblica e homiléticas, tais como aos *Comentários e homilias do Evangelho de Lucas*, *Comentário e homilias do livro Cântico dos Cânticos*.

4 Escatologia da pessoa

4.1 A morte

Com a morte termina para o homem o tempo reservado para a vida aqui na terra, termina o tempo de mérito e do demérito. Não se pode mais verificar uma mudança substancial das suas disposições e uma modificação essencial da sua sorte após a morte, cabendo somente a Deus — através do juízo particular e final — estabelecer os destinos da sua alma após a morte. É de fato o grande momento da vida, um grande ato que permite uma reflexão concreta acerca das ações, o processo de conversão, salvação e ressurreição.

4.2 *A alma*

A alma, parte espiritual e imaterial do homem, passa ileso pela morte, sem nenhuma lesão ou marca, adentra em situação espiritual, fadada ao julgamento de Deus e subsiste separada do corpo no escatón. Com a morte, morre somente uma das partes que compõem o ser humano, o corpo, parte material, frágil e provisória da condição humana. Este corpo será restabelecido na ressurreição dos corpos no dia do juízo final, em que as almas se unirão novamente aos seus corpos transformados e modificados pelo poder de Deus.

4.3 *A preexistência da alma*

A doutrina de Orígenes sobre a pré-existência de almas foi uma das mais influentes na antiguidade. Ele afirmava que todas as almas eram criadas por Deus e que existiam antes de nascerem no corpo. Essa doutrina teve um impacto significativo na filosofia, na religião e na literatura da época. Para Orígenes, os astros são seres animados e racionais. Suas almas foram criadas imediatamente no momento da sua própria criação. Em relação à alma humana, ele insiste em “provar que a alma do homem é inferior à dos astros, porque as almas dos homens não foram criadas junto com o corpo, mas efetivamente foi inserida de fora (*extrinsecus*)” (ORÍGENES, 2012, p. 117). Ele cita Salmos para fundamentar sua tese: “Volta, minha alma, à tua serenidade, porque o Senhor foi bom para contigo” (Sl 114:7). Ela, a alma, já estava com Deus ou fora criada neste mundo ou em um mundo anterior.

A doutrina de Orígenes sobre a pré-existência de almas também está intimamente relacionada com sua ideia de apocatástase, isto é, restauração universal. Uma vez que este mundo que vive o homem, o visível, foi precedido por outro, as almas humanas preexistentes são espíritos que se separaram de Deus no mundo anterior. Uma vez que todas as almas vieram do “coração” de Deus, ou elas foram criadas neste mundo ou em mundos anteriores, criados e destruídos, reforçando a sua

preexistência no novo mundo em decorrência ou no mundo anterior, se relacionam no novo mundo com as novas almas criadas aqui ou em outros mundos.

Algumas características da alma preexistente são carregadas do mundo anterior para o novo mundo, como por exemplo, sua história, autonomia, pecados, mas, pela graça de Deus, a ela é concedida uma nova vida no mundo novo. Na interpretação de Orígenes acerca da preexistência das almas, não é mais razoável dizer que cada alma é introduzida em um corpo na concepção, imediatamente, mas, ao contrário, essas almas já existem em Deus, neste novo mundo, ou advindos de mundos anteriores e, no momento da concepção neste mundo, ela é introduzida de acordo com os seus méritos, baseado nas suas ações passadas (espiritualista).

4.4 A ressurreição da alma

Orígenes aborda o tema da ressurreição para falar dos destinos das almas no pós morte. A partir de um julgamento preliminar (particular), as almas boas iriam para um lugar especial, descanso e felicidade na Ilha das Bem-Aventuranças e as almas más sofreriam castigos e suplícios, tais como fogo eterno, trevas exteriores, prisão, fornalha e outros tormentos reservados as elas. As almas, que ora foram boas e ora foram más, iriam para um lugar intermediário em que purgasse até o dia do juízo final, e após esse período de purgação e reflexão, no dia do julgamento final ascenderia ao lugar especial junto com seu corpo ressurreto.

Celso acusa os cristãos em vários momentos de crer nessa loucura chamada ressurreição e mostra em suas teses que figuras como Maria Madalena, Tomé, os discípulos no cenáculo e os discípulos de Emaús fantasiaram as narrativas do encontro com o ressuscitado. Mais do que tentar provar a ressurreição dos mortos por meio das narrativas bíblicas, Orígenes tenta mostrar a verdade da ressurreição através da firmeza dos

discípulos diante de toda a perseguição e do martírio (cada gota de sangue derramada é como sementes de novos cristãos). Nem Celso consegue mostrar como a reencarnação acontece e nem Orígenes mostrar como a ressurreição ocorre. O campo da fé e da luta em propagar a mensagem salvífica por meio da ressurreição do Cristo e dos seus fiéis é para Orígenes o principal argumento defender a ideia da verdade. Afinal, Celso não estaria disposto a morrer por nenhum dos seus argumentos, ao passo que os cristãos, em três séculos, sim.

O tema da ressurreição em Orígenes é ampliado, diz respeito a uma gama maior de pessoas, e quem a resume somente aos cristãos, não captou a sabedoria oculta das palavras de Jesus. Assim: “Nem todos morreremos, mas todos seremos transformados, num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final, sim, a trombeta tocará, e os mortos ressurgirão incorruptíveis, e nós seremos transformados” (Bíblia, 1Co 15:51-52). E cita também a passagem do véu do templo se rasgando após a paixão-morte de Cristo (Bíblia, Mt 27:51-53).

5 Escatologia do mundo

5.1 A doutrina do Logos

A doutrina do logos, consiste em dizer que o próprio Deus é a única fonte de conhecimento. Não precisamos trabalhar qualquer tipo de composição, Ele já é completo, total, uma vez que é fonte e origem de todas as coisas, de todas as naturezas, de tudo que é material e espiritual é possível conhecê-Lo como Pai através da beleza de suas obras e a graça de suas criaturas (teoria dos reflexos). Junto com a doutrina do Logos, ele trabalha o conceito de Trindade, e aí aparece o problema da subordinação, um dos temas em que fora anatematizado, defende que o Filho está subordinado à figura do Pai e do Espírito Santo ao Filho.

Orígenes apresenta algumas ideias do processo de criação e destruição dos mundos que precede as suas reflexões sobre restauração universal de todas as coisas. Nesse ponto, ele trabalha a questão dos juízos para os que não cumpriram a vontade de Deus terão tratamentos de correção e castigos; para aqueles que cumpriram a vontade de Deus está reservado um bom lugar no Campos Elísios, no jardim das Bem-aventuranças. Embora tente desenvolver bons argumentos para criação e destruição do mundo, baseado também nas ações desses homens nesse mundo criado, este é um tema confuso na obra.

5.2 Apocatástase, restauração universal

O tema da criação e destruição do mundo está interligado com a visão de apocatástase, termo criado para designar a restauração universal de todas as coisas em sua unidade absoluta com Deus. Em suma, representa a redenção e salvação final de todos os seres, inclusive os que habitam o inferno, sendo uma espécie de evento posterior ao próprio apocalipse. Essa teoria leva a possibilidade de crer em múltiplos mundos rompendo com a linearidade de um mundo que vai de gênese a apocalipse e uma salvação universal.

5.3 Consumação e fim do mundo

Ao tratar o tema do fim do mundo no “Tratado sobre os princípios”, Orígenes alega ser um tema complexo e alerta o leitor sobre os conceitos que parecem heréticos em relação à doutrina da Igreja de sua época, dizendo: “Haverá fim e consumação do mundo quando cada um for submetido às penas merecidas pelos seus pecados, mas quando é que cada um vai pagar pelo que merece, só Deus sabe” (ORÍGENES, 2012, p. 108). Cristo reunirá toda a sua criação em um único final, em que conduzirá e submeterá a todos a um juízo final e grande transformação.

5.4 *O reino de Deus, esperança dos cristãos*

Segundo Orígenes, devemos buscar o reino de Deus, pois temos “um sumo sacerdote eminente, que atravessou os céus” pela grandeza do seu poder e de seu espírito, “Jesus Cristo, Filho de Deus” (Bíblia, Hb 4:14). Ele prometeu àqueles que de maneira digna vivam as coisas divinas, conduzir a cada um aos bens que estão além deste mundo, isto é, aos céus. A fim de cumprir a promessa em que diz: “a fim de que, onde eu estiver, estejais vós também” (Bíblia, Jo 14:3). Cristo que venceu a morte, o maior de todos os inimigos, e, portanto, levará todos à sua morada através da ressurreição e da salvação.

6 Considerações finais

Orígenes de Alexandria é considerado um dos pais da teologia cristã. Sua obra “Contra Celso”, foi um dos mais importantes trabalhos apologeticos do Cristianismo, defendendo-o dos ataques pagãos. Por outro lado, a obra “Tratado sobre os Princípios” foi a primeira tentativa de criar uma teologia sistemática, pois Orígenes analisou com esmero as crenças cristãs referentes a Deus, a Cristo e ao Espírito Santo. Além disso, ele também detalhou informações referentes à criação, à salvação e à reencarnação. Mesmo sendo criticado por alguns Padres da Igreja Católica Apostólica Romana, Orígenes influenciou diversos pensadores cristãos posteriores, como São Agostinho e Santo Tomás de Aquino. A partir de sua análise atenta sobre a criação, a salvação e a ressurreição, a luz das Sagradas Escrituras cria um novo modo de se ler as escrituras (sentidos literal, espiritual e pleno).

Em seu livro “Contra Celso”, Orígenes apresenta uma crítica ao pensamento de Celso, um filósofo e escritor pagão do século II. Celso tinha uma visão negativa do destino final dos seres humanos, pois acreditava que todos seriam aniquilados pelo fogo do inferno. Orígenes,

por outro lado, apresenta uma visão mais esperançosa da escatologia, enfatizando a ideia de que todos os seres humanos serão salvos e que o inferno não é um lugar de aniquilação, mas de purificação.

No “Tratado sobre os Princípios”, Orígenes também desenvolveu uma teologia da criação, da queda e da redenção. Segundo Orígenes, Deus criou o mundo a partir do nada e, originalmente, o homem era um ser espiritual que habitava um paraíso terrestre. Porém, o homem caiu por meio da desobediência e, como consequência, foi expulso do paraíso. Orígenes ensina que a redenção consiste na restauração da vida espiritual do homem, o que será possível por meio da morte e da ressurreição de Cristo.

