



HYPNOS 40

A REVISTA “Hypnos” É UMA PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DA
FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO

Hypnos is a JOURNAL of THE FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO



HYPNOS, SÃO PAULO, v. 40, 1º SEM., 2018, p. 1-108

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:
www.hypnos.org.br

Apoio:



PAULUS



instituto
HYPNOS
o prazer de saber

Editor Responsável:

Editor:

Rachel Gazolla (Faculdade de Filosofia de São Bento) (rachelgazolla@gmail.com)**Editores assistentes:**

Assistant Editors:

Prof. Ivanete Pereira (UFAM) (ivanetepereira7@gmail.com)**Prof. Bruno L. Conte (USP-SP) (bruno@brunoc.com.br)****Conselho Editorial:**

Editorial Council:

Nacional:

FERNANDO REY PUENTE (Univ. Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil)
HENRIQUE G. MURACHCO (Univ. Federal da Paraíba, Brasil)
JAYME PAVIANI (Univ. de Caxias do Sul, RS, Brasil)
JOÃO QUARTIM DE MORAES (Unicamp, São Paulo, Brasil)
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil, luizir@hotmail.com)
MARCELO PERINE (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
RACHEL GAZOLLA (Faculdade de Filosofia de São Bento, Brasil)

Internacional:

ALEJANDRO VIGO (Univ. de Navarra, Espanha)
ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)
FRANCISCO BRAVO (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela)
FRANCISCO LISI (Univ. Carlos III, Madrid, Espanha)
GIOVANNI CASERTANO (Univ. de Napoli, Itália)
GRACIELA MARCOS DE PINOTTI (Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)
HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN (Univ. Católica de Valparaíso, Chile)
JESÚS DE GARAY (Univ. de Sevilla, Espanha)
JORGE MARTINEZ BARRERA (Pont. Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile)
LIVIO ROSSETTI (Univ. de Perugia, Perugia, Itália)
LUIS ALBERTO FALLAS (Univ. de Costa Rica)
PETER P. SIMPSON (City Univ. of New York, EUA)
THOMAS M. ROBINSON (Univ. de Toronto, Canadá)

Revisores:

Revisers:

Anita Câmara (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Bruno Conte (Univ. de São Paulo, São Paulo, Brasil)
Claudio Avelino dos Santos (Unifesp, Brasil)
Fernando Sapaterro (Pont. Univ. Católica de São Paulo e Fac. de São Bento, Brasil)
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves
Imagem: Pintura grega arcaica (550-520 AC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Hypnos : revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAG) . Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ano I, n. 1 (1996) . – São Paulo : EDUC ; PAULUS ; TRIOM, 1996 – Periodicidade Semestral.

A partir de 2002 Semestral – revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade Católica de SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.
ISSN 1413-9138

A partir do 2º sem. de 2015 – revista do Instituto Hypnos e da Fac. de Filosofia de São Bento

1. Estudos gregos – Periódicos. 2. Grécia – Antiguidades – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAG).

CDD 938.005



Cabeça de Hypnos: “Hypnos, segundo a Teogonia de Hesíodo, é filho de Nyx, irmão de Thánatos e Oneíron. Da primeira geração dos deuses, é o sono e a inspiração, por isso sua cabeça esculpida tem, do lado direito, asa em vez de orelha.”

(Cópia romana de original grego, século IV. d.C.
Museu do Prado, Madri)

Head of Hypnos: “Hypnos, in Hesiod’s Theogony, is Nyx’s son, Thánatos and Oneíron’s brother. From the first generation of gods, Hypnos is sleep and inspiration, therefore his sculptured head has a wing on the right side, instead of an ear”.

(Roman copy from a Greek original, 4th century AD.
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:



CAPES – Qualis (Brasil)



CLASE – Comité de Evaluación y Selección de Publicaciones
(Univ. Autónoma de México, México, Mx)



ELSEVIER
Scopus **ELSEVIER**



LATINDEX – Sistema Regional de Información para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (México, Mx)



REUTERS

THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE

THE *Philosopher's* INDEX

THE PHILOSOPHER'S INDEX (Bowling Green, Ohio, EUA)

Catálogo:

AWOL **AWOL**
THE ANCIENT WORLD ONLINE



EBSCO



IBICT – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia



ULRICH'S – International Periodicals Directory (NY – USA)

1. A *Hypnos* é, qualitativa e quantitativamente, uma revista de Filosofia Greco-romana. Busca ampliar, também, o diálogo com outros saberes da Antigüidade Clássica, hoje bem delineados em nossas Universidades: Literatura Clássica, História Greco-romana, História das Religiões, Línguas Clássicas etc. Acreditamos que a cultura Greco-romana deve ser assumida pelos estudiosos em Filosofia com o máximo de abrangência. A Editoria persegue esse objetivo e procurará publicar, sempre que possível, não só os textos sobre Filosofia Greco-romana mas as pesquisas literárias, lingüísticas, históricas, psicológicas, antropológicas e outras condizentes com esse período histórico. A extensão da cultura grega e romana antigas faz com que as atuais divisões acadêmicas sejam uma necessidade, mas não uma regra que venha a limitar o investigador, filósofo ou não. Por isso, a ***Hypnos*** apresenta largos limites para a recepção desses estudos. Basicamente, esta revista é um veículo de auxílio para a interação dos estudos Greco-romanos brasileiros e não brasileiros.

2. A Editoria da *Hypnos* compreende que os estudos filosóficos posteriores à Grécia e Roma, até os nossos dias, também devam ser publicados, porém em menor número que as investigações sobre o período clássico, desde que obedeçam à temática principal de cada número. Assim, é rico e vigoroso que pesquisas de outros momentos da História da Filosofia sejam aceitas se concernentes ao tema central, por exemplo, se um número tiver como temática central a “Ética” e os textos em questão versarem sobre “Ética”.

3. Havendo um Conselho Consultivo e um Conselho Editorial para decisões, artigos apresentados fora da temática de um número, porém expondo uma relação entre um texto de autor grego ou romano com outro de qualquer outro período histórico, podem ser aceitos. Outras áreas de investigação que não se refiram à Filosofia e aos Estudos Clássicos poderão dar eventual contribuição, ficando a cargo da Editoria deliberar sobre a aceitação desses trabalhos, levando-se em conta sua pertinência e o peso que venham a ter para as pesquisas filosóficas.

Os textos publicados são de **responsabilidade exclusiva dos autores**. Os textos devem ser **originais**. Caso tenham sido publicados em alguma revista não brasileira, favor indicar claramente o nome, número e data da publicação e país. A editoria decidirá sobre o interesse em publicar na ***Hypnos*** (máximo 40.000 palavras).

1. *Hypnos* is a journal for Greco-Roman Philosophy. We also seek to increase the dialogue between Philosophy and other subject areas in Classical Antiquity that are nowadays well established in universities: Literature, History, Philology etc. It is the conviction of ***Hypnos*** that researchers in Philosophy should approach the culture of Antiquity in a comprehensive way. The Editors pursue this aim by publishing not only texts that are specific to Philosophy, but also those that concern the areas of Literature, Linguistics, History, Psychology, Anthropology, and so forth. ***Hypnos*** has a generous policy as regards acceptance of works that extend beyond the academic boundaries. Basically the journal is a vehicle to enhance the study of Greco-Roman studies and to further interactions between students in the area, whether they are Brazilian or not, and whether they are academic scholars or not.

2. The Editors of *Hypnos* have adopted the policy that, despite the preference of the journal for studies in the Philosophy of Classical Antiquity, studies in periods of philosophy other than that, up to and including the present day, can also be published provided that they are in agreement with the main theme for each issue. So if a particular issue's central theme is, say, “Ethics”, then texts from periods of the History of Philosophy other than Antiquity and which deal with Ethics will be welcome.

3. Papers not pertaining to the main theme for a particular issue of the journal, but presenting a relationship between a Greek or Roman thinker and another from a historical period other than that of Classical Antiquity, may be accepted for evaluation by the Consultative Council and the Editorial Council. Texts from other areas of investigation besides those of Philosophy or Classical Studies might be featured occasionally, depending on the editors' acceptance and on the pertinence and importance of the given text for philosophical studies in Brazil.

Published material is the sole **responsibility of their authors**. The texts must be originals. For texts previously published outside Brazil, this fact must be mentioned clearly, indicating the name, number or edition, publishing date, and country of origin of the journal. ***Hypnos*** Editorial Committee will then decide about the publication (maximum 40,000 words).

I – NORMAS AOS AUTORES

1. Os textos devem contemplar a área da revista, ou seja, História da Filosofia Antiga e Estudos Clássicos – no todo ou em parte –, ficando a cargo da editoria a publicação eventual de outra área caso seja de seu interesse;
2. Os textos passarão pelo seguinte trâmite: recebimento pelo editor responsável, envio ao conselho de pareceristas, decisão de publicação do conselho de publicação, envio do parecer ao autor e publicação digital e em papel;
3. Nos artigos apresentados à revista deve constar a data de envio, e-mail do autor, instituição em que trabalha e/ou investiga, endereço;
4. Os textos devem ter um pequeno resumo de 8 linhas no máximo, com até quatro palavras-chaves, no idioma do autor e em inglês;
5. A formatação dos textos deve seguir as regras de publicação de periódicos (vide normas ABNT), em fonte Times New Roman, letra 12, espaço 1.5;
6. No caso de não haver parecerista no conselho de pareceristas que responda pela área de investigação do autor, a editoria indicará parecerista ad hoc;
7. A publicação exige que o autor dispense direitos autorais, uma vez que a *Hypnos* não tem fins lucrativos;
8. O conselho de publicação decidirá sobre o interesse em publicar, eventualmente, textos não originais; neste caso, o autor deve indicar as referências da primeira publicação;
9. O conteúdo dos textos é de inteira responsabilidade do autor, reservando-se a editoria a não aceitar aqueles que trouxerem em seu bojo ilegalidade de qualquer gênero, quer por discriminação de sexos, orientação sexual, religiosa, política, étnica ou incitação à violência;
10. Cabe ao autor, caso se sinta prejudicado pela publicação de seu texto de modo incorreto, dar ciência aos editores das devidas reclamações.

I – RULES FOR AUTHORS

1. *The subjects of History of Ancient Philosophy or Classical Studies, which are the areas of interest of our journal, must be fully or partly addressed by the article; it is the editors' role to decide a possible publication of another area;*
2. *On receipt of the article by the editor, it will be analyzed by the board of reviewers, the publication board will decide upon its publication, authors will be notified about the article acceptance or not; case positive then it will be published in paper and online.*
3. *The following information is necessary for articles submitted to the journal: submittal date, author's email address, the institution for which he or she works, and post address;*
4. *The text must be accompanied by an abstract comprising at most eight lines, with up to four key-words, both in its original language and English, as the case may be;*
5. *The text must be formatted according to the rules for publication of periodicals (check ABNT rules), written in font "Times New Roman", size 12, line spacing 1.5;*
6. *If a reviewer is not available for the author's field of investigation, an ad hoc reviewer will be appointed by the editorial board;*
7. *Hypnos is a non-profit-making journal, therefore authors should not expect payment for published articles;*
8. *Eventually secondary publication of material published in other journals may be justifiable and beneficial. The board may decide, in these conditions, for the publication of non-original texts. In this case, the authors must provide the references for the original publication of their articles;*
9. *The contents of the text are the sole responsibility of their authors; while reserving the editorship the denial of those which bring in its body illegality of any kind, such as discrimination of gender, sexual orientation, religious, political, ethnic or incitement to violence;*
10. *In case the author feels injured or notice any significant error in their publication, it is his responsibility to notify promptly the journal editor.*

II – NORMAS AOS EDITORES, CORPO DE REVISORES, PARECERISTAS, TRADUTORES E DIAGRAMADORES

1. Os editores assumem o direito de não publicar artigos cujo conteúdo venha a ferir qualquer dos itens expostos no item 9 das Normas aos Autores, além de seguirem estritamente essas normas no processo de recebimento do material até sua eventual publicação;
2. Os editores se comprometem a investigar, após a publicação dos textos, problemas jurídicos que venham a prejudicar os autores e, na medida de seu alcance, saná-los, tais como retratações, correções, republicações, a depender de cada caso, se receberem reclamações a respeito;
3. Os editores, tradutores e pareceristas obrigam-se a preservar o anonimato do material recebido dos autores até sua eventual publicação;
4. Os editores, revisores, pareceristas, tradutores e diagramadores não podem apresentar conflitos de interesses em relação aos autores, instituições financeiras, temas ou qualquer outro tipo de conflito nesse sentido, que venham a prejudicar a eticidade do seu trabalho na Hypnos;
5. Os pareceristas estão proibidos de emitir pareceres caso haja interesse particular com relação ao autor ou conflito de interesse de qualquer espécie.

III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS

1. A Hypnos se compromete com os mais altos padrões de integridade alinhados à legislação vigente. Má conduta e comportamento antiético podem ser identificados e levados ao conhecimento do editor a qualquer momento, por qualquer pessoa. Quem informa o editor de tal falta deve fornecer informações e provas suficientes para que uma investigação seja iniciada. Todas as denúncias serão respeitadas da mesma maneira, desde que não firam as normas já estabelecidas pela revista, até chegar-se a uma decisão clara. 2. Uma decisão inicial para a investigação será tomada pelo editor, que seguirá o seguinte trâmite:
 - As provas serão recolhidas com zelo e anonimato; em qualquer caso será dada ao autor o direito de defesa;

II – RULES FOR EDITORS, BOARD OF REVIEWERS, REVIEWERS, TRANSLATORS AND VISUAL DESIGNERS

1. *The editors assume the right not to publish articles whose content hurts any of the items outlined in item 9 of the Rules for Authors, in addition to strictly follow these rules from the receipt process of the text until its eventual publication.*
2. *The editors are committed to undertake investigations of any legal problems that may harm the authors after the publication of the texts, and in the extent of their power, to adopt and follow reasonable procedures, such as retractions, corrections, republication, depending on each case, if they receive complaints about;*
3. *Editors, translators and reviewers are obliged to preserve the anonymity of the received authors' material until its eventual publication;*
4. *Editors, reviewers, translators and visual designers may not have any conflicts of interest in relation to the authors, financial institutions, themes or any other type of conflict that may harm the ethic of his work on Hypnos;*
5. *Reviewers are forbidden to issue opinions if there is any particular interest in relation to the author or conflict of interest of any kind.*

III – ON ETHICAL ISSUES

1. *Hypnos is committed to the highest standards of integrity and in accordance with relevant legislation. Misconduct and unethical behavior may be identified and brought to the attention of the editor and publisher at any time, by anyone. Whoever informs the editor or publisher of such conduct should provide sufficient information and evidence in order for an investigation to be initiated. All allegations should be taken seriously and treated in the same way, until a successful decision or conclusion is reached. 2. An initial decision for investigation should be taken by the editor, then the investigation runs as follows:*
 - *Evidence should be gathered with zeal and anonymity. In any event, the author will be given the opportunity to respond to any allegations.*

VIII

- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
- Em caso de um assunto que fira gravemente a eticidade social, a editoria deverá buscar uma autoridade superior para posterior investigação e ação.
- *A warning letter to the author or to any other person involved in the matter should be sent by the editors;*
- *In case of serious misconduct the editor may report the case and outcome to a higher authority for further investigation and action.*

IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

IV – PRIVACY STATEMENT

Names and addresses informed to this publication are used exclusively for our publishing ends, and will in no occasion be disclosed to third parties.

ENVIO DE ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, RESENHAS, ENTREVISTAS, PERMUTAS E DOAÇÕES ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS

a) Para envio de textos para decisão do Conselho Editorial, o endereço é o seguinte:

Seer: login e usuário à escolha do articulista; e
www.hypnos.org.br (clique na capa da revista)

a) Address for submitting articles, exchange of texts, little papers, reviews or interviews, at discretion of the Editorial Board:

Revista Hypnos: Profa. Rachel Gazolla (FFSB) rachelgazolla@gmail.com

Direção para envio de livros e revistas:

Faculdade de Filosofia de São Bento (A/C Rachel Gazolla)
Largo de São Bento, s/no. - Centro - São Paulo - SP
CEP: 01029-010
ou
Rachel Gazolla (editora)
Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP
CEP: 05014-002

TRADUÇÃO COMENTADA (COMMENTED TRANSLATION)

Contra os Gramáticos, de Sexto Empírico: tradução anotada,
primeira parte (M 1. 41-96)
Sextus Empiricus' *Against the Grammarians*: Annotated translation,
first section (M 1. 41-96)
Joseane M. Prezotto 1

ARTIGOS (ARTICLES)

Ho theos pantôn khrêmatôn metron: a função do discurso religioso
e da teologia como instrumentos de fundamentação da legislação
e do êthos cívico na *politeia* das *Leis*
God the measure of all things. The function of religious discourse and theology as
instruments for establishing legislation and civic character in the *politeia* of the Laws
Richard Romeiro Oliveira
Izabella Simões 31

Aristóteles en el Occidente latino: Santo Tomás, Averroes y los averroístas
Aristotle in the Latin West: Saint Thomas, Averroes and the averroists
Jorge Martínez Barrera 66

Phainomena, *endoxa* e a unidade do método em Aristóteles
Phainomena, *endoxa* and the unity of method in Aristotle
Mariane Oliveira 77

RESENHAS (REVIEWS)

MAGNO, Alberto. *La tiniebla de la ignorancia. Comentário a la teología
mística de dionisio areopagita*
Dámaris Abigail Vanag 101

Brisson, Luc. *Écrits attribués à Platon*
Mariana Gardella 104

CONTRA OS GRAMÁTICOS, DE SEXTO EMPÍRICO: TRADUÇÃO ANOTADA, PRIMEIRA PARTE (M 1. 41-96)

SEXTUS EMPIRICUS' AGAINST THE GRAMMARIANS:
ANNOTATED TRANSLATION, FIRST SECTION (M 1. 41-96)

JOSEANE M. PREZOTTO*

Resumo: Tradução anotada de parte (M 1. 41-96) do tratado *Contra os Gramáticos*, escrito pelo filósofo cético pirrônico Sexto Empírico, por volta do séc. II d.C. Nesta seção, Sexto dá início, propriamente, a sua refutação da arte gramatical do período helenístico, disciplina cujo empreendimento amplo relacionava-se então ao estudo da literatura, ou seja: correção, edição, exegese e valoração do cânone literário. Aqui ele põe em xeque o valor dessa disciplina, critica as definições e pretensões apresentadas pelos gramáticos, e introduz qual divisão e partes serão consideradas a seguir. As notas da tradução, além de esclarecerem escolhas tradutórias, pretendem contextualizar e ampliar a discussão sextiana.

Palavras-chave: Sexto Empírico; Gramática Helenística; *Tekhnê*; Ceticismo.

Abstract: Annotated partial (M 1. 41-96) translation of the treatise *Against the Grammarians*, written by the Pyrrhonian Skeptic philosopher Sextus Empiricus, around the second century C.E. In this section Sextus begins his refutation of Hellenistic Grammar which, in this period, was concerned with philological and literary studies: correction, edition, exegesis and evaluation of the literary canon. He questions the value of this discipline, criticizes its definitions and the claims made by the grammarians, and then sets out which divisions and parts will be considered in the treatise. The notes to the translation are intended to clarify translational choices and to contextualize and widen the Sextian discussion.

Keywords: Sextus Empiricus; Hellenistic Grammar; *Tekhnê*; Skepticism.

* Pós-doutoranda na Universidade Federal do Ceará. E-mail: joseane.prezotto@gmail.com.

APRESENTAÇÃO

Contra os Gramáticos é um texto escrito pelo filósofo cético pirrônico, e também médico, Sexto Empírico, por volta do século II d.C.ⁱ. Está integrado a uma obra maior, *Contra os Professores*ⁱⁱ, dedicada ao ataque de seis disciplinas (*mathemata*) centrais na vida intelectual dos gregos antigos (e também dos romanos): gramática, retórica, geometria, aritmética, astronomiaⁱⁱⁱ e música^{iv}. Além de serem, em sentido amplo, expressão do posicionamento filosófico sextiano, esses tratados acabam sendo importante fonte de informação histórica sobre tais áreas do conhecimento. Dentre eles, nosso texto, o *Contra os Gramáticos* é, de longe, o mais extenso.

As disciplinas mencionadas devem ser compreendidas, convém lembrar, em um sentido adequado ao contexto histórico. Se se entende a “gramática”, por exemplo, como “o conjunto de prescrições e regras que convencionam o uso considerado correto de uma língua escrita ou falada” (HOUAISS), verificar-se-á que uma disciplina assim não existiu de forma independente na Grécia Antiga. Tal tipo de abordagem da língua deu-se apenas secundariamente como um subproduto em áreas com objetivos mais abrangentes, como a retórica, a poética, a lógica (ou dialética). E a definição mencionada descreveria somente uma dentre as preocupações da área que Sexto conhece por “Gramática”, cujo empreendimento amplo relacionava-se, no período

ⁱ Sobre a vida de Sexto Empírico não sabemos praticamente nada. Teria vivido em um período entre o fim do século I d.C. e início do III d.C.

ⁱⁱ *Pros mathematikous*. Talvez se pudesse tentar definir melhor a classe de pensadores que está sendo atacada: Contra os Especialistas ou Expertos, Contra os Teóricos, Contra os Eruditos, Contra os Doutos (cf. Bett, 1997, p. x: “*Against the Learned*”), ou ainda, “Contra os Homens de Ciência” (Bolzani, 2011, p. 6). A verdade é que *Contra os Professores* talvez seja mesmo uma opção ruim para transmitir ao público atual o conteúdo dessa obra. Porém, além de já ser conhecida por esse título, as opções mencionadas também nos parecem gerar algum tipo de equívoco. Para a obra de Sexto Empírico, adoto, neste artigo, o seguinte esquema de referência: PH. 1-3: *Hipotiposes Pirrônicas 1-3 (Pyrrhoniae Hypotyposes)*; M. 1-6: *Contra os Professores 1-6 (Adversus Mathematicos)*: M.1.1-40 Introdução; M.1.41-320 *Contra os Gramáticos (Adv. Grammaticos)*; M. 2 *Contra os Retóricos (Adv. Rhetores)*; M. 3 *Contra os Geômetras (Adv. Geometras)*; M. 4 *Contra os Aritméticos (Adv. Arithmeticos)*; M. 5 *Contra os Astrólogos (Adv. Astrologos)*; M. 6 *Contra os Músicos (Adv. Musicos)*; M. 7-11 *Contra os Dogmáticos (Adv. Dogmaticos)* (transmitido junto com o *Contra os Professores*, mas na verdade um tratado diferente): M. 7 e 8 *Contra os Lógicos 1-2 (Adv. Logicos)*; M. 9 e 10 *Contra os Físicos 1-2 (Adv. Phisicos)*; e M. 11 *Contra os Éticos (Adv. Ethicos)*. Deve-se ter em mente, no entanto, que é consensual o fato dessa numeração não fazer jus à ordem cronológica em que as obras foram escritas.

ⁱⁱⁱ O alvo de Sexto é, na verdade, a astrologia. Ver nota 7 abaixo, na seção Notas da tradução.

^{iv} Mais especificamente, teoria musical. Ver nota 7 abaixo, na seção Notas da tradução.

helenístico, ao estudo da literatura, mais especificamente: à correção, edição, exegese e valoração do cânone literário; ou seja, a correntemente chamada Gramática, ou Filologia, Alexandrina.^v

Além da especificidade do desenvolvimento histórico de cada uma das disciplinas abordadas por Sexto e de seu status particular durante a antiguidade, há que se atentar para o fato de terem feito, geralmente, parte de “ciclos” de estudos. Ou seja, estiveram vinculadas a projetos educacionais, motivados, essencialmente, por concepções filosóficas. O conjunto de disciplinas abordado por Sexto pode ser considerado, desse ponto de vista, um ciclo disciplinar, com matérias complementares entre si, dispostas de acordo com uma proposta educativa. Intermediários entre a formação básica infantil disponível para uma parte da população e o que poderíamos chamar de formação superior, restrita aos futuros sábios ou filósofos, ou estadistas, o entendimento do papel desses estudos acompanha, conseqüentemente, as polêmicas filosóficas e culturais em torno a conceitos de educação e sabedoria. De forma que certamente não foram alvo de tratamento unânime, pelo contrário. Por um lado, parece ter havido um debate fecundo em relação a quais disciplinas deveriam estar presentes nessa etapa da formação. Um debate, entretanto, em que os participantes costumavam compartilhar ao menos noções similares em relação à constituição dos saberes. Por outro, tal como a discussão sextiana não nos deixará esquecer, houve uma oposição mais drástica a tais modelos educacionais, disposta a questionar pressupostos conceituais, concepção filosófica e utilidade.

Sexto propõe um ataque aos que “professam” esses estudos, aos especialistas, os *mathêmatikoi*. Nesse sentido, Sexto ataca, propriamente, “estudos especializados”, pois seus seguidores compartilhavam, além de uma tradição, um corpo de conhecimentos cada vez mais especializados e teóricos. Todos esses saberes, além de serem abordados, com efeito, como conhecimentos especializados, são atacados precisamente onde supõem ou exigem abstração teórica. O ataque empreendido por Sexto nos seis livros do *Contra os Professores* insere-se no contexto amplo de sua oposição às filosofias dogmáticas através da crítica aos conhecimentos teóricos construídos com

^v Dentre os gramáticos que cita: Aristófanes de Bizâncio (c. 257-180 a.C.), Aristarco de Samotrácia (c. 216-144 a.C.), Crates de Malos (c. 180-150 a.C.), Taurisco (discípulo de Crates), Dionísio Trácio (c. 170-90 a.C.), Pindário (prov. contemporâneo de Dionísio), aquele cuja atuação seria mais recente é Asclepiades de Mirleia (séc. I a.C.), cuja concepção de gramática parece ter servido de base à crítica sextiana (ou a sua fonte). Alguns, porém, não puderam ser identificados com clareza pela tradição: Ptolomeu, o Peripatético; Cáres e Demétrio Cloro.

base em raciocínios especulativos. A crítica sextiana envolve a identificação das disciplinas do ciclo (*enkuklia mathêmata*) com artes (*tekhnai*) racionais ou teóricas, nos moldes em que seus “praticantes” costumavam enaltecê-las. Seu propósito seria não a transmissão e aquisição de habilidades com fins puramente práticos, mas a construção de teorias acerca da natureza das coisas. Com base no chamado método racional, o objetivo dessas artes seria postular hipóteses para a natureza de seus objetos, elaborando explicações causais de por que são como são. Como parte desses estudos, configuram-se entidades teóricas, relacionadas por meio de um sistema cuja apreensão depende, portanto, da aceitação tanto do valor “existencial” de suas entidades componentes, como, e principalmente, do assentimento às inferências (constatações hipotéticas tomadas como verdadeiras) que as relacionam. A edificação desses estudos em sistemas envolve, portanto, um “método” de descoberta e um conjunto de “teoremas” que sustenta a conexão de seus elementos. Sexto ataca, em vista disso, o estudo racional com pretensões teóricas, a incoerência interna, as consequências aporéticas do “método racional”, e sua inutilidade para a vida, ao menos para a vida do homem comum e, por extensão, do filósofo cético.

O ataque a uma tradição é visível no *Contra os Gramáticos*. Sexto provê, nesse livro, um panorama da constituição dos saberes nessa área. Que ele mimetiza, não sem ironia, supomos, a disposição de um tratado gramatical do período é algo que se pode notar desde o início da obra. A princípio alude às introduções laudatórias da gramática, logo a seguir, expõe e critica suas definições e, então, passa ao ataque das partes da gramática: “técnica” (que se ocupa de letras, sílabas, nomes, partes da sentença, ortografia, correção, etimologia); “histórica” (que trata dos personagens, lugares, etc.); e específica (o exame das obras literárias, propriamente ditas, em verso ou prosa). Neste artigo, apresentamos a tradução da parte inicial do tratado, que contradiz os elogios à gramática, critica suas definições e põe em xeque sua auto-designada tarefa, e apresenta qual divisão e partes serão consideradas a seguir.

É razoável supor, tendo em vista a autoridade de que a filosofia estoica desfrutou no período helenístico, e a inter-relação entre o desenvolvimento desta e da disciplina gramatical, que Sexto nutrisse interesse especial por tal área, além de, possivelmente, ter tido à sua disposição bastante material referente a ela. Com relação a esse último ponto, o espaço que ele destina a argumentos que, muito provavelmente, são de origem epicurista, e não cética, é considerável. Isto poderia sugerir que sua fonte principal fosse não um tratado gramatical, mas uma obra de ataque à doutrina gramatical, nos

moldes daquelas ligadas à tradição epicurista de polêmica contra disciplinas que teriam a pretensão de se antepor à filosofia.^{iv}

SOBRE A TRADUÇÃO

Nossa preocupação principal foi encontrar certo equilíbrio entre a imprescindível permanência e padronização de termos e conceitos técnico-filosóficos e a fluência da argumentação, salvaguardando características do estilo retórico sextiano, sem nos restringirmos a mimetizar propriedades da língua grega em português. A padronização de termos acontece por ser necessário preservar, ainda que artificialmente, a especificidade, polissêmica talvez, daquele termo em um contexto maior, que o relaciona a uma tradição. Tal tradição, no entanto, não é somente, e necessariamente, a do contexto de produção. Pelo contrário, é geralmente a do contexto de recepção. É a história do termo como parte de uma cultura de recepção da filosofia helenística, em específico, ou da cultura grega, em geral, que costuma gerar muitas das dúvidas do processo tradutório. Procuramos, portanto, não perder de vista o lugar em que se insere nossa contribuição, herdeira dessa tradição, e expressar, em nota, ao menos parte de nossas hesitações, fornecendo, desse modo, nosso roteiro de leitura do termo e da passagem em que ocorre. Assim, as notas de fim procuram esclarecer o leitor acerca de nosso caminho interpretativo e disponibilizar informações que permitam visualizar outras associações e

^{iv} A oposição às *tekbnai* mais célebre na antiguidade parece ter sido a dos Epicuristas. Segundo Blank (1998), está atestada a existência de vinte e dois tratados epicuristas contra as disciplinas. Destes, possuímos grande quantidade de fragmentos provenientes de três tratados de Filodemo: *Sobre a Retórica*, *Sobre a Música* e *Sobre Poemas*. É comum aos três uma discussão sobre estes estudos serem ou não *tekbnai*, ou seja, sobre possuírem ou não um corpo de regras gerais, aplicáveis de um modo fixo a casos particulares; a conclusão, no entanto, é a de que uma disciplina somente é útil para a sabedoria ou “felicidade” na medida em que for conduzida e utilizada “pela filosofia”. A filosofia (ou *phusiologia*) é o único estudo, para os Epicuristas, capaz de promover a tranquilidade da alma, enquanto o estudo de pormenores “técnicos” resulta apenas em trabalho, preocupação e perturbação. A partir das próprias indicações de Sexto, neste tratado e em *M* 6. 4-5, uma polêmica epicurista (dogmática) visa demonstrar que uma arte ou estudo não é útil, mas prejudicial; enquanto a refutação cética e aporética pretende destruir a disciplina pelo ataque a sua estrutura. De forma que os argumentos de viés epicurista seriam aqueles que começam com declarações ou apologias feitas em nome da suposta arte e/ou aqueles que concluem que ela é inútil ou não é, de fato, uma *tekbne*. Os argumentos céticos, por sua vez, ocupar-se-iam de definições, teoremas e hipóteses, demonstrando que são incoerentes ou insubsistentes.

leituras diferentes da nossa.^{vii} Os trechos de poesia citados por Sexto, com exceção das citações da *Iliada* e da *Odisseia*, em que usamos as traduções de Carlos Alberto Nunes, foram traduzidos sem considerar os recursos poéticos do original.

O texto grego de base é o de J. Mau e H. Mutschmann, *Sexti Empirici opera*, vol. 3, 2ª edição, Leipzig: Teubner, 1961, presente no *corpus online Thesaurus Linguae Graecae*. A mesma edição serviu de base para a tradução de Blank (1998). Este estudioso afirma (*ibidem*, p. lvi) não ter percebido diferenças com o texto de Bury (1949) para as edições Loeb; no entanto, Bury teria seguido a edição de I. Bekker (1842). Blank realiza algumas modificações no texto e, de maneira geral, seguimos suas recomendações, por acreditarmos que a sua minuciosa exegese, apresentada em comentários, à moda de ensaios, a cada linha do texto, justifica sua autoridade sobre ele. Ainda assim, talvez algumas dessas modificações possam mesmo ser supérfluas, e buscamos apontar em nota quando esse parecer ser o caso.

Quando uma inserção foi sugerida por Blank, informamos em nota de rodapé e usamos o sinal <...>. Quando Blank propõe uma supressão, a nota de rodapé traz o texto grego suprimido usando os símbolos: {...}, bem como a tradução da passagem. Lembrando que o livro de Blank, tal como esta publicação, não traz o texto grego, apenas acompanha a tradução com notas que justificam suas opções. Em alguns momentos (raros, é verdade), sua tradução parece implicar alguma modificação que ele, no entanto, não indicou.

^{vii} Há outra tradução para o português disponível: Brito e Huguenin, 2015.

TRADUÇÃO

CONTRA OS GRAMÁTICOS (M. 1 41-96)

[41] Vamos começar nossa investigação diretamente contra os gramáticos¹. Em primeiro lugar, porque desde a primeira infância, praticamente em fraldas, somos entregues à gramática: ela funciona como ponto de partida para o ensino das outras disciplinas.² E em segundo lugar, porque é a mais pretensiosa das ciências (*epistêmata*), prometendo quase o mesmo que prometem

¹ Para o papel social dos gramáticos e professores de literatura no mundo antigo, ver Kaster, 1997, obra que contém um estudo detalhado acerca do uso dos “títulos” profissionais. O estudioso demonstra (*ibid.*, p. 42, 447, *passim*) que as ocorrências mais antigas de *grammatikos* indicam exclusivamente alguém que aprendeu as letras, ou seja, que pode ler e escrever, em oposição a um “iletrado”, ou analfabeto (*agrammatos*). A partir do final do século IV a.C., o termo *grammatistês* teria sido utilizado para o professor de leitura e escrita. E, em algum momento a partir do século III a.C. e já regularmente no século II a.C., *grammatikos* passou a descrever o professor de “literatura”, também como um título profissional, embora o sentido original tenha persistido em uso. O uso técnico de *grammatikos* como o que se dedica à *grammatikê*, ou seja, à crítica textual e literária, está, evidentemente, relacionado ao surgimento dessa arte ao fim do século III a.C. na Alexandria de Ptolomeu. Ver também Seppänen, 2013, p. 34 ss, sua é a tabela que reproduzimos abaixo (os grifos são nossos):

palavra	período	uso	significado
grammatistes	séc. V a.C.	título	especializado em letras / “professor elementar”
philologos	sécs. V-IV a.C.	adjetivo	“amante” dos discursos; “amante” do estudo, estudioso
grammatikos	séc. IV a.C.	epíteto/adjetivo	literato; treinado nas letras
philologos	séc. III a.C.	epíteto/nome	treinado nas letras, erudito
grammatikos	séc. II a.C.	título	especialista (entendido) na língua e na literatura.

² Que a gramática seja a primeira e ponto de partida para o ensino das outras disciplinas parece relacionar-se, supostamente, à alfabetização e letramento. No entanto, como Sexto expõe adiante, a parte da gramática que trata “apenas” da alfabetização não será alvo de seu ataque. São alvos de seu ataque as reivindicações que defendem o conhecimento da gramática em termos abertamente pretensiosos, submetendo diversas habilidades intelectuais ao seu estudo. Entre tais reivindicações, podemos supor, por exemplo, aquelas como as de Filón de Alexandria (*De Cong.*), que faz a própria deusa “Sabedoria” recomendar o estudo das “artes liberais” como preparação para os que desejam associarem-se a ela, e menciona primeiro a gramática, o que é comum em listas desse tipo, mas acrescenta: a gramática ensina o conhecimento compartilhado (*historia*) em poetas e prosadores, nos dá inteligência e polimatia e nos ensina a desprezar ideias tolas ao revelar os infortúnios de semi-deuses e heróis celebrados na literatura. Também houve declarações que vincularam a gramática à capacidade de reconhecer, e conseqüentemente discernir, termos ambíguos ou polissêmicos, daí a defesa de sua importância para a prática filosófica. Cf. Blank, 1998, p. 109-110.

as Sereias³. [42] Pois as Sereias sabem que o homem é, por natureza, ávido de conhecimento, e guarda no fundo do peito intenso desejo pela verdade. Assim, aos que navegam ao seu redor, não prometem apenas o deleite de seus doces cantos divinais, mas também ensinar-lhes quanto existe (*ta onta*), pois dizem:

“Vem para perto, famoso Odisseu, dos Aquivos orgulho,/ traz para cá teu navio, que possas o canto escutar-nos./ Em nenhum tempo ninguém por aqui navegou em nau negra,/ sem nossa voz inefável ouvir, qual dos lábios nos soa. / Bem mais instruído prossegue, depois de se haver deleitado. / Todas as coisas sabemos, que em Troia e vastas campinas, / pela vontade dos deuses, Troianos e Argivos sofreram, / como, também, quanto passa no dorso da terra fecunda.” [Od. 12. 184-91. Trad.: Carlos Alberto Nunes.]

[43] E assim a gramática é capaz de provocar grande desejo por ela em quem a escuta vangloriar-se do trabalho prático com dialetos, exposições “*técnicas*” (*tekhnologiai*) e críticas textuais (*anagnôseis*), somado ao de explicar racionalmente detalhes de mitos e histórias.⁵ Mas, para não parecer que damos voltas ao assunto, convém indicar quantas gramáticas existem e qual se pretende investigar.

³ Aulo Gélío (16,8,15-17) refere-se ao estudo da “dialética” como sendo tão encantador quanto as Sereias.

⁴ Sentimo-nos particularmente descontentes com as traduções de termos correlatos a *tekhne*. “Arte” é uma tradução que, malgrado sua imprecisão, já está consideravelmente estabelecida e pode não gerar maiores erros justamente por continuar problemática e não haver se cristalizado em um sentido equivocado. Por outro lado, não conseguimos manter o paralelo e usar os termos familiares como “artista”, “artífice”, “artístico” e quietais, e tivemos, então, de optar por “*técnica*”, que além de também não poder ser padronizada, mas dar lugar, em alguns contextos, a outras escolhas, se justifica mais por espelhar o termo grego, pois, em geral, uma leitura desavisada do termo pode mesmo prejudicar a compreensão do texto. A alternativa foi manter as ocorrências em itálico na tradução, como um artifício para lembrarmos de que o termo está relacionado à *tekhne*.

