



# HYPNOS 42





# HYPNOS 42

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. 42, 1º SEM., 2019, p. 1-156

ISSN 2177-5346

ACESSO À HYPNOS DIGITALIZADA:  
[WWW.HYPNOS.ORG.BR](http://WWW.HYPNOS.ORG.BR)

Apoio:



**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 (PUC-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)  
RENATO AMBRÓSIO (Univ. Federal da Bahia, Brasil)  
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)  
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil)  
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:

Bianca Camargo de Lima (Fac. de Filosofia de São Bento, Brasil)  
Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)  
Claudio Avelino dos Santos (Unifesp, Brasil)  
Fernando Sapaterro (Pont. Univ. Católica de São Paulo e Fac. de Filosofia de São Bento, Brasil)  
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)  
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)  
Matheus Nunes (Fac. de Filosofia de São Bento, Brasil)

**Diagramação:**

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

**Capa:**

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves  
Imagem: Artemis - deusa grega

---

**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, 4<sup>th</sup> century AD.  
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:



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



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

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

Catálogo:



**CAPES** – Qualis (Brasil)



**AWOL**



Electronic  
Journals  
Service

**EBSCO**



**IBICT** – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia



**ULRICHSWEB**  
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

**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 Antiguidade 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 ethnicity 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.*

- 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

**ARTIGOS (ARTICLES)**

- Hoi sophistai*: sobre a dissolução de uma categoria historiográfica  
*Hoi Sophistai*: on the Dissolution of a Historiographical Category  
*Livio Rossetti*..... 1
- Averróis e a teoria do intelecto material humano: uma introdução  
 Averroes and the Theory of the Material Human Intellect: an Introduction  
*Rosalie Helena de Souza Pereira*..... 11
- A redenção como supressão do trágico entre os Édipos de Sófocles  
 Redemption as Suppression of the Tragic in Sophocles' Oedipus Plays  
*Daniel Toledo* ..... 28
- Zenón, ¿defensor de Parménides? Diferencias entre Platón y Simplicio  
 en torno a la interpretación de la paradoja de lo múltiple  
 Zeno, Defender of Parmenides? Differences between Plato and Simplicius  
 on the Interpretation of the Paradox of Plurality  
*Mariana Gardella*..... 50
- As representações da morte nos poemas de Homero e no orfismo  
 Representations of Death in Homer and in the Orphism  
*Isabela Fernandes*  
*Caroline Pereira Miranda*..... 70
- Hípias Menor*: pedagogia platônica, Homero e intelectualismo  
*Hippias Minor*: Platonic Pedagogy, Homer, and Intellectualism  
*Pedro Luz Baratieri* ..... 89

**TRADUÇÃO (TRANSLATION)**

- Lúcio Aneu Sêneca: *Sobre os Benefícios*, Livro Primeiro  
 Lucius Annaeus Seneca: *On benefits (De beneficiis I)*  
*George Felipe B. B. Borges*  
*Brenner Brunetto O. Silveira*..... 114

# *Hoi Sophistai*: Sobre a Dissolução de uma Categoria Historiográfica

## *Hoi Sophistai*: On the Dissolution of a Historiographical Category

LIVIO ROSSETTI\*

**Resumo:** Os assim chamados sofistas foram objeto de seguidas tentativas de recuperação, enquanto pensadores robustos e dignos de interesse filosófico. E, no entanto, continuamos a empregar uma nomenclatura, tão problemática quanto a de “Pré-socráticos”, que é tributária das invenções literárias de Platão. Para além da estereotípia da divisão entre filósofos e sofistas, o autor oferece indicações que permitem compreender a criatividade e a originalidade desse grupo de intelectuais do século V a. C., do ponto de vista de suas estratégias comunicacionais inovadoras.

**Palavras-chave:** Sofistas; historiografia; Pré-socráticos; Sócrates.

**Abstract:** The so-called sophists have been the object of a series of attempts to recover them as robust thinkers worthy of philosophical interest. We continue, however, to employ the problematic terminology of the “Presocratics,” which is a consequence of Plato’s literary inventions. Going beyond the stereotypical division between philosophers and sophists, this article indicates ways to understand the creativity and originality of this group of fifth-century intellectuals, in view of their innovative communicative strategies.

**Keywords:** Sophists; historiography; Presocratics; Socrates.

Dois livros estão abalando a própria noção de sofistas e sofista. Refiro-me, de um lado, à coletânea de fontes sobre os pré-socráticos recentemente apresentada por André Laks e Glenn Most, o “novo Diels-Kranz”, publicado em inglês e francês; e, de outro lado, a um livro de Gerardo Ramirez Vidal, *La invención de los sofistas*, publicado no México. Mas para falar dessas duas obras devo começar com uma referência a Hermann Diels. Ao publicar sua memorável recolha *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), conseguiu tomar uma decisão de longo alcance, para o bem e para o mal: a inclusão dos

---

\* Doutor em filosofia da Universidade de Perugia, Itália. E-mail: rossetti@unipg.it.

Estas anotações foram retiradas a partir da apresentação de conferência na “Socrática IV” (Buenos Aires, novembro 2018).

sofistas e a não inclusão de Sócrates. Foi por isso que ele pôde introduzir no título da sua obra a referência aos pré-socráticos, noção que depois conheceu uma extraordinária fortuna.

O lado positivo dessa decisão diz respeito aos sofistas, que assim foram admitidos entre os filósofos. Quase um século antes de Diels, Hegel lhes tinha reconhecido um papel constitutivo e essencial na História do Espírito. Depois dele veio Eduard Zeller, que lhes reservou uma coerente atenção no quadro da *Philosophie der Griechen*. Mas Diels teve o mérito de torná-los melhor conhecidos pelo fato de reunir com ordem os textos e as informações do contexto de cada um deles. O que aconteceu depois? Em linhas gerais, me limitarei a lembrar dos livros de Mario Untersteiner (<sup>1</sup> 1967), George B. Kerferd (1981) e Giuseppe Mazzara (1982 e 1999), que estão entre aqueles que mais contribuíram para radicar a ideia de que os sofistas foram autênticos filósofos, dignos, portanto, de uma grande atenção. Paralelamente a isso, temos assistido à progressiva “descoberta” de Górgias (ou à progressiva tomada de consciência acerca da riqueza de obras como *Elogio a Helena*, *Apologia de Palamedes* e o *Peri tou mē ontos*, de Antifonte (sobretudo de suas memoráveis *Tetralogias*) e de Protágoras, de Hípias, das Antilogias do *lógos amarturo*.<sup>1</sup> Disso resultou, naqueles que insistiam em reconhecer neles pensadores robustos (portanto filósofos com plenos direitos), alguma inútil relutância em notar, ao mesmo tempo, e em mais de um entre eles, formidáveis mestres de Retórica. O que não altera o fato de que a renovada atenção por esses intelectuais e pela criatividade de sua produção seja uma realidade das últimas décadas.

Em relação à coletânea concebida por Diels, Lask-Most se distingue, entre outras coisas, por terem decidido incluir em uma coletânea intitulada *Early Greek Philosophy / Les débuts de la philosophie* uma seção dedicada a Sócrates propondo, de fato, tratá-lo como um filósofo pré-socrático. Não é à toa que a seção sobre Sócrates vem logo depois daquela sobre Protágoras e Górgias e antes daquelas dedicadas a Pródico, Trasímaco, Hípias, Antifonte, e, em seguida, a outros intelectuais e outros textos do final do século V a.C.. Trata-se de uma escolha extremamente benemérita pela simples razão que Sócrates foi contemporâneo dos sofistas e formou-se com eles, respirando a mesma atmosfera cultural e contribuindo em igual medida para delinear os horizontes culturais do final do século V a.C..

---

<sup>1</sup> Alguns títulos pertinentes estão indicados na bibliografia.

De fato, pode-se muito bem dizer que Sócrates foi um dos protagonistas da vida cultural do século V a.C. tanto quanto Górgias, Antifonte e outros. Tomar consciência disso é, no entanto, desconcertante porque a exigência de reconhecer uma coisa tão evidentemente razoável não tinha havido até então. Por alguma estranha razão, “todos” (inclusive eu) temos por muito tempo olhado para Sócrates como um personagem projetado no século IV a.C., no mundo dos *Sōkratikoí logoi* e dos ecos posteriores, por isso faz sentido perguntarmo-nos, agora, o que nos impediu, o que impediu a vasta e prestigiosa comunidade científica que vai de Diels a Mondolfo e a Léon Robin, de Guthrie aos redatores do novo *Überweg* (refiro aos dois volumes de *Frühgriechische Philosophie* publicados em 2013), de tomar consciência dessa banal obviedade, que Sócrates se afirmou justamente enquanto se afirmaram personagens como Protágoras, Górgias, Antifonte e outros?

Justamente naquele mesmo ano, 2016, surge Gerardo Ramírez para causar mais discussão. Já no título ele fala de “invenção” dos sofistas, e na quarta capa lê-se que

*“En su lucha imperturbable en la búsqueda de la verdad, el filósofo Platón bautizó a sus adversarios con el título de ‘sofistas’” porém estes “nunca se identificaron a sí mismos como tales ni eran llamados así por sus contemporáneos, salvo una rara excepción”.\**

O livro de Ramírez é realmente extraordinário, e é elogiável que Laks-Most tenham introduzido na sua coletânea um capítulo sobre Sócrates; por outro lado, abrem o flanco a fortes críticas pelo modo como foi “construído” esse capítulo (no qual aparece em evidência o Platão mais tradicional). Mas Ramírez Vidal explora amplamente a terminologia usada no século V a.C. e chega a demonstrar, de fato, que os personagens comumente classificados como sofistas nunca formaram, durante suas vidas, um grupo bem identificado, e nenhum deles pôde dizer de si mesmo “eu sou um sofista assim como X e Y”. Por conseguinte, ao ver passar dois ou três deles pela rua, ninguém poderia ter dito (ou pensado): “olhe, aqueles são os sofistas”.

O exame aprofundado das ocorrências do termo *sophistēs* e derivados compreendido por Ramírez é tal, que forçosamente nos leva a pensar que não há as mínimas condições para se falar daquele *Sophistic Movement* que teorizado por George K. Kerferd há pouco menos de quarenta anos<sup>2</sup>. De

---

\* N.T. – “Em sua luta inabalável em busca da verdade, o filósofo Platão batizou seus adversários com o título de ‘sofistas’” porém estes “nunca se identificaram a si mesmos como tais, nem eram chamados assim por seus contemporâneos, salvo uma rara exceção”.

fato, a única evidência disponível diz respeito a Pródico *sophistēs* e aparece em Aristófanes, n'As *Nuvens*, 360. Por outro lado, o *sophistēn dexion* d'As *Nuvens* 1111 refere-se, efetivamente, a Sócrates, mas somente como insinuação maliciosa, não como afirmação de um dado de fato, e isso pode muito bem significar, a meu ver que, segundo Aristófanes, Sócrates poderia ser considerado um sofista, mas não o era. Além do mais, resta entender a qual ideia de *sophistēs* se alude aqui, e também o que Pródico deveria ter em comum com Sócrates, a julgar pelo v. 360 d'As *Nuves*.

Há, em suma, condições para que pensemos que os sofistas foram considerados um grupo somente mais tarde, quando muitos já tinham morrido, estavam velhos ou muitos velhos, e tornaram-se um grupo somente quando e porque Platão começou a falar deles nesses termos. De fato, é com base na palavra de Platão que nós os conhecemos como sofistas e os imaginamos como um grupo, porque Platão, repetidamente, os apresentou assim, mas erradamente, talvez subavaliando o poder de sua afabulação, porque daí se originaram efeitos talvez superiores às expectativas do autor, se for verdade que já Aristóteles começou a falar de *Sophistikoi elenchoi*, e gerações inteiras de intelectuais do período imperial satisfizeram-se em reconhecer em si mesmos os novos sofistas ou os expoentes de uma escola sofística.