Até aqui, percebe-se que o este estudo reforça a compreensão acadêmica de que a escatologia é um tema central para a doutrina cristã e que Orígenes de Alexandria teve um enorme impacto no desenvolvimento desta área do pensamento cristão. Suas ideias sobre o assunto são consideradas parte do “*depositum fidei*” do Magistério da Igreja e da doutrina escatológica, ou seja, o conjunto de ensinamentos que os cristãos católicos devem acreditar. Mas, esse mesmo Magistério sancionou parte de sua teoria destituindo-o do clero por ter se castrado (II Concílio de Nicéia) e aplicado excomunhão das teorias da preexistência da alma, subordinação das pessoas da Trindade e do conceito de Apocatástase (II Concílio de Constantinopla).

Orígenes está entre os escritores eclesiásticos da Igreja primitiva que se destaca por uma personalidade ímpar, um poder de pregação e educação fortíssimo, uma produção literária impecável e volumosa, uma profundidade teológica, espiritual e exegética de seus escritos muito rigorosa e ampla em diversos temas. Na escatologia deixou textos relevantes e preparou o caminho para Agostinho e as bases para teólogos atuais mergulharem nos destinos da alma no pós-morte.

7 Anexo – Anatematismos

Vejamos com detalhes os anatematismos do ano de 543 d.C que tornou Orígenes anátema (Denzinger, 2007, p. 150-151).

- 1. Se alguém diz ou sustenta que as almas humanas preexistem, no sentido de serem anteriormente mente e forças santas que se desgastaram da visão divina e se voltaram para o pior e por isso se esfriaram no Amor de Deus, tomando daí o nome de almas, e por punição foram mandadas para corpos embaixo, seja anátema.*
- 2. Se alguém diz ou sustenta que a alma do Senhor preexistiu ou foi unida a Deus Verbo antes da encarnação ou do nascimento pela Virgem, seja anátema.*
- 3. Se alguém diz ou sustenta que o corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo foi formado no céu da santa Virgem e que depois a ele foram unidos Deus Verbo e a alma, como preexistente, seja anátema.*
- 4. Se alguém diz ou sustenta que o verbo de Deus se tornou semelhante às ordens celestes, querubins para querubins, serafins para serafins, tornando-se em suma, semelhantes as potências superiores, seja anátema.*
- 5. Se alguém diz ou sustenta que na ressurreição os corpos humanos ressuscitam em forma de esfera e não professa que seremos ressuscitados em posição erguida, seja anátema.*
- 6. Se alguém diz ou sustenta que o céu e a lua e as estrelas e as águas em cima dos céus são potências animadas e inteligentes, seja anátema.*
- 7. Se alguém diz ou sustenta que o Senhor Cristo no século futuro será crucificado pelos demônios com o foi pelos homens, seja anátema.*
- 8. Se alguém diz ou sustenta ou que o poder de Deus seja limitado e tanto produziu ou podia apertar com a mão e pensar que as criaturas são coeternas com Deus, seja anátema.*
- 9. Se alguém diz ou sustenta que o castigo dos demônios e dos homens ímpios é temporário e terá fim depois de certo tempo, isto é, que haverá uma restauração dos demônios ou dos homens ímpios, seja anátema.*

Dez anos depois, em 553, o II Concílio de Constantinopla encerrou definitivamente a chamada “controvérsia origenista”, vejamos o que fora decidido neste concílio e como os anatematismos ali presentes também redobram sobre Orígenes de Alexandria.

Vejamos os anatematismos do ano de 553 d.C que definitivamente encerrou controversas sobre temas mais libertários do nosso autor (Denzinger, 2007, p. 154-159):

1. *Se alguém não confessa uma única natureza ou substância, uma única força e poder, uma Trindade consubstancial e uma única divindade do Pai e do Filho e do Espírito Santo, devendo ser adorada em três hipóstases ou pessoas, seja anátema.*
2. *Se alguém não confessa que dois são os nascimentos do Verbo de Deus, um pelo Pai antes dos séculos, fora do tempo e incorporeal, o outro nestes últimos tempos, quando Ele desceu dos céus e se encarnou da santa e gloriosa deípara e sempre Virgem Maria e dela nasceu, seja anátema.*
3. *Se alguém diz que o Verbo de Deus que opera milagres não é o próprio Cristo que sofreu, ou que o Deus Verbo está junto com Cristo nascido de mulher, ou que ele está nele como um ser em outro; mas não que um só e mesmo nosso Senhor Jesus Cristo é o Verbo de Deus encarnado e feito homem, ao qual pertencem tantos milagres como os sofrimentos que voluntariamente suportou na sua carne, seja anátema.*
4. *Se alguém diz que a união do Verbo de Deus com o homem aconteceu só na ordem da graça, ou da operação, ou da igualdade de honra, ou da autoridade, ou da relação, ou do afeto, ou da força, ou então segundo o beneplácito, como se o Verbo de Deus se tivesse comprazido, no homem porque teve dele uma boa e bela estima [...], seja anátema.*
5. *Se alguém entende a última hipóstase do Nosso Senhor Jesus Cristo como se abrigasse o sentido de muitas hipóstases, e, destarte tenta introduzir no mistério de Cristo duas hipóstases ou duas pessoas, e depois de haver introduzido duas pessoas, fala de uma só quanto a dignidade, a honra e a adoração [...], seja anátema.*
6. *Se alguém diz que a santa e gloriosa Virgem Maria é deípara somente em sentido impróprio e não verdadeiro, ou que ela o é por atribuição, como se dela tivesse nascido um simples homem e não tivesse se encarnado e tivesse nascido dela o Deus Verbo [...], seja anátema.*
7. *Se alguém em dizer em duas natureza não confessam em que na divindade e na humanidade se deve reconhecer Nosso Senhor Jesus Cristo, no sentido de indicar a diversidade das naturezas na qual se realizou a inefável unidade sem confusão, sem que o Verbo se mudasse na natureza da carne e sem que a carne se transformasse na natureza do Verbo [...] mas entende tal expressão como uma divisão em partes no ministério de Cristo [...], seja anátema.*
8. *Se alguém confessando que a união foi feita das duas naturezas, da divindade e da unidade, ou falando de uma só natureza encarnada do*

A escatologia no pensamento de Orígenes de Alexandria: um olhar histórico

Deus Verbo, não entende essas expressões segundo o sentido dos ensinamentos dos Santos Padres, isto é, que da natureza divina e da natureza humana, pela união segundo a hipóstase, se fez um só Cristo, ou com essa expressão tenta introduzir uma só natureza ou substância da divindade e carne de Cristo, seja anátema.

9. Se alguém diz que Cristo é adorado em duas naturezas, introduzindo com isso duas adorações, uma própria do Deus Verbo e a outra própria do homem; ou se alguém fala fantasiosamente sobre a supressão da carne ou a confusão da divindade e da humanidade, ou de uma só natureza ou substância dos elementos unidos, e assim adora o Cristo, mas sem venerar com única adoração o Deus Verbo encarnado junto com sua carne, como a Igreja de Deus recebeu [por tradição] desde o início, seja anátema.

10. Se alguém não confessa que o Nosso Senhor Jesus Cristo, crucificado em sua carne, é verdadeiro Deus, Senhor da Glória e um da santa Trindade, seja anátema.

11. Se alguém não anatematiza Ário, Eunômio, Macedônio, Apolinário, Êtíques e Orígenes, juntamente com seus ímpios escritos, bem como todos os outros hereges condenados pela santa Igreja católica e apostólica e pelos quatro supracitados concílios, e também os que professaram ou professam doutrinas semelhantes àquelas dos supracitados hereges e persistem na própria impiedade até a morte, seja anátema.

Referências

ALEXANDRIA, Clemente de. *Exortação aos gregos*. São Paulo: É Realizações 2013. Disponível em: https://kupdf.com/download/clemente-de-alexandria-exorta-ccedil-atilde-o-aos-gregos-pdf_58dc3b92dcod6ofb7889719d_pdf. Acesso em: 19 mar. 2018.

ALEXANDRIA, Clemente de. *O Pedagogo*. Campinas São Paulo: Ecclesiae, 2016.

ALEXANDRIA, Clemente de. *Stromata I, Cultura e Religião*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Editora: Paulinas, 1991.

BLANK, Renold, J. *Escatologia da Pessoa: vida, morte e ressurreição*. Escatologia I. Paulus, 2000.

BLANK, Renold, J. *Escatologia do Mundo: projeto cósmico de Deus. Escatologia II*. Paulus, 2000.

BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*. Vozes, 1984.

DENZINGER, Hünermann. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2007.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Vozes. 2003.

ENCICLONET. *Beryl de Bostra (século III)*. 2018. Disponível em: <http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=berilo-de-bostra>. Acesso em: 19 mar. 2018.

ESCATÓN. *Diccionario-internacional.com*, 13 mar. 2018. Trad. nossa. Disponível em: http://diccionario-internacional.com/definitions/?spanish_word=eschaton. Acesso em: 13 mar. 2018.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias: (Séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

HAMMAN, A.-G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos*. São Paulo: Paulus, 1997.

HÉLIO. *Vida e obra de Orígenes*. 2017. Disponível em: <http://www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/biografias/vida-e-obra-de-origenes.html>. Acesso em: 18 mar. 2018.

LIBÂNIO, João B.; BINGEMER, Maria Clara. *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*. Vozes, 1985.

LIÉBAERT, Jacques. *Os padres da igreja: vol. 1: séculos I-IV*. São Paulo: Loyola, 2000.

MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Loyola. 2008.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina: vol. 1: De Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 1996.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina: volume 2 – Tomo 1: Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000.

A escatologia no pensamento de Orígenes
de Alexandria: um olhar histórico

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina: volume 2 – Tomo 2: Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000.

OCULTURA. *Primeiro Concílio de Constantinopla*. 2018. Disponível em: http://www.ocultura.org.br/index.php/Primeiro_Concilio_de_Constantinopla. Acesso em: 22 mar. 2018.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.

ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.