⁵ “O que geralmente se entende por gramática alexandrina é um conjunto de expedientes doutrinários aplicados na análise, na fixação e na edição de textos literários clássicos. O trabalho dessa gramática é fundamentalmente o de ‘crítica textual’ [...]” (Chapanski, 2003, p. 3 – grifo nosso). Nesse sentido, crítica textual refere-se tanto ao conjunto das “lições” ou “leituras” (*anagnôseis*) propostas pelos gramáticos em suas edições dos textos, quanto ao “reconhecimento” de características dos textos implicadas em sua “leitura em voz alta”: “O gramático antigo entende que, para ler bem, é necessário conhecer a demanda de cada gênero do texto, o tipo de vocalização que lhe é adequada, a entonação caracterizadora de cada tipo de poema. [...] além de tudo era necessário resgatar a suposta pronúncia clássica e, com ela, o ritmo dos poemas, oriundo da alteração quantitativa das sílabas.” (Chapanski, *op. cit.*, p. 80-81). “Gramática” referir-se-á, de modo geral, no período helenístico, independentemente das nuan-

EM QUANTOS SENTIDOS SE DIZ “GRAMÁTICA”

[44] Pois bem, gramática se diz, por homonímia, num sentido geral e noutro específico. Diz-se, em geral, do aprendizado das letras, sejam gregas ou estrangeiras, o que chamamos correntemente de “gramatística”. No sentido específico, diz-se daquela completa, organizada por Crates de Malos, Aristófanos, Aristarco e seus seguidores.⁶

[45] Ambas parecem estar assim denominadas a partir do significado da palavra de origem. A primeira, a partir de “letras” (*grammata*), que usamos como signos dos sons articulados. E a segunda, acreditam alguns, por extensão^{viii} da primeira, pois as letras são uma seção dela. Do mesmo modo como a medicina (*iatrikê*), no passado, recebeu este nome por remover venenos (*ioi*), mas hoje se encarrega do tratamento de outros males, sendo muito mais *técnica*. [46] Ou como a geometria, assim chamada no princípio por conta da mensuração (*metron*) da terra (*gê*), mas no presente se aplica a uma teoria mais voltada a leis da natureza. O mesmo acontece com a gramática completa, que foi

ces, a este cenário: a inserção na tradição literária – o domínio das habilidades concernentes à compreensão do texto literário por meio do tratamento de seus elementos – *grosso modo*, leitura e interpretação textual. Tarefas cujas especificidades relacionam-se a características dos textos: condição física, dialetos, gêneros e períodos literários, entre outras; guiadas por uma compreensão de como o sujeito deve se relacionar culturalmente com esse saber. Esse é o sentido predominante de Gramática no período helenístico, ou seja, educação literária, com o duplo aspecto moralizante (ou poético) e filológico (ou textual). Outro aspecto contíguo será a exposição de regras e métodos para a apropriação da cultura literária em tratados técnicos: *tekhnologiai*. Antes do período helenístico, e talvez ainda no princípio dele, a educação literária/poética, relacionava-se à atuação de “sofistas”, “sábios” ou “filósofos” (ver Platão, *Prot.*, 338e6-339a3). O conceito de gramática pôde se restringir, então, ao ensino elementar das letras sem se referir à interpretação ou estudo poético dos textos, menos ainda à sua “autenticação” e exegese – tarefas “filológicas” que irão incorporar o conceito de “gramática completa” a partir da instituição dos “centros culturais” que são as Bibliotecas de Alexandria e Pérgamo. O desenvolvimento e especialização das atribuições do gramático, vinculados à constituição de escolas filológicas, está na origem de um corpo de conhecimentos e procedimentos metodológicos que irá, em última análise, restringir, posteriormente, o conceito de gramática ao tratamento técnico da língua. Num processo de incorporação de influências multilaterais, de adaptações e acomodações de conteúdos, provenientes de áreas com propósitos não completamente convergentes, terá, então, em um momento subsequente, início a gramática como disciplina independente. *cf.* Swiggers e Wouters, 2002, p. 17.

⁶ Crates de Malos (c. 180-150 a.C.) e Aristófanos de Bizâncio (c. 260-185 a.C.) líderes, respectivamente, da escola de Pérgamo e da escola de Alexandria, junto com o sucessor de Aristófanos, Aristarco de Samotrácia (c. 216-144 a.C.).

^{viii} Blank, 1998, *ad loc.*: “com os editores anteriores e a maioria dos MSS” – διατατικώτερον por διατα<κ>τικώτερον em Mau.

nomeada, no princípio, a partir do aprendizado das letras e foi estendida ao conhecimento das letras em teoremas mais variados e mais *técnicos*.⁷

[47] Talvez, como dizem os que seguem Asclepiades⁸, teria sido também nomeada a partir de “letras”, porém, não no sentido que têm na gramatística, de elementos do alfabeto, como foi dito, mas dessa vez por causa das composições (*sungrammata*) sobre as quais se trabalha.⁹ Também estas são chamadas “letras”: do mesmo modo que se fala em “letras públicas”, ou quando falamos de alguém que é versado em “muitas letras” - não nos referimos assim aos elementos do alfabeto, mas a composições.

⁷ *Contra os Astrólogos (M5)* e *Contra os Músicos (M6)* também apresentam distinções similares apontando as características das disciplinas que serão atacadas, separando-as daquelas que são consideradas úteis. Para a astronomia são apresentados três sentidos (M5. 1-2): astronomia matemática, que Sexto teria destruído ao atacar a aritmética e a geometria; astronomia de observação de fenômenos, que pode ser útil por prever pragas e catástrofes naturais; e aquela que lida com horóscopos, praticada pelos caldeus, esta sim um “atraso de vida”. Também a música pode ser entendida em três sentidos: o estudo de melodias, notas e ritmos, como praticado por Aristóxeno (alvo de Sexto); a habilidade prática de tocar um instrumento; e, também, no sentido “impróprio” de algo que esteja harmoniosamente disposto (*cf.* Blank, *op. cit.*, p. 116-7). Interessante comparar a distinção de Sexto com a descrição que Proclo (c. 411-85) apresenta dos inimigos dos “matemáticos”: “Há, não obstante, aqueles indivíduos combativos que se empenham em eliminar o valor dessa ciência, alguns negando sua beleza e excelência pelo fato de seus discursos não tratarem desses temas [filosofia e outras artes e ciências], outros afirmando que as ciências empíricas que se voltam aos objetos sensíveis são mais úteis que os teoremas gerais da matemática. A mensuração da terra, eles dizem, é mais útil que a geometria; a aritmética popular mais útil que a teoria dos números; e a navegação mais útil que astronomia geral. Pois não nos tornamos ricos por saber o que é a riqueza, mas por nos apropriarmos dela, nem somos mais felizes por saber o que é a felicidade, mas por viver uma vida feliz. Deveríamos pois concordar, dizem eles, que as ciências empíricas, e não as teorias dos matemáticos, contribuem mais para a vida humana. Aqueles que ignoram os princípios, mas praticaram resolvendo problemas particulares são muito superiores em satisfazer as necessidades humanas que aqueles que gastaram seu tempo nas escolas estudando teoria apenas.” (*Comentários ao Primeiro Livro dos Elementos de Euclides*, 25-26 – trad. com base em Morrow, 1970, p. 22).

⁸ Asclepiades de Mirleia (séc. I a.C.).

⁹ De acordo com Asclepiades, portanto, o domínio da gramática é a literatura. Tal reivindicação, por um lado, pode afirmar o status da gramática “completa” frente àquela “menor”, a “gramatística”, mas, por outro, talvez fosse uma reação à especialização da “gramática técnica” que poderia ter começado a despontar como campo independente da “gramática helenística” (“filológica”) por volta da época em que Asclepiades teria atuado, século I a.C. Sexto, no entanto, afora a distinção com a “gramatística”, não faz qualquer alusão ao entendimento de gramática como desvinculada do estudo da literatura, pelo contrário, em § 94 ele dirá que as partes da gramática “são muito conectadas e entrelaçadas umas às outras”.

[48] Calímaco, certa vez, referiu-se à composição poética, e em outro momento, à composição em prosa, ambas como “letra” (*gramma*):

“Sou trabalho de Creófilo, que certa vez em sua casa o divino bardo/ recebeu. Canto quanto sofreu Eurito/ e a loira Ioleia, e sou chamado homérico/ poema (*gramma*). Caro Zeus, para Creófilo isto é importante!” [Ep. 6 Pfeiffer.]

e ainda:

“Dizendo ‘Adeus, Sol!’, Cleômbroto de Ambrácia/ de alta muralha ao Hades atirou-se;/ não pensava ter motivo para morrer, mas de Platão/ tinha lido um só livro (*gramma*): *Sobre a alma*”. [Ep. 23 Pfeiffer.]

[49] Existem, portanto, duas gramáticas: aquela que promete ensinar os elementos do alfabeto e suas combinações, e é uma arte geral do ler e escrever; e aquela mais complexa, cujo domínio não se restringe ao simples conhecimento das letras, mas estende-se à investigação de sua origem e natureza, e ainda das partes da sentença (*logou merê*)¹⁰ compostas a partir das letras, e ocupa-se de coisas desse tipo. Nossa intenção não é falar contra a primeira, pois é indiscutivelmente útil¹¹ – no que concorda mesmo Epicuro, ainda que pareça odiar os professores. Pelo menos no seu livro *Sobre dádivas e gratidão*, ele se empenhou consideravelmente em mostrar que é fundamental para os sábios aprenderem as letras. [50] Nós já diríamos de outra forma: é fundamental para todos os homens, não apenas para os sábios. Pois a finalidade de toda arte (*tekhne*) é, obviamente, bastante útil para a vida.¹²

¹⁰ Aqui, tal como em outro momento (§ 132-140), optamos pela tradução “partes da sentença”, pois o ataque de Sexto se constrói com base na relação parte-todo. Ele não usa propriamente o conceito de “partes da oração”, no sentido de classes de palavras; ainda que discuta sobre o “nome”, certamente tendo-o considerado, de fato, neste último sentido. Preferimos manter uma certa imprecisão terminológica que nos parece característica do uso da expressão em ambientes filosóficos, principalmente. É justamente o fato de filósofos (peripatéticos e estoicos), retóricos e gramáticos terem usado a mesma expressão, *merê logou*, para referirem-se ao resultado da aplicação de distintas metodologias que faz da história das “partes da oração” uma peça chave para o entendimento do desenvolvimento da gramática como disciplina independente na antiguidade.

¹¹ Comparar com as outras passagens no *Contra os Professores* em que Sexto isola o alvo de seus ataques: *M* 3. 6; 5. 1; 6. 3. Convém sublinhar que a gramatística é chamada *tekhne*.

¹² Esta passagem parece importante para caracterizar a visão do próprio Sexto. Acima, ele afirma ser favorável ao estudo das letras, para aprender a ler e escrever. Aqui, ele afirma que o *telos* (propósito, fim, objetivo, finalidade) de toda *tekhne* (arte) é útil. A gramatística, portanto, é uma arte. Bem como a medicina e a navegação, a seguir. Sexto introduz o termo *tekhne* em um sentido “especializado” somente quando separa a gramática útil da inútil. Mais

[51] Há artes que primeiro se estabeleceram com o propósito de afastar problemas, e outras cuja intenção é trazer benefícios. A medicina é do primeiro tipo, pois é uma arte para a cura e alívio de sofrimentos. À segunda classe, pertence a navegação, visto que todos os homens têm grande necessidade dos suprimentos provenientes de outros povos e países. [52] Pois bem, a gramatística, por meio da compreensão das letras, promove a cura do mais indolente dos males – o esquecimento, e suporta a atividade mais necessária – a memória, pois quase tudo depende desta. E sem ela não é possível nem ensinar aos outros nenhuma das coisas que são necessárias, nem aprender de outro algo benéfico. Portanto, de fato, a gramatística está entre as coisas que mais nos são úteis.

[53] De qualquer forma, mesmo se quiséssemos, não poderíamos destruí-la sem nos refutarmos. Porque, mesmo que fossem úteis, os argumentos contra a utilidade da gramatística não seriam nem memorizados nem divulgados sem seu auxílio, para tanto a gramatística é necessária. Poderia parecer a alguém que foi de opinião contrária Timon, arauto das palavras de Pirro, quando disse:

“A gramática, sobre a qual não há consideração nem exame atento/ para o homem a quem foram ensinados os fenícios sinais de Cadmo.” [fr. 835 Lloyd-Jones/Parsons]

[54] Mas, na verdade, não é como parece, porque quando diz “sem consideração nem exame atento” não está se referindo à gramatística, que ensina “os sinais fenícios de Cadmo”¹³. Pois como poderia ser ensinada, sem ser considerada? O que ele está dizendo parece ser isso: “aquele a quem foram ensinados os sinais fenícios de Cadmo, não considera, além dessa, nenhuma outra gramática.” De forma que não denuncia a inutilidade daquela que se

à frente § 54, ele caracteriza a gramatística como a que transmite os elementos por observação, elementos que são úteis para a condução da vida. Os estudos especializados da gramática completa são, por sua vez, inúteis. Portanto, parece que sua definição de *tekhne* está calcada no reconhecimento da utilidade. O critério da utilidade foi particularmente enfatizado pelos epicuristas. A utilidade também integra a definição estoica padrão, atribuída a Zenão de Cítio: “arte é um sistema de apreensões (*katalêpseis*) organizado para algum fim útil na vida” (*SVF* i. 73). A definição de Zenão veio a ser “quase” universalmente aceita, cf. Quintiliano, 2. 27: *ab omnibus fere probatus*. Ver a argumentação de Barnes, 1988, p. 63 ss sobre o conceito de “utilidade” para os céticos, epicuristas e estoicos, a partir de M 1. 1-6.

¹³ A introdução do alfabeto fenício na Grécia foi tradicionalmente atribuída a Cadmo, herói fundador de Tebas, casado com Harmonia. Cf. *Sch. DTbr. GG* 1 3, p. 33-35.

ocupa dos elementos do alfabeto e de como ler e escrever com eles, mas sim da outra, presunçosa e supérflua.

[55] Pois, se por um lado a utilização dos elementos do alfabeto contribui na condução da vida, por outro, não se contentar em transmiti-los por meio de sua observação e ir além, apontando os que são vogais por natureza, os que são consoantes e, dentre as vogais, as que são por natureza breves e as que são longas, e quais são ambíguas, com largura e brevidade em comum, isso e, no geral, todo o resto que ensinam os gramáticos arrogantes, é inútil.

[56] De modo que, contra a gramatística, nada temos a dizer, pelo contrário, somos imensamente gratos a ela. Àquela outra é que vamos dirigir nossas refutações. Se o fazemos de modo apropriado ou não, é algo que só poderemos saber depois que tivermos delineado seu caráter.

QUE É A GRAMÁTICA?

[57] Conforme o sábio Epicuro, nem se investiga nem se conduz à aporia sem uma concepção prévia (*prolēpsis*). Portanto, melhor seria, antes de todo o resto, considerarmos com atenção que coisa é a gramática e se, conforme a definição¹⁴ exposta pelos gramáticos, é possível concebê-la como um estudo consistente (*sustatos*) e existente (*huparktos*).¹⁵ Dionísio Trácio¹⁶ diz, em

¹⁴ As definições e o escopo de *grammatike* na antiguidade, até o séc. II a.C., são analisadas no trabalho de Seppänen, 2013.

¹⁵ A “inconsistência” é normalmente o resultado da argumentação aporética acerca de itens que ou são constituídos de partes, ou fazem parte de um sistema estruturado, tal como qualquer *tekhne* racional. A “consistência” (“coerência” ou “constituição”), *sustasis*, de uma *tekhne* deriva de seus teoremas, e a consistência de cada teorema resulta de uma formulação clara e não-contraditória cuja prova se dá por meio de outros teoremas e por meio dos princípios da *tekhne* (cf. *M 3*. 21; 4. 3-4; 5. 49; 6. 61). Cf. Blank, *op. cit.*, p. 128.

¹⁶ Dionísio Trácio (c. 170-90 a.C.). Ao tratado cuja autoria lhe é atribuída, tal como o possuímos, dá-se tradicionalmente o título de *Tekhnê Grammatikê* (*Arte Gramatical*). Nos referiremos a ele pela abreviação *DThr*. A amplamente discutida autenticidade do tratado *DThr*. é considerada uma das questões-chave para a compreensão das origens e primeiros desenvolvimentos da teoria gramatical no mundo antigo: a *DThr*. é um manual que contém uma descrição sistemática da língua, e, se realmente for obra de um pupilo de Aristarco, atesta uma compreensão de propriedades gramaticais bastante desenvolvida em sua época – grande parte da reconstrução do suposto sistema gramatical de Aristarco e seus contemporâneos depende da admissão ou não da autenticidade do tratado *DThr*. Excluindo-se o tratado de Dionísio, em que apenas algumas linhas são unanimemente consideradas genuínas, nenhuma obra gramatical anterior à produção de Apolônio Díscolo, no século II d.C., sobreviveu senão em fragmentos ou de forma indireta e, normalmente, em testemunhos tardios, onde os termos, não raro, são anacronicamente empregados (a introdução de conceitos gramaticais especializados parece ter sido

um dos tipos mais comuns de interpolação nos textos dos primeiros alexandrinos). Ademais, as primeiras “artes gramaticais” (*artes grammaticales*) como “manuais técnicos” que possuímos, fragmentadas, são romanas. A atribuição do tratado *DTbr.* a Dionísio Trácio foi posta seriamente em dúvida pela primeira vez por Di Benedetto (1958 e 1959). A primeira seção deste tratado, aquela que contém a definição e as partes da gramática, citadas por Sexto (§ 57 e § 250), é considerada genuína. Certamente é fruto do período alexandrino, por enfatizar interpretação e crítica textual e conter elementos pressupostos por gramáticos como Asclepiades de Mirleia (séc. I a.C.) e Varrão (116-27 a.C.). As seções 2 a 4 são defendidas como autênticas por alguns estudiosos. Menos numerosos são aqueles que defendem a autenticidade de 6 a 10. E raros são os que defendem a autenticidade de todo o tratado (1-20). A favor da autenticidade, ver Swiggers e Wouters, 2002, p. 16-17. Outra maneira de olhar a questão é ver a *DTbr.* como uma edição final, canonizada e “modernizada” do tratado autêntico de Dionísio Trácio. Alguns estudiosos sugerem que é possível relacionar muito do material presente no tratado que possuímos com conhecimentos que de fato datariam da época de Dionísio. Cf. Seppänen, 2013, p. 52 e Chapanski, 2003. A seção inicial é seguida pela assim chamada seção técnica, em dezenove pequenos capítulos. São abordados diferentes aspectos da linguagem: leitura, acentuação, pontuação, rapsódia, elementos (letras e sons), sílaba (longa, breve, comum) e palavra. Os dez últimos capítulos introduzem as oito partes da oração: nome, verbo, participio, artigo, pronome, preposição, advérbio e conjunção. Os termos são simplesmente listados e acompanhados de muitos exemplos, o que poderia apontar para sua praticidade e finalidade enquanto manual técnico. Não aborda a sintaxe, tampouco a correção linguística. Uma combinação de fatores, principalmente o testemunho de Apolônio Discolo, que atribui a Dionísio opiniões diferentes daquelas que aparecem em *DTbr.*, pode nos levar a situar a *DTbr.*, na forma que a conhecemos, por volta dos séculos III-V de nossa era. De modo que estaria assim não mais na origem, mas ao fim mesmo do desenvolvimento da gramática “técnica” grega. Tal campo teria tido início sistemático apenas no século I a.C. com figuras como Tirânio e Asclepiades de Mirleia e atingido seus primeiros estágios de sistematização pouco depois com Trifo e Habro. O nascimento da “ciência gramatical” no século I a.C. foi hipoteticamente relacionado, por Di Benedetto, a fatores como a necessidade de preservar o grego clássico, contato com a cultura romana, que trouxe consigo confrontação no nível linguístico, e o papel da *secessio doctorum*, que propiciou, entre outros, o contato mútuo entre retórica e gramática e pode ter favorecido o estabelecimento das fronteiras respectivas entre as instruções linguísticas do domínio de uma e outra. A questão da autenticidade da *DTbr.* continua polêmica (ver os artigos coletados em Law e Sluiter, 1995), mas o quadro geral serve para nos precaver de considerá-la a prova de que um sistema gramatical evoluído existisse já entre os primeiros alexandrinos. Por outro lado, é possível, através de outras fontes, considerar a existência de alguma teorização linguística neste período. E, mesmo se a *DTbr.*, tal como a possuímos, não foi integralmente escrita por Dionísio, podemos afirmar que ele escreveu “algum” tratado cuja(s) seção(ões) inicial(is) conhecemos. A parte geralmente considerada autêntica não sugere uma exposição técnica e completa de morfologia ou partes da oração, mas é possível inferir uma estrutura de alguma forma sistematizada e uma consciência incipiente da autonomia da disciplina. Disciplina que, no genuíno espírito alexandrino, era uma combinação de estudo linguístico e filológico, direcionada à interpretação de textos literários. Em geral, deve-se sublinhar a distinção conceitual entre acúmulo de observações linguísticas individuais, abundantes desde Aristóteles e o estoicos, e a incorporação destas observações em um “sistema gramatical” coerente, algo

seus preceitos¹⁷, que “gramática é experiência (*empeiria*) na maior parte do que dizem os poetas e escritores”¹⁸. Na oposição com poetas, fica claro que “escritores” não se refere a outros senão àqueles que escrevem em prosa. [58] Como sua tarefa particular¹⁹, o gramático trata tanto do que dizem os poetas,

que, em geral, supõe-se não ter ocorrido antes do século I a.C. Os estudiosos alexandrinos dificilmente quiseram estabelecer um sistema linguístico: sua pretensão central era a interpretação dos poetas. Ao fazer isso, no entanto, eles ocasionalmente construíram e talvez mesmo descreveram algumas categorias gramaticais. Naquilo que Apolônio Díscolo credits a Dionísio Trácio, pode-se detectar a influência linguística da tradição estoica, também visível no que se credits a Tirânio, que teria escrito um tratado intitulado *Peri merismou ton tou logou meron* (*Sobre a análise das partes da sentença*). O processo de evolução teria levado a uma primeira codificação por Trifo (segunda metade do século I a.C.) (muito citado por Apolônio Díscolo), que parece ter rejeitado algumas classificações com viés estoico, e estabelecido as bases teóricas do sistema alexandrino. Depois de Trifo, no entanto, esta evolução teria se prolongado por séculos de vacilação e flutuação até atingir o sistema canônico com Apolônio Díscolo: “Algo que fica evidente, na história desse desenvolvimento, que perdura por cerca de 400 anos, é que o papel desempenhado por Aristarco, seus predecessores imediatos e seus contemporâneos foi decisivo para a codificação e estabelecimento de conceitos e terminologia concernente ao sistema da linguagem. Este sistema foi então estudado em um nível teórico e gradualmente aperfeiçoado no curso de uma longa tradição de erudição e pesquisa.” (PAGANI, 2011, p. 62.) Essa longa tradição diz respeito aos estudos da linguagem com orientação morfológica e sintática para o tratamento da língua materna ou de uma segunda língua. Numa sequência de acidentes históricos, é o que constitui, em última análise, o corpo de conhecimentos que se transmite na tradição ocidental da chamada “gramática tradicional” – que retrocede, propriamente, no mínimo ao começo do período medieval. “A expressão ‘gramática tradicional’ refere-se ao corpo de conhecimento sobre o uso correto das formas de palavras e da sintaxe transmitido no Ocidente ao menos desde o princípio da Idade Média para o estudo do latim e do grego e cujas categorias foram usadas como modelo para o estudo de outras línguas.” (ATHERTON; BLANK, 2003, p. 310.)

¹⁷ Sexto parece referir-se ao texto de Dionísio Trácio pelo título de *Paraggelmata* (“Preceitos”).

¹⁸ Comparar com a passagem na *DThr.*: “Gramática é o conhecimento empírico do comumente dito <nas obras> dos poetas e prosadores.” (Trad. Chapanski, 2003, p. 21) (*Grammatikê estin empeiria tôn para poiêtais te kai suggrapheusin hos epi to polu legomenon*). Tentamos reter a ambiguidade da expressão utilizada por Sexto: *hos epi to pleiston*, “na maior parte”, pois pode se referir tanto à gramática: “a gramática é em sua maior parte ...”, quanto ao objeto da gramática, qual seja: “a maior parte do que dizem poetas e escritores”. Essas duas interpretações farão parte da argumentação sextiana à frente. O uso de *pleiston* (“a maior parte”) como superlativo de *polu* (“grande parte”) poderia sugerir uma tendência universalista à formulação de Sexto. No entanto, no escólio de *DThr.*, quando os comentaristas discutem a questão da universalidade ou particularidade da gramática, as duas expressões são intercambiáveis, cf. Blank, *op. cit.*, p. 129. Há certa polêmica acerca de qual seria a versão “original” de Dionísio. Sluiter (2011, p. 310), no entanto, acredita que as duas versões, de *DThr.* e Sexto, seriam simplesmente sinônimas.

¹⁹ Nas discussões sobre as *tekhnai*, uma das exigências correntes é a de terem uma tarefa que lhes seja própria, particular, ou seja, uma tarefa que não compartilhem com outras *tekhnai*.

coisas que parece interpretar (poetas como Homero, Hesíodo, Píndaro, e Eurípides e Menandro, e os outros), quanto do que dizem os escritores (como Heródoto, Tucídides e Platão).

[59] Assim, os que se destacam entre eles ocuparam-se de muitos escritores diferentes: ora historiadores, ora retóricos, e ora²⁰ filósofos, procurando o que está dito adequadamente de acordo com o dialeto, e o que está equivocado; o que significa, por exemplo, *zanklon*²¹ (foice) em Tucídides, ou *torneuontes*²²; ou “gritou como se a partir de uma carroça”²³ em Demóstenes; ou como deve ser lida a expressão *ΗΛΟΣ*’ (*edos*) em Platão: se a primeira sílaba é aspirada ou branda, se a primeira é aspirada e a segunda branda, se são ambas aspiradas ou ambas sem aspiração.²⁴ [60] Por essas razões é que se diz que a gramática é experiência do que dizem poetas e escritores. Pois bem, isso foi o que disse Dionísio. Contra ele, Ptolomeu, o Peripatético²⁵, argumentou que a gramática não deveria ter sido definida como experiência [61] (já que experiência mesmo é prática (*tribê*), que opera sem arte (*atekhnos*) e sem entendimento (*alogos*), resumindo-se a simples observação e treino – mas a gramática é uma arte (*tekhne*). Ele não percebeu que aquele

²⁰ ἤδη pode ter um sentido temporal e significar “agora”, implicando que comentários a obras filosóficas tivessem aparecido mais tardiamente, cf. Dalimier, *op. cit.*, *ad loc.*

²¹ Tucídides, VI 4-5.

²² Devido a ausência deste termo no *corpus* conhecido da obra de Tucídides e nos lexicógrafos da antiguidade, a tradutora francesa propõe a seguinte interpretação: “O verbo *torneuo*, ‘tornear’, aparece em Platão (*Timeu* 33b, 69c, 73e; *Crítias* 113d) e aplica-se a uma criação perfeita, conforme à regra e à medida (*analogá kai summetra*) e que remove as irregularidades (*anomalotês*). Aristóteles recupera a imagem no *Tratado sobre o Céu*, 287b15 (o mundo é *entornos* – ‘bem torneado’). Pode-se, portanto, compreender a frase deste modo: ‘espera-se deles que, ao *torneá-las*, digam o que significam de maneira regular...’. *Torneuontes*, neste caso, não seria uma palavra usada como exemplo, mas aplicar-se-ia ao comentário dos gramáticos, assimilada por força da metáfora com a criação analógica divina.” Dalimier, *op. cit.*, *ad loc.*

²³ Demóstenes, *Sobre a coroa*, 122: o termo é usado em referência às injúrias que se lançam de um carro/carroça durante um desfile de rua ritualizado.

²⁴ A escrita tradicional não continha, à época, nenhuma marcação diacrítica de acentos ou aspirações, e tampouco se separavam as palavras. Providenciar as marcações adequadas à leitura oral era trabalho do gramático. *ΗΛΟΣ* como uma só palavra é um termo homérico eólico que significa “prazer” (*édos*). Em Platão, é uma fórmula fixa constituída de três palavras (verbo-partícula-pronome, ἦ δ’ ὅς (*e d’hos*): equivalente à expressão “disse ele”, que permite introduzir a réplica de um personagem; cf. Dalimier, *op. cit.*, *ad loc.*

²⁵ Personagem mal identificado. Muitos gramáticos alexandrinos teriam se chamado Ptolomeu. Provavelmente aquele a quem se refere Sexto teria atuado pouco depois do próprio Dionísio, cf. Pagani, 2011, p. 19. A mesma crítica aparece no *Sch. DThr*, sem autoria especificada: *Sch. DThr.* 165, 16-166, 12.

nome se usa também para arte, como mostramos nos *Tratados Empíricos*²⁶: pois, na língua viva²⁷, diz-se de alguém tanto que é “experiente” (*empeiros*) como que é “entendido” (*tekbnitês*), sem distinção. Essa mesma noção está por trás do que disse Metrodoro²⁸: “nenhuma outra experiência que lida com as coisas percebe sua própria finalidade, somente a filosofia”, ou seja, nenhuma outra arte.

[62] E diz-se sobretudo do conhecimento de vários assuntos distintos, como dizemos dos mais velhos que são experientes na vida, porque viram e ouviram muitas coisas, tal como disse Eurípides:

“Meu filho, nem tudo na velhice/ é ruim, Etéocles, mas a experiência (*empeiria*)/ é mais sábia no falar que os jovens.” [*Fenícias*, 528-530.]

[63] Provavelmente era esse, então, o significado que Dionísio Trácio pretendia ao definir a gramática como experiência do que dizem poetas e escritores, afirmando que o gramático é erudito e polímata.²⁹ Assim, tal objeção é

²⁶ Tratado desconhecido, pode ser o mesmo a que Sexto se refere como *Tratados Médicos* em *Contra os Lógicos* M 7. 262.

²⁷ *ho bios*, literalmente “a vida”: expressão frequentemente utilizada ao longo do texto neste sentido de “língua viva”, “língua corrente”.

²⁸ Metrodoro de Lâmpsaco (c. 320-277 a.C.), amigo e discípulo de Epicuro.

²⁹ O próprio Sexto neutraliza, portanto, a suposição de que Dionísio estivesse tomando posição em um debate entre *empeiria* e *tekbnê*, tendo considerado os termos equivalentes. De qualquer forma, que Dionísio tenha usado o termo *empeiria* pode mesmo refletir alguma influência da discussão que acontecia principalmente no campo da medicina, enfatizando a base do procedimento metodológico da gramática no conhecimento empírico. E isso, mesmo que Dionísio considerasse, tal como parecem ter considerado os próprios médicos empíricos, que sua prática fosse, incontestavelmente, uma *tekbnê*. Seppänen (2013, p. 62) afirma que tal polêmica, como vemos nos parágrafos seguintes, é um indício de que a influência da filosofia, particularmente estoica e peripatética, começa a se fortalecer a partir da geração de Dionísio e, então, a oposição entre os conceitos de *empeiria* e *tekbnê* se estabelece, fazendo com que as gerações seguintes os considerem conceitos diferentes e contraditórios. De forma que o fato de Dionísio ter usado aquele termo transforma-se num problema bastante sério para os comentadores da *DThr.* (*Sch. DThr.* 165. 16-24 e 448. 22-25, por exemplo), que irão, então, considerar imprescindível justificar e explicar por que ele usou este termo. Os gramáticos posteriores ver-se-ão compelidos, com isso, a “consertar” o termo de Dionísio em suas próprias definições de gramática. O termo, *tekbnê*, representava algo que os gregos respeitavam e valorizavam, e negar a uma prática a alcunha de *tekbnê* era questionar seu prestígio e sua utilidade social, o que acaba por pavimentar o caminho da tensão entre, por um lado, (mero) treino de habilidades e, por outro, (verdadeiro) conhecimento. Este debate acaba por tomar grandes proporções ao implicar uma disputa acerca de quais artes seriam de fato artes, ou quais seriam “superiores”, e a quais características estaria vinculado seu *status*. Bem como, quais delas eram importantes para a sabedoria, quais indiferentes, quais desprezíveis. Ou seja, teria

irrelevante, mas talvez alguém o confronte com esta outra, que contém uma questão mais efetiva: [64] Ou a gramática é uma experiência apenas do que dizem^{ix} poetas e escritores, ou também de coisas que não estão atestadas³⁰ nem em poetas nem em escritores.³¹ Contudo, ele não iria responder que a gramática é uma experiência somente do que dizem os poetas e escritores, haja visto ela impor-se, amiúde, também ao falar cotidiano do homem comum e sem conhecimentos^x, averiguando o que é barbarismo e o que é grego correto (*to Hellenikon*)³², o que é solecismo e o que não é.³³ [65] E se também

entrado em cena um critério filosófico para a hierarquização das *tekhnai*. Não é a toa que a ambiguidade da natureza das artes manifesta nessas discussões tenha provocado críticas como a de Sexto Empírico, que faz uso de tais imprecisões para demonstrar que os gramáticos não têm a mínima ideia do que estão fazendo.

^{ix} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*: não concorda com a modificação de Mau: εἴποι<μ>εν.

³⁰ A tradutora francesa aponta para o uso técnico de *kathistemi*: “encontrar regularmente”, entre os gramáticos, por exemplo em Apolônio Díscolo, *Sobre as conjunções* 232, 12-20, *cf.* Dalimier, *op. cit.*, *ad loc.*

³¹ Objeção que se apoia na primeira interpretação da fórmula *hos epi to pleiston*: aplicada à gramática.

^x Blank, *op. cit.*, *ad loc.*: não inserção de <θεωρεῖσθαι>.

³² *To hellênikon, ho hellênismos*: o helenismo aplicado à língua é o critério ideal pelo qual se julga sua pureza e correção. Como termo técnico, parece estar vinculado ao trabalho de edição dos textos antigos durante o período helenístico. Parte importante desse trabalho era “julgar” a qualidade do material disponível e apontar correções. Os “editores” deveriam seguir, portanto, uma norma pela qual identificavam as corrupções do texto. Esse “padrão”, no entanto, não era único, consideravam-se as variedades dialetais “literárias” do grego. O helenismo foi mesmo definido como o uso correto de “todos os dialetos” (Ps. –Herodiano, *De barb. et sol.* 311, 9). Essa atividade acaba integrada à dinâmica da variação linguística entre cultos e iletrados, no mundo antigo. Expressar-se bem é uma das virtudes mais louváveis desde Homero, e fator de sucesso social extremamente relevante durante a democracia grega. As habilidades linguísticas combinavam-se ao estudo da música e da ginástica e parecem ter sido vistas como resultado de uma educação moralizante. Contudo, esteve sempre latente um processo de conscientização acerca da maleabilidade do discurso e da gestão de seus efeitos pela manipulação de sua “composição”. Ou seja, a partir da aquisição de habilidades retóricas específicas, não necessariamente vinculadas à formação do caráter do sujeito como um todo. A retórica, aponte-se, já é uma área de longa tradição no período helenístico. Parece ter havido, no entanto, uma confluência destas tendências: moralizantes, específicas e retóricas, com o trabalho erudito dos “editores”, e os critérios que valoravam as obras literárias teriam passado a exercer uma autoridade coerciva sobre a expressão do homem comum, e uma autoridade mediadora do contato do “homem livre” com a “alta” cultura. Na tradução, para *to hellênikon, ho hellênismos*, aparecem as expressões: “falar grego corretamente”, “usar a língua grega corretamente”, “o grego correto”, ou apenas o adjetivo “correto(a)”.

³³ Solecismo: falha na consistência entre estrutura da expressão e conteúdo; barbarismo: uso de uma forma incorreta ou não aceita de uma palavra. Adiante, § 210, “Pois, quando definem barbarismo e solecismo, afirmam que: ‘barbarismo é o desvio (*paraptôsis*) do uso comum em

é experiência não só das coisas que são ditas por poetas e escritores, não deveria ser definida por um atributo parcial^{xi}.

Mas vamos deixar de lado esses pormenores e examinar, tal como nos comprometemos, se no fim é possível, ao menos de acordo com aquela definição, que subsista (*hupostenai*) a gramática.

[66] Pois bem, ao afirmarem que ela é “uma experiência concernente à maior parte³⁴ do que dizem os poetas e escritores”, referem-se ou a todas as coisas ou apenas a algumas. Se são todas as coisas, então não se trata mais de “a maior parte”, mas de tudo. E se é tudo,^{xii} é do infinito que se trata: porque essas coisas são infinitas. De coisas infinitas, não existe experiência, conseqüentemente, não existirá algo como a gramática. E, no caso de estarem se referindo daquele modo a algumas coisas, diríamos que mesmo as pessoas comuns, sem possuírem experiência gramatical, sabem algumas das coisas ditas por poetas e escritores. Logo, nem assim se pode dizer que a gramática existe.

[67] A não ser que aleguem dizer “a maior parte” para indicar, de um lado, a diferença em relação à experiência de, eventualmente, todas as coisas; e, de outro, a diferença em relação ao leigo. Pois o gramático difere do homem comum na medida em que é experiente não somente em “alguma coisa”, como aquele, mas na “maior parte” do que é dito por poetas e escritores. Mas também é dito para se eximir da necessidade de conhecer todas as coisas, algo impossível, já que ele declara conhecer não todas elas, mas a maioria.

[68] E essas não são palavras de alguém que arma uma defesa, mas sim de alguém que multiplica os males e passa assim a atrair aporias de forma completa, e não mais moderadamente. Em primeiro lugar: da mesma forma que “muitos” é indeterminado e gera o paradoxo de sorites³⁵, o mesmo acontece

uma palavra apenas’; e ‘solecismo é o desvio do uso, e da coerência, em toda a construção (*suntaksis*).’ Sexto irá refutar os conceitos gramaticais de solecismo e barbarismo na seção contra a existência de uma arte da correção (*bellênismos*).