Por tanto, os sofistas não foram sofistas, ou o foram... tanto quanto Sócrates foi pré-socrático, isto é, inconscientemente e involuntariamente. Como é fácil imaginar, essa circunstância não é desprovida de consequências, tanto mais porque nesse meio tempo foi colocada em dúvida outra coisa, a possibilidade de associar, com fundamento, Sócrates à filosofia, ou pelo menos à possibilidade de imaginar-se que Sócrates tenha tido alguma ideia daquela filosofia sobre a qual depois Platão escreveu com ardor<sup>2</sup>, conseguindo que se continuasse por milênios, e ainda se continua, a reconhecer na filosofia algo não muito diferente do que Platão ensinou e escreveu, aquela filosofia da qual Sócrates – mas somente depois da sua morte – tornou-se uma espécie de guia, campeão ou testemunho.

O resultado é clamoroso. Os sofistas não tinham consciência de ser sofistas. Sócrates não tinha consciência nem de ser também ele um sofista, nem de ser filósofo; mais especificamente, não teve ideia da noção de *ho philosophos*, nem da possibilidade que se delineasse o status de *ho philosophos*, muito menos de imaginar a si mesmo como exemplo, protótipo ou modelo

<sup>2</sup> Esse é o título de seu famoso livro publicado em 1981.

<sup>3</sup> Sobre esse tema ver Rossetti 2015 ou, alternativamente, Rossetti 2018, cf. Bibliografia.

do verdadeiro filósofo, por que essa expressão começou a circular somente quinze ou vinte anos depois da sua morte.

Consequentemente, podemos nos perguntar o que, afinal, nos têm contado os historiadores da filosofia quando nos falam dos sofistas e da filosofia sofista, de Sócrates e de sua filosofia, de Platão e dos mitos criados por ele. Por que, afinal, acreditar em uma história tão vistosamente romanceada? Visto que Platão está na origem não só do mito da caverna, daquele da biga alada, dos mitos escatológicos e de alguns outros *mythos* não tão memoráveis, mas também na origem de outros mitos bem diferentes - entre os quais o mito de Sócrates filósofo e o mito dos sofistas entendido como um grupo reconhecido (de “gente má”). Infelizmente, para todos os pósteros, de Aristóteles até os modernos, entendeu-se que o primeiro grupo de mitos não era para ser tomado ao pé da letra (até aqui tudo bem), mas não se entendeu que deveria ser avaliado corretamente o que há de forçado no segundo grupo de mitos platônicos.

Estou, de fato, provavelmente certo de que ninguém ainda se sentiu no direito (e no dever) de inserir também o mito de Sócrates filósofo e o mito dos sofistas entendido como um grupo reconhecido na série dos mitos platônicos, por isso se tem limitado a sustentar que os sofistas não foram assim tão maus como Platão nos fez supor, mas tiveram sim outros méritos. No entanto, porém, a sua qualificação como sofistas é reconhecida unanimemente. Então me pergunto: é talvez irrelevante que uma invenção literária seja tomada por verdade por parte de uma vasta e “severa” comunidade científica?

Entre os efeitos paradoxais dessa situação há a falta de um termo suficientemente neutro para indicar o grupo de intelectuais conhecido como “os sofistas”, por isso a falta de expressões alternativas válidas também causa problema, na medida em que corremos o risco de continuar a falar dos *sofistas* do século V a.C., e mais o risco de tornar crível uma etiqueta enganadora.

Ainda que não tenha sido normal para eles considerarem-se todos sofistas, eles não deixaram de constituir uma “nebulosa socioprofissional” (Laks e Most) ou, se se preferir, um círculo de intelectuais de ponta. Eles compartilharam um admirável denominador comum e se diferenciaram principalmente, ousou dizer, por terem inventado uma série de alternativas memoráveis ao tratado *Peri physeōs*: as Antilogias e os *Peri physeōs*: a Paródia (em “prejuízo” de Melisso), alguma forma de lógo- ou psicoterapia (no caso de Antifonte), a noção antiga de *philosophein*, o diálogo desarticulado de Sócrates, uma proto-história do que viria a tornar-se, para muitos, a filosofia pré-socrática (Hípias), uma aprofundada análise da democracia ateniense (a

*Athēnaiōn politeia* anônima), e a própria invenção de uma nova profissão, a do *psēphismatopolēs*<sup>4</sup>, cuja existência nos é revelada pelos *Pássaros*, de Aristófanes. Aquele foi um grupo de intelectuais que trabalhavam ao lado dos poetas trágicos e cômicos, dos historiadores, médicos, escultores, pintores, arquitetos, matemáticos, astrônomos, *grammateis* de alto nível, autores de tratados e pequenos tratados de um novo tipo e outras figuras, mas se distinguiram pela invenção de uma meia dúzia de gêneros literários inéditos os quais, infelizmente, quem estuda os gêneros literários da Grécia Clássica deve ainda aprender a reconhecer e a levar em consideração como deveria.

Admitir-se-á, graças às “invenções” desses personagens e às múltiplas formas de interação entre eles, que seguramente se estabeleceram e o mundo realmente mudou. Pois encontrar-se e viver em um contexto tão fértil, com tantas formas de comunicação anteriormente desconhecidas e tantos novos mestres em sábia comunicação teve provavelmente o poder de aumentar as potencialidades da mente humana. Para começar a supor isso, é suficiente tentar imaginar a vivência de quem ia ao teatro em Atenas e tinha acesso ao menos a algumas dessas novidades. Necessariamente se sentia diferente daquele que conhecia somente a oferta de tratados e pequenos tratados, porque estes últimos fazem com que você saiba algo, enquanto os paradoxos de Zenão, o teatro e as invenções dos ‘sofistas’ e a literatura socrática antiga fazem com que você pense e dê o que pensar!

De fato, os assim chamados sofistas, e Sócrates com eles, distinguiram-se não por terem gasto as suas melhores energias com o escopo de estabelecer e ensinar doutrinas, mas por terem elaborado e desenvolvido variadas estratégias comunicacionais (as Antilogias, o *logos amarturos*, o diálogo), cada uma das quais era uma novidade “absoluta”. Enquanto a tradição era que alguém se apresentasse como “professor”, no sentido de detentor de um saber e desta ou daquela teoria, para o grupo de intelectuais aqui considerado a oferta de doutrinas acabou por se tornar um aspecto marginal da sua atividade e da sua criatividade, na medida em que eles privilegiaram a ideação e o desenvolvimento de novas formas de comunicação escrita e

---

<sup>4</sup> O ‘vendedor de decretos’ (ou “comerciante de decretos”), o experto em propostas para deliberação a serem levadas à aprovação da *Boulē* e da *Ekklēsia* è uma figura nada banal, porque se tratava de identificar uma demanda muito específica e de ter a competência processual necessária para traçar um esboço de proposta para deliberação que fosse proponível, idônea a prevenir o surgimento de objeções prejudiciais concernentes a configuração formal do discurso (o parecer dos *grammateis* que trabalhavam com o secretário-chefe desse organismo), objeções prejudiciais que, inevitavelmente, funcionavam como filtro.

oral. Se por um lado, a comunicação escrita conheceu as inovações supracitadas, também a comunicação oral conheceu toda uma série de novas modalidades: o diálogo platônico com as suas peculiares potencialidades, mas também o papel de Antifonte como terapeuta em Corinto (como se lê nas *Vidas dos dez oradores* do Pseudo-Plutarco 83C = 87A6 DK = 37P9 LM), e assim também a “declamação” de textos desnorteantes, também capazes de fascinar tanto quanto um espetáculo teatral ou uma competição oratória em um tribunal (as Antilogias, as Tetralogias), o ensinamento pago em casas privadas, o próprio adestramento para uma boa declamação por parte de quem se preparava para tomar a palavra em um tribunal – eventualmente na *Boulē* e/ou na *ekklēsia* – como acusador ou como imputado.

Assim, pouco a pouco, a capacidade de levantar problemas capazes de suscitar curiosidade (e eventualmente desorientar) tornou-se mais importante e mais apreciada do que a oferta de doutrinas bem estabelecidas, a ponto de instituir uma poderosa moda comunicacional que, se verossimilmente começou com Zenão de Eleia e Protágoras de Abdera, depois continuou sem interrupção até as primeiras décadas só século IV a.C.. De fato Platão e os outros autores de diálogos socráticos não somente se dedicaram a reviver uma situação e a dar-lhe voz, mas se mostraram quase sempre desinteressados em deixar emergir dessas unidades textuais um ensinamento ou uma “lição” bem precisa (como voltou a acontecer em bom número de diálogos socráticos de Xenofonte – mas pelo menos não em todos – e no caso do *Protréptico* de Aristóteles).

Deve ser dito aqui *per accidens*: com isso entendemos porque alguém como Demócrito nunca teve sucesso em Atenas: ele continuou a escrever tratados e a comportar-se, de fato, como um “professor”, portanto, um *sophós* do velho molde. O momento dos sofistas, de fato (parece inevitável continuar a chamá-los assim) e da primeira geração de socráticos, apresenta vistosos sinais de continuidade, justamente como um longo e criativo parêntese na história do primado milenar dos tratados, história esta que começou com uma dezena ou uma dúzia de *Peri physeōs* e foi relançada de maneira “definitiva” por Aristóteles.

A consequência disso tudo é que não compreenderemos os sofistas (nem os socráticos) enquanto deixarmos que nos escape a peculiar criatividade comum que une Sócrates a Protágoras, Górgias, Antifonte e a muitos outros contemporâneos destes, criatividade que depois caracterizou a formidável onda dos diálogos socráticos. Aquele foi, a meu ver, um momento memorável justamente porque foi caracterizado pela busca de uma comunicação

de qualidade dirigida para surpreender, suscitar problemas e promover a reflexão dos destinatários de cada uma das iniciativas comunicacionais. Não por acaso, para encontrar uma retomada dessas formas de comunicação de qualidade, programaticamente separadas na forma “tratado”, é necessário chegar ao Iluminismo e aos primeiros existencialistas. Nesse sentido, parar para repensar a literatura grega do período que vai de Zenão de Eleia até Platão (inclusive), sempre tentando não falar mais nem de sofistas nem de filósofos senão na presença de atestações bem nítidas, ajuda-nos a sair dos estereótipos e a colher a especificidade de uma fase de rara criatividade.

Penso, sobretudo, que as futuras histórias da Retórica grega deveriam decidir se levam ou em consideração não somente as teorias retóricas e os tratados sobre retórica de alguns deles, mas também – aliás, antes de mais nada – as muitas fórmulas comunicacionais “avançadas” que eles idearam: aquelas pelas quais acabamos de passar em uma rápida resenha.

Concluindo, temos motivos para abandonar algumas etiquetas, mas também para abandonar mais de um esquema historiográfico: os sofistas não foram somente os teóricos do relativismo ou da oposição natureza-cultura (isso são ensinamentos), mas foram muito mais do que isso, e é desapontador que, por tanto tempo, a tradição exegética tenha sido capaz de *não* percebê-lo. É bom que essas coisas agora estejam mudando!