PORTAL EDUCAÇÃO. Disponível em: <https://www.portaleducacao.com.br/conteudo/artigos/educacao/filosofia-medieval-patristica-e-escolastica-resumo/51214>. Acesso em: 23 mar. 2018.

QUASTEN, J. *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*. Tercera edicion. Biblioteca de autores cristianos, 1978.

A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa no poema *De Rerum Natura* de Lucrecio

André Fernandes Silveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.11>

1 Introdução

Tito Lucrecio Caro foi um poeta-filósofo romano que viveu ao longo da primeira metade do século I a.C. e deixou uma única obra intitulada *De Rerum Natura* (*Sobre a Natureza das Coisas*)². Esse extenso poema de língua latina, com cerca de 7.500 versos em hexâmetros datílicos, é composto em três pares de cantos cujos temas principais estão distribuídos resumidamente da seguinte maneira: o Canto I é destinado à apresentação geral de todo o poema, com uma apologia ao bem viver e à negação de toda superstição religiosa que possa interferir na vida dos homens, além de uma breve introdução à física que será tratada de maneira detalhada no canto seguinte; no Canto II, Lucrecio desenvolve o que compreende ser a natureza das coisas, ou seja, o corporalismo como a base de compreensão da realidade, sendo que esta é constituída por corpúsculos ou sementes (*semina rerum*) e o vazio; o Canto III é destinado à ânsima (*anima*) e ao ânimo (*animus* ou *mens*), de que são

¹ Possui licenciatura, bacharelado e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: andrefernandestolkien@hotmail.com

² Para as citações em latim, utilizaremos a edição crítica de BAILEY, C. *Lucreti De Rerum Natura – Libri Sex*. London: Oxford University Press, 1947. Para os versos em português, utilizaremos a tradução de Gonçalves, R. T. *Lucrecio: Sobre a Natureza das Coisas* (edição bilíngue). Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

constituídos e como se relacionam com o corpo; no Canto IV, desenvolve-se, sobremaneira, a canônica epicurista, a saber, a teoria dos simulacros ou representações que recebemos ou criamos, além da discussão sobre o amor e o prazer sexual já no final do canto; os Cantos V e VI têm por finalidade tratar das coisas da natureza que podemos perceber, como os corpos celestes, as montanhas, os rios etc., além da própria história da humanidade nessa perspectiva.

O Canto III do poema de Lucrecio é destinado essencialmente à análise da natureza, estrutura e funcionamento da alma (*animus+anima*). Não por acaso, essa análise é posterior ao Canto II, cujo tema é dedicado à constituição microscópica da realidade, ou seja, à ontologia ou física, o que parece indicar que só é possível ter uma compreensão adequada da natureza da alma ao se estudar profundamente a composição da natureza (*physis* ou *natura*)³.

Ainda, o Canto III apresenta uma argumentação detalhada no qual o poeta procura demonstrar a natureza e estrutura da âni^{ma}-âni^{mo} (*anima-animus*), a saber, corporal, e como ela não pode preexistir e sobreviver ao corpo (*corpus*). Além disso, toda a argumentação sobre a mortalidade da alma parece indicar uma reflexão mais profunda, talvez até mesmo se constituir na finalidade da filosofia que defende Lucrecio, a epicurista, que é sobre a vida boa.

Nesse sentido, nos tópicos selecionados, iremos refletir inicialmente sobre a relação da alma com a forma do poema de Lucrecio ou, com outras palavras, a importância da poesia como mitigador dos males que acometem a alma; em seguida, a natureza da alma em sua estrutura funcional composta por *animus-anima-corpus*; logo após, analisaremos alguns argumentos apresentados pelo poeta para defender que a alma é mortal e não preexiste e sobrevive, respectivamente, ao

³ Epicuro indica que não é possível alcançar a tranquilidade da alma (*ataraxia*) sem antes se dedicar ao estudo da natureza (cf. *Carta a Heródoto*, 37).

A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa no poema *De Rerum Natura* de Lucrecio

nascimento e à morte do corpo; e, por fim, procuraremos estabelecer uma relação entre a natureza da alma e sua mortalidade com a dimensão essencialmente ética que consiste em libertar os homens dos temores do *post mortem* e auxiliar a busca pela vida boa (*animi pax, ataraxia*).

2 O doce mel da poesia de Lucrecio como libertação da alma (*anima*)

É surpreendente que Lucrecio tenha escolhido a poesia como meio para a transmissão da mensagem filosófica de Epicuro, algo que este desaconselhava sua prática a seus discípulos porque achava que a poesia estava excessivamente ligada a mitologia, como em Homero, e às superstições religiosas (Sponville, 2008, p. 30)⁴. Nesse sentido, pretendemos examinar alguns elementos do poema, inicialmente quanto à forma do mesmo, um poema épico com traços definidores da poesia didática; e como a poesia se transforma em remédio no combate às perturbações da alma (*anima-animus*).

O poema de Lucrecio segue o metro do hexâmetro datílico⁵, que é um metro tipicamente usado na poesia épica, como na *Iliada* e *Odisséia* de Homero e na *Eneida* do poeta latino Virgílio. Além disso, Lucrecio admirava dois poetas de grande renome e um filósofo, sendo que ficaram marcados no poema: Homero, que segura o cetro dos maiores (3.1037-38), o poeta latino Ênio com seus versos eternos (1.117-123) e o filósofo grego Empédocles que só perde em elogio para Epicuro (1.726-733). Todos os três utilizaram os hexâmetros datílicos e parecem ter inspirado Lucrecio pela beleza de seus versos (West, 1969, p. 33-34).

⁴ Cf., ainda, *Máximas Principais*, 12, onde Epicuro afirma que os mitos atrapalham a busca por uma compreensão verdadeira da natureza.

⁵ O hexâmetro datílico, cujo nome tem por origem a semelhança com um dedo, onde a primeira falange seria uma sílaba longa e as outras duas falanges seriam sílabas curtas, é um tipo de métrica que permite uma melhor fluidez oral no encadeamento sonoro de rima entre os versos. Assim, a sequência de rimas longas e breves facilita a declamação do poema.

No poema, Lucrécio assume a tarefa de transmitir os preceitos e saberes, mas a principal figura a assumir essa posição parece ser o próprio Epicuro⁶ que recebe elogios dignos de um deus (1.62-79 e 5.1-54). A mensagem do poema se destina ao interlocutor passivo de Lucrécio, Mêmio.⁷ É interessante notar que, apesar de ser um político romano, Lucrécio se refere a Mêmio como um amigo que compartilha de uma suave amizade (*suavis amicitiae* 1. 141), a despeito da posição de Epicuro que desaconselhava a atividade política a seus discípulos⁸. Assim, a figura de Mêmio assume papel central no poema porque a intenção de Lucrécio parece ser a de convencê-lo a aceitar a filosofia proposta com seus versos e se tornar um sincero epicurista (Trevizam, 2014, p. 142). Ainda, o detentor de mensagem é também Epicuro que se apresenta com autoridade máxima sobre a natureza (*natura*):

Eis que o primeiro, um grego, mortal, resolveu lançar contra
 ela seus olhos e foi, resistente, o primeiro a ir contra:
 ele, que nem a fama dos deuses, nem raios minazes
 nem o céu com trovões subjugou, mas, mais do que isso
 excitou-lhe a virtude da alma, trazendo o desejo
 de estraçalhar da natura — o primeiro — as portas pesadas (1.66-71).

Desse modo, a tarefa assumida por Lucrécio com seu poema parece ser a de transmitir uma mensagem filosófica que foi arduamente conquistada por Epicuro, seu mestre e inspirador. Além disso, os termos e analogias utilizados por Lucrécio nos elogios a Epicuro tanto do Canto I (*tollere* — enfrentar, lançar 1. 66; *effringere* — arrombar, estraçalhar 1. 70; *victor* — vencedor, triunfador 1. 75; *obteritur* — esmagada, destruída 1. 79) como do Canto V com a equiparação a um deus (*deus ille fuit*. 5. 8), fazem pensar em Epicuro como um herói ou guerreiro que venceu uma

⁶ Cf., também, 1.25, onde Lucrécio afirma que irá *revelar (conor)* a mensagem do poema. Para mais definições desse verbo, cf. Glare, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: 2012, p. 449.

⁷ Muito possivelmente se trata de Gaio Mêmio, orador e político romano contemporâneo de Lucrécio.

⁸ Cf. *Sentenças Vaticanas*, 58.

A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa no poema *De Rerum Natura* de Lucrecio

longa campanha militar e recebeu todos os despojos da guerra, conquistados não com armas, mas com palavras (Buchheit, 2007, p. 106).

A figura de Lucrecio, assim, parece ser a de um professor (*magister*) que transmite o conteúdo filosófico, conquistado por Epicuro, para um discípulo (*discipulus*), no caso, Mêmio. A relação do *magister* com o *discipulus* não é uma relação simplesmente hierárquica de poder em que um ensina e outro, como um néscio, aprende, mas é principalmente estabelecida por uma relação de amizade (Trevizam, 2014, p. 143)⁹.

Muitas vezes não é possível saber se o poeta está se dirigindo especificamente a Mêmio ou aos leitores de seu poema pelo jogo que faz de várias formas com o emprego do pronome na segunda pessoa “tu”, como nessa passagem do Canto III:

Tu, realmente, indignado, duvidas da vinda da morte?
tu, pra quem, vivo e sendo, a vida é o mesmo que a morte,
tu, que exaures em sono a maior parte de seu tempo,
roncas enquanto acordado e não cessas de ter só teus sonhos,
com a mente ansiosa repleta de medos vazios,
nem consegues saber quais causas te trazem os males,
quando, pobre e ébrio, atormentam-te muitos receios,
e na errância do ânimo vagas, flutuas (3.1045-1052).

A passagem remete a alguém que duvida da morte e sofre de males que atormentam o ânimo, sem saber suas causas para poder combatê-las. Mas quem é esse “tu”? Lucrecio parece endereçar a mensagem não apenas a Mêmio, mas a “nós”, os leitores que se comprometem com o recebimento da mensagem filosófica (Toohey, 1996, p. 97).