^{xi} Aqui optamos por não seguir a escolha de Blank, *op. cit., ad loc.*, com Giusta, p. 429: οὐκ ἔδει αὐτὴν <τούτων ἐμπειρία> εἶναι λέγειν, <ᾧ> ἀπὸ μέρους ἔχειν συμβέβηκεν, e mantivemos: οὐκ ἔδει αὐτὴν εἶναι λέγειν, < ὅ > ἀπὸ μέρους ἔχειν συμβέβηκός.

³⁴ Aqui, ao invés de retomar a expressão *hos epi to pleiston*, na sua segunda interpretação, Sexto utiliza *kata to pleiston*, aplicada à expressão participial: “o que dizem poetas e escritores”.

^{xii} Blank, *op. cit., ad loc.*, com Giusta, p. 428: πρῶτον μὲν οὐκέτι κατὰ τὸ πλεῖστον ἀλλὰ πάντων, <εἶτα> καὶ, εἰ πάντων, por [πρῶτον μὲν] οὐκέτι κατὰ τὸ πλεῖστον ἀλλὰ πάντων, καὶ εἰ πάντων.

³⁵ Nome dado a uma classe de argumentos paradoxais que exploram o fenômeno da vagueza de fronteiras aos conceitos, por exemplo: Quantos grãos são necessários para formar um monte? Ou, quantos grãos, tirados de um monte, fazem com que esse não seja mais um

com “a maior parte”. Por isso, ou nos apontam um limite, mostrando “quanto” do que é dito por poetas e escritores se pode dizer que conhecem; ou, caso mantenham seu compromisso com o indeterminado, sustentando conhecer “a maior parte” dessas coisas, deverão se submeter à argumentação dita “de pouco-em-pouco”. [69] Pois, subtraindo-se “uma” unidade da quantia que foi definida como sendo “a maior parte”, o resultado é ainda “a maior parte” – pois seria completamente absurdo que, pela adição de uma única unidade, se diga que um é “a maior parte”, e o outro, não. Em seguida, subtraindo-se constantemente uma unidade da quantia que foi considerada “a maior parte”, esta acabaria, inevitavelmente, a não ser mais “a maior parte”: com isso a gramática não existiria. Esta seria, precisamente, a conclusão do paradoxo de sorites.

[70] É inclusive um exemplo da extrema obtusidade da gramática dizer que um grande número indeterminado é “a maior parte”. Pois, com efeito, justamente como “menos” é relativo, compreendido em relação ao que é “mais”, da mesma forma, “a maior parte” só fará sentido na condição de estar relacionada a “a menor parte”. Portanto, se os gramáticos têm experiência acerca da “maior parte” do que é dito por poetas e escritores, não a têm da parte restante, a “menor parte”. [71] Ainda, se a parte considerada é a maior, e a parte que resta é a menor, o total não deixa de ser, da mesma forma, indeterminado.^{xiii} Outrossim, sem nos atermos demasiado aos detalhes, é falso que o gramático conhece a maior parte do que dizem poetas e escritores: de fato é a menor parte que ele conhece, superada em muito pelas coisas que ele não sabe, como demonstrarei à frente, em minha investigação.

[72] Por ora, outra definição (*apodosis*) deve ser considerada. Asclepiades, pela mesma razão que Ptolomeu, censura Dionísio Trácio por ter definido a gramática como experiência, e ainda o acusa pelo^{xiv} “na maior parte”^{xv}. Pois isso, diz ele, é característico das artes que são conjecturais e sujeitas ao

monte? Paradoxo atribuído ao megárico Eubulides de Mileto (séc. IV a.C.) e semelhante ao paradoxo do grão de milho, atribuído a Zenão de Eleia (séc. V a.C.) por Aristóteles (*Pb.*, 250a 20). Também conhecido como argumentação do “de pouco-em-pouco”, como Sexto o chama à frente. Ver o verbete: *Sorites Paradox*, na *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*.

^{xiii} De ὀλίγων <δὲ>, na última linha da seção anterior, a ἄπειρον, os símbolos indicam modificações de Blank, *op. cit.*, *ad loc.*, que segue, na maior parte, Giusta, p. 430: ὀλίγων <δὲ> τῶν λοιπῶν οὐκ ἔχουσιν· εἰ {δὲ} καὶ τὸ ληθῆν ἐστι πλείστον καὶ τὸ καταλειφθῆν ἕλασσον, <οὐ δοτέον αὐτοῖς ὡς> οὐκέτι τὸ πᾶν γίνεται ἄπειρον.

^{xiv} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*, com Blomqvist, p. 74: καὶ <ἐπὶ> τῷ πορ καὶ τὸ.

^{xv} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*: {ἐμπειρία}, “experiência”.

acaso, tal como a navegação e a medicina. A gramática, no entanto, não é conjectural, mas assemelha-se à música e à filosofia.

[73] Asclepiades disse o seguinte: “é como se Dionísio temesse que a brevidade da vida não fosse suficiente para a compreensão de todas as coisas; o que é mesmo absurdo, já que ela dará fim³⁶ ao gramático, não à gramática. Na verdade, como criatura de vida curta, ao gramático pode mesmo vir a acontecer de ser entendido somente na ‘maior parte’ do^{xvi} que é dito por poetas e escritores; a gramática, no entanto, é o conhecimento de ‘todas’ essas coisas.”³⁷

[74] Por esse motivo, ele muda uma parte daquela definição e suprime outra e propõe esta definição de gramática: “gramática é uma arte (*tekhnê*) do que é dito por poetas e escritores”. E assim o homem não elimina nenhuma das dificuldades, mas as reforça, e, querendo enaltecer a gramática, acaba por destruí-la. Com efeito, assumindo que ela seja o conhecimento (*eidêsis*) de tudo que é dito por poetas e escritores, e o conhecimento definitivamente não existe sem o conhecedor, então, tampouco a gramática existe sem o que conhece a gramática. Da mesma forma que não há caminhada sem caminhante, ou parada sem o que para, nem descanso sem o que descansa. [75] Concordou-se, pois, que o gramático não possui esse conhecimento, logo, o conhecimento de tudo que é dito por poetas e escritores não existe, por isso não existe a gramática. Dito de outra forma, a gramática é uma arte e é o conhecimento de tudo que é dito por poetas e escritores. Uma arte, por sua vez, é um sistema composto de apreensões (*katalêpseon*)^{xvii} 38; não havendo ninguém que apreenda tudo que é dito por poetas e escritores, forçosamente, a gramática acaba por tornar-se inexistente (*anuparktos*).

³⁶ *Poieomai ton boron*: “dar uma definição” ou “estabelecer limites”.

^{xvi} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*: <πλείστον τῶν>.

³⁷ Ou seja, *ars longa, vita brevis*. A versão hipocrática continua: “a vida é curta, a arte é longa, a oportunidade é fugaz, o experimento é incerto, e o julgamento, difícil” (*ho bios brakbus, hê de tekhnê makrê, ho de kairos oksus, hê de peira sphalerê, hê de krisis kbalepê*) (*Aph.*, 1.1).

^{xvii} Ao contrário de Blank, *op. cit.*, *ad loc.*, que segue Giusta, p. 428, mantemos a supressão [τῶν περι τὴν γραμματικὴν]. A tradutora francesa sugere <τῶν περι τὸν γραμματικόν>: “em relação com o gramático”. Cf. Dalimier, 2003, *ad loc.*

³⁸ Como mencionado acima, nota 12, esta é a definição estoica para *tekhnê*.

[76] Cáres³⁹, no primeiro livro de *Sobre a Gramática*, diz que: “a gramática completa é uma habilidade (*beksis*), com base na arte (*tekhne*)^{xviii}, que distingue (*diagnostikê*) o que é dito e pensado pelos gregos da forma mais precisa possível – exceto o que é do domínio de outras artes”.⁴⁰ O acréscimo final não é supérfluo. [77] Pois, das coisas ditas (*lekton*) e pensadas (*noêton*) pelos gregos, algumas são de domínio das artes, mas outras não. E ele não considera a gramática uma arte e habilidade do que é de domínio das artes – tal como “harmonia em quartas” e “mudança de escalas”, próprio da música, e “eclipse ou posição das esferas celestes”, da astronomia⁴¹. Deve-se pensar o mesmo em relação às outras artes. Pois a gramática não é conhecimento de nenhuma das coisas de domínio delas, mas é um método para tratar de coisas ditas e pensadas fora destes domínios. [78] “Coisas pensadas” como,

³⁹ Cáres provavelmente deve ser identificado com Cairis (*Khairis*), ativo no séc. I a.C. e citado pelo *Sch. DTbr.* (118. 9-10) como autor desta mesma definição. Cf. Blank, *op.cit.*, p. 137-138; Dalimier, *op. cit.*, *ad loc.*; Pagani, 2011, p. 19.

^{xviii} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*: com Barwick, baseado na comparação com *Sch. DTbr.* 118. 11, insere τέχνης <καὶ ἱστορίας>: <e investigação> (*historia*). Não fizemos essa modificação. Esta inserção colocaria *tekhne* e *historia* no mesmo nível, de forma que as duas funcionariam ou como ponto de partida (considerando-as como atividades) ou como material de base (consideradas como produtos). De qualquer modo, com ou sem a inserção, a relação que *apo* estabelece entre *beksis* e *tekhne* (*kai historia*) é bastante ambígua: pode ser temporal, causal, de origem, de modo, de consequência, etc. Cf. Platão (*Phaed.* 268e), Aristóteles (*Pr.* 955b1), Políbio (10.47.7), D.S. (2.29) para τέχνη (*tekhne*) definida como ἔξις ἢ διάθεσις ἀπὸ παρατηρήσεως (*beksis* e *diathesis* *apo paratereseos*): “habilidade ou disposição ‘com base’ na observação”.

⁴⁰ Também Eratóstenes (c. 276-194 a.C.), um dos mais renomados eruditos alexandrinos, teria definido a gramática como uma *beksis*: “a gramática é uma habilidade [ou mestría] completa nas letras, em que letras se refere a composições” (*grammatikê estin beksis pantelês en grammasi, grammata kalon ta suggramata*), *Sch. DTbr.* 160. 10-11. Aliás, fora a definição presente no texto hipocrático *Diaet.* 1, 23 (prov. 400 a.C.), citada ao fim desta nota, essa parece ser a mais antiga definição de gramática que possuímos. Sobre a definição de Eratóstenes e sobre *beksis*, ver o valioso artigo de Matthaios, 2011: “Com sua definição de ‘gramática’, Eratóstenes marcou a passagem do período pré-teórico para o período científico da disciplina filológica. Como a erudição estava se afastando da responsabilidade do filósofo e da profissão dos poetas, Eratóstenes, um filósofo erudito, emprestou-lhe suas roupas epistemológicas, definindo sua terminologia e conteúdos.” (*ibid.*, p. 85). A definição presente no *De diaeta* (1, 23) é a que segue: “A gramática é isto: a composição das figuras – signos da voz humana, habilidade de lembrar coisas passadas e de indicar as coisas que precisam ser feitas – o conhecimento por meio das sete figuras.” *Grammatikê toionde skbematou suntthesis, semeia phonês anthropines, dunamis ta paroikbomena mnêmonousai, ta poiêtea delousai: di’hepta skbematou be gnôsis*. Em que composição, supõe-se, é o arranjo das letras, e as sete figuras são as sete vogais.

⁴¹ *Mathematikê*: cf. *Contra os Astrólogos* (M 5. 1).

por exemplo, *pisures*⁴² para “quatro”, e *bessai* e *ankead*⁴³ para lugares “acessíveis” e “profundos”^{xix}. “Coisas ditas” como as que dizem respeito aos dialetos, por exemplo, uma coisa está dita em dórico e outra em eólico – mas não à maneira dos estoicos, acerca do significado (*semainomenon*), pelo contrário, sobre o signo (*semainon*); porque a “coisa pensada” é que está associada ao significado.⁴⁴

[79] Mas Cáres parece usar um argumento de Crates. Pois Crates dizia que o crítico é superior ao gramático. O crítico, diz ele, precisa ser experiente na totalidade do saber linguístico (*logikês epistêmês*), enquanto o gramático precisa simplesmente explicar palavras inusuais, restaurar a prosódia e dominar coisas desse gênero: por isso, o crítico é como um arquiteto, e o gramático, um ajudante.⁴⁵

⁴² Forma eólica atestada em numerosas passagens homéricas.

⁴³ Cf. *Ilíada* 22. 190.

^{xix} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*: <καὶ κοῖλοι>

⁴⁴ Sexto faz esta observação porque *lekton*, que aqui se refere à “coisa dita”, no sistema estoico refere-se ao significado, ao “dizível”. Do modo como ele próprio apresenta (*M* 8. 11-12), os estoicos distinguiram três componentes na análise do “conteúdo”: o signo ou expressão sonora (*semainon* ou *phone*); o que é significado (*semainomenon* ou *lekton*); e, em termos modernos, o “referente” (“extra-linguístico”) (*tunkbanon*). Ver Harven, 2012 p. 54ss. para uma sugestiva leitura da teoria estoica do *lekton* como uma doutrina do significado como uso: “Considero que os estoicos tenham uma certa doutrina do tipo “significado é uso”, tal que o que pode ser dito é uma função do que é dito. O propósito primário da linguagem é expressar nossos pensamentos, que são dizíveis, o que eu interpreto como sendo o sentido fundamental do modo passivo; mas, por termos um sistema recursivo para fazê-lo, i.e., a linguagem, muitas coisas são “dizíveis” independentemente de serem ditas, o que é um sentido secundário do modo passivo.” (*ibid.*, p. 52)

⁴⁵ Supõe-se geralmente que Crates, nesta passagem, esteja rivalizando com a escola de Alexandria, cujos membros se autodenominaram “gramáticos”. Porém, o que exatamente diferenciava a prática do crítico e a do gramático é difícil definir. Parece que a escola de Alexandria, a princípio, entendeu a tarefa do gramático somente em relação à avaliação das condições de transmissão textual de uma obra e sua autenticidade. Enquanto Crates teria incentivado a exegese dos textos por meio da alegoria. Ou seja, em termos modernos, teríamos uma oposição entre “crítica textual” e “crítica literária”. De forma que, enquanto os alexandrinos dedicavam-se a desenvolver um “aparato” crítico para a edição das obras homéricas, a escola de Pérgamo estaria mais preocupada com os métodos interpretativos. No entanto, esta é uma distinção unilateral, não há evidências de os alexandrinos terem se conformado a ela e, além disso, esta diferenciação não se sustém se comparamos a produção das duas escolas. É verdade que Crates e Aristarco discordaram com frequência em suas interpretações de Homero, e que Aristarco e alguns de seus pupilos teriam escrito livros contra as interpretações de Crates, mas, fora algumas extravagâncias filosóficas da parte de Crates (por exemplo, interpretar passagens homéricas de acordo com “teoremas lógicos” e encontrar nelas elementos de física estoica), dificilmente seus métodos filológicos se distinguem daqueles de Aristarco. Em parti-

[80] E tais são as contribuições da definição de Cáres, algumas mais razoáveis que os absurdos de Dionísio, outras piores. Que ele driblou o paradoxo de sorites e afastou a gramática de teoremas que lhe são estranhos (como os que são próprios da música e da astronomia), na medida em que não se relacionam, vê-se de imediato. Mas, de maneira alguma pôde salvá-la de ser insubsistente, pelo contrário, acabou por favorecer, e muito, para que fosse justamente assim.

[81] Dionísio havia posto um limite à gramática, estendendo-a somente ao que escreveram poetas e escritores. Já Cáres quer que ela dê conta de toda palavra grega e de cada coisa significada, o que, se não for ímpio dizê-lo, nem os próprios deuses realizariam. Pois, como dissemos antes, nenhum método se organiza em torno ao que é infinito, pelo contrário, um método^{xx} certamente poria termo ao infinito, pois, para o indeterminado, o saber é uma prisão. [82] E os signos e significados das coisas são infinitos, logo a arte gramatical não é sobre signos e significados. Além disso, ocorre todo tipo de mudança nas palavras, já ocorreu antes e vai continuar ocorrendo: pois o tempo, que não cessa, é um amante das mudanças, não somente nas plantas e animais, mas também nas palavras (*rêmata*). [83] E, se é impossível encontrar conhecimento humano acerca do que é infinito, porém estável, quanto mais seria^{xxi} do que muda sem cessar. Logo, nem dessa maneira a gramática é consistente.

Além disso, Cáres ou a considerou uma habilidade *técnica* (*tekhnikên*) ou *não técnica* (*atekhnon*). E, se a considerou *técnica*, porque não a chamou diretamente de “arte”, ao invés do “com base em”? Mas se não é *técnica*, e não é possível enxergar o *técnico* através do não *técnico*, tampouco será consistente alguma habilidade gramatical que distingue de modo *técnico* os signos e significados dos gregos.

cular, ambos parecem ter feito uso constante da etimologia como um critério para estabelecer o significado e a ortografia de palavras homéricas. “Por exemplo: os dois gramáticos deram explicações distintas para o epíteto de Apolo ἦε (Sch. A 15.365a), Aristarco argumentou que a palavra provinha de ἦμι (lançar) e, por isso, era aspirada, enquanto Crates (F 23 Broggiato) quis derivá-la de ἰούμαι (curar), portanto, sem aspiração. Nesse caso, nossa fonte, Herodiano, que levou as regras da analogia a seu nível mais alto, argumentou que Crates estava correto acerca da aspiração, mas que ele deveria tê-lo provado com referência à regra de que o *eta* não é nunca aspirado antes de uma vogal. Crates, no entanto, estava interessado em resolver um problema de interpretação: se Apolo era capaz, na *Ilíada*, de curar.” BLANK, 2005, p. 222, ver a sequência para outros exemplos como esse.

^{xx} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*, com Giusta, p. 431: αὐτῆ por αὐτή.

^{xxi} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*, com Giusta, p. 431: οὐχ ὅτι γε por οὐ τοί γε.

[84] Demétrio, chamado também de Cloro⁴⁶, e alguns outros gramáticos, deram esta definição: “gramática é uma arte do que é dito pelos poetas e, também, conhecimento das palavras de uso comum (*kata tèn koinên sunêtheian*).” Nela, permanecem em questão as mesmas aporias: a gramática não pode ser uma arte nem de tudo nem de parte do que é dito pelos poetas. [85] Abordar tudo que é dito por eles é, obviamente, impossível: os poetas falam sobre deuses, virtude, alma - coisas de que os gramáticos não têm qualquer experiência. E abordar parte do que dizem não é algo que seja exclusivo dos gramáticos, pelo contrário, compartilha-se com outros tantos, como filósofos, músicos e médicos, que também conhecem e compreendem parte do que é dito pelos poetas.

[86] E estão novamente equivocados ao dizerem que a gramática é “conhecimento das palavras de uso comum”, caso tenha o sentido geral de: “se há palavras de uso comum, a gramática é o conhecimento delas” – porque são infinitas as palavras de uso comum, e não existe conhecimento de coisas que são infinitas.

[87] Mas também se carrega o sentido particular de: “existem algumas palavras de uso comum de que a gramática é o conhecimento”, nem assim transformarão a gramática em alguma coisa – porque um ateniense tem conhecimento das palavras de uso comum no dialeto ático; e um dórico, daquelas de uso comum no dialeto dórico; um retórico conhece as que são geralmente usadas na retórica; e um médico as que são comuns dentro da medicina.

[88] E se for dito que ela é “o conhecimento de todas as palavras de uso comum, mas não todas em particular, uma por uma” (o que é realmente impossível), e sim todas de forma genérica, e aquilo que é mais geral nos dialetos (por exemplo, que os dóricos usam uma acentuação, e os jônicos outra) – pode até ser que isso soe plausível, mas não é verdadeiro. [89] Porque não existe, em cada dialeto, um hábito único: são muitas as formas de dórico e de ático. Tampouco as regras que querem transmitir estendem-se a todas as palavras⁴⁷, mas aplicam-se somente às que têm o mesmo padrão

⁴⁶ Desconhecido, talvez segunda metade do séc. I a.C. Ver Seppänen, *op.cit.*, p. 87ss.

⁴⁷ Esta seria uma exigência que os próprios defensores ou especialistas nas artes alardeavam: que suas regras fossem universalmente aplicadas.

de acentuação, por exemplo, ou às oxítonas ou às barítonas⁴⁸, e é impossível que consigam abranger todas elas.⁴⁹

[90] Eis aí, portanto, um exemplo de como se pode argumentar partindo apenas da concepção dos gramáticos, e revelar a insubsistência da gramática. Agora, passando adiante, por ordem, submeteremos à análise também os principais teoremas da gramática, dos quais depende, principalmente, sua subsistência.

QUAIS AS PARTES DA GRAMÁTICA?

[91] As divergências entre os gramáticos acerca das partes da gramática são longas e intermináveis.⁵⁰ Assim, para um assunto secundário não nos desviar de nosso objetivo, nem adentrarmos matéria, no momento, alheia e supérflua, abandonando o ataque mais necessário, será suficiente dizer, de forma a gerar menos conflito, que as partes da gramática são: *técnica* (*to tekbnikon*), “histórica” (*to historikon*)^{xxii} e específica (*to idiaiteron*) – por meio desta última aborda-se o concernente a poetas e escritores.⁵¹ [92] Dessas, a parte *técnica*

⁴⁸ Barítonas são palavras cuja última sílaba não é pronunciada com alteração de tom para o agudo, ou seja, palavras que não são marcadas na grafia com o acento agudo na última sílaba; ao contrário das oxítonas.

⁴⁹ A lucidez de alguns argumentos triviais de Sexto por vezes é capaz de suplantar a dificuldade das passagens intrincadas.

⁵⁰ Blank (1998, p. 147) nos informa que nos comentários a *DTbr.* encontram-se, principalmente, divisões quadripartites. Usener (editor dos fragmentos epicuristas) teria apontado como origem delas a divisão de Tirânio, gramático grego ativo em Roma por volta do séc. I a.C.: leitura oral, interpretação, crítica textual, julgamento. Os comentários indicam ainda que essa divisão refletia a sequência de uma aula: “o estudante leria a passagem escolhida oralmente, então o professor ofereceria uma explicação de cada palavra no texto e, logo, da passagem toda, seguida por correções ao texto, que eram então coroadas pelo julgamento ou crítica da passagem.”

^{xxii} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*, com Giusta, p. 431: τεχνικὸν τὸ δὲ ἱστορικὸν para ἱστορικὸν τὸ δὲ τεχνικὸν nos MSS.

⁵¹ Esta divisão da gramática em três partes: “técnica, histórica e específica”, escolhida por Sexto como ponto de partida para sua discussão, parece ser uma adaptação da tripartição de Asclépiades em “técnica, histórica e gramatical”, citada em § 252. Além disso, Sexto usará como base para sua crítica da parte “histórica” a descrição e estruturação atribuída a Asclépiades (§ 252). Com isso, poderíamos inferir que o tratado de Asclépiades seria, em última análise, a origem das seções de *M 1* que irão expor a *tekbnê* gramatical (*cf.* Blank, 1998, p. xlv). Asclépiades teria composto o livro *Sobre Gramática*, cujo título será citado por Sexto em § 252 – presumivelmente também é de onde provêm as outras citações: § 47 e § 91. Tal livro parece ter sido utilizado por Quintiliano em *De Oratore* e, em menor medida, por Dionísio de Halicarnasso. Sexto, no entanto, não parece ter conhecido diretamente o tratado de Asclépiades. As exposições das

é aquela na qual dispõem os elementos, as partes da sentença, e também ortografia e helenismo e o que disso se segue. A parte dita “histórica” é onde ensinam sobre os personagens – divinos, humanos e heroicos, dão detalhes sobre lugares como montanhas e rios, retomam tradições associadas a ficções e mitos, e coisas desse gênero.⁵² [93] E a parte específica é aquela através da qual analisam o que é dito^{xxiii} por poetas e escritores – interpretam as

partes de seu sistema gramatical estarão, em geral, conectadas a refutações de viés epicurista, com isso, tanto exposição quanto refutação foram, provavelmente, retiradas de uma mesma fonte. Com base nisso, poderíamos concluir, tal como faz Blank (*ibid.*, p. xlvi), que a fonte de Sexto seria um tratado epicurista que critica e ataca o *Sobre a Gramática* de Asclepiades. Trataremos mais detidamente dessa questão e sobre as partes da gramática em outro momento, por ora gostaríamos apenas de apresentar o quadro que irá se formar ao longo do *Contra os Gramáticos*:

TABELA: CONSTITUINTES DA “GRAMÁTICA” PARA ASCLEPIADES DE MIRLEIA DE ACORDO COM SEXTO EMPÍRICO (M 1)

nome:	lida com:	
tekhnikon técnica	letras (elementos), sílabas, lexis, partes da sentença, análise métrica e análise da sentença	todas discutidas por Sexto (§ 97-247)
	ortografia	
	correção: analogia, etimologia, virtudes e vícios do discurso	
historikon “histórica”	palavras inusuais	atribuído diretamente a Asclepiades (§ 252-3)
	histórias: verdadeiras, falsas, verossimilhantes	
	provérbios e definições	
grammatikon gramatical ou idiaiteron específica	interpretação, julgamento de adequação e autenticidade	descritas por Sexto (§ 93)
	valoração (ética?) da poesia (e prosa)	discutido por Sexto (§ 270ss)
	(leitura treinada, explicação e crítica dos poemas)	criticado à divisão de Dionísio Trácio (§ 252)

⁵² *Historia* aqui tem o sentido que, originado na filosofia jônica do séc. VI a.C., remete à investigação, inquirição, busca de informações. No período helenístico, referia-se, principalmente, à busca realizada em livros, ou seja, à pesquisa, atividade que promove, portanto, erudição. Usa-se tanto para a “atividade” de investigação quanto para o “produto” desta investigação, i.e., para os dados levantados e dispostos em coletâneas. Na medicina, designava um dos modos de obter conhecimento admitidos pelos empíricos: a *historia* era a consulta às “anotações” de outros médicos relativas a um caso semelhante. Portanto, pode carregar também o sentido de “conhecimento compartilhado”. A tradução manteve entre aspas as ocorrências do termo neste sentido explicitado e, onde, se tratam de histórias como “relatos” em geral, o termo não contém aspas.

^{xxiii} Blank, *op. cit.*, *ad loc.*, com Giusta, p. 428: ἰδιαίτερον δὲ <δὲ οὐ> τὰ κατὰ τοὺς ποιητὰς καὶ συγγραφεῖς ἐπισκοποῦσι καθ’ ὃ para ἰδιαίτερον δὲ τὸ κατὰ τοὺς ποιητὰς καὶ συγγραφεῖς [ἐπισκοποῦσι] καθ’ ὃ.

passagens obscuras, julgam o que está correto e o que não, e distinguem o genuíno do espúrio. Essas são, de maneira geral, e *grosso modo* explicadas, as partes da gramática.⁵³

[94] Mas elas não devem ser entendidas como se fossem independentes, ou como dir-se-ia que “as partes do homem são o corpo e a alma”. Pois se concebe estas últimas como coisas diferentes uma da outra, e a parte *técnica*, a “histórica” e a que trata de poetas e escritores, isto é, as partes da gramática, são muito conectadas e entrelaçadas umas às outras. [95] Pois a análise dos poetas não acontece sem as partes *técnica* e “histórica”; e cada uma delas foi constituída em conexão com as outras. Logo, tal como dizem que as partes da medicina são a dieta, a cirurgia e a farmacologia, falando assim porque há muita interdependência entre os teoremas (a dieta, com efeito, não se apresenta sem a farmacologia e a cirurgia; e a farmacologia, por sua vez, envolve-se também na ação das outras), de maneira que não estão então separadas, nem são independentes umas das outras.

[96] E não foi à toa que detalhamos tal explicação, mas para nos darmos conta de que, se fica provado para qualquer das partes que é inconsistente, destrói-se por força também o resto, porque nenhuma delas subsiste sem a parte que foi destruída. Mesmo assim, ainda que nos poupasse tempo, não faremos dessa forma, mas tentaremos argumentar contra cada uma, como se prescindisse da presença das outras. Começaremos então, em ordem, pela primeira.⁵⁴

Recebido em abril/2017; Aceito em setembro/2017

⁵³ Apesar de entre os romanos ter se tornado mais comum uma divisão dupla, remetendo a regras da língua e análise de obras literárias, por exemplo: “a arte de falar corretamente e a explicação de poetas” (Quintiliano I. 4. 2), em Sêneca (*Ep.* 88) encontramos uma divisão muito parecida à de Sexto: “O gramático se encarrega do cuidado com a língua, e se ele quer ir além, com histórias (*historiae*), e, finalmente, se ele deseja demarcar um território amplo, com a poesia.”

⁵⁴ Na sequência, Sexto tratará, tal como anuncia, da parte dita *técnica* da gramática. O título da seção seguinte é: “A parte *técnica* da gramática é ametódica e inconsistente”.

BIBLIOGRAFIA

- ATHERTON, C.; BLANK, D. From Plato to Priscian: Philosophy's legacy to grammar. In: ALLEN, Keith. *Oxford Handbook of the History of Linguistics*. Oxford: OUP, 2013. p. 283-340.
- BARNES, J. Scepticism and Arts. In: HANKINSON, R. J. (Ed.). *Method, Metaphysics and Medicine: Studies in the Philosophy of Ancient Medicine*, Edmonton: Academic Printing and Publishing, 1988. p. 53-77.
- BEKKER, I. (Ed.) *Sextus Empiricus*. 1842.
- BETT, R. (Trad.) *Sextus Empiricus: Against the Ethicists*. With an introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- BLANK, D. Varro's anti-analogist. In: FREDE, Dorothea; INWOOD, Brad. (Eds.) *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Cambridge: CUP, 2005. p. 210-238
- _____. (Trad.) *Sextus Empiricus: Against the Grammarians* (Adversus Mathematicos I). With an introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- BLOMQUIST, J. Textkritisches zu Sextus Empiricus. In: *Eranos*, 66, 1968, p. 73-100.
- BOLZANI, R. Acadêmicos versus Pirrônicos. In: *Sképsis*, ano IV, v. 7, 2011. p. 5-55.
- BURY, R. G. (Ed. e Trad.) *Sextus Empiricus*. 4 vol. (Loeb). Cambridge: Harvard University Press, 1939 – 1949.
- BRITO, R.; HUGUENIN, R. (Trads.) *Sexto Empírico: Contra os Gramáticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- CHAPANSKI, G. (Trad.) *Uma tradução da Τεχβνέ Grammatiké, de Dionísio Trácio, para o português*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, 2003. (190 pgs.)
- DALMIER, C. (Trad.). Contre les grammairiens. In: PELLEGRIN, Pierre. *Sextus Empiricus: Contre les professeurs*. Introduction, glossaire et index. Paris: Éditions du Seuil, 2002. p. 67-245.
- GIUSTA, M. Review of Mau. In: *Riv. di Filologia e d'Istruzione Classica*, n. 40, 1962. p. 425-432.
- HARVEN, V. de. *The coherence of Stoic Ontology*. PhD Thesis. University of California, Berkeley: Spring 2012. 97 pgs.
- KASTER, R. Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity. Berkeley: UCP, 1997.
- LAW, V.; SLUITER, I. (Eds.) *Dionysius Thrax and the Τεχβne grammatike*. Münster: Nodus Publikationen, 1995.
- MATTHAIOS, S. Eratosthenes of Cyrene: Readings of his 'Grammar' definition. In: _____; MONTANARI, F.; RENGAKOS, A. (Eds.) *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts. Trends in classics - supplementary volumes*, 8. Berlin; New York: De Gruyter, 2011. p. 55-86.
- MAU, J.; MUTSCHMANN, H. (Eds.) *Sexti Empirici opera*. vol. 3, Leipzig: Teubner, 1961. (2ª edição.)
- MORROW, G. (Trad.) *Proclus: A commentary on the first book of Euclid's Elements*. Princeton: PUP, 1970.
- PAGANI, L. Pioneers of Grammar. Hellenistic Scholarship and the Study of Language. In: MONTANARI, F.; PAGANI, L. (Eds.) *From Scholars to Scholia: Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship. Trends in Classics – Supplementary Volumes 9*. Berlin; New York: De Gruyter, 2011. p. 17-64.
- Sch. DThr. = HILGARD, A. (Ed.) *Scholia in Dionisium Thracis Artem Grammaticam* (Sch. DThr). Leipzig: Teubner, 1901 (= Grammatici Graeci I 3).

- SEPPÄNEN, M. *Defining the art of grammar. Ancient perceptions of γραμματική* and grammatica. PhD Thesis. University of Turku. 2014 (265 pgs.)
- SLUITER, I. A Champion of analogy: Herodian's On lexical singularity. In: MATTHAIOS, S.; MONTANARI, F.; RENGAKOS, A. (Eds.) *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts. Trends in classics - supplementary volumes*, 8. Berlin; New York: De Gruyter, 2011. p. 291-310.
- SVF= ARNIM, I. AB. (Ed.) *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF). 2 vols. Stuttgart: Teubner, 1964.
- SWIGGERS, P; WOUTERS, A. (Eds.) Grammatical Theory and Philosophy of Language in Antiquity. In: *Orbis Supplementa*, n. 19, Leuven: Peeters, 2002.

HO THEOS PANTÔN KHRÊMATÔN METRON: A FUNÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO E DA TEOLOGIA COMO INSTRUMENTOS DE FUNDAMENTAÇÃO DA LEGISLAÇÃO E DO ÊTHOS CÍVICO NA *POLITEIA* DAS *LEIS*

GOD THE MEASURE OF ALL THINGS. THE FUNCTION OF RELIGIOUS
DISCOURSE AND THEOLOGY AS INSTRUMENTS FOR ESTABLISHING
LEGISLATION AND CIVIC CHARACTER IN THE *POLITEIA* OF THE LAWS

RICHARD ROMEIRO OLIVEIRA*
IZABELLA SIMÕES**

Resumo: Nas *Leis*, Platão elabora um projeto de regime político (*politeia*) de caráter fortemente prescritivo que, apoiando-se no desenvolvimento de uma legislação dotada de vertiginosa complexidade, estabelece como seu principal escopo a promoção da excelência ou virtude (*aretê*) no comportamento humano. Em seu projeto político, o ensinamento religioso e o discurso teológico são assumidos como mecanismos indispensáveis para assegurar a autoridade e a eficácia das normas e dos valores morais responsáveis pela manutenção da ordem cívica, conferindo às *Leis* uma dimensão nitidamente teocrática. O presente artigo procura efetuar uma análise desses elementos, no intuito de evidenciar a conexão essencial entre política, moralidade e religião por eles estabelecida.

Palavras-chave: *Leis*; Regime; Teocracia; Impiedade.

Abstract: In the *Laws*, Plato elaborates a project of founding a political regime (*politeia*) of a normative character that, being supported by the development of a complex legislation, establishes as its main scope the promotion of excellence or virtue (*aretê*). One of the most striking features of this project is its religious teaching and theological discourse. These are assumed as mechanisms to ensure the authority and effectiveness of the norms and moral values responsible for maintaining civic order. They confer on the model *politeia* that we find in the *Laws* a theocratic dimension. The present article seeks to analyze these theoretical elements, in order to highlight the essential connection between politics, morality and religion established by them.

Keywords: *Laws*; Regime; Theocracy; Impiety.

* Professor na Universidade Federal de São João del-Rei. Email: richardromeiro@hotmail.com.

** Doutoranda em Filosofia na UFMG. Email: izabellasilmoes@hotmail.com.

MORALIDADE, EDUCAÇÃO E RELIGIÃO NO PROJETO POLÍTICO-LEGISLATIVO DAS *LEIS*

Como se sabe, as *Leis* foram, de acordo com uma tradição que remonta à Antiguidade, o último diálogo escrito por Platão, constituindo, assim, um trabalho pertencente à fase mais tardia da produção literária do filósofo e cuja elaboração provavelmente ocupou seus últimos anos de vida.¹ Trata-se também, como é igualmente sabido, do mais longo texto do *corpus* platônico, superando, em extensão, o volume da *República*, com suas “alentadas 327 páginas (na numeração Stephanus)”.² Ora, nesta que é a expressão derradeira do pensamento platônico, encontramos desenvolvido, com vertiginosa complexidade e a partir da mobilização de uma quantidade magnífica de materiais jurídicos, éticos e institucionais,³ todo um pormenorizado programa político-legislativo, que, delineando o modelo de um regime político excelente (*politeia*),⁴ o filósofo pretendia, ao que tudo indica, erigir como um referencial

¹ É o que afirma Bury (1961, p. vii). Posição semelhante em Brisson; Pradeau (2012, p. 21), que avançam as seguintes considerações sobre o assunto: “Existem numerosos testemunhos antigos que nos ensinam que Platão era idoso quando redigiu as *Leis* e que elas foram sua última obra. Isso é algo que não parece gerar dúvida alguma no conjunto dos leitores, desde a Antiguidade, e que com efeito encontra certa quantidade de confirmações indiretas e diretas”. Cf. também, em relação a essa questão, Barker (1960, p. 338), Saunders (1975, p. 37) e Guthrie (1978, p. 321-322).

² Oliveira (2011, p. 55).

³ Ver, acerca desse ponto, as observações de Brisson; Pradeau (2012, p. 22-23) e o trabalho fundamental de Morrow (1993). Ressaltando a amplitude dos materiais jurídicos e legislativos reunidos nas *Leis*, Morrow afirma, na p. 6 de sua obra já clássica: “*Rostovzeff has even declared, with some exaggeration but with essential insight, that Plato’s Laws is a collection and codification of the whole Greek law*”.