Chega assim o momento de reconhecer que Laks e Most se, estranhamente, falaram de “sistemas filosóficos” em relação a Anaxágoras e Arquelaus, aos primeiros atomistas, ao *Corpus Hipocrático* e ao *Papiro de Derveni*, tiveram, porém, o cuidado de só usarem a palavra sofista entre aspas e não sem fornecerem as devidas explicações. Fizeram-no sem saber da existência do livro de Gerardo Ramírez.

*Tradução do italiano de Renato Ambrósio*

[Recebido em novembro/2018; Aceito em janeiro/2019]

#### REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- D. Bremer, “Von der frühen Philosophen zu den Sophisten”, in H. Flashar-H. Bremer-G. Rechenauer (eds.), *Frühgriechische philosophie*, Basel 2013, 949-970.
- G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma*, Bologna 2013.
- B. Centrone, *Prima lezione di filosofia antica*, Roma-Bari 2018.
- G. Cerri, “Le Nuvoles di Aristofane e la realtà storica di Socrate”, in F. Perusino e M. Colantonio (eds.), *La commedia greca e la storia*, Pisa 2012, 151-194.

- M Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Pisa 2012.
- U. Curi, *Prolegomeni per una popsofia*, Milano-Udine 2013.
- M.L. Desclos-F. Fronterotta (eds.), *La Sagesse présocratique. Communication des savoirs en Grèce archaïque: des lieux et des hommes*, Paris 2013.
- M. Dixsaut-A. Brancacci, *Platon, source des présocratiques*, Paris 2002.
- L. Edmunds, "What was Socrates Called?", *Classical Quarterly* 56 (2006), 414-425.
- F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano 2006.
- H. Flashar-H. Bremer-G. Rechenauer (eds.), *Frühgriechische philosophie (= Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vollig neue bearbeitete Ausgabe, *Philosophie der Antike*, Band 1), Basel 2013.
- M. Gagarin, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin TX 2002.
- M.L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, I-III, Düsseldorf 2007-2010.
- G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, I-IV, Napoli 1990.
- M. Gigante e G. Maddoli (eds.), *L'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Napoli 1997.
- S. Giombini, *Gorgia epidittico*, Passignano s.T. 2012.
- R. Goulet (dir.), *Dictionnaire de la Philosophie Antique*, Paris 1989-2018.
- D.W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, I-II, Cambridge 2010.
- G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
- A. Laks-C. Loguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Lille 2002.
- A. Laks-G.W. Most, *Early Greek Philosophers*, I-IX, Cambridge MS-London 2016.
- A. Laks-G.W. Most, *Les débuts de la Philosophie*, Paris 2016.
- N.R. Livingstone, "Isocrates: Philosophia as Refined Civic Discourse", in F. Wörther (ed.), *Literary and Philosophical Rhetoric in the Greek, Roman, Syriac and Arabic Worlds*, Hildesheim-Zurich-New York, 2009, 43-54.
- A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999.
- J. Mansfeld-O. Primavesi, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 32011.
- G. Mazzara, *Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo 1982.
- Id., *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin 1999.
- M. McCoy, *Plato on the Rhetoric of Sophists and Philosophers*, Cambridge 2007.
- M. Narcy, "Antiphon d'Athènes", in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Paris 1989 (2018), 225-244.
- A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995.
- A. Patzer, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Freiburg-München 1986.
- G.J. Pendrick, *Antiphon the Sophist: The Fragments*, Cambridge 2002.
- S. Peterson, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge 2011.
- G. Ramírez Vidal, *La invención de los sofistas*, México 2016.
- L. Rossetti, "Plato on the Pre-Socratics", in J.J.E. Gracia & J. Yu (eds.), *Uses and Abuses of the Classics. Western Interpretations of Greek Philosophy*, Aldershot 2004, 11-35.
- Id., "Quando gli Ionici (e altri) sono stati promossi filosofi", *Anais de Filosofia Clássica* 8, 2010, 41-59.
- Id., "Il logos amarturos", *Zbornik Matice srpske za klasicne studije* 14, 2012, 49-71.
- Id., "Elogio delle antilogie", in E. Moscarelli, *Sofoi, Sofisti: Filosofi*, Napoli, 2014, IX-XIV.
- Id., "Il proto-trattato, la proto-summa di Anassimandro", in R.L. Cardullo-D. Iozzia (eds.), *Kallos kai aretē. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Catania 2015, 39-51.
- Id., *La filosofia non nasce con Talete, e nemmeno con Socrate*, Bologna 2015.

Id., “Socrates Philosophos?”, in A. Stavru-C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Studies*, Leiden-Boston 2018, 268-298.

M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino 2009.

M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano <sup>2</sup>1967.

# AVERRÓIS E A TEORIA DO INTELLECTO MATERIAL HUMANO: UMA INTRODUÇÃO

## AVERROES AND THE THEORY OF THE MATERIAL HUMAN INTELLECT: AN INTRODUCTION

ROSALIE HELENA DE SOUZA PEREIRA\*

**Resumo:** A teoria aristotélica do intelecto recebeu diversas interpretações ao longo dos séculos até chegar aos filósofos árabes, que deixaram significativos tratados sobre o tema. A teoria do intelecto material de Averróis ocupa lugar de destaque nos sistemas de Filosofia medieval árabe, judaica e cristã pelas dificuldades que O Comentador do trabalho de Aristóteles encontrou ao tentar resolver a questão da célebre passagem no *De Anima* III, cap. 3-4. A posteridade recebeu de Averróis sete composições sobre a natureza do intelecto humano. É, porém, o *Grande Comentário* ao *De Anima*, conhecido pelos filósofos latinos que contribuiu amplamente para a formação da *Weltanschauung* da visão filosófica de mundo da época.

**Palavras-chave:** Averróis; Aristóteles; teoria do intelecto; intelecto material.

**Abstract:** The Aristotelian theory of the Intellect was interpreted in several ways over the centuries up to the time of the Arab philosophers, who left to posterity a significant number of treatises on the subject. Averroes' theory of the Material Intellect occupies an important place in Medieval Arab, Jewish and Christian philosophical systems, mainly because of the difficulties that this noted Commentator on Aristotle's works found as he tried to make sense especially of *De Anima* III, chs.3-4. Seven compositions by Averroes on the nature of the human intellect have been left to posterity. But it is the *Long Commentary* on the *De Anima*, well known to the Latin philosophers, that contributed most to the formation of a philosophical vision of the world at the time.

**Keywords:** Averroes; Aristotle; Theory of the Intellect; Material Intellect.

### I.

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Ruṣhd, o Averróis dos latinos, foi filósofo, médico, cádi e jurisconsulto. Nascido em Córdoba em 1126, Averróis pertencia a uma família de notáveis juristas; seu pai, Abū al-Qasim Aḥmad, e, principalmente, seu avô e homônimo, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Ruṣhd,

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela UNICAMP, Brasil. E-mail: rosaliereira@uol.com.br.

ocuparam importantes cargos na magistratura. São poucas as notícias biográficas de sua juventude, mas sabe-se que, antes de se dedicar à filosofia, Averróis recebeu uma sólida educação nas ciências do Direito (*Fiqh*), da Tradição islâmica (*Ḥadīth*) e da Medicina, educação que lhe possibilitou assumir cargos de prestígio ao longo de sua vida<sup>1</sup>.

Averróis morreu em Marrakech na noite de 9 a 10 de dezembro de 1198. Fora banido de sua cidade natal por motivos nunca esclarecidos – alguns atribuem seu infortúnio a intrigas palacianas. Morreu num quase exílio, pois, embora o soberano o tenha reabilitado ante a corte, Averróis permaneceu em estado de reclusão e jamais reviu sua terra natal.

Numa passagem das *Iluminações da Meca*<sup>2</sup>, Ibn ‘Arabī testemunha o funeral de Averróis, cujos restos mortais foram trasladados para Córdoba. Sobre um animal de carga, de um lado foi posto o ataúde, de outro, como contrapeso, os livros que Averróis compôs. Essa descrição, carregada de simbolismo, ilustra a grandeza da obra deste que se propôs a “restaurar” a filosofia de Aristóteles.

Os originais árabes de sua obra foram quase todos destruídos. O destino, porém, encarregou-se de preservar grande parte dela nas versões hebraicas e latinas. Condenados pelo Islã, seus comentários traduzidos para o latim desempenharam uma enorme influência no Ocidente cristão, que ora os aceitou, ora os combateu.

Ainda que não se possa estabelecer o número exato dos títulos compostos por Averróis, sua obra permanece imensa, estimada em 10 mil páginas, segundo o relato do historiador Ibn al-Abbār<sup>3</sup> (1199-1260), que acrescenta

<sup>1</sup> Para uma biografia detalhada de Averróis, ver PEREIRA, Rosalie H. de S. Averróis: A Arte de Governar. São Paulo: Perspectiva, 2012.

<sup>2</sup> IBN ‘ARABĪ. *Al-Futuḥāt al-Makkiyya*. Ed. do Cairo, 1328 H., v. I, p. 153-154, apud CORBIN, H. *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*. Paris: Flammarion, 1958<sup>1</sup>, 1977<sup>2</sup>, p. 40; id., ed. Bulac, 1309 H., v. I, p. 199, apud ASÍN PALACIOS, Miguel. *L’Islam cristianisé*. Étude sur le soufisme d’Ibn ‘Arabī de Murcie. Traduit par B. Dubant. Paris: Guy Trédaniel; Éditions de la Maisnie, 1982, p. 30-31. Corbin e Asín Palacios traduzem a passagem em que Ibn ‘Arabī descreve seus três “encontros” com Averróis: o primeiro, quando ainda jovem visitou o filósofo; o segundo, em sonho, e o terceiro, nos funerais de Averróis.

<sup>3</sup> Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn al-Abbār al-Quḍā’ī compôs a primeira bibliografia detalhada de Averróis em sua obra *Takmila li-Kitāb al-Ṣīla*. Sobre os biógrafos de Averróis, ver PUIG, J. in: AVERRÓIS (IBN RUŠD). *Epítome de Física. (Filosofia de la Naturaleza)*. 2 v. v. I: Edição do texto árabe por Josep Puig. Madrid; Granada: CSIC; Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1983); v. II: Traducción y estudio por Josep Puig. Madrid; Granada: CSIC; Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1987). 1983/1987, v. II, p. 11-13. Segundo Josep Puig, “está claro que Ibn al-Abbār, Ibn

que o autor cordovês só deixou de estudar nas noites de seu casamento e da morte de seu pai.

## II.

A feitura e a transmissão das obras de Averróis são permeadas de paradoxos. A brusca passagem para o esquecimento, nos séculos após o Renascimento, de sua elevada posição de autoridade ao longo da Idade Média islâmica, cristã e judaica, não deixa de suscitar certa perplexidade, porquanto Averróis fora consagrado com o epíteto de “O Comentador” em virtude da extensa exegese que realizara das obras de Aristóteles. Leitura obrigatória na Universidade até o Renascimento, seus escritos acompanhavam as edições do *Aristoteles latino* na efervescência cultural do *Cinquecento*<sup>4</sup>.

Causa admiração a persistência desse médico-jurista árabe do século XII que, sem conhecer nem o grego nem o siríaco (as duas línguas que serviram às transmissões dos textos antigos<sup>5</sup>), debruçou-se sobre o ensinamento de um filósofo grego – anterior de catorze séculos mediados pelas pregações de Cristo e de Maomé – com o firme propósito de restituir-lhe a verdadeira doutrina. Surpreende ainda o fato de que no século XIII tenha tido tão amplo sucesso nos horizontes cristão e judaico, embora sua obra tenha sido caracterizada por um profundo laicismo. Todavia, ao mesmo tempo em que entre cristãos ser averroísta significava estar na oposição, tornara-se impossível defender o averroísmo na esfera islâmica – sob pressão quer da ortodoxia religiosa, quer da heterodoxia mística – e penoso na esfera hebraica que não só viu renascer a tradição talmúdica a partir do século XIV como ainda o surgimento de correntes cabalísticas.