⁹ O tema da amizade assume grande relevância no epicurismo, como por exemplo: “Dentre aquilo que a sabedoria prepara em vista de garantir a felicidade ao longo da vida, de longe o mais importante é a posse da amizade” (*Máximas Principais*, 27. p. 130. trad. Maria Cecília Gomes dos Reis)

O tom da mensagem transmitida por Lucrecio aos remetentes, “nós”, leitores de seu poema, se mostra mais forte no decorrer do Canto III, em que o poeta procura examinar a natureza e o funcionamento da âni­ma e do ânimo e como os medos aí se instalam, perturbando profundamente a vida dos homens, razão pela qual não conseguem ter prazeres puros (3.35-40). Entretanto, parece que não estamos plenamente preparados para receber a dura mensagem filosófica de Epicuro, por isso o poeta suaviza o conteúdo com seus doces versos:

Isso contudo sem nenhuma razão eu conduzo;
como quando às crianças os médicos tét­rico absinto
tentam administrar, primeiro em volta da taça
passam na borda o líquido mel, tão doce e dourado,
para que possa a idade infantil insensata enganar-se
até os lábios, de tal maneira que bebe o amargo
líquido absinto, assim conduzida, mas não enganada,
possa então a criança convalescer, recobrada;
E eu assim, já que tal razão para muitos parece
desagradável, aos nunca por ela tocados, e afasta-se
horrorizado o vulgo, quis com um suaviloquente
pié­rio poema expor essa nossa filosofia (4.10-21).

Podemos destacar da passagem acima que “nós”, leitores, somos como crianças e precisamos de um incentivo para receber os ensinamentos filosóficos necessários. Além disso, Lucrecio faz uso de sí­mile, recurso de linguagem muito utilizado em todo o seu poema, para fazer uma apologia da poesia, ou seja, a filosofia é como o absinto, um remé­dio amargo, mas necessário para a saúde, a poesia é como o mel que se passa na borda da taça antes de ser ingerido. Nesse sentido, “nós” podemos ser conduzidos, mas não enganados, pelo mel dos versos carregados de beleza do poeta a receber de bom grado o remé­dio amargo do epicurismo que se apresenta como libertador dos medos que afligem a alma (*anima-animus*).

A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa no poema *De Rerum Natura* de Lucrecio

3 *Animus, anima e corpus: uma unidade funcional*

A abertura do Canto III se faz, assim como no Canto I¹⁰, novamente com um elogio a Epicuro que é tomado como um pai e descobridor das coisas, e que transmitiu suas descobertas em livros embebidos de ensinamentos que atraem os leitores como os prados floríferos atraem as abelhas (3.9-13). Epicuro é, desse modo, a luz da razão que auxiliará o poeta na explicação da natureza do ânimo e da âni¹¹ma com seus versos (3.36).

Lucrecio, seguindo os passos de Epicuro, parte da premissa de que o ânimo¹¹ (*animus*) ou a mente (*mens*), é uma parte do corpo como qualquer outra, tal como os pés, as mãos e os olhos (3.96-97). Assim, o ânimo e a âni¹¹ma, formam uma só natureza e estão atados entre si, mas possuem funções diferentes em uma afinidade de relativa independência:

Digo, agora, que ânimo-e-âni¹¹ma atêm-se em conjunto
entre si e de si uma só natureza conformam,
mas o que é como se fosse a cabeça e o corpo domina
é o conselho, ou como o chamamos, ânimo ou mente.
Esse situa-se firmemente no meio do peito.
Lá, pois, exultam, pavor e medo, e ali perto, alegrias
dançam; aqui, portanto, estão o ânimo e a mente.
Parte restante da âni¹¹ma espalha-se ao longo do corpo,
move-se a mando da mente, dela recebe o impulso (3.136-144).

Para ressaltar a forte associação entre ânimo e âni¹¹ma, Lucrecio utiliza uma elisão entre esses termos (*animum atque animam*), evidenciando que compartilham de uma só natureza, a corpórea. O ânimo, por sua vez, situa-se essencialmente no meio do peito, onde se faz o conselho (*consilium*) e o regimento da vida. É aí, também, que exultam

¹⁰ Cf. 1.62-79.

¹¹ Lucrecio ainda se refere ao ânimo como o *concílio*, ou seja, a sede e regimento da vida (*in quo consilium vitae regimenque locatum est*). É a parte racional da alma. Cf. 3.95.

o medo e as alegrias dançam. De acordo com Konstan, o uso das palavras medo (*pavor ac metus*) e alegria (*laetitia*) são utilizadas por Lucrécio com uma precisão técnica quando o poeta quer se referir à localização do ânimo, ou seja, onde exultam os medos e as alegrias dançam. Lucrécio utiliza alegria (*laetitia*) e não prazer (*uoluptas*) para demarcar os afetos, respectivamente, da parte racional da alma (*animus*) e da parte não racional da alma (*anima*) (Konstan, 2011, p. 135). A âni¹²ma, ainda, não possui o local específico como o ânimo, mas se encontra espalhada por todo o corpo.

O ânimo, como a sede do regimento da vida, possui uma relativa independência em relação à âni¹²ma e consegue saber (*sapit*) e se alegrar sem perturbar a âni¹²ma espalhada pelo corpo (3.145-151). No entanto, quando o ânimo é abalado por terrível medo, toda a âni¹²ma é afetada e o corpo é tomado por suores, a voz enfraquece e os olhos se tornam obscurecidos. Desse modo, parece haver uma estreita interligação entre o ânimo, a âni¹²ma e o corpo, visto que podem sofrer e se alegrar em conjunto (3.158-160).

Essa interligação só é possível porque ânimo e âni¹²ma compartilham de uma mesma natureza, a saber, a corpórea:

Mesma razão nos ensina que têm natureza corpórea
âni¹²ma e ânimo; quando impelir os membros parece,
alterar a feição, arrancar o corpo do sono,
todo o homem reger e fazer avançar todo o corpo,
como nada disso se pode fazer sem o tato,
nem o tato se faz sem o corpo, não aceitamos
que âni¹²ma e ânimo tem uma natureza corpórea? (3.161-167).

Podemos concluir com a passagem acima que tanto o ânimo como a âni¹²ma possuem a natureza corpórea porque só há contato entre corpos, somente um corpo pode agir ou sofrer qualquer ação¹². Assim,

¹² Diferentemente do vazio (*inane*) que não sofre ação e não oferece resistência ao movimento dos corpos; o vazio, assim, é o único incorporal.

para fazer com que o corpo se movimente ou altere a feição, é preciso que o ânimo mantenha contato com as outras partes constituintes. Por exemplo, como indica Marcel Conche, ao realizar uma ação como caminhar, o movimento do ânimo se transmite para a âniã disseminada pelo corpo, e por ela ao corpo que se coloca em movimento (Conche, 2015, p. 115). Um tal contato é por sua vez recíproco, ou seja, se há um contato do ânimo em direção ao corpo (*corpus*), há também um contato do corpo em direção ao ânimo. Lucrecio se utiliza do exemplo do dardo: se um dardo atravessa os ossos e os nervos de alguém, mas sem tirar a vida, o ânimo se agita e segue-se a tontura e consequente desmaio (3.170-174).

Além de ser corpórea, a natureza do ânimo é composta por corpos especiais que se movem em extrema velocidade:

Nada parece ocorrer mais rápido que algo que a mente para si configura e faz que aconteça ela própria. O ânimo, então, é capaz de agitar-se mais velozmente que outra coisa qualquer que pareça mover-se ante os olhos. Mas, uma vez que é tão móvel, deve ser feito de corpos extremamente minúsculos e extremamente redondos, para que possam mover-se com o menor dos impulsos (3.182-188).

Os corpos que compõem a natureza do ânimo são extremamente leves, pequenos e redondos, facilitando a capacidade de movimento por todo o agregado do corpo. Lucrecio usa como analogia a atividade da água que, ao menor dos contatos, consegue se agitar, assim também parece acontecer com o ânimo ao receber um impulso. É diferente da atividade do mel, pois sua natureza é mais firme e se movimenta mais lentamente, uma consequência da agregação de seus corpos (3.191-195).

Além disso, como sugere Bailey, por serem extremamente lisos e redondos, os corpos do ânimo formam uma “mistura” e não uma “textura”, isso é o que permite a eficiência no movimento e dificulta a agregação. A movimentação dos corpos que formam a água se assemelha aos do ânimo porque precisam de uma proteção, como um vaso ou um

copo, ou seja, a água se movimenta dentro de uma outra estrutura mais sólida e fortemente agregada; assim também o ânimo precisa da proteção do corpo (*corpus*) por sua estrutura mais adensada (Bailey, 1928, p. 396). Tamanha é a sutileza dos corpos que compõem o ânimo e a âni­ma que mesmo que a morte sobrevenha, não se pode reconhecer no corpo morto, seja visualmente ou por seu peso, qualquer modificação essencial, razão pela qual é possível afirmar que os corpos da alma (*animus+anima*) ao escaparem, peso algum leva com eles (3.228-230).

O desenvolvimento do corpo e da alma acontece, diz Lucrecio, ainda no ventre da mãe, e a vida se faz a partir desse contato mútuo e dessa única natureza (3.344-349). Corpo e alma (*animus+anima*) se encontram de tal maneira interligados que é impossível separá-los sem que advenha a ruína dos dois. Não acontece, por exemplo, como a água que, perdendo seu calor, continua a ser água; pois, se é o corpo que permite a proteção para a alma e a contém, por outro lado é a alma que traz saúde ao corpo (3.323-324). Como aponta Conche, ambos formam um organismo completo pela funcionalidade recíproca. Nesse sentido, a alma e o corpo estão intimamente unidos porque, desde a gestação materna, se formaram juntos (Conche, 2015, p. 118).

Conclui-se que, apesar da interligação entre *animus-anima-corporis*, é o ânimo que representa o centro vital no homem. Perdido o ânimo, a âni­ma que corre pelos membros não consegue resistir sozinha e logo perece, mas é possível que mesmo com os membros amputados e o tronco dilacerado, ainda há vida, apesar de que com uma certa limitação, se o ânimo mantiver seu centro intacto e as auras vitais em funcionamento (3.402-405).