⁴ Via de regra, o termo *politeia* é normalmente traduzido como “constituição” nas línguas modernas. No entanto, essa tradução não será usada em nosso texto, uma vez que acreditamos que o termo “constituição” não reproduz integralmente a complexidade semântica inerente à palavra grega original. Com efeito, a ideia de constituição, no vocabulário político moderno e contemporâneo, se confunde substancialmente com a ideia de lei fundamental do Estado, i. e., com a concepção de um conjunto de dispositivos jurídicos básicos que regulamentam o funcionamento do aparelho estatal e que determinam os direitos elementares dos cidadãos. Trata-se, pois, de um fenômeno essencialmente legal. Tal não é o caso da concepção grega de *politeia*. Em grego, com efeito, *politeia* deriva diretamente de *polis*, a cidade, e de *polites*, o cidadão, e significa literalmente aquilo que produz uma certa ordem ou disposição dos cidadãos em uma *polis*, conferindo a uma *polis*, por meio da efetivação de tal ordenamento ou disposição, sua identidade política, moral e comunitária. Ora, na medida em que a *politeia* é o princípio que define a identidade política, moral e comunitária de uma *polis*, ela envolve não somente aquilo que diz respeito às suas leis escritas (*nomoi*), mas também tudo aquilo que se refere à esfera dos seus valores, de suas crenças e de suas práticas sociais, tudo aquilo,

destinado a orientar a atividade prática dos membros da Academia, os quais comumente eram solicitados para atuar como reformadores ou fundadores de *poleis*.⁵ Pois bem, deixando de lado a riqueza de pormenores da obra e procurando ressaltar aquilo que diz respeito, nela, à sua inspiração filosófica básica e ao seu propósito geral, podemos identificar duas características teóricas decisivas que definem, por assim dizer, o “espírito” do projeto político por ela avançado.⁶ Que características são estas? A primeira delas tem a ver

portanto, que tem a ver com o seu modo de vida e seus costumes (*êthê*) Cf. o que dizem Platão em *República*, VIII, 544d-e, e Aristóteles, em *Política* III, 1274b32-39, IV, 1295a40 e VIII, 1337a15-19. Em vista disso, verteremos esse vocábulo, ao longo de nosso texto, preferencialmente por “regime”, de vez que a palavra regime nos parece abarcar melhor o complexo conteúdo semântico associado às ideias de “costumes” e de “modo de vida” que estão presentes de modo essencial no significado originário do termo grego *politeia* (pense-se, por exemplo, na expressão “antigo regime”). Sobre esse assunto e acerca da melhor adequação do vocábulo “regime” ao significado originário de *politeia*, ver as valiosas observações de Strauss (1971, p. 136-137). Da mesma forma, não verteremos o vocábulo *polis* por “cidade-Estado” ou “Estado”, mas simplesmente por “cidade”, por entendermos que o conceito de Estado designa um fenômeno político tipicamente moderno. De fato, o advento do Estado, na modernidade, pressupõe o aparecimento de uma máquina burocrática e administrativa acima da sociedade e que controla o funcionamento da vida social e comunitária a partir de uma posição externa e superior. Essa separação entre governo e comunidade, essencial no funcionamento do Estado moderno, era desconhecida do mundo da *polis* grega, onde havia um sistema político em que a própria comunidade se autogovernava, sem a instauração de uma instância externa e superior de poder. Como explica muito bem Sartori (1994, p. 35): “a *polis* grega não tinha nada de cidade-Estado como estamos acostumados a chamá-la – pois não era, em nenhum sentido, um ‘Estado’. A *polis* era uma cidade-comunidade, uma *koinonia*. Tucídides definiu-a em três palavras: *andres gar polis* – os homens é que são a cidade. É muito revelador que *politeia* tenha significado, ao mesmo tempo, cidadania e estrutura (forma) da *polis*. Assim, quando falamos do sistema grego como um Estado democrático, estamos sendo grosseiramente imprecisos, tanto terminológica quanto conceitualmente. ‘Estado’ deriva do particípio passado latino *status*, que, como tal, indicava simplesmente uma condição, uma situação ou estado de ser (como na expressão atual de *status* social). Maquiavel, foi o primeiro autor a reificar ‘Estado’ como uma entidade impessoal e a empregar o termo com sua denotação política moderna – e de forma um pouco casual e parcimoniosa.”

⁵ Cf. Barker (1960, p. 342-343), Morrow (1993, p. 9-10) e Vegetti (2012, p. 265).

⁶ No que diz respeito a essa questão, discordamos inteiramente da posição de Castel-Bouchouci (1997, p. 20), para quem a orientação filosófica das *Leis* é menos clara que a de outros diálogos de Platão. Diz, de fato, esta comentadora: “*Les Lois occupent dans le corpus platonicien une place très particulière, exigeant un traitement lui aussi particulier – la place du ‘petit dernier’, né trop tôt d’un père trop vieux pour lui ‘poter secours’: il est inachevé, sa structure laisse à désirer, les parties qui le composent obéissent à un ordre fluctuant et parfois incertain. De plus, l’orientation philosophique est moins nette que dans les autres dialogues, quantité des pages sont consacrées au détail de telle ou telle disposition législative’*”. A nosso ver, tais considerações resvalam num certo equívoco, pois, embora a composição da obra apresente

com o tipo de orientação reflexiva que Platão assume nas *Leis* e, portanto, com o fato de que o filósofo pensa a política e o problema de sua organização neste diálogo a partir de um ponto de vista essencialmente axiológico e prescritivo, determinando o princípio da virtude ou da excelência humana (*aretê*) como um horizonte normativo imprescindível para se compreender como deve ser estruturada a vida na cidade. Trata-se, assim, na concepção platônica exposta exaustivamente nas *Leis*, de reivindicar para as leis (*nomoi*) e para os demais mecanismos políticos uma função moral fundamentalmente positiva, convertendo-os em poderosos instrumentos de promoção da *aretê* no comportamento dos homens.⁷ Ora, desse primeiro elemento filosófico decorre forçosamente a segunda característica teórica relevante do texto, a saber, a determinação da educação como instituição política mais importante da cidade e a consequente defesa da necessidade de um programa educacional de caráter radicalmente público e subordinado ao governo da *polis*. De fato, ao assumir o princípio da virtude como horizonte para se pensar a vida política e sua organização, concebendo a lei como instrumento de promoção da *aretê* humana, Platão é levado a atribuir à educação (*paideia*) um lugar de destaque em seu programa político, justamente porque a educação se apresenta como aquela instituição social que, mais do que qualquer outra, assume a responsabilidade pela formação do homem, determinando-se, assim, como o *medium* indispensável para a efetivação da excelência em nossa natureza. Nessa perspectiva, que as *Leis* pretendem explorar de forma sistemática e levar às últimas consequências, *aretê* e *paideia* encontram-se, portanto, intimamente interligadas, o que conduz o diálogo à necessidade de conceber a educação como uma instituição eminentemente pública ou cívica, cuja administração se encontra subordinada aos cuidados de uma espécie de um “comissário” ou “ministro” (*ho tês paideias epimelêtês pasês*)⁸ e cujo escopo deve abarcar, como tal, a totalidade dos cidadãos.⁹ Como

inequivocamente problemas, contendo inconsistências, digressões e mesmo algumas lacunas, o plano teórico e filosófico geral que lhe serve de base e preside à sua organização é bastante nítido, comandando os principais e mais decisivos desenvolvimentos presentes no diálogo. Ver, sobre isso, as considerações mais acertadas de Voegelin (1983, p. 215-216).

⁷ Cf., sobre a promoção da *aretê* como a finalidade suprema da legislação e da vida política, *Leis* I, 625c-632c; III, 688a-b; IV, 705d-706a; VI, 770b-771a; XII, 963a-965e. Stalley (1983, p. 40-42), observando esse componente teórico das *Leis*, fala, nesse sentido, do “legalismo moral” desenvolvido por Platão nesta obra.

⁸ *Leis*, VI, 765d.

⁹ Ver, sobre isso, as observações de Piérart (1974, p. 355-356) e Brisson; Pradeau (2012, p. 109). Reconhecendo a importância do elemento educacional no projeto político elaborado

se sabe, Platão, nas *Leis*, determinará essa educação cívica, responsável pela realização da virtude da totalidade dos cidadãos, antes de tudo como um processo de disciplina dos afetos, que visa conformar os sentimentos (*aisthêseis*) de prazer e dor dos cidadãos àquilo que prescreve a lei, encontrando na música, entendida na sua acepção genuinamente grega, vale dizer, como a combinação da poesia, do canto e da dança, seu instrumento primevo e principal de realização.¹⁰ Trata-se, portanto, de uma *paideia* que, em grande medida, tem um caráter essencialmente afetivo e infrafilosófico, atuando primordialmente sobre os *pathê* dos cidadãos, e que apenas num momento mais avançado, que concerne à formação daqueles homens que constituirão o supremo órgão intelectual da cidade (o conselho noturno – *nykterinos syllogos*), assumirá uma orientação mais filosófica e científica. Encontramo-nos aqui, como é fácil ver, numa situação diferente daquela com que nos deparamos na *República*, pois, embora este último diálogo conceda, tal como as *Leis*, uma importância crucial à *paideia* em seu projeto político, nele a preocupação principal se concentra na tentativa de delinear o modelo de uma educação voltada não para a totalidade dos cidadãos, mas para a elite governante da cidade, o que faz com que o programa educacional avançado em suas páginas tenha um caráter mais científico e filosófico, pouca importância concedendo à *paideia* elementar ou mais fundamental, justamente o oposto do que observamos nas *Leis*.¹¹

Seja como for, no contexto discursivo das *Leis*, verifica-se, dessa forma, a elaboração de um projeto de regime (*politeia*) radicalmente prescritivo ou axiológico, para o qual os mecanismos políticos, institucionais e legislativos da cidade devem ser concebidos como estruturas integralmente comprometidas com o trabalho de promoção da excelência humana e com a realização de uma determinada agenda pedagógica e educacional. Isso significa que,

nas *Leis*, Brisson; Pradeau chegam a afirmar, na p. 114 da obra citada, que “[n]o fim das contas, pode-se dizer que as *Leis* são um vasto empreendimento educativo”.

¹⁰ Cf. *Leis* I, 643a-645c; I, 652a-660d, e os comentários de Oliveira (2011, p. 139-186) e Brisson; Pradeau (2012, p. 33-41).

¹¹ Acerca da diferenciação entre a *República* e as *Leis* no que diz respeito à questão da *paideia*, ver as seguintes considerações de Bury (1937, p. 305): “*Virtue, then, being the aim, what should be the method of Education? Here we note a main difference between the treatment in the Laws and that in the Republic; for whereas the latter is mainly concerned with the training of the ruling Class (the “Guardians”), and views primary and secondary Education as leading up to advanced study of Mathematics and Philosophy, little is said of this advanced study in the Laws and attention is concentrated on a Scheme of training suitable for the mass of the citizens, i. e., on primary and secondary education.*”

nas *Leis*, assistimos à constituição de um modelo de reflexão sobre a *polis* que une fortemente ética, política e educação e que, por isso, se encontra no extremo oposto daquela que será a orientação teórica seguida em grande medida pela filosofia política moderna, a qual, a partir de Maquiavel e Hobbes, abandonará inteiramente o princípio da virtude – fundamental, como vimos, no âmbito do pensamento platônico e, graças à influência do pensamento platônico, no conjunto do pensamento clássico, de um modo geral –, em prol da tentativa de elaborar uma compreensão pretensamente mais realista da natureza humana e do funcionamento da política.¹²

Ora, o que é interessante observar é que Platão, ao elaborar, no contexto das *Leis*, um projeto de *politeia* com forte orientação moral e pedagógica e comprometido decisivamente com a promoção da excelência ou *aretê*, julgará que a religião é uma instituição crucial para a ordem da *polis* e para o bom funcionamento da vida cívica, visto que, a seu ver, é a religião que fornece aos valores que são a base da educação moral dos homens uma justificação sagrada e divina.¹³ A ideia platônica parece ser, assim, a de que a religião é um elemento essencial para a fundamentação da *paideia* e da moralidade que se quer implantar na cidade, na medida em que é a religião que alicerça, num plano teológico, as leis e os valores através dos quais a *paideia* e a moralidade se realizam.¹⁴ Tal posição faz com que exista, assim, no projeto legislativo desenvolvido nas *Leis*, uma profunda simbiose entre política e religião, o que confere um caráter explicitamente teocrático ao modelo de *politeia* ou de regime político que ele procura descrever. Como observa oportunamente Voegelin (1983, p. 216-217): “as *Leis* desenvolvem de forma completa a posição religiosa de Platão; a *polis* cuja fundação e organização são descritas pode ser caracterizada como um estado teocrático”.¹⁵

¹² Sobre isso, ver as valiosas observações de Strauss (1988, p. 27-55), que contrapõe a “solução clássica” à “solução moderna”, forjada originalmente por Maquiavel. Deve-se observar que o fato de Maquiavel se utilizar, de maneira massiva, do termo *virtù* na elaboração de sua reflexão sobre a ação do príncipe e dos demais atores políticos não constitui uma objeção contra essa leitura. Com efeito, o uso maquiavélico do termo *virtù* pouco tem a ver com o uso clássico e tradicional. Cf. Skinner, 1996, p. 154-155.

¹³ Cf. Colli (2008, p. 166-167).

¹⁴ Referindo-se a esse aspecto do ensinamento das *Leis*, Saunders (1975, p. 30) afirma: “*Plato treats religion as a bulwark of morality*”. Sobre o assunto, ver também os comentários de Morrow (1993, p. 399-495), Stalley (1983, p. 166-178) e Brisson (2003, p. 24-38).

¹⁵ Cf. também Bury (1961, p. xiv), Burkert (2007, p. 438) e as seguintes observações de Oliveira (2011, p. 289): “dizer que o regime político proposto pelas *Leis* é um regime teocrático equivale a dizer que nele política e religião se entrelaçam de forma essencial em todos os âmbitos da

Há, assim, nas *Leis* a clara proposta de um sistema político teocrático,¹⁶ que une fortemente política e teologia, buscando alicerçar tudo aquilo que é prescrito pela lei (o que inclui, portanto, a virtude, as formas corretas de comportamento e a educação moral dos cidadãos) no solo da religião.¹⁷ Como é fácil ver, a solução platônica, mais uma vez, encontra-se no extremo oposto daquela que será a orientação precípua da teoria política moderna, que, levando a efeito uma reviravolta antropocêntrica radical e resoluta, procurará legitimar as normas morais e sociais não mais a partir de ensinamentos teológicos e religiosos (que remetem sempre, de uma forma ou de outra, à existência de alguma ordem superior ao homem), mas, ao contrário, por meio de princípios mundanos que o pensamento humano descobre em si e por si mesmo. Isso significa que a posição moderna, elevando o homem à condição de verdadeiro legislador, pressupõe, como viu A. Renaut, a afirmação da humanidade como “capacidade de autonomia”, o que envolve necessariamente a assunção do pensamento humano como a única instância genuína de instituição e legitimação das normas.¹⁸ Ora, assumindo semelhante

vida civil. E, de fato, uma leitura atenta do diálogo nos mostra que a religião permeia toda a estrutura social da *politeia* por ele proposta, determinando-se como a instância legitimadora última de suas práticas, suas normas e seus valores. Ou seja, a religião possui nas *Leis* uma onipresença inequívoca, revelando-se como a principal instituição da cidade, como o fundamento precípua do *ethos* comunitário e da moralidade cívica”.

¹⁶ No sentido etimológico do termo “teocracia”, bem entendido, e não no sentido de “governo de uma casta sacerdotal”, o que era rechaçado por Platão. Como esclarece Goldschmidt (2000, p. 113-114) em relação a esse ponto: “*La Cité antique vivait et mourut avec son culte officiel. Elle se mourait déjà, à l'époque de Platon, et si les Lois rétablissent les traditions religieuses et les veulent raviver par des sentiments de piété, c'est parce que c'était le seul moyen de maintenir vivante, avec la religion, la Cité même, au mépris peut-être de l'évolution historique, mais en pleine fidélité à l'égard de la tradition. La Cité des Lois n'est cependant pas une 'théocratie', si ce n'est au sens étymologique du terme. Platon rejette formellement le gouvernement des prêtres. Si, dans les Lois, certains hauts magistrats sont només prêtres d'Apollon et du Soleil, ce n'est pas que les prêtres soient autorisés à concourir avec le politique; le pouvoir s'enveloppe de la prêtrisse, il n'en procède pas. En revanche, dans la mesure où, dans les Lois, le Bien prend les traits de Dieu, on peut en effet parler d'une 'théocratie' (...)*”.

¹⁷ Bury, 1937, p. 315-316, também chama a atenção para esse caráter teocrático do regime político das *Leis*, com as seguintes palavras: “*It is, indeed, one striking feature of the Laws that it is so saturated with the religious atmosphere. The State is depicted as a Theocracy; its laws are divine ordinances; the performance of social duties is doing God service, and civic life is everywhere permeated by religion.*”

¹⁸ Renaut (2004, p. 9-10) assim se expressa acerca dessa questão: “O que supõem, efetivamente, essa concepção e essa valorização da humanidade enquanto capacidade de autonomia, ambas constitutivas do humanismo moderno e condutoras, ao longo de complexo percurso, à afirmação do indivíduo como princípio? O que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a

humanismo político e jurídico, a filosofia moderna será levada a desenvolver um ataque sistemático contra a influência social da religião institucionalizada, desembocando, no limite, em sua expressão extrema, à concepção de que a fé religiosa nada mais é do que um consolo enganador, uma ilusão que, como tal, deve ser condenada e finalmente suprimida (vide os casos do barão d'Holbach, de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche e de Freud), a fim de que a racionalidade e a autonomia humanas possam realmente triunfar em todas as dimensões da vida social.¹⁹ Tal é o significado filosófico do secularismo que, pouco a pouco, veio a dominar a mentalidade filosófica moderna, produzindo como seu resultado histórico mais evidente o Estado laico e liberal contemporâneo.

Pode-se dizer que tal Estado laico e liberal contemporâneo, produto direto do humanismo moderno e de sua concepção do homem como “capacidade de autonomia”, é a antítese completa da *politeia* religiosa elaborada nas *Leis*. De fato, do ponto de vista do projeto teocrático de Platão, a religião não é, como acima se viu, um elemento a ser suprimido ou descartado da esfera pública da cidade, em prol da busca de uma fundamentação puramente humana das normas políticas e morais, mas, pelo contrário, uma instituição social importantíssima, principalmente no que diz respeito à tarefa de justificar e tornar mais eficazes (vale dizer, mais capazes de serem respeitados e obedecidos pelos cidadãos) os princípios ético-jurídicos que asseguram a *paideia* moral dos cidadãos e a boa ordem da *polis*. Acreditamos que, na

maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como a fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza nem das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio a partir de sua razão e de sua vontade. Assim, o direito natural moderno será um direito ‘subjetivo’, criado e definido pela razão humana (racionalismo jurídico) ou pela vontade humana (voluntarismo jurídico), e não mais um direito ‘objetivo’, inscrito em qualquer ordem imanente ou transcendente ao mundo. É assim, ainda, que as sociedades modernas se conceberão, no registro político, plenamente auto-instituídas por meio do esquema do contratualismo: o humanismo jurídico dos Modernos, aplicando ao direito a convicção de que o homem é o princípio de toda normatização, tomará como pressuposto que o homem é o autor de seu direito e que esse direito se afirma unicamente por ser fundado sobre o acordo ‘contratual’ das partes interessadas. Em suma, de acordo com a fórmula de Sartre, ‘o homem não possui outro legislador senão si próprio’

¹⁹ Sobre isso, ver as observações de Strauss (1995, p. 34-38), que ressaltam a presença de um ateísmo ativo, beligerante e sem concessões, motivado pelo *pathos* da “proibidade intelectual” e pelo desejo de emancipação do homem em relação à “ilusão consoladora” da religião, no âmago da Ilustração moderna. Cf. também, acerca de tais questões, o artigo de Zilles, 2008, p. 37-54.

perspectiva platônica, tal procedimento de uso da religião para fins políticos e sociais seria legítimo, no fim das contas, porque o filósofo não acreditaria na possibilidade de uma real e completa racionalização dos homens e da sociedade. Ou seja, a nosso ver, Platão, nas *Leis*, ao elaborar o modelo de um regime (*politeia*) nitidamente teocrático, estaria procurando evidenciar sua visão antropológica de certa forma pessimista,²⁰ segundo a qual a grande maioria dos homens não pode ser esclarecida e verdadeiramente convertida à racionalidade e à autonomia (contrariamente à mundividência humanista que se constituirá depois, no registro do pensamento iluminista moderno), de forma que é preciso fornecer para tais homens uma forma de virtude ou de moralidade alternativa e não-racional, a qual se vale decisivamente da propagação sistemática, efetuada sobretudo por meio da música, de mitos, slogans morais e crenças religiosas “salutares”, elementos que devem atuar sobre a psique e o comportamento humanos como uma espécie de encantação mágica (*epôdê*).²¹

²⁰ Em relação ao pessimismo antropológico contido nas *Leis*, Klosko (2006, p. 219) observa: “[t]he Laws presents a despairing conception of human nature”. Cf. também, acerca dessa questão, as considerações de Vegetti (2012, p. 266-267).

²¹ Klosko (2006, p. 224) chama a atenção para o fato de que, nas *Leis*, a argumentação platônica sobre a questão educacional lança mão frequentemente do termo *epôdê*: “Plato’s discussion of education throughout the work continuously makes use of *epôdê* and related words”. Como viu Morrow (1993, p. 310), tal palavra pertencia originalmente ao vocabulário da magia e da feitiçaria e, nesse registro, designava a fórmula mágica por meio da qual o feiticeiro encantava serpentes, afastava doenças ou aplacava a cólera de algum deus. Nas *Leis*, Platão emprega sintomaticamente tal termo, como se disse acima, para expressar a forma de atuação do discurso mítico-religioso sobre a psique do homem comum, tornando com isso manifesta sua visão acerca da impossibilidade de se “esclarecer” (ou fazer aceder à racionalidade) a humanidade como um todo. Para exemplos do uso do vocábulo *epôdê* no diálogo, ver *Leis* II, 659e; 664b; 665c; VIII, 812c, X, 887d; 903b. Dodds (2002, p. 213-214), expondo o que está em jogo no pensamento platônico (tal como ele é elaborado nas *Leis*) no que diz respeito ao assunto, ressalta o caráter sub-racional do tipo de moralidade que Platão tem em vista nessa obra para o homem comum: “(...) nas *Leis*, a virtude do homem comum não se baseia no conhecimento e nem na opinião verdadeira enquanto tal, mas no processo de condicionamento ou de hábito pelo qual ele é induzido a aceitar e agir conforme certas crenças ‘salutares’. Afinal de contas, como afirma Platão, isto não é tão difícil: pessoas que conseguem acreditar em Cádmos e em dentes do dragão, acreditarão em qualquer coisa. Longe de supor, como seu mestre, que ‘a vida sem um exame crítico não é vida para o ser humano’, Platão parece sustentar a hipótese de que a maioria dos homens pode manter uma saúde moral tolerável simplesmente com uma dieta de ‘encantações’ (*epôdai*) cuidadosamente selecionada. O que significa: por meio da edificação de mitos e do reforço a certas máximas éticas. Podemos dizer que, em princípio, ele aceita a dicotomia de Burckhardt – racionalismo para poucos, magia para muitos”.

Conforme já foi observado,²² dentro desse posicionamento político, constata-se que a religião e a teologia são assumidas e valorizadas por Platão não tanto pelo seu valor de verdade intrínseco quanto pelo fato de que elas podem ser eficazmente utilizadas pelo legislador como instrumentos para conferir venerabilidade e autoridade às leis da cidade. Em outras palavras, Platão, nas *Leis*, está interessado, a princípio, não tanto no alcance especulativo ou cognitivo da religião, mas em sua utilidade política, i. e., no fato de que é possível utilizar o discurso religioso como instrumento que contribua para fomentar a virtude dos cidadãos e conservar o *êthos* cívico e comunitário. A religião, nesse caso, aparece como uma forma de “nobre mentira” (*gennaion pseudos*),²³ ou seja, como uma forma de retórica que, apelando para os mitos e as crenças nos deuses tradicionais, busca persuadir os cidadãos do caráter sagrado das leis estabelecidas, tornando-os mais predispostos a conformarem o seu *êthos* ou comportamento àquilo que essas leis prescrevem.²⁴ Pode-se dizer que a força do posicionamento de Platão consiste no reconhecimento do fato de que, do ponto de vista estritamente prático, outorgar às leis um estatuto sagrado, por meio de sua vinculação a algum princípio divino, é o procedimento mais eficaz para conferir-lhes autoridade moral absoluta e torná-las, assim, mais venerandas e respeitáveis, fazendo com que os cidadãos obedeçam aos seus comandos ou ditames de modo mais consistente. Trata-se, portanto, antes de tudo, de uma estratégia pragmática de instrumentalização da religião, a qual é motivada por razões fundamentalmente políticas, tendo em vista o objetivo de garantir para as leis e suas exigências mais eficácia e uma maior observância.²⁵

²² Ver Oliveira (2011, p. 296).

²³ A expressão “nobre mentira” (*gennaion pseudos*) ocorre em *República*, III, 414 b-c, e é utilizada neste passo por Sócrates para designar o mito fenício da autoctonia, do qual o legislador deve se valer para legitimar a unidade e a ordenação hierárquica da cidade por ele fundada. A “nobre mentira” é, nesse sentido, como se vê, uma ficção politicamente útil, cujo emprego é justificado por razões estritamente práticas, relativas à manutenção da ordem cívica. O procedimento é novamente defendido e retomado em *Leis*, III, 663d-e, com o mesmo espírito ou propósito.

²⁴ Klosko (2006, p. 248) esclarece muito bem o ponto filosófico fundamental presente nessa concepção platônica: “*Unlike his cousin Critias before him, Plato sees the utility in inventing gods to scare men into virtue. If people believed there were no gods, they would be uncontrollable (907c). Thus, the belief that the gods enforce the rules of justice is a ‘useful fiction’, which the wise lawgiver should do everything in his power to foster (663b-d)*”.

²⁵ O pensamento daqueles que recorrem à religião como forma de garantir para as leis uma maior eficácia (caso de Platão, segundo cremos), foi muito bem explicado por Bobbio (2011, p. 174) da seguinte forma: “A razão profunda da vinculação da moral a uma visão religiosa do

Essa preocupação em determinar a religião como instituição política essencial para manter a ordem civil já aparece, de certa forma, no começo mesmo do diálogo, deixando claro o referencial teológico a partir do qual o Estrangeiro de Atenas e seus companheiros investigarão o problema das leis e do regime. De fato, a primeira pergunta que o Estrangeiro de Atenas, o protagonista do diálogo, dirige ao cretense Clíneas e ao espartano Megilo, seus interlocutores, é uma pergunta de natureza teológica, relacionada à origem divina das leis de Creta e Esparta:

[O Ateniense] – Um deus, estrangeiros, ou algum homem recebe o crédito entre vós pelo estabelecimento de vossas leis?

Clíneas – Um deus, estrangeiro, um deus – para dizer o que é mais justo. Entre nós, foi Zeus; na Lacedemônia, de onde provém este homem, creio que dizem que foi Apolo. Não é isso?

Megilo – Sim.²⁶

Como nos mostra muito bem o trecho citado acima (cuja primeira palavra, no texto original grego, é, não por acaso, *theos*), as *Leis* partem da concepção de que as normas (*nomoi*) destinadas a reger as cidades não são criadas pelos próprios homens, mas, pelo contrário, encontram sua origem nos deuses, o que significa que o legislador humano, nessa perspectiva, não é senão um intermediário entre o plano divino e a vida dos mortais. Em outras palavras, o legislador humano é um arauto do deus, um veículo por meio do qual um ordenamento divino se manifesta, e é como tal que ele deve se apresentar à cidade. Vegetti (2012, p. 269), chamando a atenção para esse elemento do ensinamento das *Leis*, esclarece: “[o] legislador se erigia assim no mediador e no intérprete, para os homens e para a cidade, de uma ordem divina que devia se inscrever em suas vidas por meio das leis”. Abrindo suas discussões com essa formulação explicitamente teológica, as *Leis* evidenciam, portanto,

mundo não está tanto na exigência de se fundar a moral quanto na exigência praticamente bem mais importante de se possibilitar sua observância. O que é absolutamente necessário a toda convivência humana não é apenas a existência de regras de conduta bem fundadas, mas também a sua observância. Os juristas distinguem a validade e a eficácia de uma norma: transpondo essa linguagem para a teoria moral, podemos dizer que não basta deixar demonstrada a existência de normas, isto é, a sua validade, mas é necessário que as normas postas sejam efetivamente observadas. Com isso, vê-se que o apelo a Deus serve normalmente, e serve muito bem, não tanto para justificar a existência de normas de conduta obrigatórias, quanto para induzir aqueles que estão destinados a não violá-las”.

²⁶ *Leis*, I, 624a. Tradução nossa, a partir do texto grego estabelecido por Bury (1961) para a Loeb Classical Library. Todas as traduções e citações do texto grego das *Leis* contidas neste artigo são feitas de acordo com essa edição.

o espírito radicalmente piedoso que as anima,²⁷ delimitando a tarefa legislativa, já desde seus primeiros momentos, como uma tarefa eminentemente religiosa.²⁸

Enquanto tarefa religiosa, a legislação se justifica, pois, por sua referência aos deuses, o que confere às normas que dela resultam um caráter sagrado. Levando essa concepção às últimas consequências, o Estrangeiro afirmará, pois, com toda força, em um certo momento de seu discurso, a necessidade de se colocar a virtude e a ordem da cidade sob a tutela da divindade, considerando que é preciso proclamar para os colonos que habitarão a nova ordem política que está prestes a ser fundada que deus, conforme aquilo que afirma a antiga palavra, detém o “começo, o meio e o fim de tudo” (*ho men dê theos, hosper kai ho palaios logos, arkhên te kai teleutên kai mesa tôn ontôn hapantôn ekbôn*), sendo acompanhado, em seu séquito, pela “justiça vingadora da lei divina” (*dikê tou theiou nomou timôros*), a qual não deixa escapar nenhum malfeito ou ilicitude.²⁹ Levando em conta essas formulações, pode-se dizer que a retórica religiosa elaborada pelo Estrangeiro e destinada à persuasão dos futuros habitantes da cidade defende explicitamente, pois, uma mundividência rigorosamente teocêntrica, preconizando a concepção de que a divindade é o princípio supremo que fundamenta a justiça e a excelência humana. Seguindo essa linha de reflexão e indo mais longe, o protagonista da obra afirmará então, de maneira coerente, na continuação da passagem citada, que “deus, para nós, seria a medida de todas as coisas no mais alto grau (*ho dê theos hêmin pantôn khrêmatôn metron an eiê malista*), muito mais do que algum homem, como dizem”.³⁰

²⁷ Cf. Strauss (1977, p. 2): “[t]he *Laws* opens with the word ‘god’; there is no other Platonic dialogue that opens in this manner. The *Laws* is Plato’s most pious work’.

²⁸ É o que observa Stalley, 1983, p. 166: “[i]t is not by accident that the word *theos*, ‘god’ is placed emphatically at the beginning of the first sentence of the *Laws*. The Athenian and his companions are on a pilgrimage to the cave where Minos was supposed to have received the laws of Crete from no less a being than Zeus himself. The message is pretty obvious: law-giving is a religious task and must be grounded on an adequate theology.”

²⁹ *Leis* IV, 715e-716b. Como esclarece Castel-Bouchouchi (1997, p. 351, n. 10), a “antiga palavra” (*palaios logos*) a que se refere Platão nesta passagem diz respeito a um velho ensinamento órfico, cujos ecos se encontram também no Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, VII, 401b, ou em Eusébio de Cesareia, *Preparação evangélica*, XIII, 12, e segundo o qual a divindade comandaria o devir de todas as coisas, fazendo-as cumprir, de forma inflexível, as revoluções ou ciclos que lhes são próprios.

³⁰ *Leis*, IV, 716c.

Essa última proposição é interessante e dotada de grande valor para o leitor das *Leis*, porque nos mostra qual é a intenção fundamental presente nas formulações teológicas elaboradas por Platão nas passagens citadas: trata-se de questionar e recusar um certo relativismo sofístico, que havia desenvolvido toda uma concepção política baseada justamente na contestação do valor sagrado e divino da lei e que encontrou uma expressão privilegiada na concepção protagórica do *homo mensura*.³¹ De fato, o objetivo teórico dos sofistas com a sua célebre oposição entre *nomos*, entendido como aquilo que os homens acreditam ser válido (a partir do verbo *nomidzô*, “acreditar”, “crer”) e que diz respeito à “norma social” como um todo, e *physis*, entendida como aquilo que diz respeito ao “modo como as coisas são e operam”, independentemente de qualquer pensamento ou intervenção humanos,³² era justamente problematizar a visão religiosa tradicional da legalidade, na tentativa de mostrar o caráter convencional e puramente humano das leis e dos costumes.³³ O ponto de partida dessa concepção sofística parece ter sido a constatação da relatividade sociológica a que estão sujeitos os princípios políticos, morais e jurídicos: recolhendo a herança etnológica oriunda da obra de Heródoto, esses pensadores observaram, realmente, que cada sociedade possui seus êthê próprios, os quais determinam suas crenças particulares acerca do que é bom, belo e justo, crenças que, por seu turno, servem de base para o estabelecimento de suas leis e normas, por meio de convenções.³⁴ A conclusão sofística é que, na medida em que o bom, o belo e o justo dependem dos costumes e das convenções estabelecidas por cada sociedade, todos os princípios morais e políticos estão sujeitos, pois, a mutações radicais de ordem histórica e geográfica, não encontrando nenhum esteio ou suporte na ordem eterna da natureza (*physis*), que é a mesma em toda parte. Tal doutrina filosófica, como se vê, retira dos *nomoi* qualquer fundamento cósmico ou divino, pretendendo pôr a nu o seu caráter meramente humano ou antropológico.³⁵ É o que, de resto, Protágoras, na perspectiva platônica, teria reconhecido explicitamente, ao declarar, numa

³¹ Como explica Voegelin (1983, p. 254), a assertiva platônica “é uma contraposição consciente ao *homo-mensura* protagórico”.

³² Cf., sobre os significados destes termos, as observações de Guthrie (1971, p. 55) e Ostwald (1997, p. 41).

³³ Cf. Guthrie (1971, p. 55-60), Klosko (2006, p. 2-3) e Tordesillas (2001, p. 184-186).

³⁴ Ver Barker (1960, p. 64-66).

³⁵ Cf. Tordesillas (2001, p. 188).

conhecida sentença, que o “homem é a medida de todas as coisas” (*pantôn khrēmātōn metron estin anthrōpos*).

Platão via certamente nesse relativismo preconizado pelos sofistas uma postura filosófica perigosa, do ponto de vista político, justamente porque tal postura, afirmando de maneira explícita e sem subterfúgios o caráter humano das leis, subvertia crenças ancestrais acerca do estatuto sagrado do *nomos*,³⁶ retirando das normas sociais todos aqueles elementos que, tradicionalmente, faziam com que elas obtivessem o respeito e a reverência dos homens. O relativismo sofístico representava, pois, para Platão uma ameaça para a ordem cívica, envolvendo um risco para a virtude e a educação existentes na cidade.³⁷ Contra tal perspectiva e em polêmica com os sofistas, ele proporá, assim, no contexto das *Leis*, uma concepção rigorosamente teológica da origem do *nomos*, afirmando que o divino, e não o homem, é a verdadeira medida de tudo e, por conseguinte, a fonte de todos os valores e leis que sustentam a cidade.³⁸ Desenvolvendo essa posição, Platão, pela boca do Estrangeiro de Atenas, na continuação do texto citado mais acima, afirmará assim que a virtude almejada pela cidade como sua mais elevada meta moral consiste, em última análise, no ato de se assemelhar, na medida do possível (*eis dynamin*), ao deus, e o ato de se assemelhar ao deus se confunde, segundo ele, com a realização de uma vida de temperança, justiça e piedade, a qual requer necessariamente o exercício de todos aqueles atos religiosos previstos no culto divino (*therapeia tōn theōn*).³⁹ Eis as palavras do Ateniense, que deixam

³⁶ Sobre a natureza sagrada da lei no âmbito da tradição, observa Fustel de Coulanges (1998, p. 205): “[a]s leis ficaram sendo, durante muito tempo, coisa sagrada. Mesmo na época em que se admitiu que a lei pudesse resultar da vontade de um homem, ou dos sufrágios de um povo, ainda então se considerou indispensável a consulta da religião, e que esta, pelo menos, autorizasse”.

³⁷ Klosko (2006, p. 4-5) explicita esse ponto muito bem, mediante as seguintes formulações: “[t]hus, at the time Plato was writing, Greek society was torn by an intellectual revolution. The old standards had been undermined with little to take their place. The conclusion reached by Ivan Karamazov in *The Brothers Karamazov* was in the air: ‘If God is dead, then everything is permitted’. Plato saw a direct connection between the relativism of Herodotus and Protagoras, and the blunt immoralism of Thucydides’ Athenians and Callicles. It is no exaggeration to say that countering these tendencies lay at the heart of his philosophic endeavours.”.

³⁸ Ver Jaeger, 2011, p. 1342.

³⁹ É preciso observar aqui que, embora Platão avance, nas *Leis*, formulações que apontam para a existência de um princípio divino máximo, o tipo de crença religiosa por ele proposta neste diálogo não exclui o politeísmo. Isso significa que a teologia contida na obra não era, a rigor, monoteísta, no sentido mais ortodoxo dessa palavra, admitindo, antes, uma pluralidade de

suficientemente claro, mais uma vez, o espírito teocrático e religioso que inspira o seu projeto político e legislativo:

Para nós, o deus seria, então, a medida de todas as coisas no mais alto grau, e muito mais do que algum homem, como afirmam. Assim, àquele que pretende se tornar amado por tal ser [pelo deus], é necessário, o máximo possível, tornar-se semelhante a ele e, de acordo com tal discurso, aquele que entre nós é moderado será amigo do deus, pois é semelhante a ele, enquanto que o que não é moderado, a ele não se assemelha, e é injusto e diferente dele, e assim quanto às demais coisas, segundo o mesmo discurso. Compreendamos, então, que o que se segue a estas coisas é a seguinte declaração, a qual acredito que é a mais bela e mais verdadeira de todas: para o homem bom, fazer sacrifícios para os deuses e ter sempre comércio com eles, com preces, oferendas e com tudo que diz respeito ao culto divino, é o que há de mais belo, melhor, mais eficaz e, principalmente, conveniente em relação a uma vida feliz; para o homem mau, o contrário de tudo isso, naturalmente.⁴⁰

A LEI CONTRA A IMPIEDADE (*ASÊBELIA*) E A TEORIA DOS PRELÚDIOS LEGAIS (*PROOIMIA*) COMO ESTRATÉGIA RETÓRICA DE LEGITIMAÇÃO DO *NOMOS*

Como podemos constatar a partir da análise efetuada acima, na perspectiva inerente ao projeto de *politeia* desenvolvido pelas *Leis*, a ordem moral da *polis* e a virtude dos cidadãos aparecem como elementos fundamentados explicitamente na religião. Isso significa que, nas *Leis*, a religião é, antes de mais nada, uma instituição política, ou seja, um sistema público de crenças relacionadas aos deuses e ao comportamento dos homens que envolve a existência de um culto oficial, do qual os cidadãos devem participar como uma espécie de dever cívico. Pensando a política a partir desse ponto de vista teológico, a cidade das *Leis* colocará assim quase tudo que diz respeito ao seu funcionamento sob a tutela da religião – desde o estabelecimento do território e a organização urbanística e demográfica, passando pelas práticas da vida familiar e pela educação das crianças,⁴¹ até a instituição dos órgãos públicos

deuses. Como esclarece Stalley, 1983, p. 166, comentando esse aspecto da teologia platônica, “*Plato never seems to worry over the question whether there is one god or many*”.