Enquanto Avicena fora incondicionalmente reverenciado nos meios acadêmicos europeus até o século XVII, Averróis, ou melhor, o averroísmo oscilou pendularmente entre os que o defendiam e os que o negavam. Entre estes últimos, chegou a sofrer a pecha de “maldito” em plena agitação cultural

---

abī Uṣaybī'a, Al-Marrākushī e Al-Anṣarī são as fontes nas quais abem os demais biógrafos”, cf. *ibid.*, p. 13.

<sup>4</sup> Cf. ILLUMINATI, Augusto. *Averroè e l'intelletto pubblico*. Roma: Manifestolibri srl, 1996, p. 7.

<sup>5</sup> Cf. BADAWI, Abdurrahmān. *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*. Paris: J. Vrin, p. 74 et seq.; ver GUTAS, Dimitri. *Greek Thought, Arab Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbassid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London: Routledge, 1998.

da Renascença, como é comprovado pela opinião de Pietro Pomponazzi, em 1516:

“Parece-me que [a opinião de Averroes] não somente constitua em si própria a maior falsidade, mas ainda é ininteligível, monstruosa e absolutamente estranha a Aristóteles. Estimo que uma tal extravagância não possa ser creditada a Aristóteles, nem sequer à verdade por ele cogitada”<sup>6</sup>.

Ao referir-se a Averróis nos conhecidos versos da *Divina Comédia*, Dante repete o tradicional retrato estereotipado propalado na Escolástica cristã em que o conjunto da obra do filósofo andaluz se reduz a meros comentários dos textos aristotélicos<sup>7</sup>. Durante os séculos que se seguiram à morte de Averróis, o reconhecimento maior que se lhe deu foi o de sua perspicácia ao interpretar os difíceis textos de Aristóteles e com isso ter contribuído a depurar a filosofia árabe-islâmica de seus elementos neoplatônicos. De fato, Averróis reorientou o pensamento filosófico da Idade Média ao centrá-lo em Aristóteles, porquanto foi o único filósofo de língua árabe que não caiu no erro de considerar aristotélica a *Teologia*, que, então, circulava como obra autêntica do Estagirita<sup>8</sup>. Criticada por Tomás de Aquino e pelo humanista Luis Vives, a filosofia de Averróis, na visão medieval-renascentista que a reduzira a simples comentários, permanece invariável ainda no século XIX, quando Ernest Renan redescobre Ibn Rushd após três séculos de esquecimento:

<sup>6</sup> PETRI POMPONATTI MANTUANI. *Tractatus de immortalitate animae*, cap. IV, apud WEILL, Eric. *La Philosophie de Pietro Pomponazzi – Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*. Paris: J. Vrin, 1985, p. 181, n. 7; apud DUHEM, P. *Le Système du Monde*. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic. 4 v. Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie., 1954: tomo IV: La Crue de l'Aristotelisme, p. 561: “*Mibi tamen videtur, quod (opinio Averrois) nedum in se sit falsissima, verum inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena. Immo existimo quod tanta fatui tasnun quam fuerit ab Aristotele nedum credita, verum excogitata*”.

<sup>7</sup> Na *Divina Comedia*, Dante canta o limbo, lugar das almas filosóficas, na parte consagrada ao *Inferno*: depois de atravessar as sete portas de um castelo, o poeta vê os sábios que se reúnem num prado verde e fresco em torno do mestre dos sábios: “(...) *vidi 'l maestro di color cha sanno, seder tra filosofica famiglia. Tutti lo miran, tutti onor li fanno* (...)”. Não há necessidade de nomear Aristóteles, os séculos XIII-XIV sabem quem é o mestre de todos. O poeta continua e menciona todos os gregos por seus nomes; por fim, no canto 142, depois de apenas nomear Euclides, Ptolomeu, Hipócrates, Avicena e Galeno, Dante louva nosso filósofo com o famoso verso “*Averrois, che 'l gran comento feo*” (*Inf.*, canto 4, 142). Embora relegado ao *Inferno*, ao ressaltar a obra de Averróis, Dante presta homenagem ao Comentador, talvez, porque o aristotelismo averroísta ainda era a filosofia dominante na Florença do século XIII e princípios do século XIV.

<sup>8</sup> MARTÍNEZ LORCA, Andrés. “Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval”. *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 44.

“De certo modo, Averróis é o Boécio da filosofia árabe, um desses últimos a chegar, os quais, pelo caráter enciclopédico de suas obras, compensam discutindo e comentando o que lhes falta em originalidade, pois já é muito tarde para criar (...)”<sup>9</sup>.

Ainda no século XIX, outro estudioso francês, Salomon Munk, aponta, com certa reserva e cautela, a intenção de Averróis em modificar alguns pontos aristotélicos, embora o filósofo de Córdoba não tivesse tido qualquer pretensão de criar um sistema filosófico próprio:

“Ao pretender desembaraçar a verdadeira opinião de Aristóteles, Ibn Rushd, às vezes, sem o querer, chegou a estabelecer doutrinas que lhe pertencem como próprias, as quais possuem um caráter particular e podem aspirar a uma certa originalidade. É necessário usar de grande circunspeção ao procurar separar, nos comentários de Ibn Rushd, as doutrinas particulares desse filósofo”<sup>10</sup>.

Munk, porém, não deixa de reproduzir o estereótipo medieval que reduz o filósofo a mero comentador de opiniões alheias ao invocar o testemunho do próprio Averróis, que, no final do *Comentário Médio da Física*, escreve:

“O que escrevemos sobre esses temas, nós o fizemos para dar a interpretação no sentido dos peripatéticos a fim de facilitar a compreensão daqueles que aspiram conhecer as coisas, e nosso fim foi o mesmo de Abū Hāmid (Al-Ghazālī) em seu livro *Makācid*; pois, se não aprofundarmos na origem as opiniões dos homens, não saberíamos reconhecer os erros a eles atribuídos”<sup>11</sup>.

Permanece inexplicável o silêncio a seu respeito entre os modernos: Espinosa, seu sucessor legítimo, ignora-o, e Hegel despreza-o<sup>12</sup>. Entre a Renascença e o século XIX, Averróis desaparece injustamente da História da Filosofia. Contudo, sua importância filosófica vem sendo cada vez mais reconhecida nos últimos 30 anos. Averróis dedicou-se a comentar as obras de Aristóteles durante mais da metade de sua vida. Sua admiração pelo mestre grego revela-se na célebre declaração:

<sup>9</sup> RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1852, 31867; reprint Paris: Maisonneuve et Larose, 2002, p. 21.

<sup>10</sup> MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. 1859. Paris: J. Vrin, 21988, p. 441.

<sup>11</sup> AVERRÓIS. *Comentário Médio da Física*. Cit. in: MUNK, op. cit., p. 442. Munk dá em nota de rodapé a versão hebraica dessa passagem.

<sup>12</sup> Cf. ILLUMINATI, op. cit., p. 9.

“esse homem foi uma regra na natureza, um modelo que a natureza inventou para nos fazer ver até onde pode chegar a perfeição humana no que concerne à ciência”<sup>13</sup>.

Hoje, com o andamento de novas pesquisas, foram dados grandes passos e já é reconhecida a sua importância filosófica cuja originalidade não pode permanecer confinada ao desterro nos estreitos limites circunscritos pela História da Filosofia. Consta-se que, apesar de ter-se dedicado a comentar as obras de Aristóteles, Averróis tira suas próprias conclusões de algumas passagens que o Estagirita deixara nas sombras. É o caso de sua noética quando trata do intelecto humano.

### III.

Parece que a raiz de um dos principais motivos da condenação de Averróis em 1196 – e do averroísmo no século seguinte – está nos desdobramentos de sua ruptura com a “maravilhosa ordem do ser”<sup>14</sup> exposta na síntese neoplatônica de Avicena. Sua contínua ênfase nas observações da realidade conduziu-o à ousada posição frente ao reducionismo filosófico-religioso dos doutores islâmicos e ao consequente reconhecimento de dois níveis de sabedoria: uma religiosa e outra exclusivamente científico-naturalista<sup>15</sup>. Divorciado do neoplatonismo, Averróis contesta as teses de seus predecessores árabes, sobretudo as de Al-Fārābī e de Ibn Sīnā (Avicena). O Comentador afirma que a síntese neoplatônica trai o verdadeiro pensamento de Aristóteles, pois é fruto de uma reelaboração do pensamento do Estagirita a partir de pressupostos da teologia islâmica. Porém, ao destruir racionalmente a “maravilhosa ordem do ser”, faz emergirem novos problemas extremamente conflitantes, sobretudo os que dizem respeito à criação divina apregoada pelo *Corão*.

<sup>13</sup> AVERROIS. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. S. Crawford. Cambridge (Mass.), 1953, 433, 142-145, apud JOLIVET, Jean. Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote”. In: JOLIVET, J. *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: J. Vrin, 1995, p. 133.

<sup>14</sup> Feliz expressão de CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. In: *Historia del pensamiento en al-Andalus*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, S. A., 1985, p. 72; CRUZ HERNÁNDEZ, M. In: *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. Madrid: CajaSur, 21997, p. 58.

<sup>15</sup> Isso não significa que Averróis seja o teórico da “doutrina das duas verdades”, como fica evidente em seu tratado jurídico-teológico *Kitāb faṣl al-maqāl fi-mā bayna al-ḥikma wa a-sharī'a min al-ittiṣāl* – *Livro do discurso decisivo acerca da concordância entre a sabedoria e a lei divina*.

Ainda assim, nada há que indique nos escritos de Averróis qualquer dúvida quanto à sua fé religiosa. A levar-se em conta o conteúdo de seus escritos teológicos, “Ibn Rushd foi o muçulmano mais fiel e ortodoxo entre os *falāsifa* islâmicos”<sup>16</sup>. Seu objetivo foi o de compreender os princípios teológicos do Islã, apoiados na razão naturalista de Aristóteles. Eis, talvez, porque o Medievo latino atribuiu-lhe a “doutrina das duas verdades”: por sua determinação em seguir a via racional.

Diante do *Corpus Aristotelicum arabum*, Averróis serve-se do método então vigente, a hermenêutica (*tafsīr*). Recordemos que os comentários literais (*tafsīrāi*) eram então utilizados apenas na exegese do *Corão* e em alguns escritos médicos. Antes de Averróis, nenhum outro pensador medieval – árabe, hebreu ou latino – havia realizado qualquer comentário literal de uma obra filosófica. Mais tarde, seu exemplo foi seguido por Tomás de Aquino, Alberto Magno, Duns Escoto, só para mencionar alguns filósofos latinos cristãos<sup>17</sup>. O *Corpus Aristotelicum arabum* encerrava a mais completa enciclopédia do saber antigo, o que nunca impediu a Averróis de dar a Deus o que é de Deus a fim de que a doutrina islâmica se mantivesse sempre intacta. Como há dois níveis de sabedoria, a teológica e a filosófica, importa indagar a verdade, quer se trate de teologia, quer de filosofia. Desse modo, “aplica-se ao seu trabalho o velho aforisma que os antigos atribuíram a Aristóteles: amigo é Platão, porém mais amiga é a verdade”<sup>18</sup>.