4 A defesa da mortalidade do *animus-anima*: contra a sobrevivência e a preexistência da alma

Depois de indicar que o ânimo e a âni¹³ma são corporais e fazem parte do corpo, formando um todo orgânico e funcional, Lucrecio destina a segunda parte do Canto III de seu poema a apresentar, com grande riqueza de exemplos e símiles, um número considerável de argumentos para demonstrar que a alma (*animus+anima*) não sobrevive à morte do corpo e também não preexiste a ele. Nesse sentido, como sugere Conche, os argumentos, ou demonstrações, apresentados podem ser classificados como: fortes (3.425-444 e 548-669), fracos (3.445-547) e de refutação (3.670-783). Os argumentos fortes são argumentos concernentes à natureza da alma e se fundam em verdades já estabelecidas dentro do sistema corporalista defendido por Lucrecio; os argumentos denominados fracos são tirados da experiência, comum e patológica, do homem e têm por característica estabelecer a probabilidade e a persuasão; os argumentos de refutação têm por finalidade demonstrar que a única tese concebível para a imortalidade da alma, a saber, a metempsicose¹³, é incapaz de explicar satisfatoriamente a experiência factual da vida (Conche, 2015, p. 120)

Assim como os olhos, orelhas, mãos e nariz, o ânimo (*animus, mens*) é uma parte do corpo e tem um local específico. Quando uma parte qualquer do corpo é separada, como um olho, ele não possui mais a capacidade de ver ou de sentir e logo se deteriora, da mesma maneira o ânimo, separado da totalidade do corpo, não pode deixar de perecer (3.548-555).

¹³ Segundo Abbagnano, se trata da crença na transmigração da alma de corpo em corpo. É uma crença muito antiga e de origem oriental, e teria sobremaneira sido difundida entre as seitas órficas e os pitagóricos (Abbagnano, 2007, p. 668).

O argumento que fecha a sequência dos argumentos denominados fortes é o da divisibilidade da ânima, e é assim apresentado por Lucrecio:

E uma vez que sentimos que no todo do corpo
há um sentido vital e sabemos que é todo animado,
se de súbito um golpe veloz o cindir na metade,
com tal força que se separe uma parte da outra,
a potência da ânima parte-se em duas, é certo,
junto com o corpo então estraçalha-se, cinde disjunta.
Mas tudo aquilo que cinde-se desfazendo-se em partes
certamente renega que tem uma eterna natura (3.634-641).

Para exemplificar o argumento, Lucrecio ainda descreve em riqueza de detalhes como acontece que no ardor da batalha os membros dos homens são decepados por lâminas variadas, como aquelas que são portadas pelas bigas, sem que possam perceber os membros faltando (3.642-663). Ora, como a ânima se encontra espalhada pelo corpo, os membros cortados dos homens possuem um pouco de ânima, e não parece ser possível afirmar que em cada parte decepada há uma anima inteira, pois desse modo o homem teria várias ânimas isoladas no corpo (3.664-666). Como aponta Salem, não é isso o que ocorre, cada parte decepada possui um pouco de ânima, mas logo ela se perde, assim como o membro do corpo, resultando que aquilo que se divide em várias partes não pode pretender à imortalidade (Salem, 2013, p. 145).

O primeiro argumento fraco apresentado é o do desenvolvimento e deficiência comum entre corpo e alma:

Quando, pois, adolesce a idade em robusta virência,
cresce também o conselho e maior é da ânima a verve.
Quando, então, chacoalhando por forças ferozes do tempo
nosso corpo, nos falham os membros com feras feridas,
claudicando o engenho, a língua delira e a mente,
tudo é deficiente e desaba e de súbito falta (3.449-454).

A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa no poema *De Rerum Natura* de Lucrecio

É possível concluir com a passagem que a ânsima nasce com o corpo e com ele se desenvolve, alcançando, no que poderíamos chamar de fase adulta, sua maior capacidade ou verve. No entanto, quando a velhice se aproxima, os membros do corpo claudicam e com ele o ânimo perde suas potencialidades e se torna deficiente, resultando que ambos sucumbem à idade (3.458).

Acontece também que a medicina pode curar o ânimo como se este fosse um corpo doente. A medicina atua no ânimo na composição de suas partes ou mudando seu funcionamento, e em ambos os casos é necessário concluir que ele é mortal, pois que não é uma característica do que é imortal aceitar a mutabilidade, e conseqüentemente o perecimento de sua natureza (3.513-518). Razão pela qual é possível concluir que se o ânimo adoecer, ele morre ou é revitalizado com a medicina, mostrando em ambos os casos sua mortalidade (3.521-522).

O primeiro argumento apresentado pelo poeta contra a tese da metempsicose é o da memória:

E, além disso, se para a ânsima há natureza imortal, que insinua-se em corpos ao nascimento, como não possuímos memória da vida passada, nem mantemos vestígio de nossos atos pregressos? Pois se é tão mudada a potência do ânimo e toda preservação de memória perdemos de atos e coisas, isso não configura um estado distante da morte (3.670-676).

Podemos concluir com a passagem que se a tese da transmigração da alma fosse válida teríamos memória da vida passada antes de a alma imortal adentrar o corpo mortal, mas aparentemente não é o que ocorre. Lucrecio ainda antecipa uma possível objeção, a de que a alma possa ter perdido a memória completamente ao ter contato com o corpo, mas isso não é possível porque a memória ao ser perdida completamente parece configurar-se num estado muito próximo da morte.

O argumento seguinte remete a impossibilidade de a metempsicose explicar a hereditariedade e a continuidade de certas características específicas das espécies ao longo das gerações:

Qual o motivo, então, de a acre violência seguir
a raça feroz dos leões, o dolo, a raposa, e os cervos
receberem de seus ancestrais o pavor e a fuga?
E por que todas as coisas desse tipo nos membros
e no engenho desde o momento da entrada na vida
são geradas, se não porque a força do ânimo em cada
ser nasce junto e cresce junto com o corpo, igualmente?
Pois se ela fosse imortal e tivesse o costume de os corpos
alterar, os viventes teriam caracteres vários (3.741-749).

Podemos apreender com a passagem que há uma constância de características entre as espécies passadas entre as gerações pela gestação conjunta entre o ânimo e o corpo que são, de certa maneira, fixas, e que a tese da metempsicose parece não conseguir explicar. Segundo Conche, se a metempsicose não pode explicar a união da alma e do corpo é porque *determinada* alma (e não qualquer alma) está unida a um certo corpo. A tese da mortalidade da alma é, portanto, a única que, não separando a alma de seu corpo, salvaguarda a irredutível multiplicidade das almas (Conche, 2015, p. 126).

Portanto, é possível concluir que Lucrecio apresenta um número considerável de argumentos, sejam eles fortes (baseados no próprio sistema corporalista que defende e na natureza da alma), fracos (que buscam se fundamentar em experiências comuns e vulgares compartilhadas com todos os homens) e refutativos (visando combater e refutar a única tese concebível que defende a imortalidade da alma, a saber, a metempsicose), para demonstrar e convencer que a alma (*animus+anima*) não sobrevive e não preexiste a existência do corpo (*corpus*) porque é mortal.

A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa no poema *De Rerum Natura* de Lucrecio

5 A mortalidade da alma e sua dimensão ética

Na parte final do Canto III (830-1094), Lucrecio procura demonstrar que a morte nela mesma não constitui um mal, assim como os temores advindos do pensamento relacionado ao *post mortem* não têm fundamento algum. Segundo Salem, a importância que Lucrecio dá para o tema da morte e a insistência em mostrar que ela não pode atrapalhar a busca pela vida boa parece ser um sintoma característico de seu tempo, uma época carregada de instabilidade política pelo desmoronamento da república, ansiedades e o ressurgimento de antigos cultos e crenças primitivistas (Salem, 2013, p. 146).

Lucrecio abre a parte final do Canto III afirmando que a morte não nos diz respeito de forma alguma porque com a morte não haverá mais sensação, assim como também não haverá sofrimento (3.840-841). Além disso, toda identificação que possamos fazer da consciência de nós mesmos após a morte é impossível:

Mas, se, por acaso, depois que, do corpo, for afastada
a natureza do ânimo e da âni^a ainda tiverem
sensação, isso não nos importa, pois nós consistimos
da junção de âni^a e corpo que o ser unifica.
Nem se as eras trouxessem de volta a nossa matéria
muito tempo depois de morrermos, criando de novo
como é agora, e a nós novamente as luzes da vida
se restaurassem, pra nós nada disso faria sentido,
já que as lembranças passadas em nós estariam perdidas.
Já agora nada daquilo que fomos importa,
nem nos afeta a angustia que sofremos outrora (3.843-853).

No excerto acima, Lucrecio parece referir-se a uma possibilidade hipotética, a saber, a de que a âni^a ainda possa ter sensação após a separação do corpo, mas logo descarta essa hipótese porque a nossa identificação, assim como a possibilidade da sensibilidade, só se faz da junção de corpo e âni^a, ou melhor, da junção de um corpo específico com uma âni^a específica. De tal maneira que se mesmo em

um tempo futuro indeterminado depois da morte nossa matéria se reconstituir na mesma forma¹⁴ e a vida se fizer novamente, nada disso faria sentido porque há um esquecimento absoluto das lembranças passadas, assim como também de todo sofrimento. Salem aponta que Lucrécio faz referência aqui à palingenesia¹⁵, uma ilusão que deve apenas ao movimento desordenado dos corpúsculos e que se constitui um dos últimos refúgios do desejo de que a alma sobreviva, quando não pode haver sobrevivência alguma (Salem, 2013, p. 147). Lucrécio, ao postular essas hipóteses, como a da palingenesia, parece não querer deixar qualquer brecha na sua teoria da mortalidade da alma, brecha que seria suficiente para os medos do *post mortem* se instalarem no ânimo dos homens e impossibilitarem a paz da alma (*animi pax*) e a busca pela vida boa.

Entre os versos 978-1023, Lucrécio descreve os mitos de punição após a morte em riqueza de detalhes. Tântalo teme que a enorme rocha caia por cima de sua cabeça (3.980-981)¹⁶; Tício é destinado a ter o corpo esticado em uma enorme distância, enquanto seu peito é devorado por abutres (3.982-983); e Sísifo foi condenado eternamente a rolar uma rocha até chegar ao topo do morro, só para vê-la precipitar-se e voltar ao início (3.998-1002). Todos esses mitos relacionados ao *post mortem* são apenas projeções que tentam provocar temores na alma pelos nossos atos:

¹⁴ Como as formas dos corpúsculos são em número finito (2.478-480), existe a probabilidade num tempo incerto de que eles se organizem de modo a formarem novamente a matéria de nosso *corpus*.