⁴⁰ *Leis*, IV, 716c-e.

⁴¹ Sobre a influência da religião na esfera da educação infantil, Bury (1937, p. 316), nos fornece as seguintes e oportunas observações: “[t]he Divine sanction is invoked to consecrate the rules of the School as well as of the home, so that good conduct becomes a form of piety, and all right education religious education. The children are to assemble for their lessons at the village

e a determinação dos magistrados que vão ocupá-los.⁴² Um ponto importante que deve ser, porém, notado em relação a essa questão fundamental para a compreensão do projeto político das *Leis* é que Platão, ao propor de forma clara a necessidade de uma religião civil como elemento indispensável para a ordem da cidade, não pretende se apresentar como o profeta de uma nova religião. Pelo contrário, como viram os comentadores, Platão, na elaboração da religião cívica que sustentará a *politeia* das *Leis*, nada mais faz do que se apropriar de uma boa parte daqueles elementos e materiais já existentes na religião grega tradicional, submetendo-os, no entanto, a uma depuração moral que os tornará adequados ao ideal ético que constituirá a substância do êthos da cidade.⁴³ Ou seja, os deuses e as práticas religiosas da cidade das *Leis* são os deuses e as práticas religiosas existentes no mundo grego da época: a única diferença introduzida, a princípio, pelo diálogo nesse ponto consistirá no espírito moral diferenciado que atuará por trás de tais deuses e práticas religiosas.⁴⁴

Independentemente disso, ao propor uma articulação profunda entre política e teologia, prevendo o estabelecimento de uma religião cívica que deverá se fazer presente no funcionamento de toda a vida política, o projeto de *politeia* elaborado por Platão nas *Leis* acaba por determinar a impiedade (*asêbeia*) – ou o ateísmo, como diríamos hoje – como um crime gravíssimo, cuja prática deve ser, portanto, duramente punida ou penalizada. Trata-se, pode-se dizer, de um procedimento perfeitamente coerente, considerando-se os princípios de caráter teocrático estabelecidos pelo diálogo. De fato,

temples, and their masters and mistresses, as servants of the Law, are ministers of religion. Moreover, the children's games are inspired by a religious motive in so far as they are a training for the singing and dancing of the Choral Festivals in honour of the Gods – that spoudaia paidia which, as we have seen, is incumbent upon all the citizens."

⁴² Morrow (1993, p. 468), fornece uma excelente síntese dessa importância extraordinária do elemento religioso e teocrático nas *Leis*, com as seguintes palavras: "[r]eligion is not something apart from other areas of life; it penetrates them all. It gives authority to the magistrates and the laws they enforce; it sanctifies family ties; it is the patron of the arts and crafts; it safeguards contracts and oaths, and the rights of strangers and suppliants; it is the partner in all recreation, dance, and song. This religious atmosphere in which all life is lived is of tremendous importance, Plato obviously thinks, for the molding of character and the training of the sentiments by which the virtues are made secure." Cf. também Oliveira, 2011, p. 293.

⁴³ É o que observa, por exemplo, Morrow, 1993, p. 401: "[i]t is not a new religion that Plato proposes for his state, but the old religion, purified of its unwitting errors, and illuminated by a more penetrating conception of the meaning of religious worship." Ver também os comentários de Piérart (1974, p. 353-354) e Stalley (1983, p. 167).

⁴⁴ Cf. as observações de Oliveira (2011, p. 294).

se a religião é reconhecida como um elemento essencial para a manutenção da ordem da cidade e se, como tal, ele deve ser estabelecida como uma instituição pública, dotada de um culto oficial, do qual todos os cidadãos devem participar, a impiedade, entendida como uma ofensa às práticas e crenças religiosas admitidas pela *polis*, não pode ser vista senão como um comportamento nocivo e perigoso. Adotando essa visão, o Estrangeiro, nas *Leis*, não hesitará em propor, portanto, a elaboração de uma lei específica que tratará de todos os atos que podem ser vistos como ofensas à religião pública e aos seus dogmas fundamentais (*nomos peri asêbeias*).

Deve-se dizer, porém, que essa medida legislativa, que prevê a determinação da impiedade como crime político, não é uma inovação platônica, mas, pelo contrário, uma prática comum das cidades gregas da época. De fato, sabe-se, desde pelo menos a grande obra de Fustel de Coulanges, *A cidade antiga*, que nas *poleis* gregas da Antiguidade a religião sempre esteve confundida à política, assumindo, em virtude disso, um caráter marcadamente público.⁴⁵ É verdade que em um determinado momento de sua história a Grécia conheceu a proliferação de toda uma sorte de seitas religiosas ligadas à prática dos mistérios, seitas essas que se constituíram, de certa forma, à

⁴⁵ Ver, por exemplo, as seguintes afirmações de Fustel de Coulanges (1998, p. 156): “nunca devemos perder de vista que, na lição do mundo antigo, era o culto que constituía o vínculo unificador de toda e qualquer sociedade. Assim como o altar doméstico agrupava em sua volta os membros da família, assim também a cidade era aquela reunião de homens, que tinham os mesmos deuses protetores e cumpriam o ato religioso no mesmo altar”. Mais à frente, na mesma obra (p. 211), ele reitera o mesmo ponto de vista, ressaltando a identidade, no contexto da cidade antiga, entre cidadania e participação no culto público: “se quisermos definir o cidadão dos tempos antigos pelo seu atributo mais essencial, devemos dizer ser cidadão todo homem que segue a religião da cidade, que honra os mesmos deuses da cidade, aquele para quem o arconte ou prítane oferece, em cada dia, o sacrifício, o que tem o direito de aproximar-se dos altares e, podendo penetrar no recinto sagrado onde se realizam as assembleias, assiste às festas, segue as procissões e participa dos panegíricos, participa nas refeições sagradas e recebe sua parte das vítimas. Examinem-se as expressões da linguagem: ser admitido no número de cidadãos traduz-se em grego pelas palavras *meteinai tôn nirôn*, que significam: entrar na partilha das coisas sagradas”. As observações de Fustel de Coulanges são corroboradas por Morrow, que afirma enfaticamente (1993, p. 399, n. 1): “*ffor the Greek the state was a religious as well as a political community*”. Cf. também, sobre o assunto, as seguintes considerações de López (1975, p. 75-76): “[m]ientras existió la polis como elemento aglutinante de todas las fuerzas ciudadanas, la religión constituyó un elemento indisoluble del conjunto general de la vida ciudadana y del Estado. Había dioses oficiales protectores de la ciudad (*polias, polieus*), cuyos templos y estatuas llenaban las calles y las acrópolis, y para su construcción estaba permitido el uso del tesoro comunitario. Sus fiestas eran la manifestación pública más importante de la ciudad como colectividad frente a las otras comunidades”.

margem do universo cívico da *polis* e de sua religião oficial, propondo rituais de iniciação (*teletai*) e exercícios religiosos voltados para o desenvolvimento de um misticismo pessoal.⁴⁶ Uma das manifestações mais conhecidas desse novo fenômeno religioso relacionado às práticas místicas, como também se sabe, foi justamente o orfismo, credo que propunha uma visão de mundo marcada por um profundo pessimismo em relação à condição do homem na vida presente e que via na abolição do ciclo funesto dos nascimentos e mortes, obtida por meio de exercícios ascéticos e procedimentos de purificação (*katharmoi*), o caminho para que a *psykhê* humana (que nada mais é, para os órficos, do que um *daimôn* caído) alcance sua salvação ou redenção e efetue seu regresso à sua pátria original, localizada em um “outro mundo” e junto aos deuses.⁴⁷ No entanto, apesar disso, a religião pública, associada às práticas e aos costumes da cidade e oriunda da tradição que remontava aos poemas de Homero, jamais perdeu sua força e sua influência sobre o homem grego, tanto quanto durou o mundo da *polis*.

É esse fato que explica porque, nas cidades gregas, a impiedade tenha sido vista como um crime, como uma transgressão grave, cuja punição requeria o recurso às penas mais severas. O exemplo histórico mais paradigmático no que diz respeito a isso foi precisamente o caso da condenação de Sócrates à pena capital, em Atenas, em 399 a. C. De fato, um dos elementos que levaram o filósofo à execução foi justamente a acusação de que ele “não acreditava nos deuses que a cidade admitia”, “introduzindo novas divindades”, as quais não eram reconhecidas pelo culto público.⁴⁸ Apesar dos esforços

⁴⁶ É o que observa López (1975, p. 96-97): “[c]omo todos los cultos orgiásticos, los misterios se colocan en el lado opuesto a la religión oficial [...]. Si la religión olímpico-ciudadana se dirigia a la colectividad y en ella encontraba su verdadero sentido religioso y político los misterios, sin excepción, representan la relación personal con la divinidad. Es el individualismo frente a la *polis*. “ Cf. também Vernant (2006, p. 69-88).

⁴⁷ Segundo Burnet (in Burnet; Taylor, 1990, p. 34-35), “[e]ll rasgo más sobresaliente de la fé órfica es el de que encuentra su fundamento en la negación de lo que, según vimos, fu la doctrina cardinal de la religión helénica, a saber que hay un abismo infranqueable, o poco menos, entre los dioses y los hombres. Los órficos, por el contrario, mantuvieron que cada alma es un dios caído, encerrado en la prisión del cuerpo en pena de un pecado prenatal. El fin de su religión, tal como la practicaban, era el de asegurar la redención (*lysis*) del alma de su servidumbre corporal por mérito de ciertas prácticas dirigidas a la detención y purificación del pecado original. Las almas suficientemente purificadas volvían una vez más con los dioses y recuperaban su antiguo lugar entre ellos”. Sobre isso, ver também Nilsson (1961, p. 271-277), Vernant (2006, p. 85-88) e Eliade (2011, p. 164-188).

⁴⁸ Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 24b-c; Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1; *Apologia de Sócrates*, 10.

envidados pelo filósofo para refutar tais acusações e mostrar sua inocência (registrados magistralmente, como se sabe, na *Apologia* escrita por Platão), ele não conseguiu persuadir o tribunal ateniense e acabou sendo mesmo condenado à pena máxima. O caso de Sócrates, apesar de paradigmático, não foi, contudo, um episódio isolado no que diz respeito à ocorrência de processos de impiedade no mundo ateniense. Como viu Morrow (1993, p. 471), muitas outras figuras importantes na história de Atenas, como Ésquilo, Alcibíades e Protágoras, também foram acusadas desse crime, tendo por isso sido obrigadas a se defender e se justificar diante dos órgãos judiciais da cidade. Segundo Morrow (*ibidem*), tal fato mostraria a gravidade com que o problema relacionado à questão da *asêbeia* era encarado na sociedade ateniense: “a longa lista de processos por *asêbeia* em Atenas, durante os séculos V e IV, mostra que os atenienses observavam a impiedade como uma ofensa sujeita à sanção – e uma ofensa séria”.

Pode-se dizer que Platão, nas *Leis*, em perfeita conformidade com o *êthos* de seu tempo, adotará essa prática grega, prevendo, no corpo do sistema jurídico organizado para regulamentar a vida da futura cidade, uma legislação específica contra a impiedade. É o que acontece, realmente, no livro X da obra, onde o Estrangeiro de Atenas, protagonista das discussões, após tratar dos crimes relacionados às injúrias físicas e aos danos materiais, passa à elaboração da lei acerca da *asêbeia*. O princípio que sustenta o desenvolvimento dessa parte de seu discurso legislativo é que a impiedade deve ser compreendida como uma grave ofensa contra os deuses da cidade e contra as crenças religiosas que constituem o credo oficial da comunidade. Tal ofensa, segundo o Estrangeiro, pode assumir, na verdade, três formas específicas: 1) crer que os deuses não existem; 2) crer que os deuses existem, mas não se preocupam com os negócios humanos; 3) crer que os deuses existem, se preocupam com os negócios humanos, mas podem ser corrompidos por meio de oferendas e sacrifícios.⁴⁹

A legislação contra a impiedade, como dissemos, tratará essas formas de ateísmo e de heresia como crimes gravíssimos contra a cidade e suas crenças, considerando os homens que a elas aderem como elementos nocivos para o *êthos* da comunidade. Isso significa que o ateísmo e as outras espécies de impiedade serão compreendidos, pelo Ateniense, como uma forma perigosa

⁴⁹ *Leis*, X, 884b.

de vício intelectual,⁵⁰ que deve ser, por isso, combatida de todas as maneiras no seio da *polis*.

No entanto, é preciso observar que, na elaboração de semelhante lei, o Ateniense julga que o legislador deve, antes de estabelecer o comando proibitivo e determinar as respectivas sanções e penas no caso de sua transgressão, redigir um preâmbulo de caráter persuasivo que procure convencer os homens tentados pelo ateísmo acerca do caráter errôneo de suas crenças. Ou seja, o Ateniense julga que, antes de punir o ímpio, a lei deve procurar persuadi-lo de seu comportamento equivocado.⁵¹ Defendendo a necessidade desse prelúdio (*prooimion*) legal, de caráter persuasivo, como um recurso prévio à ameaça de punição, o Estrangeiro de Atenas, na verdade, não está introduzindo uma ideia nova nas discussões, mas, pelo contrário, reafirmando um procedimento já advogado por ele em outros momentos do texto no que diz respeito à estrutura de todas as normas legais que comporão o código que regulamentará a vida da futura cidade.

De fato, a ideia de que a norma legal teve ter uma estrutura dupla, constituída por um preâmbulo, de natureza retórica, e por um comando, acompanhado do enunciado das penas, é recorrente nas *Leis* e constitui uma das principais inovações dessa obra em relação à questão da legislação. A passagem fundamental para se compreender esse elemento do diálogo encontra-se no livro IV, em um longo trecho em que o Estrangeiro procurará justamente delimitar melhor como deve ser a prática do legislador em relação aos cidadãos.⁵² Percebe-se que sua preocupação, no tratamento desse problema, tem a ver com a tentativa de obter do cidadão o máximo de adesão possível àquilo que as leis determinam – o que só se torna viável se a lei não se restringe à mera coerção. A fim de explicar isso para os seus interlocutores, o Estrangeiro comparará então o modo de proceder do legislador ao modo de proceder do poeta e do médico. Segundo ele, de fato, enquanto o poeta pode dizer, sobre um único e mesmo assunto, coisas contraditórias, sem se preocupar com a coerência, o legislador deve agir de maneira inteiramente oposta e se esforçar por manter a mais absoluta coerência, dizendo sempre o mesmo sobre as mesmas coisas.⁵³ Porém, acrescenta o Estrangeiro, o fato de o legislador ter de ser absolutamente coerente não significa que o seu

⁵⁰ Em *Leis*, X, 888a, o Ateniense se refere aos ateus como aqueles que “foram corrompidos em sua inteligência” (*diepbtarmenoi tēn dianoian*).

⁵¹ *Leis*, X, 890b-d.

⁵² *Leis*, IV, 718c-723d. Sobre esse passo, ver os comentários de Brisson, 2003, p. 28-29.

⁵³ *Leis*, IV, 719a-e.

discurso tenha de ser simples. Para ilustrar isso, ele lança mão do exemplo extraído do comportamento de dois tipos radicalmente opostos de médicos – o médico de escravos e o médico de homens livres: enquanto o primeiro médico, observa o Ateniense, não esclarece seu paciente nem lhe dá maiores explicações sobre o seu caso, mas limita-se a prescrever, de forma brutal, violenta e sucinta, um tratamento qualquer, o segundo age de maneira contrária e, antes de prescrever o tratamento, procura esclarecer o doente e convencê-lo da necessidade de seguir a terapia indicada.⁵⁴ Segundo o Estrangeiro, o legislador, na medida em que pretende ser também um educador, deve agir como o médico de homens livres e não como o médico de escravos: as leis por ele prescritas para os cidadãos não devem ser, pois, simples, compondo-se apenas de um comando e do enunciado da pena, mas duplas, contendo, além do comando e do enunciado da pena, um prelúdio (*prooimion*) que busque convencer os cidadãos da legitimidade daquilo que é prescrito. Em outras palavras, na medida em que a lei possui uma finalidade pedagógica, ela deve ser constituída por uma adequada combinação de persuasão (*peithô*) e força (ou violência [*bia*]).⁵⁵

A fim de obter o consentimento dos cidadãos e predispor-los à aceitação daquilo que a lei prescreve, a norma legal deve, portanto, conter um preâmbulo de caráter persuasivo e não se limitar à simples coerção. Em outras palavras, as exigências do *nomos* devem ser precedidas pelo trabalho discursivo da *peithô*, trabalho esse que se confunde com uma forma de pedagogia retórica que atua sobre os sentimentos e as disposições dos cidadãos.⁵⁶ É preciso, porém, compreender adequadamente a natureza desses prelúdios

⁵⁴ *Leis*, IV, 720a-d.

⁵⁵ *Leis*, IV, 722a-723d. Segundo Laks (2001, p. 101), a importância concedida ao problema da persuasão e, por conseguinte, do consentimento na teorização acerca da questão do estatuto do *nomos* nas *Leis* reflete uma mudança de ponto de vista importante em relação àquilo que encontramos no *Político* no que diz respeito à abordagem desse mesmo assunto, uma vez que, enquanto neste último diálogo Platão busca pensar, antes de tudo, a fonte legítima donde deve proceder o comando legal, i. e., o monarca sábio e a sua razão, nas *Leis* trata-se agora de refletir sobre a relação da lei com seus destinatários, i. e., os cidadãos. Nos termos de Laks: “[a] mudança de perspectiva relaciona-se com o relevo particular concedido nas *Leis* ao critério do consentimento que, sem estar ausente no *Político*, se mantém no entanto claramente em segundo plano, e cujo estatuto se torna, na verdade, extremamente problemático, face ao primado do saber. Se o *Político*, na análise da lei, se concentra essencialmente na relação existente entre a ordem e sua origem, a saber, o bom soberano ou o intelecto, as *Leis* voltam-se decididamente para a relação entre a ordem e o seu destinatário, a saber, o cidadão”.

⁵⁶ Sobre isso, cf. as boas análises de Brisson; Pradeau (2012, p. 85-92).

que as *Leis* concebem como um elemento fundamental para a correta elaboração do código legislativo. Ora, como viram alguns comentadores, tais prelúdios não são discursos de caráter racional, que procurariam explicitar, por meio do desenvolvimento de argumentos e demonstrações filosóficas, as razões daquilo que a lei prescreve, mas constituem, antes, na maioria dos casos, enunciados puramente retóricos, que, valendo-se de exortações, mitos e motivos de ordem religiosa, tratam de levar os cidadãos a obedecer ao *nomos* e aos comandos dele emanados.⁵⁷ Isso significa que a maioria dos preâmbulos legais do diálogo constitui uma estratégia político-discursiva que visa alcançar o consentimento dos cidadãos não por meio dos procedimentos intelectuais do puro *logos*, mas mediante o recurso a elaborações oratórias que se apoiam decisivamente em elementos retóricos, míticos e religiosos convencionais, não podendo ser vistos, assim, como mecanismos filosóficos de condução dos homens à esfera da reflexão e da autêntica racionalidade.

Pois bem, a lei contra a impiedade presente no livro X das *Leis* é elaborada de acordo com os princípios mencionados acima e manifestará, assim, a preocupação de mesclar persuasão e coerção em sua estrutura. Como tal, essa legislação conterà, portanto, além do comando e do enunciado da pena correspondente, um prelúdio que busca persuadir os ímpios do seu erro. No entanto, ao chegar a esse ponto, deparamo-nos com um elemento de importância fundamental, porque, à diferença do que ocorre com os outros preâmbulos legais elaborados no diálogo, que, como vimos, têm um caráter puramente retórico, o preâmbulo à lei contra a impiedade se organizará como uma verdadeira demonstração (*apodeixis*), lançando mão de argumentos filosóficos (*logoi*) que tentarão provar, contra o que afirmam os ateus, a existência dos deuses. Isso significa que o preâmbulo à lei contra a impiedade possui um caráter *sui generis*, de vez que ele é o único estruturado de um modo genuinamente filosófico, levando à constituição de uma teologia de caráter racional.⁵⁸ Pode-se considerar que tal coisa acontece, no contexto das

⁵⁷ É o que observa Laks (2001, p. 105), ao afirmar: “(...) nas *Leis* (...) um prelúdio persuasivo não deve tomar necessariamente, e a maioria das vezes efectivamente não toma, a forma de uma argumentação racional”. A única exceção a essa regra, como explicaremos logo a seguir, é justamente o prelúdio à lei contra a impiedade contido no livro X. Acerca dessa questão, ver também o que dizem Stalley (1983, p. 42-43), Brisson (2003, p. 30), Oliveira (2011, p. 282-286) e Brisson; Pradeau (2012, p. 90-92).

⁵⁸ Cf. Morrow (1993, p. 477): “*in conformity with his principles that the legislator should not be content with commands and prohibitions, but must attempt to persuade his citizens, Plato introduces his law against impiety with a prelude intended to persuade offenders of the error of their impious beliefs. It is the longest of all such preludes in the Laws, and it differs markedly from*

Leis, porque o ateísmo é encarado nessa obra como uma postura intelectual mais elaborada e sofisticada, resultante de uma visão filosófica do que é a natureza (*physis*), e contra a qual o discurso religioso tradicional, portanto, parece impotente. Na medida em que o ateísmo assim compreendido não pode ficar sem uma resposta, uma vez que ele é uma séria ameaça para a ordem da *polis* e para a religião cívica que a sustenta, é preciso, pois, adotar, em relação aos seus adeptos, um outro procedimento, que, indo além da teologia popular, recorra às ferramentas próprias do *logos* demonstrativo ou apodítico.⁵⁹

Ao ouvir, no diálogo, a proposta do Ateniense de elaborar semelhante *logos*, refutando as opiniões dos ateus e defendendo os ensinamentos da religião tradicional, Clínia reage de maneira entusiasmada, afirmando que esse discurso seria “o mais belo e o mais excelente prelúdio para nossas leis” (*touto hêmin hyper hapantôn tôn nomôn kalliston te kai ariston prooimion*).⁶⁰ A reação e a resposta de Clínia são importantes, do ponto de vista interpretativo, porque elas constituem um elemento literário que mostra muito bem como, nas *Leis*, a questão relacionada ao ateísmo e à contestação do ensinamento religioso oficial é encarada como algo extremamente grave, requerendo como tal, para a sua resolução, a elaboração de um discurso filosoficamente mais consistente, que assegurará “o fundamento teológico da empresa legislativa”.⁶¹ A ameaça representada pelo ateísmo à ordem da cidade impõe, assim, ao Estrangeiro de Atenas, a necessidade de modificar sua *démarche*, o que o levará a se enveredar pelo terreno de um *logos* mais complexo e elaborado, a fim de ensinar a verdade acerca da questão dos deuses.⁶² Na seção a seguir, procuraremos examinar os principais elementos desse *logos* desenvolvido pelo Estrangeiro no livro X das *Leis*, buscando

all the others in professing to demonstrate as well as persuade. There are hortatory passages in it, but its main part is concerned with the establishment of premises, in the dialectical manner familiar from the other Platonic dialogues, and with the drawing of conclusions from them by logical inference. Ver também, mais uma vez, sobre a peculiaridade discursiva do prelúdio à lei contra a impiedade, os esclarecimentos de Laks (2001, p. 105-106) e de Brisson (2003, p. 31).

⁵⁹ Cf. Oliveira (2011, p. 300-301).

⁶⁰ *Leis*, X, 887c.

⁶¹ A formulação é de Castel-Bouchouchi (1997, p. 378, n. 18): “[l]e thème unique du long prélude du livre X n’est autre que le fondement théologique de l’entreprise législative”.

⁶² Cf. Strauss (1977, p. 144): “[i]t is surely incumbent upon the legislator to teach the truth about these very things. But this means that he has to face, to refute, the arguments of the atheists: the existence of gods is not self-evident but requires an extensive and difficult speech”.

compreender como ele pretende desconstruir a visão de mundo proposta pelo ateísmo, desembocando em uma verdadeira justificação da religião cívica.

A DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DOS DEUSES NO LIVRO X DAS *LEIS* E A CONDENAÇÃO DA IMPIEDADE

O ponto de partida do Estrangeiro, na elaboração da lei contra a impiedade, é, como vimos, a construção de um prelúdio que, recorrendo a argumentos, procurará persuadir os ateus ou ímpios do equívoco de sua postura intelectual. O Estrangeiro considera, porém, que, para fazer isso de uma maneira correta, é preciso, antes de qualquer outra coisa, se dirigir sem animosidade aos ímpios estabelecer com clareza e de maneira consistente os termos principais da cosmovisão que sustenta a opinião dos ímpios. A ideia por detrás desse procedimento parece ser a de que só assim a contestação do ateísmo poderá ser vista como algo filosoficamente satisfatório, e não como uma mera repreensão retórica, cujo principal recurso encontrar-se-ia no uso das crenças religiosas próprias à piedade tradicional. Como mostra o Estrangeiro de Atenas, o que caracteriza o ateísmo como visão de mundo é justamente o fato de que ele constitui uma certa compreensão do que são a natureza (*physis*) e suas causas, envolvendo, como tal, uma explicação elaborada de como se deu, portanto, a origem ou a gênese de todas as coisas, a partir da qual se deduz um ensinamento extremamente subversivo acerca daquilo que diz respeito ao estatuto dos deuses, da moral e da vida social. Em outras palavras, segundo a formulação proposta pelo Ateniense, o ateísmo é, num primeiro momento, fundamentalmente uma cosmologia, i. e., um *logos* que contém um ensinamento que se pretende verdadeiro acerca da ordem geral do mundo e das causas primeiras que a sustentam, do qual decorre, num segundo momento, toda uma concepção acerca da política, da religião e da legislação como fenômenos inteiramente convencionais. Evidentemente, se o ateísmo é assim entendido, percebe-se que a sua refutação envolve, *ante omnia* e de forma necessária, a elaboração de uma compreensão do que é a natureza ou *physis* radicalmente contrária àquela preconizada pelo ensinamento dos ateus. Ou seja, à cosmologia proposta pelos ímpios, é preciso opor uma cosmologia alternativa, de caráter não materialista e que abra espaço para o reconhecimento da atividade de deuses ou de causas divinas na economia do universo, a qual possibilitará uma compreensão mais satisfatória das relações entre *physis* e *nomos*, fornecendo, com isso,

uma justificação metafísica para o código legislativo que regulamentará o funcionamento do novo regime ou *politeia*.⁶³

Estabelecendo esses elementos e dando início à sua exposição do ensinamento ateu defendido pelos ímpios, o Estrangeiro observa que o *logos* por eles propagado, que para muitos parece ser o mais sábio de todos (*to para pollois doxadzamenon einai sôphotaton hapantôn logôn*), veicula a doutrina segundo a qual todas coisas (*panta ta pragmata*) que são, foram ou virão a ser podem ser explicadas por três causas principais: a natureza (*physis*), a arte (*tekhênê*) e o acaso (*tykhê*).⁶⁴ De fato, conforme a explicação proposta pela referida doutrina, as coisas maiores e mais belas (*ta megistha kai kalista*) são produzidas pela ação da natureza e do acaso, ao passo que as coisas menores ou mais insignificantes (*ta smikrotera*) são resultado da arte. Esclarecendo melhor o que isso significa para seus interlocutores, o Ateniense observa que, de acordo com o que afirmam os ímpios, o fogo, a água, a terra e o ar são produtos da natureza e do acaso, não da arte (*pyr kai hydor kai gên kai aera physei panta einai kai tykhê[i] phasi, tekhnê[i] de oudên toutôn*); ora, de tais elementos materiais primitivos, segundo eles, se formaram posteriormente, por meio das combinações entre o quente e o frio, o seco e o úmido, o duro e o mole, os corpos mais complexos, como o sol, a lua e os astros, “totalmente privados de vida” (*gegonenai pantelôs ontôn apsykhôn*).⁶⁵ A gênese do céu, portanto, se explica, na ótica dessa concepção atea, por meio da mescla mecânica, natural e totalmente fortuita dos elementos físicos. Ora, prossegue o Estrangeiro, a partir da formação dos corpos celestes e dos seus movimentos surgem as estações do ano e, com elas, as plantas (mundo vegetativo) e os animais. Todo esse processo ocorre, conforme dizem os ateus, enfatiza o Estrangeiro, “não graças à inteligência, ou por meio de algum deus ou da arte, mas pela natureza e pelo acaso” (*ou dia noun, phasin, ou de dia tina theon oude dia tekhnên, alla ho legomen physei kai tykhê[i]*).⁶⁶ A arte aparece apenas em um momento posterior, como

⁶³ Cf. Ostwald (1997, p.59-60): “[t]he discussion which serves as a preamble to the laws against impiety in the tenth book is often regarded – and rightly so – as the metaphysical preamble to the Laws as a whole. Its additional importance for us is that it contains Plato’s definitive and most profound statement on the relation of law and nature. In form it is a refutation of views on *physis* proposed by the natural philosophers of the fifth century, which, Plato believes, lie at the root of much of the godlessness and immorality to which especially young people are prone, when they have first been exposed to what seem to them new and revolutionary ideas”.

⁶⁴ *Leis*, X, 888e.

⁶⁵ *Leis*, X, 889a-b.

⁶⁶ *Leis*, X, 889b-c.

uma invenção precária de criaturas mortais, restringindo-se à produção de divertimentos e simulacros que participam muito pouco da verdade. Na realidade, complementa o Estrangeiro, as únicas artes que produzem algo de sério e valioso são aquelas que associam sua capacidade (*dynamis*) à força da natureza, como, por exemplo, a medicina, a agricultura e a ginástica. Na linha de raciocínio seguida pelos ateus, a política e seu maior produto, a legislação (*nomothesia*), aparecem como elementos que participam minimamente da natureza, e é por esse motivo que, segundo esse raciocínio, suas proposições carecem inteiramente da verdade.⁶⁷

Como Clínicas não compreende adequadamente o significado das últimas proposições, o Ateniense lhe esclarece que o que os ateus afirmam antes de mais nada, a partir dos argumentos desenvolvidos anteriormente, é que os deuses existem não por natureza, mas graças à arte e a algumas leis (*theous einai prōton phasin houtoi tekhnē[i], ou physei, alla tisi nomois*). Sendo assim, a maneira como eles são concebidos varia de um lugar para outro, de acordo com a variação das convenções em que se apoiam os legisladores. O mesmo se passa com os valores morais (o belo, o justo, o nobre), que, enquanto produtos da arte e, portanto, da convenção, não encontram fundamento na natureza e se modificam de acordo com a mudança das sociedades.⁶⁸

Como se vê pela exposição do Ateniense, o *logos* ateu que representa uma ameaça para a religião da cidade segue o seguinte desenvolvimento: num primeiro momento, ele forja uma cosmologia rigorosamente materialista, que explica a formação do mundo como resultado casual de forças físicas atuando de maneira cega ou randômica, sem qualquer intervenção de um desígnio ou de uma inteligência, vendo na arte um produto tardio e secundário no processo de gênese das coisas; num segundo momento, a partir dos termos da cosmologia materialista estabelecida, ele reduz tudo que diz respeito aos valores e à legislação ao registro da arte, entendida como frágil produto da ação humana, recusando à esfera da política e da moralidade qualquer fundamento na natureza. Para o Ateniense, o resultado filosófico da concepção cosmológica proposta pelos ateus é, assim, a defesa explícita de uma oposição profunda entre a natureza, entendida por eles como aquilo que diz respeito à “gênese das primeiras das coisas” (*physin boulontai legein genesin tēn peri ta prōta*),⁶⁹ e a lei, defesa que constitui um grande perigo

⁶⁷ *Leis*, X, 889c-d.

⁶⁸ *Leis*, X, 889e-890a.

⁶⁹ *Leis*, X, 892c.

para a ordem da cidade, uma vez que, afirmando o caráter convencional das leis, dos deuses e dos valores que a sustentam, cria a oportunidade para o desenvolvimento de atitudes imoralistas, que desprezam os princípios éticos socialmente admitidos, em nome de uma vida em conformidade com a natureza. Ou seja, o grande perigo do ateísmo é a corrupção moral que ele pode produzir, comprometendo, dessa forma, a virtude e a educação dos cidadãos. Como explica Brisson (2003, p. 35), comentando esse aspecto da argumentação do livro X das *Leis*:

A técnica (*tekhne*), que é o último produto da natureza (*physis*) e do acaso (*tykhê*), encontra-se aqui, no que diz respeito aos deuses e aos valores, assimilada à lei. Tal concepção cria a possibilidade de um conflito entre a natureza e a lei, que se encontra do lado da técnica, pois certos valores são atribuídos à natureza e outros, à lei. No entanto, enquanto a natureza é a mesma em toda a parte, as leis que resultam da técnica diferem conforme as legislações. Por conseguinte, os valores são convencionais e, assim, mutáveis, já que, tendo eles uma origem, terão um fim. O legislador e os dirigentes da cidade não podem pretender possuir uma arte verdadeira, de origem divina. Como, então, os cidadãos poderiam sentir-se obrigados por essas leis? Nesse contexto, todo projeto de legislação fundado no reconhecimento de valores indiscutíveis e, por conseguinte, universais deve ser abandonado logo de saída.

O discurso proposto pelos ateus representa, pois, um grande perigo para a ordem moral da cidade e para a legislação, ameaçando a *aretê* e a *paideia* tradicionais. O cretense Clínius, no diálogo, ao ouvir o término da exposição feita pelo Ateniese dos conteúdos desse discurso, dá-se perfeitamente conta disso, manifestando grande perplexidade diante da ousadia manifestada pelos ateus ao negar abertamente a existência dos deuses e dos valores: “Que discurso expuseste, estrangeiro”, diz ele, “e que devastação para os jovens (*bosên lôbên tôn anthrôpôn neôn*), tanto publicamente, nas cidades, quanto nos lares particulares (*demosiá[i] polesin te kai idiois oikois*)”.⁷⁰ Uma vez que grave é a ameaça constituída pelo discurso dos ateus, o legislador deve, portanto, tratar de elaborar um contradiscurso, que refute as suas teses e prove a existência da divindade, explicitando com isso o caráter não convencional dos valores. A estratégia seguida pelo Estrangeiro para alcançar esse

⁷⁰ *Leis*, X, 890b. Como explica Strauss (1977, p. 145): “*Kleinias is shocked by the terrible teachings with which the Athenian has acquainted him; among other things he senses that they are destructive of the family.*”

objetivo consiste em, partindo da compreensão preconizada pelos ateus da natureza como “gênese das primeiras coisas” (*genesis peri ta prōta*), inverter os termos em que o argumento dos ateus foi estabelecido, determinando que aquilo que é realmente natural e, portanto, mais primordial (*prōteron*) na ordem do mundo não são os elementos físicos (água, ar, terra e fogo) e seus movimentos mecânicos, mas sim o intelecto e a arte. Em outras palavras, trata-se de elaborar uma cosmologia não materialista, em que a *physis* seja identificada com a razão (*nous*) e não com o acaso (*tykhē*), evidenciando, dessa forma, que o desígnio e a atividade inteligente possuem uma primazia sobre os processos puramente mecânicos e materiais.⁷¹

Na perspectiva do Ateniense, a elaboração de uma cosmologia desse tipo envolve, antes de tudo, o desenvolvimento de uma argumentação capaz de provar a prioridade da alma em relação ao corpo e seus movimentos, com a conseqüente demonstração de que todo o *logos* ateu repousa sobre um lamentável caso de *hysteron-proteron*, vale dizer, sobre uma deplorável confusão acerca da ordem real das coisas, em que o que é posterior (*hysteron*) é afirmado como anterior (*proteron*) e o que é efetivamente anterior (*proteron*) é afirmado como posterior (*hysteron*).⁷² Tal é o procedimento discursivo fundamental que será seguido pelo Ateniense na seqüência do livro X, procedimento que consiste, em última análise, como viu Brisson (2003, p. 35), na tentativa de fornecer “uma prova de que o movimento ordenado do mundo é obra de uma alma dotada de razão”. O ponto de partida de tal *logos* é a constatação de que há, no cosmo, coisas que se encontram em movimento (*ta men kineitai*) e coisas que se encontram em repouso (*ta de menei*). Ora, para o Estrangeiro, o fenômeno do movimento é complexo e apresenta uma grande variedade de formas, que ele classifica com cuidado; no entanto, segundo ele, os dois tipos mais fundamentais de movimento seriam, em última análise, os seguintes: 1) o movimento que é causa do movimento de outras coisas, mas não de si mesmo, e 2) o movimento que se

⁷¹ Cf. Stalley (1983, p. 169).