No entanto, segundo Miguel Cruz Hernandez, a origem histórica da “doutrina das duas verdades” deve ser atribuída ao averroísmo latino, já que surgiu no mundo da cristandade e não do Islã, embora a referida doutrina medieval tenha seu fundamento nas próprias obras de Averróis, ainda que os pensadores latinos medievais ignorassem tal fato. Cruz Hernandez conclui:

“A dialética interna de uma estrita filosofia, independente de todo pressuposto teológico, pode conduzir à verdade; se não conduzisse a ela, seria um passatempo inútil, e tal não era a crença de Ibn Rushd. Porém, existe uma *outra* verdade: a que, procedente da Revelação, está codificada na *Escritura*. Enquanto crente, teria o filósofo de subordinar objetivamente – outro é o problema da subjetivação pessoal – seu trabalho aos dados da fé? E ainda, deve a dita subordinação estar ao puro ato de fé ou à exposição

<sup>16</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento en Al-Andalus*. 2 v. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, S. A., 1985, p. 69.

<sup>17</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. Madrid: CajaSur, 2007, p. 16.

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

dos dados da fé teologicamente formalizados pela ‘escola’? Ibn Rushd disse categoricamente e para sempre: não”<sup>19</sup>.

Ao atribuir-se a missão de recuperar o verdadeiro pensamento de Aristóteles e o que então se entendia por filosofia, Averróis postula que somente a razão e a experiência conduzem ao filosofar. Qualquer outro tipo de pensamento seja de onde for que ele proceda, por mais nobre, sublime e honradamente praticado é sempre exterior à via que conduz à filosofia. Talvez seja essa a possível base real que serviu aos pensadores latinos da segunda metade do século XIII para idealizar a “doutrina da dupla verdade”<sup>20</sup>.

Hoje, alguns arabistas ocidentais enfatizam a unidade formal do pensamento de Averróis, pois, se admitida a possibilidade de uma dualidade formal do pensamento, de um lado, o religioso e de outro, o filosófico, ter-se-ia como resultado o ceticismo demonstrado na crítica inicialmente elaborada pelos *mutakallimūn*<sup>21</sup> e, depois, por Al-Ghazālī em sua célebre obra *Tabāfut al-falāsifa*. Esta última, anterior de um século, deu a Averróis a oportunidade para refutar as concepções filosófico-teológicas apresentadas pelo teólogo persa e para defender os filósofos “antigos” em *Tabāfut al-tabāfut*<sup>22</sup>, obra que, todavia, mais se caracteriza pela severa crítica a algumas teses de Avicena.

<sup>19</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento en el mundo islâmico*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, vol. II, p. 164.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Teólogos racionalistas seguidores do *Kalām* (ver VERZA, Tadeu M. *Kalām: A Escolástica Islâmica*. In: PEREIRA, R. H. de S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007), movimento que surgiu nos primórdios do Islã para defender os dogmas islâmicos sob o prisma de uma teologia especulativa.

<sup>22</sup> O termo *tahāfut* tem sido traduzido por “destruição” ou “incoerência”. Transcrevemos aqui uma observação interessante, retirada por Asín Palacios do dicionário *Tāj al-Arū* (Ed. Boulac, 1898, I, P. 596), cujo comentário de Sayyid Murtadā al-Qāmūs diz o seguinte: “Antes de mais nada, o nome *hafata* denota aquele que fala muito sem refletir sobre o que diz. O discurso *hafata* é o que é prolixo e irrefletido [...] *Al-Haft* é também a chuva torrencial que cai precipitadamente. Também se diz da neve [...] *Al-Haft* [significa ainda] a estupidez assombrosa e completa, e *al-mahfūt* é aquele que está estupefato [sem saber o que fazer, como aquele que perdeu o rumo], como o que é violentamente turbado. *Al-Haft* é também a queda de uma coisa, fragmento por fragmento, pedaço por pedaço, como a caída da neve [...] No *hadith* (*corpus* de *ditos e feitos* do Profeta Maomé, cf. PEREIRA, R. H. de S. *Avicena: A Viagem da Alma*, p. 104, n. 95) se diz: precipitam-se no inferno. A palavra *al-tahāfut* [significa] a queda de algo, parte por parte, [derivação] de *al-haft*, que é a queda. Na maior parte das vezes emprega-se *al-tahāfut* no sentido pejorativo. A mariposa *tahāfata* no fogo [significa]: precipita-se. [Diz-se das] pessoas *tahāfata tahāfutan* quando elas se lançam à morte e nela se precipitam. Cf. apud OZCOIDI, Idoia Maiza. *La concepción de la filosofía en Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 2001,

## IV.

A teoria do intelecto nasceu do espírito de Aristóteles ao buscar uma explicação para o funcionamento da inteligência. As dificuldades de interpretar as econômicas linhas do *De Anima* III, 4-5 foram muitas desde Teofrasto, colaborador e sucessor de Aristóteles na direção do Liceu. No início da era cristã, após um longo período de esquecimento, a noética aristotélica ressurgiu com todo o seu vigor e não deixou ninguém indiferente. Assim, Alexandre de Afrodísia repensou o tema de uma maneira original, Plotino e o neoplatonismo nela se inspiraram, Temístio, Filopono, a escola de Atenas com Simplício, todos procuraram dar a sua contribuição ao tema da alma humana e sua porção racional.

Os textos aristotélicos passaram do mundo helênico para os comentadores síriacos que, por sua vez, transmitiram-nos para os árabes. No mundo islâmico, a teoria do intelecto usufruiu uma atenção privilegiada. Basta lembrar os principais filósofos árabes do Oriente, Al-Fārābī e Avicena, que deixaram significativos tratados sobre o tema. Depois de uma viagem circular na bacia do Mediterrâneo, a noética aristotélica foi integrada pelas principais culturas no Ocidente: Averróis, os pensadores judeus e, enfim, a Escolástica latina do século XIII incorporaram-na em seus sistemas. O nome do Estagirita permaneceu indissolivelmente ligado às especulações teológicas e filosóficas sobre o intelecto ao longo de todo o Medievo. Os contatos do aristotelismo com os diferentes sistemas ou ortodoxias causaram acirradas polêmicas, principalmente a viva oposição suscitada pela interpretação averroísta da noética peripatética em terras da cristandade do século XIII. Assim, de importância ímpar e incorporada ao patrimônio cultural da humanidade, a teoria peripatética do intelecto é fonte das grandes correntes de ideias das quais somos todos tributários e cujo interesse se mantém até nossos dias<sup>23</sup>.

Nesse cenário, a teoria do intelecto material de Averróis ocupa um lugar de capital importância na História da Filosofia não apenas pela repercussão que teve nas Escolásticas cristã e judaica, mas também pelas dificuldades – discerníveis na evolução de seu pensamento – que o próprio filósofo encontrou ao tentar resolver a questão. Analisar as diversas concepções relativas ao

p. 51. Poderíamos traduzir a obra de Averróis por “Demolição da demolição”, pois uma demolição é sempre realizada parte por parte.

<sup>23</sup> Entre outros, podemos citar os estudos clássicos de DE CORTE, M. *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*. Préface de E. Gilson. Paris: J. Vrin, 1934; NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Préface de A. Mansion. Louvain, 1948.

intelecto potencial, apresentadas em épocas distintas de sua vida, não apenas permitem esclarecer pontos acerca de seu próprio desenvolvimento filosófico, mas ainda avaliar suas consequências na História da Filosofia. Embora ignorados no mundo islâmico, seus escritos sobre o intelecto originaram dois movimentos que perduraram até os séculos XV e XVI: os averroísmos latino e judaico. Em ambas as tradições, o interesse na natureza do intelecto humano foi de primeira ordem e gerou uma literatura muitas vezes divergente porque fundada em concepções díspares. Latinos e judeus receberam textos que não pertenciam ao mesmo período de desenvolvimento intelectual de Averróis: os dois movimentos cresceram em torno de uma leitura parcial de seus escritos sobre o intelecto material ou potencial.

Aristóteles, Alexandre de Afrodísia, Temístio e Ibn Bājjah são as fontes de Averróis em seus tratados acerca do intelecto. Porém, o apoio nelas muda conforme evolui o pensamento do Comentador.

Embora os comentários abarquem, em seu conjunto, o *De Anima* de Aristóteles, Averróis aborda a interpretação sobre o tema do intelecto somente quando tem diante de si a célebre passagem em que o Estagirita apresenta a sua teoria, isto é, o Livro III, capítulos 4-5.

Sabemos que, para Aristóteles, “o princípio de intelecção deve ser impassível (*apathès*), ainda que capaz de receber a forma, e de tal modo em potência [...] para comportar-se em relação aos inteligíveis da mesma maneira como a faculdade sensitiva em relação aos sensíveis. Necessariamente deve ser ‘sem mistura’ (*amigé*) [...] sua natureza deve ser em potência [...]. Consequentemente, [...] – entendendo por intelecto aquilo por meio do qual a alma pensa e apreende (*dianoeítai kai hýpolambánei*)<sup>24</sup>, – nenhum dos seres está em ato antes de pensar (*outhén estin energeía tón ontón prîn noeín*)”. A “alma intelectual” (*hé noetikê*) é “o lugar das formas [...] conquanto tais formas não sejam em ato, mas em potência”. Independente de um órgão corporal, o intelecto é separado (*noûs choristós*) e permanece “de certa maneira em potência”, diversa da potência dos sentidos.

<sup>24</sup> Sobre a tradução de *hýpolambánei*, ver MOVIA, Giancarlo. *Aristotele l'anima*. Napoli: Loffredo Editori, 21991, “Notas ao livro Γ, IV”, n. 2, p. 374 (Aristóteles, *De Anima* Γ, IV, 429a 10 - 429b 10, especialmente 429a 23-25; cf. trad. A. Jannone, Paris: Belles Lettres, 1966): G. Movia assinala que possivelmente o termo é sinônimo de *dianoeítai* e discorda de H. Seidl, que, em *Der Begriff des Intellectes [...]*, prefere traduzir o primeiro por “pensamento discursivo”, e o segundo por “pensamento intuitivo”. O problema da interpretação desses dois termos está no *kai* que pode significar tanto a conjunção “e” como a interjeição “isto é”.

Todavia, simples e impassível, como poderá o intelecto pensar, se pensar é necessariamente sujeitar-se a alguma paixão? O célebre argumento da *tabula rasa* informa sobre “a identidade potencial do intelecto com todas as coisas, elemento comum que torna possível a paixão (*páthos*)”<sup>25</sup>. “Além disso, o intelecto é ele próprio inteligível como o são os objetos inteligíveis. [...] há identidade entre o sujeito pensante e o objeto pensado”. Inteligível em potência e intelecto em potência identificam-se no ato de intelectação, comum a ambos.

Em seguida, Aristóteles apresenta a sua teoria dos “dois intelectos”, pois, tal qual na natureza, há na alma, de um lado, um princípio material para cada gênero das coisas e que põe a potência nelas e, de outro, um princípio causal e eficiente que produz as coisas. Assim, de um lado o intelecto é capaz de vir a ser todas as coisas e, de outro, o intelecto é capaz de produzir todas elas, pois é semelhante ao lume, cujo feixe faz passar as cores da potência ao ato. Esse intelecto, separado, sem mistura, impassível e atualizado na sua essência, ainda é imortal e eterno (*athánaton kai aídion*) (*De Anima* III, 4, 429a-430b).

Sem dúvida, esta é a passagem que mais desafiou os seguidores de Aristóteles a compreender o seu complexo sentido. Ainda na *Ética Nicomaquea* X, e no Livro Lambda da *Metafísica* podemos encontrar algumas linhas dedicadas à delicada questão do intelecto, porém nada que esclareça o difícil tópico.