¹⁵ Palingênese: do grego *palin* (novamente) e *genesis* (nascimento). No caso, Lucrécio parece referir-se ao nascimento ou reorganização da matéria de forma a criar novamente uma identidade pessoal.

¹⁶ Segundo Golçalves, essa versão do mito de Tântalo é a mais antiga e foi narrada por Pausânias e Píndaro. No mito, o rei da Lídia, por ter roubado o néctar e a ambrosia dos deuses, foi suspenso sob uma rocha que sempre ameaçava cair, por isso não podia comer ou beber qualquer coisa com medo de que a rocha tombasse e o esmagasse (Gonçalves, 2021, p. 476).

A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa no poema *De Rerum Natura* de Lucrecio

Mas na vida os medos imensos de imensos castigos pelas nossas faltas, para expiar nossos crimes: cárcere, horrível queda forçada do alto da rocha, vergas, algozes, tronco, piche, tochas, fogueira; mesmo se ausentes, a mente, contudo, ciente dos feitos, terrificada se exhibe os estímulos: fogo, flagelos, sem perceber qual seria o possível termo pros males, qual seria por fim o limite das penas, e ainda mais angustia-se achando que agravam-se após sua morte (3.1014-1022).

Com a passagem acima, Lucrecio parece trazer à tona todos os desejos, angústias e paixões que devoram sem cessar a alma dos mortais como, por exemplo, da mesma forma que no mito Tício tem seu peito devorado eternamente por abutres, os mortais reproduzem as cenas e se afligem sem saberem quais as penas e seus limites.¹⁷ De acordo com Cappelletti, o método de interpretação projetiva da mitologia utilizado por Lucrecio é especial porque alude ao contexto do pensamento materialista do poeta e, diante da escatologia e do horror do *post mortem*, a uma concreta realidade existencial e humana (Cappelletti, 1987, p. 199).

Todos esses males que afetam o ânimo e geram infelicidade na vida parecem se dar pela ignorância das causas, ou seja, os homens não reconhecem as origens de suas perturbações e se movimentam aleatoriamente, como um homem entediado que sai de sua própria casa, mas logo depois retorna por perceber que não tem nada de relevante fora dela (3.1060-1062). Todo esse movimento caótico se dá pela ignorância das verdadeiras causas dos males:

Cada um, dessa forma, foge de si, mas, de fato,
como não pode, permanece em si mesmo, se odeia,
pois, doente, não vê qual a causa de sua doença (3.1068-1070).

¹⁷ No caso específico de Tício, Lucrecio indica que mesmo que ele tivesse o corpo esticado até ficar do tamanho do universo não poderia sentir dor eternamente, pois seu corpo não é eterno, logo, também a dor (3.997-991). Aliás, o poeta parece fazer referência a outra ideia já estabelecida por Epicuro, a saber, a de que a dor extrema na carne não dura continuamente (*cf. Máximas Principais*, 4).

De acordo com Salem, toda a agitação caótica que faz com que o homem fuja de si mesmo constitui a perfeita antítese da *ataraxia*, ou seja, da tranquilidade da alma, e o único remédio para esse estado que gera a ignorância do verdadeiro e causa ansiedade em relação ao destino comum de todos é a filosofia (Salem, 2013, p. 152). Finalmente, Lucrécio termina o Canto III afirmando que não parece ser possível, com um medo profundo da morte, prolongar a vida o máximo que pudermos e a todo custo, pois em nada diminuimos o tempo da morte. Em suma, não é a vida que é eterna, mas a morte (*mors aeterna*) (3.1091).

Ao combater os medos da morte e do *post mortem*, Lucrécio parece estabelecer um tipo particular de amor pela vida. Como aponta Santayana, o que se teme com a morte não é a agonia do processo de morrer, se doloroso ou não, e nem sequer a possibilidade de haver sofrimentos quando não mais existirmos, mas o que realmente se teme é a derrota de uma vontade atual dirigida à vida e às suas iniciativas. É justamente essa vontade de viver que pode ser debilitada e fragilizada pelas contradições internas provocadas pelos temores da morte (Santayana, 1943, p. 55).

6 Considerações finais

Portanto, é possível concluir que Lucrécio apresenta um número considerável de argumentos, sejam eles fortes (baseados no próprio sistema corporalista que defende e na natureza da alma), fracos (que buscam se fundamentar em experiências comuns e vulgares compartilhadas com todos os homens) e refutativos (visando combater e refutar a única tese concebível que defende a imortalidade da alma, a saber, a metempsicose), para demonstrar e convencer que a alma (*animus-anima*) não sobrevive e não preexiste a existência do corpo (*corpus*) porque é mortal. Os argumentos apresentados por Lucrécio para defender a mortalidade da alma indicam, como consequência, uma

A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa no poema *De Rerum Natura* de Lucrecio

dimensão essencialmente ética no momento em que procuram desvendar as causas das perturbações dos homens e propor critérios que auxiliam a busca pela paz do ânimo (*animi pax, ataraxia*).

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes: 2007.
- BAILEY, C. *De Rerum Natura. Libri Sex*. London: Oxford University Press, 1947.
- BAILEY, C. *The greek atomists and Epicurus*. New York: Russell & Russell, 1964.
- BUCHHEIT, V. *Epicurus' triumph of the mind*. In: *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*. GALE, M. (Ed.). New York: Oxford University Press, 2007.
- CAPPELLETTI, A. J. *Lucrecio: la filosofía como liberación*. Caracas: Monte Avila, 1987.
- CONCHE, Marcel. *Lucrece et l'expérience*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.
- EPICURO. *Cartas & Máximas Principais*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. Trad. João Quartin de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.
- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- KONSTAN, D. *A Alma*. In: GIGANDET, A., MOREL, P. M. (Orgs.). *Ler Epicuro e os epicuristas*. São Paulo: Loyola, 2011.
- LUCRÉCIO. *Sobre a Natureza das Coisas*. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- SALEM, J. *Les atomistes de l'antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrece*. Paris: Flammarion, 2013.

SANTAYANA, G. *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*. Trad. José Ferrater Mora. Buenos Aires: Losada, 1943.

SPONVILLE, A. C. *La Miel y la Absenta*. Trad Jordi Terré. Barcelona: Paidós, 2008.

TOOHEY, P. *Epic Lessons: an introduction to ancient didactic poetry*. New York: Routledge, 1996.

TREVIZAM, M. *Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrecio*. São Paulo: Unicamp, 2014.

WEST, D. *The Imagery and Poetry of Lucretius*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.

A dialogia na formação e no pensamento da Média Academia

Deivid Junio Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.77.12>

Se um quiser me acompanhar,
o afã será maior, e a chance de sucesso.
Quando se avança em dupla, um diz ao outro o que é
mais vantajoso. Só, também se pensa, mas
fica mais lenta a mente, e o pensar, mais débil!
(*Iliada*, Canto X, vv. 222-226)²

1 Introdução

Duas observações preliminares a respeito de Platão (427-347 a.C.) e de seu legado são indispensáveis a esse estudo: sua obra filosófica é fundamentalmente dramática, pois, a seu modo, representa a dialogia praticada por Sócrates (469-399 a.C.), fazendo isso mediante o uso de diversos personagens, sendo o próprio Sócrates transformado em um personagem central; e a Academia, principal herdeira e guardiã de sua obra, reproduz esse caráter dialógico em sua atividade filosófica, prezando por um ambiente de fecunda investigação, o que fica ainda mais manifesto na chamada Média Academia, quando se assume a dialogia como o princípio formativo por excelência.

Antigos comentadores já percebiam que Platão oferecia uma abordagem ambivalente e polifônica a respeito de uma mesma matéria.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na linha de História da Filosofia. E-mail: deividjunio@gmail.com

² Fala de Diomedes em defesa da ação compartilhada em oposição à ação solitária.

Aulo Gélío (séc. II; *Noites áticas*, IX, 5.7), por exemplo, em sua anotação sobre como os filósofos se posicionaram a respeito da natureza do prazer, diz que, antes de todos, o filósofo de Atenas “dissertou de forma tão variada e multiforme [sobre o assunto]” que as opiniões expostas seja por Epicuro ou por Antístenes, seja por Espeusipo, por Zenão ou por Critolau, “pareçam ter-lhe dimanado da fonte dos diálogos”. Será esse modo de abordar um objeto, contemplando-lhe os diferentes lados, o que teria configurado não apenas a formação não doutrinadora da Média Academia, mas também o seu pensamento liberado de dogmas?

2 A dialogia

O conteúdo dos versos do Canto X da *Iliada*, aqui tomados como epígrafe, é retomado por Platão numa das falas exortativas de Sócrates ao jovem aspirante a líder democrático, Alcibíades³, no diálogo *Segundo Alcibíades* (ou *Alcibíades segundo, sobre a ignorância*). Lá, o interlocutor do filósofo, percebendo-se em aporia, é instado a prestar atenção nele, pois “sendo dois a examinar juntos” chegarão a alguma saída (Pl. *Alc.* 2. 139e-140a)⁴.

Nisto parece consistir a dialogia requerida por Sócrates, e elaborada por Platão, ao longo de sua atividade filosófica e intelectual: o exame a dois, a respeito de uma questão, com vistas a solução dos impasses que se colocam em torno a ela. Essa valorização da dialogia no ambiente filosófico também aparece no socrático Xenofonte. Nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* (I, 1.12, 1.16), por exemplo, a investigação

³ Em introdução à tradução do diálogo, André Malta chama atenção para o fato de Alcibíades contar com cerca de vinte anos de idade nas circunstâncias dramáticas dos dois diálogos que levam o seu nome. Nascido de família ilustre, teve Péricles como tutor. Cedou, foi eleito estrategista da cidade e esteve entre os comandantes da expedição fracassada à Sicília, em 415, episódio visto como decisivo na longa guerra travada entre Atenas e Esparta (431-404). Exilou-se e acabou assassinado no ano do fim da guerra, com a derrota dos atenienses pelos rivais.