⁷² *Leis*, X, 891e. Ver, sobre isso, os seguintes esclarecimentos de Strauss (1977, p. 146): “*If the adversaries, the Athenian continues, have fallen into an error as to what the gods truly are, because they have declared that what is truly the first cause of the coming-into being and perishing of all things is not first but has come into being later, and that what is later is earlier. For it has escaped almost all, what kind of being the soul is and what power it has – that it belongs to the first things, having come into being prior to all bodies, and governs more than anything else does all changes of bodies; if the soul is therefore more ancient than the body, the things akin to the soul will necessarily be prior to those belonging to the body (...)*”.

move a si mesmo, ao mesmo tempo em que move outras coisas (o movimento automotor).⁷³ Argumenta o Ateniense que o primeiro tipo de movimento, aquele que produz o movimento de um outro mas não o seu próprio, não pode ser considerado como o mais primordial. De fato, segundo ele, para percebermos isso, basta pensarmos na seguinte hipótese: imaginemos que todas as coisas do universo mergulhassem numa completa imobilidade e regressassem a uma condição de indistinção e unidade, tal como os ateístas supõem que tenha sido o estado originário do mundo; nessa situação, é evidente que o primeiro movimento que se manifestará e que romperá a imobilidade geral é o movimento que é causa de si mesmo, o movimento automotor ou semovente, não o movimento oposto, i. e., aquele que é causado por um outro. A ideia do Ateniense é, pois, clara: o movimento que se move a si mesmo, o movimento semovente, é indubitavelmente anterior ao movimento que é produzido por um outro e, por conseguinte, o princípio de todos os outros movimentos cósmicos (*arkhê kineseôn pantôn*), constituindo-se necessariamente como a mais antiga e a mais poderosa de todas as mutações (*anankaiôs einai presbytatên kai kratistên metabolên pantôn*).⁷⁴

Levando adiante seu argumento, o Estrangeiro de Atenas faz ver a Clínias, por meio de um rápido diálogo, que aquilo que é capaz de se mover a si mesmo é necessariamente algo animado ou dotado da capacidade viver (*dzên*) e que o que é animado ou dotado da capacidade de viver é, por definição, aquilo que possui uma “alma” (*psykhê*). Aceitos esses pontos, conclui ele, não há, então, como não se admitir que a alma é o movimento capaz de se mover a si mesmo, o movimento verdadeiramente automotor.⁷⁵ E se se admite que a alma é o movimento automotor e, como tal, por conseguinte, o movimento mais primordial do universo, aquele que é o princípio primeiro (*arkhê*) da geração das coisas e de todos os demais movimentos, não há como não reconhecer também que ela é, necessariamente e por natureza, algo anterior ao corpo, de forma que tudo aquilo que diz respeito à sua essência, i. e., pensamentos, memórias, desejos, volições etc., é anterior aos atributos corpóreos: largura, comprimento, profundidade, força.⁷⁶

Por meio de uma análise do fenômeno do movimento, o Estrangeiro julga ter provado, assim, a concepção de que a alma é a causa primeira do

⁷³ *Leis*, X, 893b-894c.

⁷⁴ *Leis*, X, 895a-b.

⁷⁵ *Leis*, X, 895c-896a.

⁷⁶ *Leis*, X, 896b-d.

movimento do universo e, conseqüentemente, a verdadeira natureza e o princípio que detém uma primazia sobre o corpo. Mas, para o protagonista do diálogo, isso ainda não é suficiente. De fato, uma vez que alma, enquanto princípio psíquico, pode ser benévola ou maligna, resta determinar que tipo de alma é responsável pelo controle dos movimentos cósmicos ou observados no universo: a alma boa ou a alma má.⁷⁷ O Ateniense pretende resolver tal questão por meio de um raciocínio fundado nos seguintes desenvolvimentos:

1. Os movimentos do céu e dos astros são absolutamente circulares e uniformes;
2. Os movimentos circulares uniformes são os mais próximos do intelecto (*nous*) e, portanto, os mais racionais, uma vez que são aqueles que se realizam da maneira mais regular e ordenada possível, desenvolvendo-se sempre da mesma maneira e de acordo com o mesmo ritmo;
3. Segue-se daí que os movimentos dos corpos celestes e dos céus são a expressão do intelecto, o que significa que a alma que os produz é necessariamente boa.
4. Dizer que a alma boa, racional, é a causa responsável pelos movimentos do universo, significa, para o Estrangeiro, que a divindade de fato existe e que ela é o princípio que governa todas as coisas, uma vez que todos os movimentos ordenados existentes no cosmo podem ser explicados pela presença dessa *psykhê* benévola.⁷⁸

Pois bem, esquematizando o que foi acima exposto, podemos dizer que o que o Estrangeiro julga ter provado, de forma satisfatória, mediante sua argumentação teológica são, a rigor, principalmente duas coisas: em primeiro lugar, que a verdadeira *physis*, ou seja, aquilo que é realmente primeiro no processo de geração das coisas, é a alma, e não o corpo; em segundo lugar, que todos aqueles fenômenos derivados da alma (a lei e a arte, inclusive) constituem conseqüentemente, em virtude do que foi anteriormente demonstrado, elementos mais originários e mais fundamentais do que os fenômenos produzidos pelo corpo.⁷⁹ Mas o protagonista da discussão não se detém nessas

⁷⁷ *Leis*, X, 896e-897c.

⁷⁸ *Leis*, X, 897c-899d.

⁷⁹ Ostwald (1997, p. 61) sintetiza bem esses elementos decorrentes da argumentação teológica do livro X, da seguinte forma: “[a]gain, if the name *physis* properly belongs to whatever is primary, it belongs to soul and not, as the natural philosophers want, to the elements and their qualities. For since the elements depend for their motions on soul, they are secondary, and the bodies they create depend not on chance combinations but on the expert skill and mind that are inherent in soul (...) I hope my brief summary has not made Plato’s argument unintelligible. What that

formulações: de fato, dando um passo além, após demonstrar a existência de uma razão divina que é a verdadeira causa de todos os movimentos cósmicos, ele avança uma série de considerações complementares, que envolvem até mesmo o recurso a enunciados míticos, destinadas a persuadir os cidadãos da verdade dos outros dois artigos de fé fundamentais do credo religioso oficial, a saber: que os deuses não são ociosos e se preocupam com as coisas humanas, e que eles constituem seres absolutamente justos e inflexíveis, que não podem ser, portanto, corrompidos por meio de sacrifícios e oferendas feitos pelos homens.⁸⁰

Com esse longo e complexo *logos*, que deverá servir de prelúdio à lei acerca da impiedade, o Estrangeiro de Atenas pretende, então, ter refutado a tese ateísta que via a ordem do mundo como produto do acaso e da natureza (entendida de maneira puramente materialista ou corpórea) e estabelecido o ponto de vista contrário, que vê a ordem do mundo como produto da razão, da alma, do desígnio e, portanto, de um princípio de caráter divino. Tal argumento, segundo ele, será dirigido a todos os ímpios que habitam a cidade. Ora, prossegue o Ateniense, aqueles ateus que, apesar não serem persuadidos pela argumentação, se mostrarem, porém, corrigíveis, deverão, de acordo com a lei, ser recolhidos a uma prisão, onde permanecerão presos por cinco anos. Nessa prisão (sugestivamente chamada de *sôphronistêrion* – “casa de correção”, na versão de Morrow [1993, p. 490], ou “Casa da Volta à Razão”, segundo Brisson [2003, p. 37]), localizada fora da cidade, esses ímpios receberão apenas a visita dos membros do Conselho Noturno, órgão intelectual supremo de Magnésia,⁸¹ que procurarão educá-los e convencê-los de seu erro por meio de argumentos filosóficos. Para o Estrangeiro de Atenas, a lei deve determinar que se, ao cabo desses cinco anos, algum ímpio não se deixar persuadir e pretender insistir em sua opinião errônea acerca dos

argument has achieved, apart from establishing the priority of soul as the source of all motion over matter and body is (1) to reject the view of physis held by the natural philosophers in favor of a physis dominated by soul, and (2) to make tekhnê, law, and mind as properties of soul share in its priority over matter”.

⁸⁰ *Leis*, X, 899d-905c.

⁸¹ Magnésia será o nome dado à nova colônia pelo Ateniense e pelos seus interlocutores. De fato, em *Leis* 848d, 860e, 919d, 946b e 969a, os cidadãos da referida colônia são chamados de magnésios (*magnetês*). Segundo Morrow (1993), ao proceder assim, Platão estaria fazendo referência a uma antiga cidade cretense que se pensava ter existido, com esse nome, no oeste da planície de Messara, cidade da qual não há, porém, nenhum registro arqueológico, excetuando-se uma inscrição solitária do século III. Sobre o Conselho Noturno, ver o que diz o mesmo Morrow nas p. 500-515 da obra citada e Brisson; Pradeau (2012, p. 145-149).

deuses, ele deverá ser considerado como incorrigível e condenado à pena capital.⁸²

Como se vê, a abordagem assumida pelas *Leis* no tratamento do problema do ateísmo e da *asêbeia* é, sem dúvida alguma, radical e rigorosa, principalmente se levamos em conta os padrões da sociedade liberal moderna, cujo dogma fundamental, no plano da organização política, é justamente o princípio secularista que determina a separação entre Igreja e Estado.⁸³ No entanto, o que nos interessa observar é que essa abordagem nos mostra, com suficiente clareza, como, na obra em questão, Platão concebe a religião como uma instituição realmente essencial para a ordem da cidade, por meio da qual a *polis* logra obter uma fundamentação mais sólida para seus valores, seus costumes e suas leis, alcançando, com isso, uma eficácia maior no que diz respeito ao trabalho de garantir para os *nomoi* uma maior autoridade e uma maior observância por parte dos cidadãos. A aposta platônica é que a religião possui, assim, uma função moral e política decisiva, na medida em que ela confere ao *nomos* e ao *êthos* de uma *polis* um caráter sagrado e mesmo divino, assegurando, num plano teológico, a virtude dos cidadãos e a *paideia* moral por eles recebida. Religião, moralidade, educação e política encontram-se, pois, no âmbito dessa reflexão, rigorosamente articuladas e é essa articulação que caracterizará de maneira expressiva a ordem teocrática própria à *politeia* descrita nas *Leis*.

[Recebido em maio 2017; aceito em setembro 2017]

⁸² *Leis*, X, 908b-909a.

⁸³ Como viu Voegelin, a adesão irrestrita de alguns comentadores contemporâneos aos padrões e dogmas da sociedade liberal moderna compromete decisivamente sua compreensão desse componente fundamental do ensinamento político platônico. Nas palavras de Voegelin (1983, p. 217): “[i]n the liberal era a work of this kind could only arise grave misgivings among scholars for whom the separation of church and state was a fundamental dogma, and for whom a theory of politics had to be defined in terms of the secular state. The liberal prejudice remains evident even in recent interpretations of the *Laws*. Plato is at best a ‘reactionary’, and becomes at worst a ‘totalitarian’, because of the provisions for the enforcement of a creed and punishment for utterances of an antireligious nature. Others again find extenuating circumstances in the old age of Plato: When a man becomes old, as we know, he becomes religious; the veil of charity should be drawn over the weakness of an otherwise great mind. That one cannot approach the problems of Plato from a dogmatic position of this kind is obvious; further discussion is unnecessary”.

Fontes primárias

- AMARAL, António Campelo; GOMES, Carlos de Carvalho. *Aristóteles. Política*. Edição bilingue: grego, português. Tradução e notas. Lisboa: Vega, 1998.
- BURY, Robert Greg. *Plato with an English Translation. Laws*. 2 vols. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1961 [1926]. (Loeb Classical Library).
- CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa. *Platon. Les Lois (extraits)*. Traducion, introduction et notes. Paris, Gallimard, 1997. (Collection Folio/Essais).
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Platão. A República*. Tradução, introdução e notas. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1996.
- PINHEIRO, Ana Elias. *Xenofonte. Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008. (Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Textos).
- _____. *Xenofonte. Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009. (Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Textos).
- DOS SANTOS, José Trindade. *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução do grego, introdução e notas. 4a ed. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993.
- SAUNDERS, Trevor. *Plato. The Laws*. Translated with an introduction. London, Penguin Books, 1975 [1970].

Fontes secundárias

- BARKER, Sir Ernest. *Greek Political Theory*. Plato and his predecessors. London, Methuen & Co., 1960 [1918].
- BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 2a ed. São Paulo, Editora Unesp, 2011.
- BRISSON, Luc. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão. *Kriterion* 107, p. 24-38, 2003.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Edições Loyola, 2012. (Coleção Estudos Platônicos).
- BURNET, John. Doctrina socrática del alma. In idem; TAYLOR, Alfred E. *Varia socratica*. Presentación y traducción de Antonio Gomez Robledo. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 11-50.
- BURKERT, Walter. *Religião grega. Arcaica y clásica*. Traducción de Helena Bernabé. Madrid, Abada Editores, 2007.
- BURY, Robert Greg. The Theory of Education in Plato's *Laws*. *Revue des Études Grecques* 50, p. 504-520, 1937.
- COLLI, Giorgio. *Platón político*. Edición de Enrico Colli. Traducción del italiano de Jordi Raventós. Madrid, Ediciones Siruela, 2008 (Biblioteca de Ensayo 43).
- DODDS, Eric. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo, Escuta, 2002.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. 4a ed. São Paulo, Martins Fontes, 1998. (Paidéia).
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris, J. Vrin, 2000 [1990]. (Tradition de la pensée classique).
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- _____. *A History of Greek Philosophy*. Vol. V. The Later Plato and Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 5a ed. 2a tiragem. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011. [1986]. (Coleção Clássicos WMF).
- KLOSOK, George. *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- LAKS, André. Platão. In RENAUT, Alain. *História da Filosofia Política/ 1*. A liberdade dos antigos. Tradução de Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 53-110.
- LÓPEZ, José García. *La religión griega*. Madrid, Ediciones Istmo, 1975.
- MORROW, Glenn. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, Princeton University Press, 1993. [1960].
- NILSSON, Martin Persson. *História de la religión griega*. Tradução de Atilio Gamarro. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.
- OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo, Edições Loyola, 2011. (Coleção Filosofia).
- OSTWALD, Martin. Plato on Law and Nature. In NORTH, Helen F. (ed.). *Interpretations of Plato*. A Swarthmore Symposium. *Mnemosyne*, supplement 50, p. 41-63, 1997.
- PIÉRART, Marcel. *Platon et la cité grecque*. Théorie et réalité dans la Constitution des Lois. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1974.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Tradução de Elena Gaidano. 2a ed. Rio de Janeiro, DIFEL, 2004. (Coleção Enfoques - Filosofia).
- SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada*. Vol. II. *As questões clássicas*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994. (Série Fundamentos).
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- STALLEY, Richard F. *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 [1950].
- _____. *The Argument and Action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977 [1975].
- _____. *What is Political Philosophy? And other essays*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1988 [1959].
- _____. *Philosophy and Law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*. Translated with an introduction by Eve Adler. Albany, State University of New York Press, 1995.
- TORDESILLAS, Alonso. Uma primeira crítica da razão política: a sofística. In RENAUT, Alain. *História da Filosofia Política/ 1*. A liberdade dos antigos. Tradução de Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.129-238.
- VEGETTI, Mario. *Quince lecciones sobre Platón*. Traducción de Miguel Salazar. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. 2a tiragem. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011 [12006].
- VOEGELIN, Eric. *Order and History*. Vol. III. Plato and Aristotle. Baton Rouge/London, Louisiana State University Press, 1983.
- ZILLES, Urbano. A crítica da religião na modernidade. *Interações – Cultura e Comunidade*. v. 3, n. 4, p. 37-54, 2008.

ARISTÓTELES EN EL OCCIDENTE LATINO: SANTO TOMÁS, AVERROES Y LOS AVERROÍSTAS

ARISTOTLE IN THE LATIN WEST: SAINT THOMAS,
AVERROES AND THE AVERROISTS

JORGE MARTÍNEZ BARRERA*

Resumen: Una de las consecuencias más relevantes de la llegada de Aristóteles al Occidente latino fue el inicio de un proceso de emancipación del saber filosófico respecto de su complementariedad con la teología. Esta transformación comenzó en el mundo islámico debido a ciertas características del Corán que dificultaban su armonía con el saber filosófico. Los dos grandes temas aportados por la reflexión aristotélica fueron: el destino post-mortem del intelecto humano y la eternidad del mundo. El grave reto fue el de articular estos asuntos con los datos de la revelación. Esta tarea fue extremadamente difícil en el contexto musulmán, y sus resultados no fueron totalmente satisfactorios para la ortodoxia religiosa islámica. El panorama en el Occidente latino es bastante diferente, aunque no exento de encendidas polémicas.

Palabras clave: Averroísmo latino, Aristóteles, Tomás de Aquino.

Abstract: One of the most relevant consequences of Aristotle's arrival in the Latin West was the beginning of a process of emancipation of philosophical knowledge regarding its complementarity with theology. This development began in the Islamic world due to certain characteristics of the Qur'an that hindered its harmony with philosophical knowledge. The two major themes contributed by the Aristotelian reflection were: the post-mortem destiny of the human intellect and the eternity of the world. The challenge was to harmonize these matters with the revelation data. This task was extremely difficult in the Muslim context, and its results were not entirely satisfactory for Islamic religious orthodoxy. The picture in the Latin West is quite different, although not without fiery controversy.

Keywords: Latin Averroism, Aristotle, Thomas Aquinas.

* Professor na Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: jorge.martinezbarrera@gmail.com. Este trabajo es parte de un Proyecto FONDECYT N° 1130395.

No cabe duda de que una de las derivaciones más notables del llamado averroísmo latino fue el comienzo de la emancipación de la filosofía en el siglo XIII. Es muy posible que Tomás de Aquino haya sido uno de los autores que más lúcidamente advirtió las consecuencias epistémicas que las tesis sustentadas por los “averroístas” de la Universidad de París tendrían para la filosofía. Cabe recordar que el mote de “averroísta” corrió por cuenta de Santo Tomás, y que, ciertamente, resulta de sumo interés informarse acerca de qué significa exactamente ser un “averroísta” para el Aquinate.

Existe un opúsculo de Averroes que, a mi juicio, pudo estar en el origen del “*philosophice loquendo*”¹ de los *magistri artium* criticados por Santo Tomás en varios pasajes de su obra. Me refiero al *Fasl-al maqâl wa-taqrîr mâ bayn al-sharî’a wa-l-hikma min al-ittisâl* (*Libro del discurso decisivo, donde se establece la conexión entre la Ley religiosa y la sabiduría*), en donde justamente se examinan las relaciones entre filosofía y religión. Allí, el filósofo cordobés establece una problemática relación entre el contenido del texto sagrado al cual él dice venerar, esto es, el sagrado *Corán*, y la filosofía en su versión aristotélica. Lo “problemático” de este tratado, que en realidad pertenece al género literario de una *fatwa* – es decir, un dictamen jurídico – está en el hecho de que para Averroes no puede haber en definitiva una relación de subordinación del saber filosófico al saber del *kalam* (las ciencias religiosas, que no son lo mismo que la *sacra pagina* latina²). Nótese de paso el cambio de Averroes, quien habla de “*hikma*” al comienzo y después de “*fâlsafa*”; es verdad que, como señala Rafael Ramón Guerrero, ambos términos suelen ser empleados como sinónimos³; sin embargo, la elección de Averroes es muy llamativa. Los “hombres de interpretación”, o sea, los filósofos (*falásifa*), son los únicos autorizados a efectuar una tarea prohibida

¹ Éste es el tema de un valioso artículo de Francisco Bertelloni: “*Loquendo philosophice – Loquendo theologice: implicaciones ético-políticas en la Guía del estudiante de Barcelona.*” *Patristica et Mediaevalia*, 14, 1993, p. 21-40.

² “La noción cristiana, escolástica, de la teología no es en absoluto comparable al *kalam* (musulmán o judío)”. Alain de LIBERA, en: *AVERROËS. Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy. Introduction de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996, p. 12, n. 17 (mi traducción). Ver: Dominique SOURDEL; Janine SOURDEL-THOMINE. *Vocabulaire de l’Islam*. Paris: PUF, 2008, s.v. KALÂM (p. 63).

³ AVERROËS. *Sobre filosofía y religión*. Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998, p. 75.

sobre el *Corán* desde Algacel: la interpretación⁴. Sólo ellos pueden interpretar el texto sagrado, pero con la condición de que se comprometan a no divulgar a los no filósofos los resultados de sus investigaciones, ya que ello podría promover la impiedad.

¿UNA *FATWA* DESCONOCIDA?

Contra la mayor parte de las opiniones de los medievistas contemporáneos, Alain de Libera fundamentalmente, quisiera proponer la tesis de que la *fatwa* de Averroes, si no en su letra, al menos en su espíritu, sí fue conocida por el Occidente latino. Coinciden tanto algunas afirmaciones de Boecio de Dacia y de Siger de Brabante con las afirmaciones de Averroes relativas al estatuto de la filosofía (aristotélicamente entendida) y de su relación con la verdad revelada, que resulta difícil aceptar la opinión del desconocimiento que aquéllos habrían tenido de la tesis principal del cordobés en cuanto a la supremacía de la *fálsafa* sobre el *kalam*. Santo Tomás, con su manifiesto desdén hacia Mahoma⁵ y el *Corán*, no hubiera tenido dificultad alguna en suscribir la tesis de Averroes. Como quiera que sea, la dificultad surge cuando se importa esta actitud hermenéutica de Averroes a un contexto como el Occidente latino, donde en principio nada parece justificar la subordinación de la teología a la filosofía, toda vez que la misma teología exige una tarea permanente de interpretación de los textos sagrados, en la cual el apoyo de la filosofía es indispensable. Y esto sin mencionar la imposible equiparación del *kalam* con la *theologia*. Ahora bien, descendiendo ahora al (o a los) problema(s) concreto(s) examinado(s) a la luz del tipo de relación entre una verdad revelada y otra que no lo es, quisiera resaltar particularmente dos de ellos: el de la “unidad del intelecto” y el de la “eternidad del mundo”. Cada uno de estos problemas tiene su particular relación con el “aristotelismo radical” de Siger de Brabante y Boecio de Dacia, y esto implica que ya no se trata solamente de temas filosóficos, sino que también la fe está involucrada en esto. Quisiera destacar que la unidad del intelecto y la eternidad del mundo interesan al Occidente latino no sólo como problemas filosóficos, sino que su relevancia filosófica está en buena medida condicionada por su

⁴ Cf. Michael E. MARMURA. Translator's Introduction, in Al-Ghazālī: *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000, p. xv).

⁵ Ver, por ejemplo, *Summa contra gentiles*, L. 1, cap. 6.

contacto con la revelación. Ahora bien, estos aristotélicos radicales defienden la supremacía del saber filosófico sin las debidas salvaguardas respecto de la *sacra pagina*, asumiendo tácitamente que el tipo de libro sagrado con el cual hay que “dialogar” no es demasiado relevante.

DESPLIEGUE DEL ARISTOTELISMO RADICAL COMO “AVERROÍSMO” Y SUS DOS GRANDES ASUNTOS

En un artículo notable, Dragos Calma recuerda con razón que el averroísmo se dice en muchos sentidos, y que sería un error caer en la trampa de reducirlo solamente al problema del intelecto único⁶. Esta *capitis diminutio* del averroísmo es sin embargo comprensible si tomamos en cuenta que el apelativo “averroísta”, con toda su carga de agresiva negatividad, es empleado por Tomás de Aquino precisamente en su largo opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*. Dag Nikolaus Hasse⁷ subraya que la mayoría de las investigaciones rara vez se efectúa sobre textos no psicológicos. Hasse parece reservar el apelativo “averroísmo” casi exclusivamente para aquellas doctrinas vinculadas directa o indirectamente con la unidad del intelecto. Sin embargo, ésta es una tesis superada, según el testimonio de Calma. Un ejemplo de la improcedencia de comprimir el averroísmo en la tesis de la unidad del intelecto, lo ofrece Pedro de Juan Olivi (u Olieu), quien a fines de los años 1270 llamaba “averroistae” a algunos de sus adversarios que defendían, además de la unidad del intelecto, la tesis de que Dios no pudo haber creado el cielo de otro modo⁸.

⁶ Dragos CALMA. “La polysémie du terme averroïsme”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 57/1, 2010. p. 189-198, después corregido y publicado en un libro junto con otros estudios : *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin, Approches et textes inédits*. Turnhout : Brepols Publishers, 2011.

⁷ Dag Nikolaus HASSE. “Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy”, in J.-B. Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International* <Paris, 16-18 juin 2005>. Brepols Publishers. Turnhout. 2007, p. 307-332 (citado por Calma, op. cit. p. 11).

⁸ “(...) *ipse <Aristóteles> sensit quod Deus fecit caelum ita magnum quam facere potuit et quod quicquid facere potuit per se et immediate totum fecit ab aeterno et necessario. Sic enim Averroistae credunt eum sensisse. Si autem ita sensit, diabolice sensit*”. Petrus Johannes Olivi. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 33, vol. I, p. 607. B. Jansen (ed.). Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas. Dígase de paso que muchas de las proposiciones de Olivi fueron condenadas por Clemente V en la Constitución *Fidei catholicae*. 900-906 Denzinger, Ed. Peter Hünermann, 2012.

Así entonces, y de acuerdo con el testimonio de Calma, es pertinente no agotar la significación del averroísmo en aquellas doctrinas valedoras de la tesis del intelecto único. También el problema de la eternidad del mundo tiene un origen averroísta. En realidad, hasta bien entrado el siglo XVII se continúa hablando de “averroísmo” y de Averroes, aun cuando la significación del primer término comienza a tornarse más difusa. Pero volvamos a lo esencial: puede suscribirse la tesis de Calma en cuanto a la doble expresión del averroísmo al menos en el siglo XIII. Todo esto sin perjuicio de conceder algunos puntos a Van Steenberghen, por ejemplo, el de la definición nominal del averroísmo como: “*Courant philosophique qui s’est développé dans le monde latin du moyen âge et de la Renaissance, sous l’influence du philosophe arabe Averroès*”⁹. Dicho esto, me parece sin embargo excesiva la pretensión de Van Steenberghen de que para “acusar” de averroístas a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, por ejemplo, se requiere la existencia de todo un sistema de pensamiento que justifique la realidad de un averroísmo, al cual los latinos habrían adherido con escasas variaciones.

El hecho de que Ernest Renan, por ejemplo, se haya equivocado en varias cosas respecto de Averroes, especialmente por no disponer de los textos apropiados, no necesariamente significa que también haya errado al suponer la existencia de un “averroísmo” en el occidente latino. En este punto se entiende la importancia de atender al testimonio del propio Santo Tomás de Aquino, testigo de los hechos, quien, si bien no habla de “averroísmo”, sí acusa a Siger y Boecio de Dacia de “averroistae”. ¿Pretende Van Steenberghen estar en mejores condiciones que Santo Tomás para juzgar acerca del asunto? Aun cuando la expresión “averroísmo latino” sea un verdadero hallazgo de Mandonnet, O.P., y que la mayor parte de los eruditos la hayan aceptado sin discusión, Van Steenberghen considera que esto es excesivo, ya que el talento de Mandonnet está más cercano al de un historiador que al de un filósofo¹⁰. Ya sabemos que Van Steenberghen prefiere entonces la expresión “aristotelismo heterodoxo” para referirse a las posiciones de Siger de Brabante, por ejemplo, a la apelación de “averroísta”. Otro medievista de fuste como Étienne Gilson, en su estudio crítico del segundo volumen de *Siger de*

⁹ En: *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale. Recueil de travaux offert à l’auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis*. Louvain – Paris: Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p.531.

¹⁰ *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale*, p. 534: “(...) plus historien que philosophe, il <sc. Mandonnet> s’est révélé beaucoup moins solide comme interprète des doctrines que comme érudit et biographe.”

Brabant, de Van Steenberghen¹¹, pone las cosas en su lugar al sostener que no puede negarse la existencia de un “averroísmo” en el siglo XIII, y que tanto la doctrina de la unidad del intelecto, como la eternidad del mundo, son de alguna manera tributarias de los profundos desacuerdos entre la fe y la razón, tal como Averroes los percibía desde su propio credo. En todo caso, estamos ante un movimiento filosófico extremadamente complejo, cuya explicación e inspiración principal no pueden prescindir de una alusión a la influencia de Averroes, sostiene Gilson¹².

Para efectos prácticos y hasta tanto no aparezca la necesidad de reformular la existencia de un averroísmo latino, me parece que deberíamos admitir que realmente éste existió en el siglo XIII, y que tuvo principalmente dos expresiones, la teoría del monopsiquismo y la posibilidad de demostrar filosóficamente la eternidad del mundo. Esto a su vez fue posible porque la articulación fe – razón, al menos en la concepción de Averroes, se resuelve a favor de la razón en virtud de las dificultades hermenéuticas planteadas por el texto coránico.

Ciertamente, Averroes no sostiene la existencia de una doble verdad, e incluso parece negar que ello sea posible, ya que la supremacía de la filosofía sobre el texto sagrado es el reaseguro contra una división de la verdad. El estatuto del *kalam* es claramente inferior al de la *fálsafa*, pero si la superioridad de ésta es la condición de posibilidad para evitar el conflicto entre fe y razón, se comprende que tal doctrina no podía ser vista con buenos ojos en el occidente latino por autores como Santo Tomás, por ejemplo.

Del mismo modo que constituye un error suscribir la tesis de que el averroísmo es fundamentalmente el monopsiquismo, también lo es suponer que el problema de la eternidad del mundo presenta la misma carga de conflictividad. No entraré en este lugar en el inventario de los detalles de este último asunto, pero sí corresponde justificar por qué éste ofrece una dificultad en su articulación con la fe, de diversa índole al presentado por el monopsiquismo. La exposición de este asunto, al menos en su presentación sistemática como breve opúsculo efectuada por Santo Tomás en 1270 o 1271, está muy lejos de contener la virulencia del *De unitate intellectus*, escrito probablemente antes de diciembre de 1270.

¹¹ *Bulletin Thomiste*, t. VI, 1940-1942, pp. 5-22.

¹² *Ibid.*, p. 21.

El problema de la eternidad del mundo, aun cuando roza el discutido asunto de la doble verdad, parece quedar abierto a una discusión sostenible en términos menos polémicos que la del monopsiquismo.

En sí, las dudas suscitadas por una *creatio ab aeterno* no afectan de manera directa un dogma de fe, ya que siempre se puede sostener que “ni la creación del mundo en el tiempo se puede demostrar, ni los argumentos que se aducen para su eternidad se pueden refutar”¹³. Y esto a pesar de que la eternidad del mundo aparece ya en el primer listado de 13 proposiciones condenadas por el Obispo de París en diciembre de 1270. Es necesario aclarar que para Santo Tomás es un execrable error sostener que siempre ha de preferirse la verdad de la fe católica, aun cuando ella parezca proponer cosas contrarias a la razón. Sin embargo, en lo referente a la eternidad del mundo, es pertinente prestar atención al modo “académicamente correcto” de presentar el problema por parte del Aquinate: “Supuesto según la fe católica que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre. Para entender el sentido de esta duda hay que distinguir antes en qué convenimos con nuestros opositores y en qué diferimos” (p. 89 de la ed. citada). Comparemos con el primer párrafo del *De unitate intellectus*: “Contra estas afirmaciones <acerca de la unidad del intelecto> ya desde hace tiempo hemos escrito muchas cosas; pero dado que el descaro de los descarriados (*errantium impudentia*) no cesa de oponerse a la verdad, nos hemos propuesto escribir de nuevo contra el mismo error algunas cosas, de modo tal que el error quede claramente confutado” (p. 113-114 de la trad. Lobato). Y esto para no mencionar el tono francamente airado del final del opúsculo y de los juegos de palabras entre el nombre de Averroes y el hecho de cometer “aberraciones” filosóficas. De cualquier forma y por un cuidado de no agotar la significación del averroísmo en el asunto del intelecto único, la eternidad del mundo aparece como otro de los problemas que de hecho enfrentó Santo Tomás en su polémica contra los supuestos prosélitos del Comentador. A pesar de que la tranquilidad de ánimo parece haberse impuesto en la actitud del Aquinate en este otro capítulo de sus discusiones antiaverroístas, las implicancias esenciales siguen sin embargo en juego. El marco general de la disputa no es solamente la solución de un problema filosófico, sino todo un trasfondo donde la relación

¹³ Santo Tomás de Aquino. *La eternidad del mundo*. Traducción, introducción y notas de E. García Estébanez, in: Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe, Tomo I. Madrid: BAC, 2001.

entre el dato revelado y las posibilidades de la sola razón parece constituir la implicancia principal.

Siger de Brabante y especialmente Boecio de Dacia son, una vez más, los autores contra quienes Santo Tomás parece polemizar en este último asunto relativo al comienzo temporal del mundo. Se ve aquí claramente el estatuto de la filosofía en su relación con la verdad revelada, ya que entre las proposiciones condenadas por el Obispo Tempier en 1270 se encuentra precisamente la relativa a la eternidad del mundo. La audacia de Boecio le lleva incluso a proclamar que si bien las conclusiones de la filosofía no tienen la misma firmeza de la revelación, con todo, deben sostenerse. Esto habla a las claras de una separación entre fe y razón, tal como resume magistralmente Eudaldo Forment¹⁴. Ya en los primeros capítulos de la *Summa contra gentes*, y particularmente en el capítulo VII del libro I, el Aquinate muestra que la verdad racional no es opuesta a la verdad de la fe cristiana. Con esto quiero señalar que la implicación principal en el problema de la eternidad del mundo es el de las relaciones entre fe y razón, pero además que el “averroísmo” de Siger y Boecio consiste en una radical separación de ambas. No hay que “preferir” nada, sino revisar las conclusiones filosóficas a la luz de la revelación. Frente a la imputación de hacer lugar a una doble verdad, los “averroístas” declaraban, o bien que ellos sólo se limitaban a exponer a Aristóteles, extrayendo las conclusiones lógicas en los puntos en donde el Estagirita no se había explayado, o bien que las conclusiones filosóficas no eran necesarias sino probables. En realidad, tal como sostiene Gilson respecto de Boecio de Dacia, el averroísmo “no sólo hace abstracción de la fe cristiana; además, no se advierte que se sienta desgraciado lejos de ella”¹⁵.

¹⁴ “La filosofía y la fe, por motivos metodológicos, deben estar totalmente separadas <según Boecio de Dacia>. La primera tiene por objeto el descubrimiento de los principios y las causas naturales del mundo, utilizando el entendimiento humano para una investigación racional. En cambio, la fe tiene por objeto lo revelado por Dios y por tanto se basa en la revelación divina, en su veracidad y en la confirmación de los milagros. Tienen, por tanto, diferentes sus orígenes, diferentes objetos y puntos de vista y, por ello, no coinciden en los mismos ámbitos” (“La eternidad del mundo en Boecio de Dacia y en Santo Tomás de Aquino”. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 34, 2014, p. 314. También en p. 313 leemos: “<la tesis de la eternidad del mundo> se apoyaba en el rechazo de un ideal de la cristiandad medieval: que la filosofía y, en general, la razón humana era el soporte o fundamento de la fe y que podía además defender la racionalidad <sic> de la misma fe. Para Boecio, la razón y la fe estaban separadas. La razón humana no guardaba relación con la fe y, en este sentido, era autónoma. La filosofía debía ser independiente de lo enseñado por la fe”.

¹⁵ Étienne GILSON. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos: 1965, p. 527.

Sería provechoso entonces investigar cómo es posible que la opinión acerca de la eternidad del mundo haya alcanzado cierta plausibilidad, al contrario de lo que sucedió con el monopsiquismo (“Supuesto según la fe católica, que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre”, dice el Aquinate en el comienzo mismo de su opúsculo). Ahora bien, más allá de la mayor o menor altura filosófica que cada uno de estos problemas (monopsiquismo y eternidad del mundo) tiene en su tratamiento “averroísta”, o incluso más allá del humor que Santo Tomás muestra en el tratamiento de cada uno de ellos, los dos tienen en común una característica fundamental: está en juego nada menos que el fundamento mismo de la filosofía cristiana, cuya vocación específica fue siempre la armonía entre fe y razón. El averroísmo, al inspirarse en una filosofía, la de Averroes, que no cuenta con un credo capaz de asegurar dicha armonía, instala las condiciones de posibilidad de un desacoplamiento entre la verdad revelada y las conclusiones de la razón.

CONCLUSIÓN: FE, RAZÓN Y EL ARISTOTELISMO RADICAL

Quisiera insistir, llegados a este punto, en un aspecto poco estudiado en este averroísmo o aristotelismo radical. Se trata del hecho de que no solamente asistimos a la importación de un esquema hermenéutico relativo al texto sagrado en el cual la voz cantante la lleva la filosofía, sino que, además – y es la acusación de Tomás de Aquino –, se importa toda una actitud o una disposición hacia el texto sagrado, muy cercana a la impiedad. Si Averroes había afirmado enfáticamente en el *Fasl-al-Maqal* la unidad de la verdad, es porque su apropiación del texto sagrado no le causa demasiadas dificultades. Sin embargo, la *sacra pagina* abre una cantidad abismal de problemas en su articulación con la razón, a lo cual se agregan dos hechos sobre cuya importancia no se podría exagerar. Uno de ellos, es que los aspectos institucionales del ejercicio de la filosofía permiten a Averroes un espíritu de total autonomía. Él no debe rendir cuentas ante nadie sobre sus especulaciones filosóficas. No hay tampoco universidad en el califato de Córdoba, sino apenas un reducido grupo de filósofos que conversan secretamente entre sí (les está prohibido divulgar sus interpretaciones a los hombres que no son aptos para la filosofía). En el Occidente latino está la universidad y ella depende de la Iglesia de Roma, de modo que la libertad de filosofar se entiende de un modo “distinto” a como pudo haberla entendido Averroes. Por otra parte, y es la segunda diferencia, Averroes no se siente particularmente obligado

a suscribir a una escuela hermenéutica determinada, lo cual no quita que exprese sus simpatías. La tarea de los latinos, en cambio, debe desarrollarse según las prescripciones emanadas de la *auctoritas* pontificia, una de cuyas misiones principales es el custodio del depósito de la fe.

En suma, la tesis que deseo proponer es que el averroísmo latino, no puede ser entendido como un cuerpo filosófico doctrinal completo o sistemático. Asumo que se trata más bien de una actitud respecto de las relaciones entre fe y razón, derivada de la posición de Averroes tal como es expuesta en su *fatwa Fasl al Maqal*. Allí, la superioridad de la *fâlsafa* (recordemos que Averroes usa ese término en vez de “*bikma*”) sobre el *kalam* es señalada con toda claridad. ¿Por qué? Pues (y lo digo con temor y temblor), porque el mismo Averroes no parece inflamado de celo religioso por el credo al cual él mismo dice adherir (se debe recordar la acusación de impiedad y el castigo que le fue impuesto). Así entonces, estimo que debe entenderse por “averroísmo”, no un cuerpo completo de ideas, sino una inspiración según la cual la armonía entre el dato revelado y las conclusiones de la razón natural no siempre está asegurada ni exigida. Por otra parte, se podría suponer, además, que la admiración exorbitante que el Comentador profesa por Aristóteles implicó también una imitación de la posición favorable del Estagirita respecto de su propia religión mitológica, debido al factor irremplazable de cohesión sociopolítica que es el culto a los dioses.