Alexandre de Afrodísia, um dos principais comentadores do *De Anima* de Aristóteles, concluiu que o intelecto material só pode ser “uma disposição para receber as formas [inteligíveis]”<sup>26</sup>. Por outro lado, Temístio entendeu o intelecto potencial como uma substância imaterial, independente do corpo físico, que se agrega ao ser humano no ato de seu nascimento<sup>27</sup>. Muitos séculos depois, Ibn Bājjah (Avempace), de *Al-Andalus*, construiu a teoria do intelecto material como uma disposição localizada na faculdade imaginativa da alma<sup>28</sup>.

Desse modo, Averróis defrontou-se com duas posições antagônicas, de um lado Alexandre e Ibn Bājjah que definem o intelecto como uma

25 Cf. BARBOTIN, E. Apud ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. e notas de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966, 21995, “Notas complementares” à p. 81, n. 7, p. 107.

26 Ver MOREAUX, P. *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*. Liège, 1942.

27 Cf. H. DAVIDSON, op. cit., *passim*.

28 Ibid.

“disposição”, e de outro Temístio, para quem a concepção de intellecto está próxima do que, mais tarde, Avicena elaborou em sua teoria do *dator formarum*.

Ao longo de sua vida, Averróis procurou uma resposta satisfatória para as questões relativas à problemática do intellecto material, o que o fez tanto oscilar de uma posição a outra, como ainda tentar o acordo entre ambas. A posteridade recebeu do pensador cordovês sete composições que tratam da natureza do intellecto humano. Três delas são os comentários ao *De Anima* de Aristóteles, apresentados nas três diferentes modalidades ou “leituras”<sup>29</sup>:

1. *Epítome*, preservado no original árabe e numa tradução medieval para o hebraico;

2. *Comentário Médio*: o original árabe sobreviveu em dois manuscritos escritos com caracteres hebraicos além de duas traduções medievais para o hebraico; há uma tradução tardia para o latim, não obstante realizada a partir do texto hebraico<sup>30</sup>.

3. O *Longo Comentário* sobreviveu apenas na tradução latina, embora recentemente tenham sido descobertos alguns excertos do original árabe.

As quatro composições restantes são:

4. *Epístola sobre a possibilidade de conjunção*, que sobreviveu apenas em hebraico;

5. 6. Dois pequenos tratados sobre a possibilidade de conjunção do intellecto material com o ativo, também preservados graças às traduções hebraicas; esses dois tratados foram reelaborados numa única composição em latim, conhecida por *Averrois Tractatus de animae beatitudine*;

7. Finalmente, o comentário ao *De intellectu*, de Alexandre de Afrodísia, sobrevivente apenas em tradução hebraica<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés. (Org.). *Ensayos sobre la Filosofía en Al-Andalus*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990, p. 405-427: o autor analisa as três modalidades que Averróis emprega na exegese dos textos aristotélicos, epítome ou compêndio, médio comentário ou paráfrase e grande comentário.

<sup>30</sup> Cf. VANNEBUSCH, J. Zur Bibliographie des psychologischen Schrifttums des Averroes. *Bulletin de philosophie médiévale* 6, 1964, p. 94, apud DAVIDSON, *Alfarabi, Avicena, & Averroes, on Intellect*. Oxford Univ. Press, 1992, p. 263, n. 23.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, p. 262 et seq.

V.

Quanto ao *Grande Comentário sobre o De Anima de Aristóteles*, “obra-prima do peripatetismo medieval, texto fundador do estudo da *psyché* entre os escolásticos, a obra mais discutida e comentada no Medievo, criticada por Tomás de Aquino e condenada pelo bispo de Paris”<sup>32</sup>, desse tratado capital da História da Filosofia foram perdidos os originais árabes e recebemos apenas a tradução latina de Miguel Escoto, realizada por volta de 1230. Esse *Comentário* circulou somente entre os latinos em ambiente cristão<sup>33</sup>. As edições do século XVI acrescentaram uma versão mais clara de duas seções – Livro III, coms. 5 e 36 – realizada por Jacob Mantino<sup>34</sup>.

O *Grande Comentário* faz parte de um conjunto de obras consagradas ao *De Anima* de Aristóteles, isto é, aos problemas filosóficos da alma (psicologia) e do intelecto (noética); teve ampla circulação entre os latinos. O *Epítome*<sup>35</sup> circulou entre judeus e cristãos. O *Comentário Médio*<sup>36</sup>, porém, foi conhecido

<sup>32</sup> Cf. DE LIBERA, Alain. Introduction. In: *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*. Paris: Flammarion, 1998, *passim*.

<sup>33</sup> O *Grande Comentário* recebeu uma tradução do latim para o hebraico no século XV; porém, entre os judeus, não teve a recepção do *Médio Comentário*, cf. IVRY, Alfred L. Averroes' three Commentaries on *De anima*. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p. 199, n. 2.

<sup>34</sup> Cf. DAVIDSON, op. cit., p. 263, n. 24: As traduções de Mantino para o latim eram, em geral, realizadas a partir do hebraico. Porém, a fonte da tradução dessas duas passagens não foi estabelecida; alguns estudiosos sugerem que havia uma tradução medieval para o hebraico de apenas essas duas seções críticas, embora outros acreditem que, no século XV, tenha circulado uma tradução completa do Livro III, diretamente do árabe para o hebraico; uma terceira possibilidade afirma que Mantino retomara a tradução para o latim a partir da versão hebraica que ele próprio realizara; enfim, a quarta hipótese afirma que Mantino estaria simplesmente tornando mais compreensíveis as duas seções críticas.

<sup>35</sup> O texto árabe existe em duas edições: 1) IBN RUSHD. *Talḥīs kitāb al-naḥs* (Paráfrase (*sic*) ao *De Anima*) seguido de quatro textos: [a] *União com o Intelecto de Avempace*; [b] *União com o Intelecto agente, do filho de Ibn Rusbd*; [c] *De anima de Ishāq b. Hunayn*; [d] *O intelecto de al-Kindī*, textos estabelecidos e comentados por A. Fouad al-Ahwānī, Cairo, 1950; 2) IBN RUSHD. *Talḥīs kitāb al-naḥs* (Epítome *De anima*). Ed. S. Gómez Nogales (*Corpus Philosophorum Medii Aevi, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. A. Series Arabica*). Madrid: Instituto “Miguel Asín” – Instituto Hispano – Arabe de Cultura, 1985, reeditado em 1987 com o título *La Psicología de Averroes: Comentario al libro sobre el alma de Aristoteles*.

<sup>36</sup> Há uma tradução parcial do árabe para o francês de Elamrani-Jamal: “Averroès: La doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De Anima* d'Aristote, présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III: *de la faculté rationnelle*”, in *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*. Ed. Alain de Libera; Abdelali Elamrani-Jamal & Alain Galonnier. Paris: Vrin, 1997, p. 281-307; Alfred L. Ivry prepara uma tradução para o inglês, po-

apenas pelos sábios judeus, principalmente em sua versão hebraica. Segundo Alfred L. Ivry, cada uma das comunidades discutiu o texto que possuía e, em desconhecendo os outros, moldou suas próprias visões<sup>37</sup>.

Há uma edição crítica do *Grande Comentário* realizada por F. Stuart Crawford, *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America, 1953<sup>38</sup>.

O interesse pelo *Grande Comentário sobre o De Anima* deve-se principalmente ao fato de que esse texto circulou amplamente entre os filósofos latinos da Idade Média e muito contribuiu para a formação da visão filosófica de mundo da época. Como bem afirmou Alain de Libera,

“É por intermédio de Averróis que todo o movimento da “transferência dos estudos”, *translatio studiorum*, a longa e lenta apropriação da filosofia greco-árabe pela Europa, o seu acúmulo filosófico e científico completou uma história multissecular, a da transmissão e renovação da filosofia e da ciência antigas, iniciada no século IX na Bagdá dos califas abássidas, prosseguida no século XII na Córdoba dos Almôadas e continuada nos países da cristandade, dentro e fora das universidades, nos séculos XIII-XV. Ibn Rushd é a peça central do dispositivo intelectual que permitiu ao pensamento europeu construir a sua *identidade filosófica* (grifo do A.). Sua física, sua psicologia, sua metafísica desenharam para a Europa a figura suprema dessa racionalidade que hoje chamamos de *occidental* ou *grega*” (grifo do A.)<sup>39</sup>.

Contudo, ao estudar o problema do intelecto em Averróis, não é possível ignorar os tratados correlatos que tratam da alma e do intelecto. Uma comparação aproximativa faz-se necessária, dadas as diferentes perspectivas da opinião de Averróis apresentadas em seus textos. Podemos citar como exemplo as diferenças entre o *Epítome* e o *Grande Comentário*.

No *Epítome*, Averróis aceita a divisão aristotélica apresentada em *De Anima* III, 4-5 e menciona o intelecto *hylíco*, primeiro estágio do intelecto

---

rém não especifica se do árabe ou do hebraico, cf. IVRY, op. cit., in: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). op. cit., p. 200, n. 5.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 199.

<sup>38</sup> O IFCH-Unicamp (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas) possui em sua biblioteca a coleção completa editada em Veneza por Junctas, realizada por Minerva G.m.b.H. em cópia *facsimile*, Frankfurt am Main, 1962.

<sup>39</sup> DE LIBERA, Alain. Prefácio. In: RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002, p. 11-12. [O que parece de capital importância é investigar se na versão latina do *Grande Comentário* sobre a alma podemos encontrar a teoria do intelecto transcendente atribuída a Averróis pela cristandade e que teve um grande impacto histórico no Ocidente].

potencial; em seguida, o intelecto *in habitu* (*al-‘aql bi’l-malakab*), perfeição (*kamāl*) do intelecto *hýlico* e, por fim, o intelecto que traz os outros da potência ao ato (*al-‘aql al-fa‘āl*). Este último não deve ser confundido com o intelecto agente (*al-‘aql al-fā‘il*), visto como uma substância separada, eterna e ativa<sup>40</sup>. É por meio do intelecto agente que o intelecto humano, com todas as suas divisões, é atualizado e atinge a perfeição no então estágio de intelecto adquirido (*al-‘aql mustafād*), quando se dá a conjunção (*ittiṣal*) com o intelecto agente. Averróis segue a interpretação de Alexandre de Afrodísia, para quem o intelecto adquirido identifica-se com o intelecto agente.

Enquanto no *Epítome* Averróis apenas menciona brevemente esses conceitos, no *Grande Comentário* a teoria é desenvolvida. Observa-se, porém, diferenças significativas entre os dois escritos no que concerne à concepção do intelecto material. No *Epítome*, Averróis considera o intelecto material como uma disposição na faculdade imaginativa para receber os inteligíveis<sup>41</sup>, isto é, o intelecto material é considerado uma faculdade em potência na imaginação. A faculdade imaginativa provê as formas imaginativas com as “intenções” universais dos inteligíveis para que o intelecto material realize o processamento. Assim, a faculdade imaginativa serve de substrato para o intelecto material tal qual os órgãos das sensações servem de substrato para a faculdade imaginativa suprindo-a com as “intenções” imaginativas contidas nas formas sensoriais. Desse modo, constata-se que no *Epítome*, cada faculdade serve de “substrato material” para a faculdade superior.