⁴ Referências aos vv. 222-226 também aparecem no *Banquete* (174d) e no *Protágoras* (348d).

dialógica é descrita tanto como uma disposição para o questionamento, que se dirige a interlocutores que presumem dominar determinados assuntos, quanto uma espécie de passatempo entre amigos que se põem a recolher uma ou outra informação útil, a partir do que foi legado por antigos sábios em seus livros (*M. I*, 6.14). Nas duas situações o conhecimento é buscado com o engajamento do outro, e não sozinho.

Nesse sentido, a filosofia não se realizaria sem a consideração da opinião do outro, sem a sua contribuição e nem sem o seu assentimento; também não consistiria na mera transmissão de uma doutrina, nem na sua reprodução ou recepção desprovida de crítica. Essa dialogia e o seu domínio como uma arte, *i.e.*, como dialética, parece marcar todos os discípulos de Sócrates, sem exceção, que se verão estimulados a testemunhá-la e a exercitá-la, seja nas aulas e nos círculos de discussão, diga-se, no âmbito da oralidade, seja na produção literária, no âmbito da escrita predominantemente dramática.

Como observa Soares (2008, p. 45-46), embora a escrita seja uma forma de determinação do pensamento, o diálogo é, entre os diferentes gêneros de seu universo produtivo, aquele que em certa medida procura atenuar o enfraquecimento da potência questionadora. Esse uso ou essa função é o que parece definir o diálogo socrático, enquanto gênero resultante do encaminhamento à escritura daquela prática oral e dialógica de Sócrates.

Nesse caso, em particular, não se deve deixar de lembrar que a vida, a prática filosófica e discursiva, e até mesmo a morte de Sócrates inspiraram uma vasta produção de escritos dialógicos e dramáticos, por discípulos diretos e admiradores do filósofo, ao longo da primeira metade do século IV a.C.⁵. Em sua *Poética* (1447ab), Aristóteles menciona os *λόγοι σωματικοί* ao abordar as composições miméticas em geral, pois essas não

⁵ Uma análise minuciosa dessa produção é oferecida por Rossetti (2015), em obra originalmente publicada em 2011.

se restringem àquelas que lançam mão de muitos recursos cênicos, melódicos e figurações, mas incluem também as produções que dispensam acompanhamento, escritas simplesmente em prosa ou em versos.

Platão tornou-se o maior expoente do gênero perante a tradição que guardou todas as suas obras; e, embora não tenha sido o inventor da dialogia, cuja gênese antecede ao próprio Sócrates, se se considera, já na Grécia Arcaica, a introdução do agonismo para além do campo de enunciação religiosa⁶, deve-se creditar ao discípulo e herdeiro mais notável de Sócrates a invenção do diálogo como literatura filosófica, *i.e.*, como “exposição escrita [de discussões imaginárias a um público indiferenciado] de temas abstractos e racionais, estendidos até, após a confluência com a retórica, a conteúdos morais e políticos” (Colli, 1998, p. 95-96).

3 A Academia

Outra realização platônica de inegável importância consiste na fundação da Academia, que se deu provavelmente entre 387 e 384 a.C. Essa instituição abrigou bem mais do que os continuadores do filósofo ou uma comunidade empenhada na salvaguarda daquelas que seriam suas doutrinas. Olhando-se a sucessão de seus diversos escolarcas, pode-se afirmar que a escola de Platão foi na verdade uma instituição de investigação e de debate. Com base nos testemunhos existentes⁷, não se pode dizer que houvesse um núcleo duro de doutrinas ou que as opiniões dos mestres da Academia fossem, a rigor, seguidas e defendidas por seus

⁶ Cf. Colli, 1998, p. 30; p. 66-67.

⁷ Os testemunhos de Cícero (séc. I a.C.), com passagens significativas em diversas obras, mas especialmente pelo conjunto das *Acadêmicas*, e os comentários de Sexto Empírico, nas *Hipotiposes pirrônicas*, e o Livro IV das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio, resumem o que temos de mais importante acerca da Academia e dos seus escolarcas.

discípulos, como parece ocorrer comumente com outras escolas filosóficas do mesmo período.

As ausências de uma autoridade doutrinal e de uma transmissão inequívoca são observadas por Cornelli (*in* Cornelli e Lopes, 2018, p. 50), que as relaciona com as ausências de Platão nos próprios diálogos e na própria Academia; tanto a atuação discreta na escola que fundou quanto seu não comparecimento nas muitas cenas dramáticas que compõem seriam estratégicas, pois garantiriam a “existência de uma metodologia filosófica que chamamos até hoje de dialógica, ou dialética” (*ibid.*).

Outro dado que ajuda a caracterizar o ambiente filosófico da Academia como não dogmático e de certa disposição para o confronto de opiniões é precisamente a sua aparente fragmentação histórica, que inclusive torna dificultosa a defesa de uma unicidade teórica e doutrinária entre os seus membros e sucessivos escolarcas. De fato, os historiadores da filosofia costumam identificar pelo menos três fases distintas na Academia: uma primeira, chamada de Antiga Academia, que vai desde a sua fundação até o escolarcado de Crates, que durou aproximadamente de 276 a 264 a.C.; uma segunda, chamada de Média Academia, estabelecida entre 264 e 242, durante a direção de Arcesilau de Pitane (318-242 a.C.); e, por fim, uma terceira fase, chamada de Nova Academia, fundada por Lácides, que sucedeu ao médio-escolarca, e que teve em Carnéades e em Clitômaco seus expoentes mais importantes.

Nota-se que essa periodização é organizada sobretudo pela posição do meio, que o escolarcado de Arcesilau ocupa na história da escola, tornando-se possível pensar numa Academia de antes e numa de depois. Embora Cícero (106-43 a.C.) não denomine propriamente uma Academia Média⁸, ele situa Arcesilau como o agente dessa inflexão da

⁸ A denominação Média Academia, ou Segunda Academia, é comum em textos posteriores a Cícero, como o são, *e.g.*, os de Sexto Empírico (*H.P.* I, 33.220-221) e de Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas...*, IV), ambos já da passagem do séc. II para o III d.C.

velha para a Nova Academia⁹. Cabe, pois, perguntar que tipo de inflexão foi essa operada por Arcesilau, e como ela pode ser caracterizada.

4 A dialogia na formação e no pensamento médio-acadêmicos

Para Cícero, foi Arcesilau que retomou as práticas metodológicas de investigação e de formação filosófica remanescentes na obra do fundador da escola, e que teriam sido negligenciadas pelos primeiros continuadores. Essas práticas consistiam em conduzir o interlocutor, ou o pupilo, baseando-se nas suas respostas, sem lhe revelar o próprio parecer; tratava-se de mostrar ao conduzido as opiniões contrárias da que está a defender. Assim, diferentemente do que se pode passar com alguns filósofos que permitem que aquele que pergunta algo, querendo saber, se cale em seguida, Arcesilau prezava por fazer o discípulo raciocinar sobre as próprias opiniões¹⁰.

Os testemunhos do filósofo latino (*De orat.* III, 18.67; *Acad.* I, 12.45; *De nat. deo.* I, 11; *De fin.* II, 1.2) fazem crer que a principal inspiração do escolarca para o emprego de tais métodos viria dos diálogos de Platão. Isso também é confirmado mais tarde por Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas...* IV, 6.32), que apresenta o médio-acadêmico como um admirador do filósofo ateniense e um possuidor de exemplares de suas obras. Dos diálogos, em que tudo se investiga e nada se afirma com certeza, Arcesilau teria extraído o modelo de interrogação socrática, bem como o costume de examinar os prós e os contras de uma questão, como se verá mais adiante.

Não se pode esquecer que as regras do jogo dialógico, ou dialético se se preferir, demandam um sério engajamento do outro. Embora se possa pensar individualmente, e o pensamento individual siga regras

⁹ Cf. Cic. *Acad.* I, 12.46.

¹⁰ Cf. *Id.* *De fin.* II, 1.2.

dialéticas, numa espécie de diálogo da alma (*ψυχή*) consigo mesma no exame de determinada questão¹¹, o assentimento do outro e/ou a sua dissensão são aspectos jamais desprezíveis quando se estabelece um diálogo entre indivíduos. São a aprovação e o desacordo manifestações de engajamento por parte dos interlocutores, e é por tal engajamento que se pode viabilizar algum consenso, o entendimento mútuo acerca de uma questão, *i.e.*, acerca dos *λόγοι*, das razões que se submetem a esse entendimento.

Sócrates teria sido hábil em promover as condições para esse engajamento, sendo também alguém devotado à inspeção de si e dos outros (*cf. Pl. Ap. 38a*). O que é precisamente admirado no Sócrates de Platão é o seu comprometimento com essa tarefa. Se por um lado o filósofo vê-se a si mesmo como um *φιλομαθής*, como um que ama aprender e que não mede esforços se alguém lhe promete oferecer um discurso (*λόγος*) (*cf. id. Phdr. 230d-e*), por outro lado, Sócrates é também hábil em conduzir e em desafiar o interlocutor, exercendo sobre ele uma espécie de encantamento (*cf. id. Men. 80a-b; Ap. 30e*). Trata-se de uma espécie de “psicagogia”, *i.e.*, “um [saber] conduzir a alma por palavras”, conforme definição utilizada por Sócrates, no *Fedro* (261a-b).

Vale notar que o mesmo Sócrates que é atraído pelo *λόγος* é, pelo *λόγος*, um agente de atração e de provocação. Sua arte define-se como a capacidade de dar e de receber discursos¹², pois não compreende o conhecimento como uma via de mão única. A dialética pressupõe, portanto, uma psicagogia, um ser conduzido e um saber conduzir discursivamente. A autoridade do conhecimento realiza-se nessa dupla

¹¹ *Cf. Pl. Tht. 189e-190a; Sph. 236d-264b*. No *Banquete* (174d), Sócrates tanto dialoga com Aristodemo quanto consigo mesmo, o que o faz caminhar atrasado em relação parceiro.

¹² *Cf. e.g. Id. R. 533a; 534d; Tht. 151c; Plt. 286a*.

condição do filósofo: como mestre (especialmente como mestre dialético) e como *φιλομαθής*, como quem deseja aprender¹³.

Tudo isso compreende uma exortação a que mestre e discípulo se encontrem na mesma condição: a de investigadores. A dialogia socrática não consiste, portanto, no domínio do outro, mas numa espécie de cura da irreflexão e do dogmatismo, de purificação das opiniões que se toma por fixas e do apego a elas.