Recebido em novembro/2017; Aceito em janeiro/2018

BIBLIOGRAFÍA

- AL-GHAZÂLÎ. *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- AVERROES. *Sobre filosofía y religión*. Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998.
- AVERROËS. *Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy. Introduction de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996.
- BERTELLONI, Francisco. “Loquendo philosophice – Loquendo theologice: implicaciones ético-políticas en la Guía del estudiante de Barcelona.” *Patristica et Mediaevalia*, N. 14, 1993, p. 21-40.
- CALMA, Dragos. “La polysémie du terme averroïsme”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 57/1, 2010, p. 189-198.
- _____. *Études sur le premier siècle de l’averroïsme latin, Approches et textes inédits*. Turnhout : Brepols Publishers, 2011.

- DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. Latin – English. Edited by Peter Hünermann, 43rd Edition. San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- FORMENT, Eudaldo. “La eternidad del mundo en Boecio de Dacia y en Santo Tomás de Aquino”. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n.º 34, 2014.
- GILSON, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1965.
- HASSE, Dag Nikolau. “Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy”, in J.-B. Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International* (Paris, 16-18 juin 2005). Turnhout : Brepols Publishers, 2007, p. 307-332.
- RENAN, Ernest. *Averroès et l’averroïsme*. Préface d’Alain de Libera. Paris: Maisonneuve & Larose, 2002.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *La eternidad del mundo*. Traducción, introducción y notas de E. García Estébanez, in: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe, Tomo I. Madrid: BAC, 2001.
- _____. *Suma contra los gentiles*. Laureano Robles Carcedo (Ed.), Adolfo Robles Sierra (Coed.). Madrid: BAC, 1967 -1968.
- SOURDEL, Dominique; SOURDEL-THOMINE, Janine. *Vocabulaire de l’Islam*. Paris: PUF, 2008.
- VAN STEENBERGHEN, Ferdinand. *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale. Recueil de travaux offert à l’auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis*. Louvain - Paris: Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

PHAINOMENA, ENDOXA E A UNIDADE DO MÉTODO EM ARISTÓTELES

PHAINOMENA, ENDOXA AND THE UNITY OF METHOD IN ARISTOTLE

MARIANE OLIVEIRA*

Resumo: Este artigo visa a ampliar a concepção de *phainomena* para além da tese clássica de Owen, apresentada em *Tithenai ta phainomena*, para que seja possível compreender o papel que os *phainomena* desempenham no método aristotélico e, especialmente, no método da Ética *Eudêmia*. Além disso, o artigo também visa a abrandar a dicotomia dialético-científica metodológica que existe nas diversas interpretações da Ética *Eudêmia*, pretendendo defender o “método misto” ou a tese da “unidade analógica do método”.

Palavras-chave: Aristóteles; Método; Dialética; Ciência.

Abstract: This article aims to extend the conception of *phainomena* beyond the classic thesis presented by Owen in *Tithenai ta phainomena*, so that it is possible to understand the role that the *phainomena* play in the Aristotelian method and especially in the method of the *Eudemian Ethics*. In addition, the article aims to bridge the dialectical-scientific methodological dichotomy that exists in the various interpretations of the *Eudemian Ethics*, aiming to defend the “mixed method” or “analogical method unit” thesis.

Keywords: Aristotle; Method; Dialectics; Science.

INTRODUÇÃO¹

Na primeira sentença da *Metafísica*, Aristóteles afirma que todos os homens naturalmente desejam conhecer (o que sucede em outras passagens de outros tratados também). A tendência humana à verdade na qual Aristóteles fundamenta suas investigações está amparada nos *phainomena*. Os *phainomena* são comumente tratados como a manifestação de algo na experiência do observador. Eles são o material do qual o observador dispõe

* Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria e bolsista do CNPq. Email: emaryfarias@gmail.com.

¹ Neste artigo usaremos as seguintes abreviaturas: EE para Ética *Eudêmia*, EN para Ética *Nicomaqueia*, Tóp. para *Tópicos*, Met. para *Metafísica*. Algumas traduções do texto de Aristóteles são nossas, outras adaptadas de outras traduções ou utilizadas das edições em língua portuguesa, conforme apontado em cada tradução.

para compreender conceitualmente a realidade, depois de sua análise. É a via epistemológica de acesso à realidade, que, por sua vez, necessita de análise e entendimento. Antes mesmo de delinear quais *phainomena* são dignos de observação, o observador, ao se deparar com estes, que lhe são mais cognoscíveis em um primeiro momento, é automaticamente levado, por sua tendência humana à verdade (1979, p. 214), ao desejo de conhecer, de saber o que (*to hoti*) é o que ele observa, a causa (*ten haitian*) pela qual isto é assim, ou seja, qual sua natureza – o que é considerar o objeto como mais cognoscível em si (MANSION, 1979, p. 213-214).

Além do papel de material epistemológico de que nos servimos para compreender a realidade, os *phainomena* também funcionam como o ponto de contraste, ao fim de uma investigação, entre a conclusão e o que é imperativamente dado na experiência. Esse caráter autoritativo dos *phainomena* aparece claramente no *De Caelo*. Ao criticar aqueles que defendem teorias muito distantes da experiência ordinária e daquilo que parece ser o caso na maioria das vezes, Aristóteles afirma que há um conjunto de *phainomena* que corresponde à finalidade da ciência natural: “e enquanto o fim da ciência produtiva é o produto, o fim da ciência natural é o que em cada caso aparece de maneira imperativa (*kurios*) em acordo com os sentidos” (*De Caelo* 306a17, tradução nossa). É bem forte afirmar que, além de pontos de partida, os *phainomena* também configurarão um conjunto daquilo que, mais do que uma simples aparição, é imperativamente dado na percepção e funcionará como modelo da investigação, pois tudo o que for afirmado em uma teoria não pode ser discrepante desse conjunto.

Owen, em seu clássico artigo *Tithenai ta phainomena* (1986, p. 239), separou os *phainomena* em dois grupos. O primeiro sentido de *phainomena* concerne às manifestações dadas na experiência sensível. São comumente caracterizadas como os pontos de partida das investigações empíricas (e assim aparecem no campo biológico ou astronômico). Podemos encontrar uma menção importante desse primeiro sentido na seguinte passagem dos *Primeiros Analíticos*:

Quero dizer, por exemplo, que cabe à experiência astronômica nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos que se descobriram as demonstrações da astronomia; e o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência. Assim, se apreendermos os atributos dos objetos em questão, nos capacitaremos de imediato e prontamente a formular sua demonstração, pois supondo que nenhum dos verdadeiros atributos dos objetos envolvidos tenha sido

omitido de nossa investigação, estaremos capacitados a descobrir e demonstrar a prova de tudo que admita uma prova e a elucidar tudo cuja natureza não admite prova. (72b5-20, trad. de Edison Bini).

A aquisição de conhecimento aqui parece consistir em esgotar tudo o que é dado na experiência sensível que diga respeito ao que se queira provar ou elucidar. É certo que, para haver demonstração, é preciso que haja um conteúdo descritivo dos *phainomena*, o que de fato há. Um *phainomenon* da física, por exemplo, é “o tempo passa”; da biologia, “nem sempre são inférteis os espécimes que resultam de cruzamentos entre animais de espécies diferentes”. Vemos, assim, que mesmo um *phainomenon* da experiência sensível tem conteúdo descritivo, mas disso não se segue que ele seja uma manifestação discursiva, tal como será na caracterização do segundo sentido que será apresentado. Embora toda descrição se faça por meio do discurso (*logos*), um *phainomenon* discursivo distingue-se do conteúdo descritivo dos *phainomena* da experiência sensível pelo tipo de manifestação. O *phainomenon* discursivo terá sua manifestação no próprio discurso, enquanto os segundos terão, apesar do *logos* presente em seu conteúdo, terão origem de sua manifestação na experiência sensível.

O outro sentido de *phainomena* corresponde à experiência discursiva. Todo *phainomenon* é discursivo, mas neste nível estamos falando de “um discurso acerca do discurso”. Neste sentido, o conceito de *phainomena* não corresponde aos dados sensíveis, mas sim aos *endoxa*, às crenças ou opiniões reputadas, e aos *legomena*, aquilo que é comumente dito sobre algo. Para marcar essa distinção, Owen (1986, p. 240) parte de uma importante ocorrência do termo na *Ethica Nicomachea*, em que Aristóteles estabelece o que embasará a discussão acerca da incontinência:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas [...]. (EN VII 1, 1145b2-6, tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, 1991).¹

O ponto de Owen é mostrar que aquilo de que Aristóteles dispõe para “começar a considerar as dificuldades” não são “fatos observados”, como traduziu Ross e como os comentadores da EN haviam compreendido até então,

¹ Todas as traduções da EN aqui citadas são desta edição.

mas sim os *endoxa*, concepções e opiniões comuns que disputam a verdade sobre um assunto. Outro indício de que Aristóteles tem como seu conjunto de *phainomena* algo que está no registro do discurso e não da experiência sensível é o aparecimento do termo *legomena* no fim do parágrafo citado, em que ele pretende dar como encerrado o conjunto das opiniões que embasaram a discussão sobre a incontinência e escreve que o que foi apresentado “são os *legomena*” (EN VII 1, 1145b20), que significam, literalmente, “aquilo que é dito” e, neste caso, são sinônimo dos *endoxa*. Também na *Física* este segundo sentido parece ser muitas vezes o mais apropriado, devido ao seu caráter, em termos contemporâneos, mais filosófico (no sentido de resolver as aporias por argumentação) do que científico (no sentido de resolver as aporias por observação e confirmação empírica). Owen defende que

[...] a Física [de Aristóteles] ocupa-se não com a física, em nosso sentido da palavra, mas com a filosofia. Seus dados são, na maior parte dos materiais, não de história natural, mas de dialética, e os seus problemas, consequentemente, não são questões de fatos empíricos, mas problemas conceituais. (OWEN, 1986, p. 242).

A afirmação de Owen se deve, principalmente, ao fato das discussões da *Física* recaírem sob a análise dos *endoxa*, aquilo que “a maioria das pessoas”, ou, ainda, a maioria daqueles cuja opinião deve ser considerada, sustenta acerca de determinados fenômenos. Um exemplo disso é dado por ele na análise que Aristóteles faz acerca da concepção de lugar: os argumentos considerados na discussão com respeito a *dokountes* (em uma tentativa de tradução: “as coisas que ‘parecem [ser o caso]’”) sobre o deslocamento, sendo o deslocamento um indício, uma manifestação, do lugar – em razão disso é que devemos ter as considerações acerca do deslocamento como ponto de partida para chegar à concepção de lugar:

Agora, que o lugar existe parece claro pela substituição (*antimetastasis*) de um corpo por outro, pois ali, [por exemplo], onde há água, logo haverá ar quando a água tiver saído de seu recipiente, e em seguida algum outro corpo em seu lugar (*Física*, 208b1-5, tradução nossa).

Dokei é uma conjugação do verbo *dokeô*, que pretende expressar “o que parece ser o caso” ou “o que é suposto ser de tal forma”, não propriamente no domínio do sensível, mas comumente quando algo do domínio do sensível dá origem a uma opinião (como, por exemplo, ao ver uma calçada molhada, alguém diria, antes mesmo de olhar para o céu: “parece-me que está chovendo”). Há três aspectos importantes que surgem na apresentação

do que “parece ser o caso” que levam a discussão acerca da concepção de “lugar” para o que estabelecemos como o segundo sentido de *phainomena* em Aristóteles: vemos, primeiro, o que certos estudiosos consideram acerca da noção de lugar, também chamado por Owen de “doutrina dos lugares naturais”, que Aristóteles introduz como um *endoxon* sobre o assunto. O filósofo expõe, a fim de compreender com clareza as razões para outros terem sustentado tal opinião, o argumento que parece ter levado a maioria daqueles que estudaram o assunto a dizer que, sendo o lugar distinto de corpos, também o vazio poderia ser um lugar. Na conclusão dessa passagem, podemos ver o segundo aspecto salientado por Owen: o verbo *legô*, que significa “falar” ou “expor uma opinião”, utilizado para marcar a conclusão do *endoxon* apresentado: “Além disso, os que sustentam [em grego: *legousi*] a existência do vazio também sustentam a existência do lugar, já que o vazio seria um lugar desprovido de corpo” (*Física*, 208b26). O terceiro e último aspecto é a menção à *Teogonia*, de Hesíodo, texto maximamente relacionado ao senso comum e à cosmogonia estabelecidos nas gerações anteriores a Aristóteles, mas que ainda estavam fortemente presentes na época:

E poderia parecer que Hesíodo falava com razão ao fazer do Caos a realidade primordial, quando Hesíodo disse que “Bem primeiro nasceu Caos, e depois a Terra, de seio amplo” como se tivesse de haver um lugar primordial para as coisas, pois pensava, com a opinião comum, que todas as coisas têm de estar em um “onde”, ou seja, terem um lugar. (*Física*, 208b29-34).

O que Owen salienta, no entanto, não é o caráter de “autoridade” do senso comum pelo qual a *Teogonia* era conhecida na época, mas sim o uso de mais um verbo do âmbito discursivo, e não sensível, que faz referência às opiniões de Hesíodo e da maioria, a saber: *nomizô*. Ora, tanto os tipos de argumentos considerados (o dos estudiosos e o de Hesíodo, que claramente são tomados como *endoxa* sobre o assunto) quanto o vocabulário que Aristóteles utiliza para tratar deles, com as marcações verbais claramente discursivas de *legousi* e *nomizousi*, não deixam dúvidas de que a análise se dá no âmbito discursivo, não empírico. Diante disso, pode-se dizer que, em última análise, a base do que é discutido sobre a concepção de lugar são opiniões, sendo os *phainomena* apresentados não diretamente como fenômenos sensíveis, mas como opiniões sustentadas. Quer dizer que se discutem “opiniões”?

A discussão começa de maneira análoga à maioria das discussões da ética: todos reconhecem, de alguma maneira, que a noção de lugar existe.

No entanto, não há acordo em relação aos *endoxa*, às concepções acerca de lugar, cujos sentidos serão tão distintos quanto a concepção de lugar é formalmente aceita por todos. Por esse motivo faz-se necessário apresentar as opiniões relevantes comumente aceitas acerca da existência de algo como um lugar e, em seguida, estabelecer e percorrer as dificuldades ou aporias que tais opiniões, quando tomadas em conjunto, apresentam para, finalmente, poder definir “o modo como o lugar existe” e “o que é o lugar”. Somente depois de percorrer as aporias e chegar a um resultado consistente é que pode ser dito que há conhecimento estrito acerca do que é referido quando se fala de “lugar”.

A tese de Owen permaneceu canônica por muito tempo. Recentemente, estudiosos têm ido contra tal ortodoxia na compreensão dos *phainomena* e dos *endoxa*, e diversas interpretações novas surgiram. O grande problema da tese de Owen é que ele relaciona o primeiro sentido de *phainomena* com os tratados científicos e, o segundo, com os tratados da filosofia das coisas humanas, dando origem a uma dicotomia dedutiva/dialética entre os *phainomena*.

Autores como Karbowski (2016, p. 194), Cleary (1994, p. 90) e Devereux (2015, p. 134) não veem mais essa dicotomia, e a maioria defende que os tratados de ética, ou pelo menos a EE, têm uma estrutura que se aproxima da estrutura chamada científica, mais propriamente indicada como a descrição que aparece no segundo livro dos *Segundos Analíticos*. Contudo, desejamos deixar essa discussão para mais tarde, depois de tratarmos da origem do uso dos *phainomena* no método de Aristóteles, que remonta aos astrônomos predecessores e também contemporâneos a ele. Para essa análise, deixaremos suspenso o juízo sobre a tese de Owen estar ou não correta.

A GÊNESE DO CONCEITO DE PHAINOMENA: O PROBLEMA DE PLATÃO

A ideia de “salvar os *phainomena*” vem da investigação astronômica de Platão (*Timeu*, 40c), que defendia que os corpos celestes deveriam ter um movimento circular e uniforme, mas percebia que esses corpos também retrocediam. Para isso, Platão reportou-se aos astrônomos para saber como é possível que os corpos celestes estejam de acordo com os *phainomena* mas também correspondam à sua teoria. Eudoxo parece ter desenvolvido uma teoria para o problema de Platão: ela consiste em tratar os *phainomena* de forma significativa, através do método de usar como hipótese os movimentos reais, que são assumidos como uniformes e circulares. Para isso, Eudoxo

reproduziu o aparato do movimento retrógrado através de movimentos combinados de diferentes esferas em diferentes velocidades e ângulos de rotação (cf. Simplício *apud* CLEARY, 1994, p. 62). Todas as adaptações filosóficas do método de “salvar os *pbainomena*” estão correlacionadas com o problema e solução de Eudoxo. Deve-se atentar para o fato, também, de que, depois disso, Eudoxo escreveu um livro chamado *Pbainomena*, que contém uma descrição detalhada do que é observado no céu. (CLEARY, 1994, p. 63). O sentido de *pbainomena* parte desse contexto específico e seu espectro é ampliado entre as ciências e a filosofia. Assim, Aristóteles parecer herdar diretamente esse método.

ARISTÓTELES E A ASTRONOMIA

Em *Met. A* 8, Aristóteles mostra como o método dos astrônomos afeta diretamente sua metafísica. Aristóteles justifica sua hipótese de que pode haver outros primeiros motores imóveis (substâncias suprassensíveis) – já que há outros movimentos de corpos celestes que também são eternos – através da astronomia, quando defende que sua investigação diz respeito à astronomia, porque ciências como a aritmética e geometria não dizem respeito à discussão sobre substâncias:

Agora perceba o número de locomoções, isso deve ser preocupação da ciência matemática que é próxima da filosofia, e esta é a astronomia; Pois esta é a ciência que está comprometida com a investigação das substâncias sensíveis mas eternas, enquanto as outras, como aritmética e geometria, não estão comprometidas com nenhuma substância. (*Met.* 1073b3-8)².

Em sua diferenciação entre as ciências, o *status* ontológico depende do objeto investigado, que dirá respeito aos *pbainomena* próprios de cada investigação. O que *A* 8 mostra é que a astronomia lida com substâncias sensíveis. Os astrônomos usam hipóteses para investigação, mas não podem deixar de lado as observações empíricas, ou seja, os *pbainomena*. Vemos aqui que Aristóteles está muito próximo do método astronômico, e pensa que com ele pode lidar com as questões metafísicas ϵ , por exemplo, em vez de investigar quantas substâncias suprassensíveis existem, ele precisa determinar pela astronomia quantos movimentos simples e eternos existem no universo.

² Tradução adaptada de W. D. Ross.

Mas o uso do método astronômico não se limita à *Metafísica*. Pelo contrário, enquanto em *Met. A* Aristóteles apenas correlaciona a metafísica e a astronomia, nos *Primeiros Analíticos* I.30, ele expõe com clareza que o método astronômico é o que deve ser seguido nas investigações filosóficas, para fornecer silogismos demonstrativos a tudo que necessita de prova e expor a natureza dos objetos (ou princípios) que são indemonstráveis (72b5-20). Também afirma que os princípios peculiares a cada ciência devem ser encontrados na experiência. A regra metodológica geral dos astrônomos é aceita por Aristóteles tanto nos tratados empíricos quanto dialéticos, mas Aristóteles tem interesse apenas na astronomia observacional de Eudoxo, Euclides e Arato (cf. CLEARY, 1994, p.66).

Em *Meteorologia* I.7, Aristóteles inicia a discussão acerca de como é formado um cometa e sugere como origem deste os movimentos do ar e o que é exalado da parte mais quente da Terra. Dado que o material com que ele está lidando (“exalação”, “ar”, “calor”, “movimentos supralunares”) não é passível de observação direta, Aristóteles justifica seu método misto acima mencionado sugerindo que os *endoxa* servem como pontos de partida quando os dados empíricos não podem ser observados, e que isso é suficiente, na investigação, para chegar a uma consistência lógica entre os *phainomena* e a teoria explanatória:

Nós consideramos que uma explanação satisfatória dos *phainomena* inacessíveis à observação tenha sido dada quando nossa consideração sobre eles está livre de impossibilidades. Os *phainomena* disponíveis sugerem a seguinte consideração sobre os temas em questão (344a5-8).

Disso, Cleary (1994, p. 69) conclui que Aristóteles não apresenta distinção entre fatos empíricos e *endoxa* sobre os atributos das coisas celestes: “De fato, esse é um exemplo da maneira na qual as suposições teóricas gerais guiam sua interpretação sobre os *phainomena* sensíveis”. Em *De Caelo* I.3, Aristóteles fornece argumentos lógicos para suportar a tese de que o primeiro corpo (o éter) é não-gerado e indestrutível. Sua justificativa para essa tese está amparada na consideração metodológica de que “nossa teoria parece confirmar os *phainomena* e ser confirmada por eles” (270b1-6). O que isso implica é que a dedução dos *phainomena* pelos primeiros princípios e a confirmação dos primeiros princípios pelos *phainomena* são procedimentos relacionados inversamente. Isso sugere que a forma hipotético-dedutiva de explanação foi extrapolada da astronomia para um modo mais filosófico.

Para finalizar nossas considerações baseadas na pesquisa de Cleary acerca do uso do método astronômico herdado por Aristóteles, vejamos como ele encara a posição dos Pitagóricos em *De Caelo* II.13. Nesse capítulo, Aristóteles está interessado em falar sobre a Terra, sua posição, se ela está parada ou em movimento e qual seria a sua forma. (293a15-16). Como em diversos momentos da investigação, Aristóteles apela aos *endoxa* para criticar o método astronômico dos Pitagóricos, que, segundo ele, visa “acomodar” os *phainomena* em suas próprias opiniões e teorias, ao invés de usá-los para buscar a verdade na investigação:

O centro, eles dizem, é [feito de] fogo, e a terra é um dos astros, criando noite e dia pelo seu movimento circular em torno do centro. Eles ainda constroem outra terra em oposição à nossa, a qual eles nomeiam contra-terra. Nisso tudo eles não estão buscando por teorias e causas para explicar os *phainomena*, mas sim forçando os *phainomena* e tentando acomodá-los a certas teorias e opiniões próprias (293a21-30).

Fica bem clara a posição de Aristóteles de que os *phainomena/endoxa* é que deverão ser os pontos de partida da investigação e posteriores contrastantes da teoria com a experiência. Sua aversão àqueles que já possuem uma tese pré-determinada e buscam apenas encontrar *phainomena* que sejam acomodados nela é evidente. Isso mostra que Aristóteles quer estar sempre próximo da experiência para chegar às conclusões de suas teorias, sem nunca primeiramente determinar o que será encontrado para depois buscar suas razões. Sua crítica aos Platônicos que também postulam uma tese para depois situar os *phainomena* que podem ser acomodados nela surge em diversos tratados, como a *Metafísica*, *Ética Nicomaqueia* e *Ética Eudêmia* (cf. CLEARY, 1994, p. 75). Para finalizar esta seção, vejamos o que o autor diz sobre a importância de não se distanciar daquilo que é manifesto para nós, isto é, da experiência:

[...] devemos analisar a felicidade à luz não apenas de nossa conclusão e de nossas hipóteses, mas também pelo que é comumente dito sobre isso; pois com uma opinião verdadeira todos os fenômenos se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos conflitam (EN I 8, 1098b10-11).

A IMPORTÂNCIA DOS *PHAINOMENA* NA EE

Comumente se diz que a EE possui uma prescrição metodológica e a EN outra. No entanto, se considerarmos que a prescrição da EN está nos livros

comuns ou disputados e refere-se a EE VI 1, e também considerando a tese de Kenny de que os livros comuns originalmente pertenciam à EE (KENNY, 1978, p. 3), podemos admitir que ambas as passagens metodológicas são do mesmo tratado. Isso nos traz muitas dificuldades, pois as passagens, à primeira vista, parecem semelhantes, mas dependendo da atribuição da função dos *phainomena* e *endoxa* em cada tratado, elas distanciam-se completamente. Trataremos disso depois, na seção sobre as diferenças metodológicas entre EN e EE. Agora devemos nos concentrar em analisar o papel dos *phainomena* no que diz respeito à passagem metodológica mais famosa da EE, encontrada em I 6. A passagem é a seguinte:

Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos (*dia tōn logōn*), empregando como testemunhos e paradigmas o que nos aparece (*tois phainomenois*). Com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordam com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordam de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão. De fato, cada um possui algo apropriado em relação à verdade, a partir do que é necessário provar de certo modo sobre esses assuntos. Com efeito, partindo do que é dito com verdade, mas não de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso. (EE, 1216b26-35)³Primeiramente, devemos notar que Aristóteles está buscando convicção acerca dos assuntos morais por meio de argumentos. A expressão em grego que ele utiliza é *dia tōn logōn* (ou, ainda, *kata ton logon*), que significa “por argumentos racionais”. Segundo Karbowski (2016, p. 206), quando Aristóteles descreve uma tese como “clara”, apelando ao *logos* ou buscando convicção através do *logos*, ele está assinalando um tipo muito específico de argumentação. O modo “racional” de argumentação contrasta com o “empírico” (*kata tēn aisthêsin*), que estabelece uma tese em termos de habilidade de harmonizar e explicar dados específicos. O argumento *dia tōn logōn* se diferencia em que ele estabelece as teses relevantes deduzindo-as de um número de princípios gerais.

O mais importante aqui é o que se segue na prescrição: que é preciso buscar essa convicção empregando os *phainomena* como testemunhos e paradigmas. A maioria dos estudiosos defende que os *phainomena* que

³ Tradução de Raphael Zillig e Inara Zanuzzi não publicada, apresentada em seminário do PPG-Fil UFRGS.

Aristóteles cita em EE I 6 são *endoxa*. Por exemplo, na leitura de Zingano (2007, p. 304), que defende a tese de que toda a Ética *Eudêmia* se baseia no método dialético – tese que examinaremos a seguir –, o autor interpreta *phainomena* seguindo a tese de Owen de que, no caso da ética, os *phainomena* serão sempre intercambiáveis com os *endoxa* e que uma evidência disso é que Aristóteles refere-se a eles como “o que é dito com verdade, mas não de modo claro”, característica própria dos *endoxa*. Além disso, quando Aristóteles recomenda que devemos buscar convicção acerca de “todos esses assuntos”, Zingano supõe que a associação deve ser aos *phainomena* utilizados para sua análise, sob a luz das perguntas centrais da investigação moral, como “O que é a coragem?”, “O que é a justiça?”, “O que é a virtude” e assim por diante. Esses *phainomena* deverão ser relativos a tais perguntas, que, por sua vez, resultarão em provas dialéticas sobre cada assunto investigado.

Sobre as considerações de Zingano, podemos dizer que as evidências que ele apresenta não tornam sua leitura necessária. Podemos compreender também “o que é dito com verdade, mas não de modo claro” não apenas como característica própria aos *endoxa*, mas sim como o ponto de partida epistemológico de que sempre dispomos para começar uma investigação. Sejam opiniões ou fatos observados, sempre que começamos uma investigação, partimos daquilo que é mais cognoscível para nós e disso não se segue que o mais cognoscível para nós sejam sempre as opiniões reputadas. Quanto à associação entre os assuntos morais e a necessidade de os *phainomena* estarem sob o seu escopo, é totalmente correto fazer essa conexão, pois não faria sentido buscar por *phainomena* que não possam responder às perguntas centrais da ética. No entanto, já que esses *phainomena*, como defendemos, podem ser outras coisas além dos *endoxa*, não necessariamente resultarão em argumentos dialéticos. Podemos dizer, então, que intérpretes como Zingano, que defendem o uso dos *endoxa* na EE, não estão totalmente errados, pois Aristóteles utiliza alguns *endoxa* como testemunhos em EE I-II. No entanto, não são apenas os *endoxa* que servem como *phainomena* neste contexto, eles são apenas um dos tipos de *phainomena*. (Cf. KARBOWSKI, 2016, p. 210).

Levando as considerações de Zingano em conta e também apresentando objeções a elas, enfatizamos novamente nossa suposição de que os *endoxa* não são a única fonte de dados na ética, apesar de estarem presentes. Algo importante a ser notado é que a maioria dos *endoxa* utilizados em EE I-II são de aceitação universal ou da maioria. Os *endoxa* dos sábios também são utilizados, mas não com a função de evidenciar ou ilustrar teses importantes. A opinião da maioria é valorizada em razão do assentimento universal

ser uma indicação da verdade de uma proposição. Em relação aos sábios é diferente, pois Aristóteles comumente usa suas teses para apontar problemas e analisá-las, e não como indícios de verdades (cf. KARBOWSKI, 2016, p. 211-12). Comumente Aristóteles usa como *phainomena* o que nós podemos (ou não) observar diretamente e, principalmente, exemplos da vida ordinária.

O que isso nos mostra é que os dados que servem como *phainomena* são heterogêneos, incluindo *endoxa*, observações empíricas e informações adquiridas na experiência ordinária. Apesar das diferenças, todos valem como pontos de partida, pois todos são reivindicações verdadeiras e familiares para nós. Contudo, esses pontos de partida, exatamente por serem familiares a nós, ainda são vagos e confusos, pois não descrevem a natureza ou essência da felicidade, virtude etc. Mas isso não quer dizer que eles não sejam relevantes para a descoberta dessas essências. A investigação acerca da felicidade em EE, como em outros tratados, parte do processo de clarificar o que é mais familiar para nós ao que é mais familiar por natureza. Mas, segundo Karbowski, isso se dá de uma forma distinta de outros tratados:

[...] construindo um argumento cuja conclusão é uma ‘clara’ (por natureza) definição da felicidade e cujas premissas são suportadas e ilustradas por *phainomena* ‘não-clarificados’ (por natureza) originados da aceitação universal, observação empírica e a experiência da vida ordinária. (KARBOWSKI, 2016, p. 213).

Assim, podemos ver que, segundo Karbowski, os *phainomena* na EE possuem uma função peculiar de ilustrar ou evidenciar as premissas dos argumentos centrais que Aristóteles deduz. Mas todas as respostas dos estudiosos dizem respeito à tese levantada por Owen que vimos acima. Cleary defende que os *phainomena* da EN e da EE são observações empíricas:

Como de costume, Aristóteles começa sua investigação reunindo os fenômenos relevantes, algumas das quais são coisas como Eurípides disse, enquanto outras são coisas que parecem ser o caso. Por exemplo, como um sinal do que exige a prática da sabedoria, ele cita o fato de que, enquanto os jovens podem ser inteligentes em matemática, não parece que eles se tornem praticamente sábios; seja como for entendida essa evidência, penso que Aristóteles não a apresenta como uma opinião comum, mas sim como uma observação empírica. (CLEARY, 1994, p. 82)

Karbowski acredita que sejam experiências ordinárias, *endoxa* e *craft examples*: “O que precede revela que os dados que servem como *phainomena* para o método da Eudêmia são um lote heterogêneo, incluindo

endoxa, observações empíricas e informações obtidas da experiência da vida ordinária” (2016, p. 213). Devereux segue a linha argumentativa de Barnes ao sustentar que os *phainomena* utilizados na EE são *endoxa*, mas não da forma como são compreendidos nos *Tópicos*: “Não há uma referência explícita às *aporiai* na discussão, mas pode ser sugerido que, trazendo à luz os conflitos entre os diferentes pontos de vista acerca da natureza da felicidade, isso exemplificaria essa parte do método dos *endoxa*” (2015, p. 139). Barnes acredita que os *phainomena* da EE são exclusivamente *endoxa* e estão de acordo com a passagem de EN VII 1 (= EE VI 1), conforme será explicitado na argumentação a seguir. Analisaremos alguns desses argumentos para completar nossa análise do papel dos *phainomena* na EE.

RESPOSTAS À TESE DA INTERCAMBIALIDADE ENTRE *PHAINOMENA* E *ENDOXA*

Owen defendeu que os *phainomena* dividem-se em dois grupos: os primeiros associados às investigações científicas e ao procedimento dedutivo/demonstrativo e os segundos associados às investigações dialéticas e ao procedimento do método *endóxico*. Barnes toma a tese de Owen, focando no método *endóxico*, e a expande para a análise de EN VII 1, afirmando que este seria um procedimento peculiar que as éticas compartilhariam através da análise dos *endoxa*. Sua relação com a EE está contida na afirmação de que

[n]ão há, a princípio, necessidade de se procurar por uma justificativa geral do Método: existem diferentes tipos de *ta endoxa*, que cabem a diferentes disciplinas. Pode ser que um argumento explique o uso de *ta endoxa* para estabelecer as *archai* definicionais da física, e que um outro sustente o uso de *ta endoxa* na filosofia prática. [...] Existe uma ampla gama de considerações a respeito do valor de *ta endoxa*, espalhada pelos tratados aristotélicos e implícita em alguns de seus argumentos. E, apesar de Aristóteles nunca ter refletido longamente sobre a justificabilidade de seu Método, ele diz o bastante para nos habilitar a refletir em sua defesa. (BARNES, 2010, p. 337)

Neste momento, ele cita a passagem de EE I 6 para corroborar sua fala, e o mais importante que destaca é a sentença “com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordam com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordam de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão” (1216b31-35), a partir da qual ele interpreta que Aristóteles está se referindo ao método *endóxico*. O método *endóxico* proposto por Barnes distingue três importantes passos a serem estabelecidos a partir da prescrição de EN VII 1: (1) estabelecer (*tithena*) o que parece

ser o caso, (2) percorrer as aporias (*diaporein*) ou dificuldades e (3) provar (*deiknynai*) o que for possível das opiniões reputadas:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões reputadas a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas [...]. (EN VII 1, 1145b2-6)⁴

Em EN VI.8, Aristóteles distingue matemática e ética em termos de procedimentos para chegar aos primeiros princípios. O contexto geral da discussão centra-se na relação entre *phronêsis* e ciência política, em que, mesmo que a virtude, instanciada na ciência política, compartilhe o mesmo estado quanto ao ser virtuoso na polis, seu estatuto é separado, i. é, difere da natureza da ciência política (Cf. CLEARY, 1994, p. 81). Para evidenciar seu ponto acerca da sabedoria prática, ele cita que um jovem pode ser inteligente em matemática, mas não pode ser sábio, pois necessita de experiência. Para Cleary (1994, p. 82), o que Aristóteles usa como *phainomena* neste contexto é a observação empírica (ou seja, um uso de um *phainomenon* como testemunho), uma vez que a sabedoria prática lida não apenas com universais, mas com particulares, e isso só pode ser conhecido através da experiência.

Aqui podemos ver um “ponto de encontro” entre o abismo que salientamos entre provas dialéticas e científicas. Cleary analisa (1994, pp. 82-83) a passagem de EN VII.1 e a tese de Barnes e propõe algo diferente: mesmo que alguém conceda que esse não é o tipo de *phainomena* encontrado na *Física* ou na *Meteorologia*, não implica que sejam métodos diferentes. Sua tese é de que o primeiro passo de “estabelecer os *phainomena*” corresponde ao que Aristóteles prescreve nos *Primeiros Analíticos* como o primeiro estágio de qualquer investigação empírica (CLEARY, 1994, pp. 83-84). O último passo de “provar os *endoxa*” pode ser visto como correspondente ao passo final de “salvar os *phainomena*”, no qual a hipótese explanatória é confirmada pelos *phainomena* (CLEARY, 1994, p. 84). Cite

Para complementar as críticas a Barnes, Karbowski defende (2016, pp. 218 s.) que, diferentemente do método endóxico, o método da *Eudêmia* não constrói a investigação moral exclusivamente como um processo de refinar e clarificar os *endoxa*. Ao contrário da EN, o método da EE não constrói a investigação moral centralmente ou exclusivamente como um processo

⁴ Tradução de Leonel Vallandro.

de clarificação e refinamento das aporias. Assim como não é considerado como objetivo, no método, “salvar” o possível dos *endoxa* utilizados. Em EE I 6 (1216b28-30), Aristóteles admite que suas definições morais são coisas que todos podem manifestar ou concordar. Mas essa não é uma condição necessária de adequação para as definições morais em EE I 6. Aristóteles é explícito neste capítulo, ele está buscando definições causais ou explanatórias, e esse requisito é diferente – e mais importante que o já mencionado método dos *endoxa* que se baseia na coerência entre crenças. Consequentemente, as ambições de definições explanatórias também provam ser muito diferentes da noção de “salvar os *endoxa*” do método da EN.

Temos diversos posicionamentos a respeito dos *phainomena* e dos *endoxa* na EE. Podemos resumi-los para além da tese de Karbowski da seguinte forma: (1) Barnes aceita a tese de Owen sem objetar e defende que os *phainomena* da ética são exclusivamente *endoxa*, tal como definidos nos *Tópicos*, e fazem parte do método dialético, e a função do filósofo é filtrar essas opiniões reputadas a fim de chegar às definições, que também serão *endoxa*; (2) Devereux rejeita em parte a tese de Barnes ao afirmar que o papel dos *endoxa* no método dialético e no método endóxico são diferentes, já que no método endóxico não é preciso que as premissas sejam *endoxa* para que a conclusão seja um *endoxon*. Além disso, discordando de Barnes e estando ao lado de Cleary e Karbowski, neste ponto, Devereux afirma que o que Aristóteles dispõe ao início da discussão sobre a *akrasia* são *phainomena* entendidos como fatos observados, não *endoxa* (DEVEREUX, 2015, pp.135-139); (3) quanto ao erro de Barnes em considerar que EN e EE empregariam o mesmo método, Cleary chama a atenção à necessidade de tratar os *phainomena* como testemunhos e modelos tal como aparece em EE I 6, e defende que tanto na EE quanto na EN Aristóteles está tratando os *phainomena* como observações empíricas (CLEARY, 1994, pp.87-88); (4) por fim, Karbowski, em consonância com Cleary, defende que o método da *Eudêmia* não supõe “filtrar” os *endoxa*, pois este busca, através de deduções partindo dos mais diversos tipos de *phainomena* (exemplos cotidianos, *endoxa*, *craft examples*), definições que sejam explanatórias e causais, e também ressalta o uso dos *phainomena* como testemunhos e paradigmas exclusivamente na EE (KARBOWSKI, 2016, p. 213).