No *Grande Comentário*, Averróis desenvolve as posições de Alexandre de Afrodísia, de Temístio e outros além de apresentar a sua própria teoria sobre o tópico. O intelecto material é visto como sendo o seu próprio substrato, já que não necessita de nenhum outro substrato, seja no céu, seja no corpo humano. Comparável à substância imaterial do intelecto agente, o intelecto material é sua própria substância eterna, isto é, substância universal para o conjunto da humanidade. Averróis postula um “quarto gênero” de existência que “escapou a muitos filósofos modernos”<sup>42</sup>, isto é, a existência de uma quase-matéria na esfera imaterial que pode ser análoga à das formas incorpóreas, ou inteligências, que movem os corpos celestes: “assim, como a existência sensível está dividida entre forma e matéria, a existência

<sup>40</sup> AVERRÓIS. *Epítome*. Trad. S. Gómez Nogales. In: *La Psicología de Averroes*. Madrid, 1987, p. 213.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>42</sup> AVERRÓIS. *Grande Comentário sobre o De Anima*. Apud DAVIDSON, op. cit., p. 291; cf. IVRY, op. cit., in: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.), op. cit., p. 210.

inteligível (incorpórea) necessita estar dividida em algo análogo” da divisão entre a matéria e a forma<sup>43</sup>. Desse modo, como as inteligências celestes são compostas da forma inteligível e dessa quase-matéria, o intelecto humano material e eterno também é composto dessa mesma quase-matéria<sup>44</sup>.

## VI.

Resta mencionar a controvérsia relativa à unidade do pensamento de Averróis no que concerne à questão da “dupla verdade”. O que Averróis escreveu a propósito e qual a leitura que a Idade Média latina fez a respeito são indagações que se relacionam diretamente com a reflexão sobre o estatuto da alma-intelecto, de sua imortalidade e como esta se conjuga com o conceito de intelecto material. A questão da “dupla verdade” está diretamente vinculada a esses temas, uma vez que, ao negar a imortalidade da alma individual – se esta foi a sua crença –, Averróis desafiou os dogmas das três religiões monoteístas. Nesse caso, não há por que se admirar com o lugar que lhe fora destinado na *Divina Comédia*. Todavia, parece-nos insensato aceitar o epíteto de herético daquele que se destacou entre seus concidadãos por seus célebres escritos em Direito islâmico (*Fiqh*) e por sua afirmação, entre outras, no *Kitāb faṣl al-maqāl*, “a filosofia é a companheira e a irmã da *Sharī‘a* (Lei religiosa)”.

[Recebido em outubro/2018; Aceito em dezembro/2018]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVERROIS CORDUBENSIS. *Aristotelis omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora per venere commentarii*. Venetiis apud Iunctas, 10 vols., 1562-1574; reimpressão Frankfurt: Minerva, 1963, 14 vols.
- \_\_\_\_\_. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Nonum Volumen: *Averrois Cordubensis Sermo de Substantia Orbis. Destructio destructionum Philosophiae Algazelis. De Anima beatitudine, seu epistola de Intellectu*. Contém a reimpressão da trad. de Calonymos, *Libellus seu Epistola Averrois de Connexione intellectus abstracti cum homine*. Venetiis apud Iunctas, 1562. Reimpressão Frankfurt: Minerva, 1963.

<sup>43</sup> AVERRÓIS. *Grande Comentário sobre o De Anima*, ed. Crawford, 409.657, cit. in IVRY, op.cit., p. 210; apud DAVIDSON, op. cit., p. 291.

<sup>44</sup> Cf. DAVIDSON, op. cit., p. 291-292 e n. 150: a noção de quase-matéria nas inteligências procede da cosmologia de Avicébron (Ibn Gabirol).

- \_\_\_\_\_. *Averroès Grand Commentaire (Tafsīr) de la Métaphysique*. Livre Bêta. Prés. et trad. par Laurence Bauloye. Paris: J. Vrin, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd aṭ-Ṭabī'at)*. Livre Lam-Lambda. Traduit de l'arabe et annoté par Aubert Martin. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1984.
- \_\_\_\_\_. *Averroes' Tabafut al-Tabafut (The Incoherence of the Incoherence)*. 2 vols. Translated by Simon Van Den Bergh. London: Messrs. Luzac & Co., 1954.
- \_\_\_\_\_. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi di Averroè*. A cura di Massimo Campanini. Torino: UTET, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La beatitude de l'âme*. Éditions, traductions annotés, études doctrinales et historiques d'un traité d' "Averroès", par Marc Geoffroy et Carlos Steel. Paris: J. Vrin, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rusbd with Commentary of Moses Narboni*. Ed. e trad. de Kalman P. Bland. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982.
- \_\_\_\_\_. *L'intelligence et la pensée*. Le *Grand Commentaire* d'Averroès sur le *De anima* d'Aristote. Apresentação, tradução, notas de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Il Trattato Decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*. Ed. bilingüe árabe-italiana. Introd., trad. do original *Kitāb Fasḷ al-Maḡāḷ*, e notas de Massimo Campanini. Milano: Rizzoli, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Discours décisif*. Ed. bilingüe árabe-francesa. Trad. de Marc Geoffroy. Introd. de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Théorie d'Ibn Rochd. Sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Paris: Vrin-reprise; Ernest Leroux, Éditeur, 1909.
- \_\_\_\_\_. *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*. Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier. Paris: Sinbad, 1988.
- \_\_\_\_\_. *L'Islam et la Raison*. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques. Traduction par Marc Geoffroy, précédée de "Pour Averroès" par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 2000.
- ALEXANDRE DE AFRODÍSIA. "Des principes du Tout" selon l'opinion d'Aristote le philosophe. Trad. do árabe de 'Abdurrahmān Badawi. In: BADAWI, A. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1987, p. 135-153.
- \_\_\_\_\_. *De Intellectu*. Translated by Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.
- ARISTÓTELES. *De l'âme*. Texto estabelecido por A. Jannone. Trad. et notas de E. Barbotin, 2ª ed. revista. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Anima*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia. Milano: Bompiani Testi a Fronte, 2001.
- AVEMPAGE (IBN BĀJJĀH). *Libro de la generación y corrupción*. Edición, traducción y estudio de Josep Puig Montada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- \_\_\_\_\_. *El Régimen del Solitario (Tadbīr al-mutawahhīd)*. Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- TEMÍSTIO. *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre lambda)*. Trad. do hebraico e do árabe, introd., notas e índices de Rémi Brague. Paris: J. Vrin, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Themistius' Paraphrase of Aristotle de Anima 3.4-8*. Translated by Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd. In: *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

# A REDENÇÃO COMO SUPRESSÃO DO TRÁGICO ENTRE OS ÉDIPOS DE SÓFOCLES

## REDEMPTION AS SUPPRESSION OF THE TRAGIC IN SOPHOCLES' OEDIPUS PLAYS

DANIEL TOLEDO\*

**Resumo:** O propósito maior do artigo é apontar em que medida a redenção final do protagonista do *Édipo em Colono* acarreta a impossibilidade de subsistência de qualquer dos paradigmas trágicos precedentes ao ir de encontro ao clímax construído inicialmente por meio do *Édipo Rei*. Segundo tese a ser aqui defendida, ao ter sua vida consumada pela graça divina, a figura do herói trágico, neste momento crucial, prenuncia uma identificação com aquela noção de *bieros* subjacente à metafísica cristã da *caritas* dissolvendo a *hybris* enquanto elemento essencialmente trágico.

**Palavras-chave:** Édipo; redenção; graça; metafísica.

**Abstract:** The main purpose of the article is to indicate to what extent the final redemption of the protagonist of *Oedipus at Colonus* entails, through its undermining of the climax developed in *Oedipus the King*, the impossibility of sustaining any of the preceding tragic paradigms. According to the thesis to be defended here, the figure of the tragic hero, by having his life consummated by divine grace at the crucial moment, is identified by way of anticipation with the notion of hierarchy which underlies the Christian metaphysics of Caritas, because it removes hybris as an essentially tragic element.

**Keywords:** Oedipus; redemption; grace; metaphysics.

### I

*Édipo em Colono* é a peça de Sófocles que tematiza a consumação do destino de Édipo após sua catástrofe levada à cena final em *Édipo rei*. A transição entre as peças é determinada pela condenação do cego Édipo à condição de exilado errante. Condição da qual por fim será retirado por uma disposição divina, de tal maneira que toda a sua condição inicial seja

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: dasilvatoledo@yahoo.com.br.

revertida, ainda que não anulada na medida em que seu passado não pode ser apagado.

De início, é interessante notar que *Édipo rei* se encerra com a recusa resolvida de Édipo acerca de qualquer possibilidade de ser redimido pela divindade. Não obstante, Sófocles, de maneira sutil, parece deixar em aberto essa alternativa:

ÉDIPO: Manda-me embora logo dessa terra, aonde ninguém a mim dirija a voz. CREONTE: Teria sido esse o meu procedimento, não se devesse ouvir o deus primeiro. ÉDIPO: Mas seu pronunciamento foi claríssimo: eliminar o parricida, o impuro. CREONTE: Assim o disse, mas a situação é tal que dele espero a diretriz. ÉDIPO: Por que sondá-lo por um miserável? CREONTE: Uma ocasião de crer no deus terias<sup>1</sup>.

Ao se direcionar para essa possibilidade, efetivada em *Édipo em Colono*, Sófocles fará com que aquele Édipo, outrora tirano, que exigia incansavelmente “uma fundamentação racional para sua existência”<sup>2</sup>, vá, no fim de sua vida, ao encontro da divindade a lhe redimir.

Considerando essa obra em conjunto com a anterior, ela nos lança “a questão de se saber se este final, assim motivado, é ou não é um verdadeiro ponto culminante”<sup>3</sup>. Isto, de certa forma, seria o mesmo que perguntar se estas obras se contradizem ou se complementam. Tentaremos demonstrar que os dois vieses irão se entretecer, apesar de inicialmente isso parecer paradoxal.

Primeiramente, devemos observar que a sequência entre as obras, de fato, traz “a transposição do destino de Édipo para um novo registro”<sup>4</sup>. Essa reformulação acarretará uma mudança radial no próprio estatuto valorativo da personagem. Essa modificação do *status quo* de Édipo resulta, no fundo, da inversão de um movimento entre os dramas, posto que, contemplado agora à luz de sua destinação final, “Édipo não vai da grandeza para a miséria, mas sim da miséria para a grandeza; e inverte-o num plano mais elevado”<sup>5</sup>. Condenado inicialmente em sua dimensão telúrica, devido às suas

<sup>1</sup> SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 107 [vs. 1436-1445].

<sup>2</sup> KNOX, B. *Édipo em Tebas*. O herói trágico de Sófocles e seu tempo. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 14.

<sup>3</sup> KITTO, H. *A tragédia grega I*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 324.

<sup>4</sup> RUDNYTSKY, P. L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 268.

<sup>5</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 370. Cf. tb. RUDNYTSKY, P. L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 268, 312 e

contingências frente às disposições que lhe sobrepujam e lhe escapam, o mortal Édipo é, também por um golpe do destino, elevado a uma condição cabal que excede àquelas suas limitações iniciais.

Descrita de maneira um pouco mais detalhada, essa inversão é mediada da seguinte forma: “Quando Édipo chega ao santuário das Eumênides, em território ateniense, lembra-se de antigas palavras de Apolo, que lhe indicavam esse lugar como derradeiro repouso e resolve ficar. Tendo lutado a vida inteira contra a verdade dos oráculos, trata agora de cumpri-los. Submete-se à vontade insondável sem questioná-la. Age como iluminado”<sup>6</sup>. Diante deste quadro, nossa tarefa precípua consiste em investigar em que medida essa inversão do destino de Édipo também influenciaria a nossa compreensão da concepção do trágico em Sófocles, depreendida aqui do primeiro *Édipo*<sup>7</sup>. Consequentemente, nosso desafio repousa sob o propósito de situar a orientação de fundo dessa “inversão” que se consuma neste “plano mais elevado”.