Conforme Cícero, nas *Acadêmicas* (I, 4.17), parte dos continuadores de Platão, inspirados pela fecundidade do mestre — “*qui uarius et multiplex et copiosus fuit*” —, engajou-se na formulação de um sistema de doutrina pleno e acabado, e “deixaram de lado aquela socrática atuação com dúvida a respeito de todas as coisas e o costume de dissertar sem acrescentar nenhuma afirmação”. Na opinião desse autor, tanto peripatéticos quanto os primeiros acadêmicos não diferiam nesse sentido¹⁴. Embora usassem termos diferentes, em linhas gerais ambos empenharam-se em estabelecer princípios para cada uma das três áreas que convencionaram saber: sobre a vida e os costumes; sobre a natureza e seus mistérios; e sobre a faculdade de discorrer e de jogar sobre o que é verdadeiro e o que é falso, sobre o que é coerente e o que é contraditório.

Já o que parece caracterizar o movimento operado por Arcesilau é o seu retorno aos livros de Platão, enfatizando-se que neles “nada se afirme e em um e outro sentido se discutem muitas coisas; acerca de

¹³ Essa dupla condição que caracteriza a atividade filosófica de Sócrates é posta por Platão na fala de um dos seus mais famosos discípulos, Fédon de Élis (sécs. V-IV a.C.), que se tornaria também um escritor de diálogos. No contexto dramático do último dia de vida do mestre, respondendo Equócrates, Fédon reconhece brilhantemente a disposição dialógica que Sócrates mantém até o fim: “Não é de espantar que um homem do seu estofo pudesse sair-se bem em semelhante conjuntura. Mas o que nele, antes de tudo, me admirou ao extremo foi a maneira delicada, cordial e deferente com que acolheu as objeções dos moços; depois, a sagacidade com que observou o efeito de suas palavras sobre nós e, por último, como soube curar-nos: de fugitivos e derrotados, fez-nos voltar e concitou-nos a segui-lo, para considerarmos juntos o argumento”. (*Phd.* 89a. Trad. Carlos Alberto Nunes.)

¹⁴ Cf. Cic. *Acad.* I, 5.19-6.24. Nessa passagem, Cícero expõe mediante a fala de Varrão boa parte das similitudes entre as doutrinas formuladas pelos antigos acadêmicos e pelos peripatéticos.

todas as coisas se investiga, nada se diz com certeza” (*ibid.*, I, 12.46). Tanto o ensino quanto a discussão deveriam reproduzir o próprio espírito dos diálogos, que, ao que tudo indica, foram por ele ser vistos como exemplares de uma forma adequada de comunicação filosófica, não dogmática e em contínua interrogação.

Cícero (*Acad.* I, 12.45) ainda chama atenção para o fato de que Arcesilau dissertava “contra as sentenças de todos [...] a fim de que quando em uma mesma questão fossem encontradas, a favor e contra, importâncias iguais de razões, mais facilmente em um e em outro sentido o assentimento ficasse em suspenso”. Assim, além de se colocar como um continuador de Platão por sua disposição investigativa sobre os vários lados de uma questão, e de retomar na Academia o modelo formativo sobre as bases da dialogia, Arcesilau também apresentou, em seus debates, posições filosóficas notáveis, que ficaram conhecidas como uma espécie de ceticismo, ou de um pensamento aparentado ao dos pirrônicos.

Apesar de Sexto Empírico dirigir críticas aos acadêmicos de um modo geral, e aos neoacadêmicos em particular, ele aproxima Arcesilau do pirronismo, especialmente por ele não ser visto, em princípio, pronunciando-se acerca da existência ou da inexistência do que quer que seja, nem preferindo uma coisa à outra em termos de crença ou de descrença, mas, isto sim, abstando-se acerca de tudo, de modo que coloca a suspensão do juízo ao final dos raciocínios¹⁵. Essas disposições atribuídas a Arcesilau teriam sido forjadas, em grande medida, do debate externo, das discussões que o escolarca entretinha com contemporâneos de outras escolas fixadas em Atenas, particularmente com a estoica, então representada por Zenão de Cítio (333-263 a.C.).

O estoicismo reivindicava um modelo de sábio convicto de seu saber, sempre capaz de emitir seu parecer ou de dar o seu assentimento

¹⁵ Cf. S.E. H.P. I, 33.232.

às realidades que se lhe apresentavam à percepção, acreditando que uma representação dita apreensiva — uma *φαντασία καταληπτική* — pudesse garantir ao sábio certa apreensão da realidade e, por conseguinte, o conhecimento verdadeiro. Arcesilau teria posto em questão a própria natureza desse tipo de apreensão, perguntando se acaso a representação verdadeira não seria percebida da mesma maneira que a falsa. Com isso, buscou levar seu interlocutor a reconsiderar o poder de julgamento do sábio, que, por mais sã que se considerasse, poderia perceber indistintamente representações tanto verdadeiras quanto aquelas que derivam da ilusão, do sonho ou do delírio. Deveria, então, o sábio reter o assentimento¹⁶.

5 Considerações finais

O sábio antidogmático é aquele consciente da precariedade de seu poder de aprovação do real, e, como Sócrates, apenas convencido de que seu saber é desprovido de valor¹⁷. Assim, a dialogia será o modelo mais desejável a uma escola que se pretenda antidogmática, *i.e.*, mais conduzida pelo escrutínio da razão do que pela autoridade do sábio¹⁸. A Média Academia parece ter valorizado isso apoiando-se naquilo que considerava ser o maior legado do fundador da escola: o modelo formativo e constitutivo da filosofia expresso pelos diálogos de Platão.

Embora Arcesilau tenha sido apresentado por seu crítico mais notável, Tímon de Fliunte (*ca.* 320-235 a.C.), como uma coruja simplória, que se orgulhava por ter em torno de si um bom volume de aves menores¹⁹, Diógenes Laércio (IV, 6.42) contrapôs a isso a modéstia do

¹⁶ Cf. Cic. *Acad.* II, 24.78.

¹⁷ Cf. Pl. *Ap.* 23a-b.

¹⁸ Cf. Cic. *Acad.* II, 18.60; *id.* *De nat. deo.* I, 10.

¹⁹ Cf. *Silloi*, frag. 34; D.L. IV, 6.42. Graves acusações também serão apresentadas nas *Acadêmicas* de Cícero (II, 19.61). Boa parte dessas críticas também serão desenvolvidas por

acadêmico, caracterizada por sua honestidade intelectual, visto que ele recomendava a seus discípulos que ouvissem outros filósofos, o que, de resto, também parece reforçar sua valorização de uma formação antidogmática e antiautoritária.

A dialogia teria ensinado ao filósofo de Pitane a considerar as posições contra e a favor acerca de uma mesma questão, importando menos o que se pudesse dizer ou comunicar a respeito de um domínio, e mais o reconhecimento de que tudo deve estar disponível ao exame. Como observado por Sócrates no *Banquete* (175d), a natureza do saber não é a mesma da água que flui do copo mais cheio ao mais vazio por um fio de lã; esse mesmo diálogo, inclusive, parece demonstrar precisamente o contrário: que o conhecimento filosófico não é monológico, devendo ser sempre capaz de mobilizar e de considerar diferentes raciocínios acerca de um mesmo objeto.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

ALCALÁ, R. R. *El enigma de la Academia de Platón: escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*. Córdoba: Berenice, 2007.

AULO GÉLIO. *Noites áticas*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.

BENOIT, H. Platão além do dogmatismo. In: *Trans/Form/Ação*, v. 18. 1995.

BICCA, L. *Ceticismo antigo e dialética*. Rio de Janeiro: 7 Letras; PUC-Rio, 2016.

BOLZANI FILHO, R. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.

Santo Agostinho em seu diálogo intitulado *Contra os acadêmicos*, que marca a sua ruptura com o ceticismo de origem acadêmica.

BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

BURNYEAT, M.; FREDE, M. (Eds.). *The original sceptics: a controversy*. Indianapolis: Hackett, 1998.

CÍCERO. *Acadêmicas*. Trad. José R. Seabra. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

CÍCERO. *A natureza dos deuses*. Trad. Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2016.

CÍCERO. *De oratore*. Giuseppe Norcio (Ed.). Torino: UTET, 2017.

CÍCERO. *Dos deveres*. Trad. João Mendes Neto. São Paulo: Saraiva, 1965.

CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos A. Nogueué. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1998.

CORNELLI, G.; LOPES, R. (Orgs.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Universidade de Coimbra, 2018.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama. 2. ed. Brasília: UnB, 2014.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

LONG, A. Platão e a filosofia helenística. In: BENSON, H. *et al.* (Orgs.). *Platão*. Trad. Marco A. de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos A. Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (sobre o dever)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2012.

PLATÃO. *Quatro diálogos: Alcibiades Segundo, Teages, Dois homens apaixonados, Clitofonte*. Trad. André Malta. São Paulo: Editora 34, 2022.

ROSSETTI, L. *O diálogo socrático*. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.

SANTO AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os lógicos I 1-88*. Trad. Rodrigo Pinto de Brito. *Sképsis*, a. VI, n. 9, 2013.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposis pirrônicas*. Rafael S. Maulini (Ed.). Madrid: Akal, 1996.

SOARES, A. G. T. de. *O filósofo e o autor: ensaio sobre a “Carta-Prefácio” aos “Princípios da Filosofia” de Descartes*. Campinas: Unicamp, 2008.

TIMONE DI FLIUNTE. *Silli*. Trad. Massimo di Marco (Ed.). Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1989.

VEZZOLI, S. *Arcesilao di Pitane: l’origine del platonismo neoaccademico*. Turnhout: Brepols Publishers, 2016.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

O Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Goiânia, no ano de 2022, reuniu um número recorde de trabalhos do GT Filosofia Antiga. Com apresentações de alta qualidade, marcadas pela diversidade de temas, o GT se mostrou, mais uma vez, aberto às discussões que entrelaçam Filosofia, História e Poesia. As mesas, tal como foram organizadas, proporcionou o encontro de professores e pós-graduandos de várias regiões do Brasil, em diversos estágios de suas carreiras. No presente volume, originado deste XIX encontro, o leitor encontrará uma boa amostragem dessa bela diversidade de temas e autores.