Acreditamos que, dentre tantos argumentos, o que estamos dispostos a defender são essencialmente os posicionamentos de Cleary e Karbowski, a partir dos quais podemos ver a Ética *Eudêmia* como um tratado metodologicamente independente em certo aspecto, mas, em outro, também seguindo

a preocupação geral de Aristóteles de “salvar os *phainomena*”, tal como no método dos astrônomos. Esse aspecto do “método independente” da EE reside no fato de, ao contrário de outros tratados, este método não estar restrito nem às observações empíricas, nem aos *endoxa*. A *Eudêmia* se utiliza da plena liberdade de coletar os *phainomena* das mais diversas formas, sejam eles testemunhos, sejam fatos observados, sejam *craft examples* ou ainda o apelo à experiência ordinária do agente. Isso permite que ela transite entre diferentes formas de encontrar suas definições: indução, dedução ou clarificação dos *endoxa*. É, de fato, um método muito rico, que parece abarcar todas as possibilidades metodológicas relevantes de outros tratados e não se preocupar em se limitar a apenas um processo de busca pela verdade.

DISTINÇÃO ENTRE OS PHAINOMENA NA DICOTOMIA CIENTÍFICO-DIALÉTICA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Aristóteles apresenta os *Tópicos* como um tratado que visa descobrir um método no qual todos estão habilitados a usar a razão para a constituição de argumentos sem se autocontradizer (*Tóp.* I. 1, 100a18-24). Deve-se buscar compreender o que o raciocínio dialético é, em que se baseia e qual seria o seu contraste com o raciocínio científico, que, como já foi explicado nos *Segundos Analíticos*, é baseado na demonstração a partir de premissas verdadeiras. O que baseia o raciocínio dialético é o uso dos *endoxa*, as opiniões da maioria ou dos sábios, na prática do debate, nos “treinamentos mentais” e na filosofia (101a26).

Há pelo menos duas maneiras opostas e ainda hoje discutíveis acerca do método aristotélico de interpretar a noção dialética: a primeira, que vê noções fortemente positivas no método, é sustentada por autores como Porchat (2000, p. 392) – “Assim, a inteligência vem coroar, em apreendendo os princípios indemonstráveis, o trabalho propedêutico de natureza indutivo-dialética” –, Irwin (1990, p. 68) – “A dialética é útil, não pelos esforços infrutíferos e desnecessários para provar os primeiros princípios, mas para conseguir argumentar contra quem argumenta contra estes princípios” – e Mié (2013, p. 230) – “*El uso de las éndoxa* [supondo em sua tese que os *endoxa* sejam parte do método dialético] *en Ph.* IV 4 *forma parte del método que plantea recurrir a la empeiría para descubrir principios, formulado programáticamente en APr.* I 30, 46a18-19”. Vemos algo em comum entre esses três autores que pode ser resumido com a expressão coroada por Porchat, que caracteriza a dialética como sendo uma “propedêutica aos primeiros princípios”, na medida em que,

não podendo prová-los, de certa maneira – a partir dos *endoxa* – prepara o investigador para poder apreendê-los.

A segunda concepção vê a dialética como uma técnica que concerne aos instrumentos de debate expostos nos *Tópicos* e não pode, de forma alguma, alcançar a verdade. Essa é a tese que Zingano defende quando diz que quase todo o método de Aristóteles é dialético, como citamos acima. A qualificação que Zingano fornece para a noção de método dialético é a seguinte: (1) de modo geral, um argumento dialético é um argumento simplesmente disputado (2007, p. 299), produzido por meio de perguntas e respostas, cujas premissas são aceitas ou opiniões reputadas (*endoxa*); e (2) o propósito de um argumento produzido por meio do método dialético é ser utilizado nas provas dos tratados de ética, uma vez que não podemos usar demonstrações para provar “verdades morais”, bem como não é possível através do método dialético conhecer os princípios da ética, uma vez que sua natureza é instrumental (2007, p. 300). Essa qualificação, como se pode notar, é dada no contexto de que Zingano está preocupado com o que o método dialético, na medida em que é instrumental, pode fazer pela filosofia moral do Estagirita.

O procedimento básico dos *Tópicos* pode ser resumido no cenário em que há uma pessoa que questiona e outra que responde, com vistas a defender ou refutar uma tese (*Tóp.* 8. 1-4). Aristóteles mostra que a dialética difere radicalmente da investigação filosófica, pois a última está sempre comprometida com a verdade, enquanto o objetivo da primeira é o bem-argumentar, mesmo que através de premissas falsas. (Cf. DEVEREUX, 2015, p. 131).

Aristóteles contrasta a discussão dialética com a sofística e com a “didática” – discussões com o objetivo de aprender e ensinar (VIII. 5, 159a25-36). Na sofística, os combatentes se baseiam em premissas que só aparentemente são *endoxa*, mas utilizam-se de argumentos falaciosos (*SE* II, 165b7-8; *Tóp.* I.1, 100b23-101a4). Ao contrário, nas discussões didáticas, o comprometimento com a verdade é absoluto: os estudantes devem dizer aquilo que acreditam ser verdade e o professor deve mostrar o que é verdade.

O método científico, por sua vez, não encontra nenhuma ambiguidade, em oposição ao método dialético, tal como descrito nos *Tópicos*, e sua investigação é sempre relativa à verdade. Trata-se de buscar, através dos *phainomena* apropriados a cada investigação, a causa que seja explanatória o suficiente para apresentar a essência de um objeto de investigação. Para isso, diferentemente dos jogos de argumentação da dialética, são estabelecidas as premissas verdadeiras que possam evidenciar, através de uma demonstração, uma conclusão explanatória sobre o que se está investigando. Nos *Segundos*

Analíticos, Aristóteles explica o método científico em dois livros. O primeiro concerne às noções de demonstração e ciência demonstrativa, e o segundo trata da noção de definição em geral. A demonstração, que evidencia a causa do objeto, difere de qualquer outro silogismo válido por partir de um tipo específico de premissa:

[1] As premissas devem ser verdadeiras, porque não é possível ter ciência do que não é; por exemplo, que a diagonal é comensurável. Deve-se partir de premissas verdadeiras e não demonstráveis; caso contrário, se não se tivesse demonstração delas, não haveria ciência; [2] de fato, conhecer as coisas das quais é possível dar uma demonstração de modo não acidental é realmente possuir a sua demonstração; em seguida ser causa, mais conhecidas e precedentes. Causa porque conhecemos cientificamente só quando sabemos a causa; precedentes, dado que são causas, conhecidas não só em sentido secundário, mas pelo fato de saber que elas são. [...] [3] De premissas primeiras quer dizer de princípios apropriados, e defendo que premissa primeira e princípio são a mesma coisa. (*Segundos Analíticos*, 71b26-72a7)⁵

Aristóteles primeiramente define a especificidade de uma demonstração: a partida através de premissas verdadeiras e não-demonstráveis como condição para haver ciência (conhecimento). Mas como sabemos que uma premissa é verdadeira sem uma demonstração? Isso pode acontecer durante o processo definicional no qual são rigorosamente estabelecidas as razões para crer que uma premissa é verdadeira e, também, através de sua adequação com o que é dado na experiência. Essas possibilidades talvez não sejam suficientes, mas certamente são necessárias para garantir a verdade de uma premissa. Depois, o filósofo justifica a relação entre conhecimento e demonstração: para ter conhecimento verdadeiro é necessário ser capaz de fornecer a causa do fenômeno ou objeto de maneira demonstrativa, pois a demonstração é a forma mais rigorosa de revelar a causa procurada, e a partir dela são explicadas a natureza e a essência do fenômeno ou objeto. Por fim, Aristóteles conecta a noção de premissa primeira aos princípios de cada ciência, visto que ser um princípio é ser o ponto de partida verdadeiro e indemonstrável de uma investigação, sobre o qual toda a investigação é embasada.

⁵ Adaptação da tradução de Natali (2016).

Vemos, então, que para discutir sobre a frágil dicotomia científico-dialética, precisamos primeiramente expor algumas características dos primeiros princípios. Os primeiros princípios são aqueles que explicam a natureza do objeto, como o “mais cognoscível em si ou por natureza”. A partir da passagem da *Física* em que o filósofo explicita sua noção de primeiros princípios, ele os coloca diretamente em conexão com o conhecimento das causas:

Dado que, em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, bem como seus elementos), evidentemente devemos, de início, tentar delimitar também o que concerne aos princípios da ciência da natureza. Tal percurso naturalmente vai desde o mais cognoscível e mais claro para nós em direção ao mais claro e mais cognoscível por natureza, pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais. Por isso, é necessário, desse modo, proceder das coisas que, apesar de serem menos claras por natureza, são mais claras para nós, em direção às mais claras e mais cognoscíveis por natureza. (184a10-20)⁶

Angioni (2009, p. 65) comenta, em sua tradução, que há similaridade entre o tratamento do conhecimento científico no início da *Física* e na passagem dos *Segundos Analíticos* que trata do mesmo tema (71b9-12). Mas os estudiosos ainda discutem se a teoria da ciência exposta nos *Segundos Analíticos* seria ou não aplicada ao domínio da natureza. O importante aqui é notar que a passagem já citada dos *Segundos Analíticos* e esta, da *Física*, estão em acordo quanto à determinação da causa a partir dos primeiros princípios e que somente a causa revela a verdadeira natureza do objeto. Sobre o processo de passar do mais cognoscível para nós para o mais cognoscível por natureza, conforme também tratou Mansion (1979, pp.213-17), Angioni questiona se, ao Aristóteles dizer que “pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais”, ele estaria aferindo que seriam distintas as definições de cada um desses conceitos ou não. No entanto, neste contexto, tal pergunta se torna irrelevante, pois o que Aristóteles enfatiza é que aquilo que primeiramente apreendemos na experiência (o mais cognoscível para nós) não será o mesmo, ao fim da investigação, que compreenderemos como

⁶ Tradução de Lucas Angioni.

“o mais cognoscível em si”, pois será uma premissa clarificada que servirá como princípio de uma demonstração, e não apenas a manifestação de um objeto que nos suscita perplexidade e nos leva a investigá-lo.

Irwin (1988, p. 5) aponta que esse tratamento da busca pelos primeiros princípios, tal como aparece na *Física*, trata-se de um realismo metafísico no qual encontramos princípios que determinam os objetos que conhecemos na realidade. Todas as ciências têm seus primeiros princípios, tanto as empíricas quanto as práticas. No entanto, o método para encontrar os primeiros princípios e a utilização deles para demonstrações é diferente em cada tipo de ciência:

Parece que coisas perceptíveis requerem princípios perceptíveis, coisas eternas princípios eternos, coisas corruptivas princípios corruptíveis; e, em geral, cada princípio de um objeto de investigação demanda princípios homogêneos a si mesmo. Mas eles, tendo seu amor pelos seus próprios princípios, recaem em uma atitude dos homens que empreendem a defesa de uma posição no argumento. Na confiança de que esses princípios são verdadeiros, eles estão dispostos a aceitar qualquer consequência de sua aplicação. Como se alguns princípios não requeressem ser julgados por seus resultados, e particularmente por seu resultado final! E que esse resultado – em que, no caso do conhecimento produtivo, é o produto – no conhecimento da natureza, é o fenômeno sempre e propriamente dado pela percepção. (*De Caelo* III.7, 306a10-18, tradução nossa)

Essa passagem determina que cada campo de investigação possui seus primeiros princípios apropriados. Em *De Caelo* II.13, passagem já citada aqui sobre os Pitagóricos, mas agora tomada sob outro ponto de vista, Aristóteles ainda faz uma observação acerca do método de seus predecessores, em que afirma que eles estão inclinados não a trazer a investigação para o próprio objeto, mas a responder às objeções propostas. Um método adequado deveria definir o objeto através das objeções próprias ao gênero e entender todas as suas diferenças. Nessa passagem, Aristóteles diferencia um argumento peirástico (o exame das opiniões alheias) de um científico. No método científico de Aristóteles, há diferentes maneiras pelas quais ele busca a compreensão dos *phainomena*, i. é, estabelecendo todas as possibilidades lógicas de acordo com todas as opiniões acerca de um tópico e todos os *phainomena* relacionados a um objeto específico. Depois de exaurir todas essas possibilidades, ele sistematicamente testa cada possibilidade em sua busca pelo primeiro princípio que salve os *phainomena*.

Por contraste, Irwin (1987, p. 117 *apud* CLEARY, 1994, p. 77) defende que a única maneira de obter experiência é através da *historia*, que é o tipo de investigação empírica própria à Biologia. Assumindo que esse tipo de investigação é a única fonte de experiência, Irwin distingue entre os vários tipos de *phainomena* e afirma que Aristóteles nunca sugeriu que os *endoxa* seriam suficientes para esse tipo de experiência relevante para a *historia*. No entanto, o argumento de Irwin falha em explicar por que Aristóteles explicitamente inclui *endoxa* e *historia* na coleção de *phainomena* que precede sua investigação na *Física*.

SOBRE A DICOTOMIA DIALÉTICO-CIENTÍFICA NO MÉTODO

Cleary (1994, p. 78), ao aprofundar a análise da tese de Irwin entre os métodos empíricos e dialéticos, visa responder a este autor: Para isso, ele analisa diversas passagens em que há “métodos mistos”, usando tanto os *endoxa* quanto os *phainomena* perceptuais. Ele começa pela análise de *De Generatione et Corruptione*:

No livro I, capítulo 2, Aristóteles introduz questões sobre geração e corrupção como o principal objeto de estudo da investigação, ainda que ele também pretenda discutir outros tipos de mudança, como o crescimento e alteração. Em vez de começar os fenômenos perceptuais, Aristóteles começa com uma revisão das opiniões de seus predecessores, ainda que ele confesse que muito poucos deles disseram algo que seja útil a este tópico. Por exemplo, ele afirma que Platão apenas lidou com a geração e corrupção dos elementos, enquanto Demócrito tratou com séria atenção todos os tipos de mudança. (CLEARY, 1994, p. 78-9).

O que interessa aqui é que Aristóteles pensa que Demócrito sustenta uma melhor explicação física pois ele pode tratar tanto da geração quanto da alteração nos mesmos primeiros princípios. Aristóteles pensa que esse tipo de explicação não esteve disponível para Platão. Ele analisa o porquê da falha da teoria platônica, observando que a causa da inabilidade de ver a relação entre os fatos é fruto da inexperiência em determinada ciência:

A causa da inabilidade comparativa para serem os fatos aceitos em sua totalidade é inexperiência. É por isso que aqueles que são mais habituados nas investigações físicas são melhor habilitados a postular o tipo de princípios que podem conectar uma ampla variedade de dados; aqueles que atentam muito à lógica, desviam do estudo dos fatos e tornam-se também muito prontificados a apresentar suas conclusões após analisar uns poucos

fatos. Pode-se ver disso também como há muita diferença entre aqueles que empregam um físico e aqueles que empregam um lógico modo de investigação. Quanto à opinião de que existem indivisíveis que têm tamanho, os últimos dizem que (caso contrário) o Triângulo em si terá muitos, enquanto Demócrito parece ter atingido suas conclusões mais pertinentes; i. é argumentos físicos. (*De Generatione et Corruptione* I. 2, 316a5-14, tradução nossa adaptada da tradução de Williams).

Nesse quadro, Aristóteles questiona o método de Platão por ser muito universal para ser relevante para uma questão particular de geração. No caso, quem tem experiência em cada ciência particular é mais apto do que aquele que não considera as peculiaridades de cada ciência e, portanto, não tem experiência. Estes últimos seriam os dialéticos, que tratam conceitualmente sobre tudo, sem ter experiência em uma determinada ciência. Por isso Aristóteles defende que Demócrito está mais habilitado que Platão a dar uma boa explicação acerca da geração, e é mais apropriado à física porque tenta salvar os *phainomena*. Sobre o método “misto” que Cleary defende, Aristóteles acessa os *endoxa* de seus predecessores, mas sempre mantém em vista os *phainomena* sensíveis apropriados. Cleary diz que “Este é um ótimo exemplo da maneira típica pela qual Aristóteles combina argumentação lógica e evidências sensórias como mutuamente complementares meios de desenvolver uma investigação sobre a natureza” (1994, p. 81).

CONCLUSÃO

Com os argumentos assim expostos e as críticas de Cleary à tese de Irwin, tendemos a concordar com Cleary em que os tratados aristotélicos, incluindo as éticas, compartilham de um “método misto”, que posteriormente Cleary denominará como “unidade analógica do método” (CLEARY, 1994, p. 88). Nosso acordo com Cleary baseia-se no fato de que a tese de Irwin, de que os métodos dialético e científico são divididos pelo uso de *endoxa* em um e *phainomena* em outro, é minada por diversas passagens em que Aristóteles considera tanto os *endoxa* quanto os *phainomena* perceptuais para dar conta da investigação. As consequências disso estão em abandonar uma dicotomia científico-dialética do método e tentar compreender como Aristóteles pode conciliar evidências empíricas e as opiniões de seus predecessores e contemporâneos em um mesmo método e, até mesmo, em um único argumento. Isso facilitaria a compreensão do argumento acerca da felicidade em EE I.7-II.1, no qual Aristóteles se utiliza tanto do procedimento endóxico descrito por

Barnes quanto do procedimento dedutivo. Quando consideramos esses dois procedimentos e tentamos adequá-los à passagem metodológica de EE I 6, parece haver certa incompatibilidade entre eles. Contudo, se considerarmos a tese de Cleary sobre a unidade analógica do método em que há um método “misto” aplicado a todas as obras de Aristóteles, bem como a tese de Karbowski de que os *phainomena* da *Eudêmia* podem ser tanto *endoxa*, como apelos à experiência ordinária, bem como hipóteses introduzidas etc., podemos com menos dificuldade compreender que não se trata de uma contradição na prescrição metodológica, mas sim de uma peculiaridade: que o método é misto (endóxico-dedutivo) e abarca diversos tipos de *phainomena*.

Recebido em janeiro 2017; aceito em setembro 2017

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTE. *Topiques*. Tome I: Livres I-IV. Edição e tradução de Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Poética*. Coleção Os Pensadores v. II. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução, notas e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.
- Aristotelis Ethica Eudemia*. Editado por R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Aristotelis de Caelo*. Editado por D. J. Allan. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- Aristotelis Physica*. Editado por David Ross. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- ARISTOTLE. *Eudemean Ethics*. Edição de tradução de Brad Inwood e Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ARISTOTLE. *De Generatione et Corruptione*. Tradução e notas de C.J.F. Williams. New York: Oxford University Press: Clarendon Press, 1982.
- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Tradução de David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. 2 vols. Editado por Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ALLAN, D. J. Quasi-mathematical method in the Eudemean Ethics. In: MANSION. *Aristote et les problèmes de la méthode*. Louvain, 1980, p. 304-318.
- BARNES, J. Aristóteles e os Métodos da Ética. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.
- CLEARY, J. Phainomena in Aristotle's methodology. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 2, n. 1, p. 61-97, 1994.

- DEVEREUX, D. Scientific and ethical methods in Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics. In: HENRY, D; KAREN, M. N. *Bridging the gap between Aristotle's Science and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 130-147.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1987; 1990.
- KARBOWSKI, J. Phainomena as Witnesses and Examples: The Methodology of Eudemian Ethics 1.6. In: INWOOD, B. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 49. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 193-226.
- KENNY, A. *The Aristotelian Ethics*: a study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. New York: Oxford University Press, 1978.
- MANSION, S. 'Plus connu en soi', 'plus connu pour nous'. Une distinction épistémologique très importante chez Aristote. *Pensamiento*, v. 35, p. 161-170, 1979.
- MIÉ, F. Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de las éndoxa en la ciencia natural. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, v. 46, p. 211-234, 2013.
- NATALI, C. *Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2016.
- OWEN, G. E. L. Tithenai ta phainomena. In: NUSSBAUM, M. (Ed.). *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1986, p. 239-251.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000.
- ZINGANO, M. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 32, p. 297-330, 2007.

MAGNO, Alberto. *La tiniebla de la ignorancia. Comentário a la teología mística de Dionisio Areopagita*. Traducción de Ezequiel Ludueña. Introducción y notas de Giuseppe Allegro y Guglielmo Russino. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015. Ediciones Winograd (333 pp.)*

Dionisio, el Areopagita, fue una autoridad reconocida durante la Edad Media por ser el discípulo de Pablo, y posterior primer obispo de Atenas, de quien se hace mención en *Hechos 17:34*. No obstante, se cree que el autor del *Corpus Dionysiacum* haya sido un hombre de origen sirio perteneciente al siglo V que vivió en Atenas influido ampliamente por Proclo, con grandes conocimientos del platonismo tardío, los cuales puso al servicio del Evangelio. Alberto Magno ha pasado a la historia como el maestro de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, apodado *Doctor Universalis* por su conocimiento universal de las fuentes filosófico-teológicas de su pensamiento como también por la amplitud de su indagación científica, es uno de los pensadores más grandes de la Alta Escolástica. Aun siendo un autor muy importante, son pocos los textos de él que circulan en español a disposición de los lectores, sean especializados como simplemente interesados en estos temas.

Con su *Comentario a la Teología Mística* de Dionisio pone de manifiesto toda su obra de investigación. “Los comentarios de Alberto a Dionisio han sido definidos, con justicia, como «un acontecimiento clave para la teología escolástica y el misticismo medieval.» (25). De este modo, el Areopagita ayuda al polímata Alberto a descubrir que la creación es una primera teofanía de Dios, ordenada bajo la revelación de su gracia. Dios se comunica a través de sus criaturas. Y el hombre, como ser creado, se conoce a sí mismo desde la revelación de la gracia de Dios, es decir, desde la realización de la voluntad divina.

Alberto conoció una traducción latina, hecha por Juan Sarraceno, del *De mystica theologia* de Dionisio, de la cual realizó nuestro comentario en torno al año 1250 en Colonia. Años antes, en 1241, el obispo de París Guillermo de Alvernia y los maestros de la Universidad parisiense censuraron algunas tesis derivadas de los Padres

* *La tiniebla de la ignorancia* es una traducción al castellano de la edición en italiano del comentario de Alberto Magno a *La teología mística* de Dionisio Areopagita, realizada por Ezequiel Ludueña (Universidad de Buenos Aires) quien tradujo del italiano el estudio introductorio y las notas de Giuseppe Allegro (Facoltà Teologica di Palermo) y Guglielmo Russino (Università di Palermo), y tradujo del latín el texto de Alberto Magno y la versión latina del texto del Pseudo-Dionisio empleada por el dominico alemán. Tanto el autor como la obra traducida, así como la introducción y los comentarios hacen de este trabajo una herramienta adecuada de estudio de Alberto Magno.

orientales y difundidas entre los dominicos, y condenaron formalmente los textos dionisianos que abrían una gran controversia doctrinal respecto a si la teología negativa tenía compatibilidad con la ortodoxia católica (39). Siendo consciente de esto, Alberto expone el *Corpus Dionysianum* comentando obras como: *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia* y *De divinis nominibus*; conociendo así al autor y su peculiaridad a la hora de escribir junto con toda la sutileza de la doctrina de las negaciones que jugó una gran importancia en la teología y las recientes traducciones latinas de las grandes obras de la filosofía griega y árabe. De igual modo la obra cuenta con un gran enriquecimiento especulativo y entusiasmo al quehacer teológico y filosófico de la escolástica de aquella época.

El *Super Mysticam Theologiam Dionysii* se constituye de cinco capítulos, que van a la par del *De mystica theologia*, compuesto en torno a la fórmula clásica de la teología escolástica del siglo XIII: la estructura de la *quaestio*. Ella consta de: planteamiento del problema, objeciones, solución general y respuestas particulares para cada objeción.

El capítulo primero parte de los aspectos fundamentales de la teología mística tales como el modo, el tema, el destinatario y el objetivo de la misma. A continuación desarrolla diez cuestiones acerca de la ciencia mística: su nombre, el método, la interpretación de las expresiones dionisianas, comentario de la plegaria inicial, cómo se debe acercarse a esta ciencia, cómo se debe comunicar la doctrina mística, excelencia de esta doctrina, complejidad de la misma, modo en el que el intelecto se debe preparar y, por último, se indaga acerca de la contemplación de Dios. El

capítulo segundo se compone de tres cuestiones. Se pregunta si a través del no-ver y del no-conocer se puede ver y conocer a Dios, cuál es el modo por el cual nos unimos a Dios y por el orden de las afirmaciones contrario al de las negaciones. Con el capítulo tercero se arriba al tratamiento del modo de proceder, se pregunta si las obras de Dionisio tratan en manera suficiente los temas teológicos, si en Dios hay singularidad, el modo en el que Dionisio habla de las Personas divinas y si la Encarnación debe ser tratada junto con las propiedades de las demás Personas. El capítulo cuarto corresponde al método conveniente a las negaciones. Y el capítulo quinto cierra las reflexiones, retoma el método de la *quaestio* se pregunta si, al adaptar el método de las negaciones, es conveniente que las realidades inteligibles deban ser negadas de Dios.

Tanto Dionisio como su tratado fueron de grandísima influencia en Oriente y Occidente desde el siglo VI hasta su redescubrimiento en el siglo XIII por Buenaventura y el mismo Alberto Magno. Por un lado, Buenaventura, conforme con la tradición mística precedente, explica que el arrebató del alma en el cual se trasciende el intelecto - cesando su actividad - ocurre a través del amor (47). Por otro lado, Alberto propone que el salto hacia la trascendencia divina no se debe a un movimiento afectivo que toma posición sobre el intelecto y que lo supera. No existe desvinculación entre el amor y la razón, entre la mística y la teología, sino que ambas son recíprocas.

Este volumen es parte del catálogo de la Editorial Winograd de textos de la Edad Media con el fin de difundir obras de referencia imprescindible para los lectores interesados en las humanidades. Es una edición de fácil lectura y

buena presentación. Luego del índice y la nota de los editores nos ofrece en la introducción un acercamiento conciso a la obra que nos pone al tanto del estudio preliminar del comentario albertista. En ella se presenta a Alberto Magno, su vida y obra, la teología mística de Dionisio y la tradición dionisiana, el comentario de Alberto, el paralelismo entre filosofía y teología y un breve desarrollo de la *quaestio* sobre la unión intelectual y la visión de Dios. Seguido de la Introducción nos encontramos con sus respectivas notas que hubiesen aportado mayor comodidad y comprensión al lector ubicándose al pie de página y no en un apartado como se las puede ubicar.

El sumario y guía de estudio preliminar recorren los capítulos del comentario mediante una breve explicación de sus correspondientes cuestiones y exposiciones. Para dar comienzo a la obra, nos encontramos con una extensa bibliografía que, al igual que las notas de la introducción, hubiese sido más cómodo que se las colocase hacia el final del ejemplar. Quien no conociere la obra del Areopagita ni la posterior indagación en ella de Alberto Magno, luego de repasar esta introducción, sumario y guía de estudio, quedará dispuesto a comenzar la lectura.

A continuación se ofrece la traducción al castellano del *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Para su mejor evaluación, el texto latino está enfrentado a la traducción castellana. La versión latina es de la *Editio Colonien-sis* (Albertus Magnus, *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, ed. Paulus Simón [Alberti Magni Opera Omnia, XXXVII, 2], Münster 1978, 452. La presentación en dos columnas latín-castellano ayuda enormemente a seguir el texto equipa-

rando siempre con su original y advirtiendo los matices que solo este puede dar. La versión latina es de gran ayuda para los que conocen los fundamentos del latín y buscan una lectura más docta con vistas a una investigación.

La traducción castellana va acompañada de una amplia cantidad de notas explicativas acerca de los conceptos usados, aclaraciones teológicas, bibliografía pertinente e indicaciones de contexto junto con un apartado de notas complementarias de Ezequiel Ludueña con otros comentarios muy útiles y necesarios para una correcta comprensión de la obra de Alberto.

Se anexa además la obra en cuestión, *Super Mysticam Theologiam* del pseudo-Dionisio Areopagita según la versión latina que utiliza Alberto para su comentario, realizada, como se dijo, por Juan Sarraceno y editada por P. Chevallier en *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Arèopage*, París 1937-1950. Este anexo cuenta con el mismo formato que el del comentario de Alberto, es decir, en dos columnas latín-castellano para su mejor indagación.

La cantidad de elementos incluidos en *La tiniebla de la ignorancia* ofrece una no muy simple lectura a la vez que se contempla en él, el excelente y muy esforzado trabajo que resulta de mucha utilidad para aquellos que quieran profundizar en estudios medievales tales como este y con ello reivindicar la necesidad de las traducciones de esta índole así como de su fácil accesibilidad.

Dámaris Abigail Vanag

Dama.vanag04@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín
(Argentina)

BRISSON, Luc. *Écrits attribués à Platon*. Traduction, présentation, notices, notes, chronologie et index, Flammarion, Paris, France. 2014. 532 páginas.

A diferencia de lo que ocurre con los filósofos de la Antigüedad, cuyas obras se encuentran irremediablemente perdidas, ya sea en parte o en su totalidad, de Platón conservamos todo lo que ha escrito y aún más, pues la tradición le ha adjudicado obras que no son de su autoría. En esta oportunidad, la editorial Flammarion nos acerca, bajo el título *Écrits attribués à Platon*, la traducción directa del griego al francés del *corpus* de diálogos caracterizado usualmente como “apócrifo”. De este trabajo es responsable el profesor Luc Brisson, reconocido especialista en temas de la filosofía platónica y neoplatónica, quien ha traducido para la misma editorial otras obras de Platón, como *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Banquete*, *Fedro*, *Parménides*, *Timeo*, *Critias* y, en colaboración, *Político* y *Leyes*.

El libro que presentamos se compone de los diálogos *Alcibiades II*, *Axióco*, *Clitofonte*, *Demódoco*, *Epínomis*, *Erixias*, *Hiparco*, *Sobre la justicia*, *Minos*, *Los rivales amorosos*, *Sísifo*, *Téages* y *Sobre la virtud*. Se incluye también la traducción de algunas fuentes que usualmente se soslayan en los volúmenes dedicados a los diálogos espurios. Por una parte, el *Alción*, diálogo breve contado por Diógenes Laercio entre los diálogos inauténticos de Platón (D. L. III. 62), cuya autoría se atribuye tradi-

cionalmente a Luciano de Samósata. Por otra parte, las *Definiciones*, una lista de ciento ochenta y cinco definiciones de términos filosóficos que, aunque sean atribuidas usualmente a Espeusipo, parecen haber sido redactadas en una época posterior para estudiantes a quienes ya no les era accesible el vocabulario de Platón, debido a las influencias de Aristóteles y los estoicos.

Por último, el profesor Brisson traduce dieciocho epigramas, diez de los cuales son atribuidos por Diógenes Laercio a Platón para justificar su fama como autor literario (D. L. III. 5, 29-33). En el presente volumen se ha optado por no incluir las traducciones del *Alcibiades I*, el *Hipias mayor* y las *Cartas*, ya que son obras admitidas hoy como platónicas, pero cuya autenticidad ha sido extensamente discutida.

La organización del libro es la siguiente. En primer lugar, se incluye una presentación que, aunque breve, defiende una interpretación sobre este *corpus* de diálogos que, desafiando las opiniones tradicionales, podría servir como guía para nuevos y fecundos estudios sobre estas fuentes. Luego, se presenta la traducción de las dieciséis obras mencionadas. Cada una de ellas está acompañada de una introducción breve, donde se presentan hipótesis sobre la fecha de composición y el autor

de cada obra, se mencionan algunos detalles sobre la transmisión de la fuente, se comentan los principales temas y problemas abordados, y se agrega un plan detallado de la estructura argumentativa del texto. Tanto las notas como la bibliografía se encuentran al final del volumen, lo cual dificulta su consulta.

En general, las notas agregan valiosas precisiones que contribuyen a esclarecer conceptos, aportar datos históricos y establecer relaciones con problemas tratados en otras fuentes filosóficas. En la bibliografía, organizada de acuerdo con cada obra, se distinguen las ediciones y traducciones de los estudios sobre temas específicos. Dado que en la mayor parte de los casos se menciona más de una edición, no queda claro cuál es la que ha sido tomada por Brisson como referencia para la traducción. Finalmente, el volumen incluye planos de las fortificaciones de Atenas y de los demos del Ática; una cronología donde se ubican hitos de la historia griega, y de la vida de Sócrates y de Platón; un índice de nombres propios y un índice de temas. Todos estos materiales hacen de la obra una fuente de consulta útil no sólo para las lectoras y lectores especializados, sino también para quienes, por curiosidad, se acercan por primera vez a este *corpus*.

Uno de los aspectos más interesantes del trabajo del profesor Brisson es que desafía la usual clasificación de estos diálogos como “dudosos” y “apócrifos”, que defiende, entre otros, Joseph Souilhé (1930). Este reconocido editor francés considera dudosos los diálogos que se incluyen en las tetralogías editadas por Trasilo en el siglo I d.

C. –*Alcibiades II, Clitofonte, Epínomis, Hiparco, Minos, Los rivales amorosos y Téages*– y apócrifos aquéllos que no lo están, pero figuran sin embargo en los manuscritos medievales más antiguos que transmiten el *corpus platonicum*, el *Parisinus graecus* 1807 y el *Bodleianus* 39. En efecto, Brisson argumenta que los adjetivos “dudoso” (*douteux*) y “apócrifo” (*apocryphe*) presentan algunas ambigüedades. El primero rara vez se emplea para referir a la inautenticidad de una obra; el segundo, en cambio, se utiliza frecuentemente en contexto religioso para referir a textos de inspiración divina que no se incluyen en el canon judío o cristiano. Para sortear estas dificultades, el profesor Brisson opta por referirse a estas fuentes como escritos “atribuidos” (*attribués*) a Platón. Este cambio de terminología refleja a su vez un cambio de perspectiva sobre el valor de este *corpus*, usualmente despreciado por no ser original.

El estudio de Brisson es desafiante por una segunda razón. Propone evitar los esfuerzos por determinar la fecha de composición de estas obras, a través de criterios como el análisis lingüístico e histórico, y analizar estos escritos por referencia al conjunto al cual pertenecen. Sólo un escepticismo “*de bon aloi*” permitirá reconocer el valor de estas fuentes para el conocimiento de la influencia que la obra de Platón suscitó en contemporáneos y sucesores (p. 13). En la diversidad reside precisamente la riqueza de este conjunto de textos que nos aportan, tanto de Sócrates como de Platón, una imagen diferente, pero complementaria de la que se despren-

de de los diálogos considerados como auténticos (p. 17).

El volumen editado por la editorial Flammarion contribuye a construir una nueva imagen sobre estos diálogos que va en contra de la usual tendencia a tratarlos como obras “de segunda mano”, por no haber sido escritas por Platón. Por el contrario, los esfuerzos del profesor Brisson se consagran a

revalorizar este *corpus* como un testimonio de calidad para el estudio de la filosofía platónica y sus influencias en la tradición posterior.

Mariana Gardella

marianagardellahueso@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín
(Argentina)

A revista também aceita as normas internacionais para citação

Os elementos essenciais são: autor(es), título, edição, local, editora e data de publicação. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.

Quando necessário, acrescentam-se elementos complementares à referência para melhor identificar o documento. Exemplo: GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.

As referências devem obedecer aos padrões indicados para os documentos monográficos no todo, acrescidas das informações relativas à descrição física do meio eletrônico. Exemplo:

KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Quando se tratar de obras consultadas online, também são essenciais as informações sobre o endereço eletrônico, apresentado entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:, opcionalmente acrescida dos dados referentes a hora, minutos e segundos. (Não se recomenda referenciar material eletrônico de curta duração nas redes). Exemplo:

ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

The essential items are: author(s), title, edition, place, publishing company, and publishing date. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.*

When necessary, additional items can be used for a better identification of the document. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.*

The references must follow the aforementioned standards for monographs, supplemented by the physical description of the electronic media. Example:

*KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.*

For reference to online material, the electronic address (URL) must be provided between the characters < >, preceded by the expression "Available at:," followed by the date of access to the document, preceded by the expression "Access on:," optionally followed by the hour, minute and second of access. (It is not recommended that short-lived electronic material on the web be referenced). Example:

*ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Available at: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Access on: 10 jan. 2002, 16:30:30.*

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

1. As equivalências no alfabeto

α'	→ a	(αἴτια > <i>aitía</i>)
β	→ b	(βασιλεύς > <i>basileús</i>)
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i>)
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i>)
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eídos</i>)
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i>)
η'	→ ē	(ἡδύς > <i>hēdýs</i>)
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i>)
ι	→ i	(ιδεῖν > <i>ideîn</i>)
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i>)
λ	→ l	(λαός > <i>láos</i>)
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moíra</i>)
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i>)
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i>)
ο'	→ o	(ὁμιλία > <i>homília</i>)
π	→ p	(πίνω > <i>pínō</i>)
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erēmía</i>)
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhōdon</i>)
σ / ς	→ s	(ποίησις > <i>poíēsis</i>)
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i>)
υ'	→ y	(ὑβρις > <i>hýbris</i>)
φ	→ ph	(φίλος > <i>phílos</i>)
χ	→ kh	(χάρις > <i>kháris</i>)
ψ	→ ps	(ψυχή > <i>psykhé</i>)
ω'	→ ō	(ὠμός > <i>ōmós</i>)

Observações:

† É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἥθος (*éthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ὄς (*bós*) e ὄς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o *a* longo (*ā*), conforme item IV, infra.

* Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafá um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anáñkē*; ἄγκω → *ánkō*.

‡ O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex: ὑβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo *u*. Ex: εὔρημα → *beúřema*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noúis*.

2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *h* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *hēméra*; αἴρησις → *haířesis*; ῥόδον → *rhōdon*.

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [ˊ], o acento agudo [ˋ] e o circunflexo [ˆ]¹ devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *haířesis*; μοῖρα → *moíra*.

4. Transliteração de palavras com ι (iota) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγοράι → *agorái*, κεφαλῆ → *kephalēi*, λύκω → *lykōi*.

Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (*lykōi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timāis*) ≠ τιμαῖς (*timāis*).

¹ Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.