## II

Apesar de o desejo inicial de Édipo ao fim de *Édipo rei* ter sido o de morrer exilado no monte Citerão em virtude do próprio fato de ele ter antes praguejado que o assassino de Laio, ou seja, ele mesmo, deveria levar uma vida miserável entre desgraças, em *Édipo em Colono* se consuma uma inabalável “apoteose de Édipo” que, de fato, nos leva a crer de início que seu “processo de heroicização” é “o único objetivo e propósito do drama”<sup>8</sup>. Entretanto, as forças que conduzirão Édipo ao seu destino final mesmo contra essa sua vontade inicial nos revelarão um propósito de fundo maior.

Ao longo de todo o seu processo de expiação, Édipo passa por uma espécie de “conversão” que em muito atenua sua culpa e até mesmo sua responsabilidade acerca dos crimes de parricídio e incesto por ele perpetrados em *Édipo rei*. Essa também é a percepção de Kitto quanto ao *Leitmotiv*

VERNANT, J. P. ; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp. 67-68, 305.

<sup>6</sup> Donaldo Schüler. In: SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Tradução do grego e prefácio de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010, pp. 14-15; cf. tb. pp. 29, 42 [vs. 87-102].

<sup>7</sup> Para saber como é que para nós essa concepção se integra à visão de mundo sofocliana como um todo, ver TOLEDO, D. *O fundamento trágico da metafísica a partir da ontologia de Heidegger*. A originária correlação histórico-existencial entre tragédia e niilismo. Saarbrücken: NEA, 2015, pp. 309-383.

<sup>8</sup> RUDNYTSKY, P. L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 311.

da segunda peça: “Uma coisa permanece estacionária, a insistência de Édipo em que o que fez não foi pecado”<sup>9</sup>, a tal ponto que, “far-se-á com que este coro retire dele os pormenores mais repulsivos a fim de que a sua inocência possa ser estabelecida à luz mais forte possível”<sup>10</sup>. Num primeiro momento, essa expurgação começa a ser estabelecida por iniciativa do próprio Édipo. É sua própria consciência – aquela mesma que dantes o autoflagelou de maneira impiedosa! – que estabelece para si a sua nova condição de autocomiseração. Essa espécie de “processo de depuração” é levada a termo com a mesma veemência persuasiva que fora empregada para a sua condenação inicial, de uma tal maneira, porém, que agora, ao contrário de outrora, “não tem nada de que se possa censurar; o arrependimento não faz parte, de maneira nenhuma, do quadro”<sup>11</sup>. Por compaixão de si próprio, Édipo isenta a si mesmo de toda aquela carga inicial de responsabilidade que o movera a errar cegamente.

É verdade que, de certa forma, já em *Édipo rei*, Édipo, “também, poderá no momento em que se reconhecer responsável por ter com suas próprias mãos forjado sua desgraça, acusar os deuses de terem tudo preparado e tudo feito”<sup>12</sup>; entretanto, como observa agora Jean-Pierre Vernant, tratava-se então da sustentação do “estatuto ambíguo que lhe é conferido no drama e sobre o qual toda a tragédia está construída”<sup>13</sup>. Ambiguidade que, segundo poder-se-á recordar, em vez de anular sua responsabilidade, a potencializara dramaticamente. Daí ser importante retomar que “no primeiro *Édipo* não há qualquer sugestão de que o fato da ignorância mitigue a poluição”<sup>14</sup>.

De maneira absolutamente contrária, em *Colono*, o próprio Édipo inicia seu processo de absolvição: “Causei a minha desgraça, mas foi involuntariamente. Seja a divindade testemunha de que não sou responsável disso!”<sup>15</sup>

<sup>9</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 366.

<sup>10</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 366. Cf. tb. BONNARD, A. *A civilização grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1984, p. 296.

<sup>11</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 369.

<sup>12</sup> VERNANT, J.P. ; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 76.

<sup>13</sup> VERNANT, J.P. ; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 77.

<sup>14</sup> LLOYD-JONES, H. *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1983, p. 117.

<sup>15</sup> SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 62 [vs. 522-523]. Cf. tb. BONNARD, A. *A civilização grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1984, p. 299.

Mas não é somente como testemunha que a divindade é evocada no decorrer deste processo, pois, sutilmente, ela é também acusada por Édipo pelos seus atos e por sua decorrente condição: “veríeis que as minhas obras foram mais de outrem do que de mim próprio: disso tenho a certeza. [...] de sorte que, ainda mesmo que procedesse consciente do meu ato, nem por isso seria criminoso. [...], ao passo que aqueles, de quem tanto dano sofri, me votaram conscientemente à perdição”<sup>16</sup>. Através deste recurso argumentativo, o mortal encontra no seio divino a chance de avançar com o seu processo depurativo diluindo sua culpa na própria disposição celestial. A partir disso, vai ficando cada vez mais nítida a diferença crítica e crucial:

Édipo, em toda a tragédia, nunca dirá que é inocente, que talvez tenha feito algo mas que foi contra a vontade, que quando matou aquele homem, não sabia que se tratava de Laio. Essa defesa ao nível da inocência e da inconsciência nunca é feita pelo personagem de Sófocles em *Édipo-Rei*. Somente em *Édipo em Colono* se verá um Édipo cego e miserável gemer ao longo da peça dizendo: “eu nada podia, os deuses me pegaram em uma armadilha que eu desconhecia”. Em *Édipo-Rei* ele não se defende de maneira alguma ao nível de sua inocência<sup>17</sup>.

Obviamente, o que está em jogo não é a mera atribuição dos atos de parricídio e incesto a Édipo, fatos inconcussos, mas antes a aceitação da responsabilidade pelos mesmos. A questão assim não é se o Édipo em Colono nega ou não os atos praticados pelo Édipo rei, mas se este ainda se sente responsável pelos mesmos atos daquele<sup>18</sup>.

Há de se observar quanto a isso que, sob certo ângulo, também é como se Édipo, ao assegurar para si mesmo as garantias que o redimem através de argumentos lógicos, retomasse à sua condição inicial de senhor da razão. Ele esclarece assim toda a sua condição. Daí a tensão em questão também poder ser colocada ao nível do conhecimento: “Em *Rei-Édipo*, saber trazia aflição. Em *Édipo em Colono*, saber causa bem-estar”<sup>19</sup>. Todavia, o sentimento

<sup>16</sup> SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 49 [vs. 269-280]. Essa convicção de Édipo toma tamanha proporção que ele se arrepende, inclusive, de seu próprio ato autopunitivo! Cf. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 58 [vs. 437-439].

<sup>17</sup> FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2003, pp. 41-42.

<sup>18</sup> “Mas para todos os erros está o perdão, em um trono, assentado ao lado de Zeus; esteja ele, pai, também ao teu lado! Os males perpetrados podem reparar-se; impedir, porém, que sejam um fato isso não é possível agora”. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 94 [vs. 1267-1270].

<sup>19</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 377-378.

interno provocado por essa conversão ainda é de amplitude restrita. Isto se evidencia ao se observar que, mais do que simplesmente proporcionar-lhe um bem-estar, “o conhecimento proibido de Édipo passa por uma metamorfose final, de uma maldição novamente para uma benção”<sup>20</sup>. Sua condição de bem aventurado será plenamente confirmada pela derradeira disposição divina prontamente após ser almejada e encetada por sua própria consciência humana.

### III

O conhecimento de si atingido por Édipo mostrar-se-á no fim tão elevado que ele será ratificado em definitivo pelos deuses através de sua redenção final, de tal forma que Sófocles acrescenta essa assunção última de Édipo ao mesmo oráculo que previra a sua derrocada inicial<sup>21</sup>. A partir desta nova perspectiva, Édipo teria passado por sua provação já sabendo de sua redenção. Faz parte de todo o seu esclarecimento também o conhecimento de seu destino final, revelado claramente pelos deuses. Podendo se valer do que sabe a seu favor, desta vez sem risco de ambiguidades, é como se ele agora fosse por completo dono de sua situação, mesmo após sua catástrofe, que de maneira alguma irá se repetir, uma vez que nesta peça não há espaço algum para qualquer possibilidade de frustração dos planos do herói, de tal forma que “a vontade de Édipo atinge a meta cabalmente”<sup>22</sup>. Assim, se não se pode negar que em *Édipo rei* ele também atinge suas metas, que consistiam em descobrir o assassino de Laio e sua própria natureza, devemos recordar que na obra anterior isto acontece através da ironia trágica, isto é, de tal maneira que Édipo é levado a sucumbir por isso. Totalmente ao contrário do que acontece nessa obra, onde neste seu momento derradeiro “já não há oportunidade para a ironia terrível e para a justaposição trágica das primeiras peças; a força dramática que as inventou encontra-se orientada para uma nova finalidade, a de sugerir a estatura quase sobrenatural deste

<sup>20</sup> RUDNYTSKY, P. L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 313. Cf. tb. BONNARD, A. *A civilização grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1984, p. 296.

<sup>21</sup> Cf. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 42 [vs. 85-98]. Daí não entendermos como se pode crer que aqui não haveria clareza quanto ao “propósito do deus”! EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. *The Cambridge History of Classical Literature. Vol. 1: Greek Literature*. Cambridge: CUP, 2008, p. 309.

<sup>22</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 394.

Édipo”<sup>23</sup>. Agora totalmente esclarecido sobre suas circunstâncias de vida, e com o respaldo absoluto dos deuses, ele se justifica de maneira integral e irrevogável. Posição que fica clara através da sua engenhosa defesa final<sup>24</sup>.

Todavia, por mais que Édipo ao longo de toda a peça sustente a sua redenção de uma maneira autorreflexiva, é importante ressaltar que ele só atinge a sua apoteose final por meio de uma graça divina previamente determinada. É dessa forma, ou seja, através do *daímon* grego, que para a efetivação plena deste processo se reúnem sujeito e divindade configurando a justificativa da redenção<sup>25</sup>.

O que nos parece ser o problema mais grave dessa ligação redentora entre a consciência de Édipo e a disposição divina repousa no fato de que ela gera uma harmonia que parece atenuar a precariedade do mortal e dissolver a tensão trágica, posto que chega a parecer destituída dos limites necessários entre divinos e mortais, tão importante para a *hybris*, aqui inexistente, pois no contexto predominante da tragédia grega de até então, “apenas os deuses deteriam a possibilidade desse saber absoluto, pretendido por Édipo, capaz de olhar para dentro de si mesmo, aprender os próprios princípios e determinar a sua própria condição”<sup>26</sup>. Mas de toda forma, isto é, por mais que esse Édipo dessa maneira avance ainda um pouco mais com o processo de subjetivação da instância trágica, os elementos que permitem esse avanço ainda são uma outorga dos deuses, ou seja, fazem parte de uma concessão divina. Consequentemente, não é casual – mas sim em reciprocidade devotada! – que, além do fato de que em *Édipo em Colono* “não há protestos contra a crueldade divina”<sup>27</sup> aqui o herói encerra sua vida venerando

<sup>23</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 348.

<sup>24</sup> Cf. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, pp. 83-84 [vs. 964-999].

<sup>25</sup> Devido a isso, inclusive, a divindade nesta peça é menos ausente. O que também explica o fato de que “em *Édipo em Colono* há muito mais referências à ajuda divina do que nas outras peças, isto porque Édipo, nesta peça, encontra-se em clara ligação com a divindade, convocando-a muitas vezes”. KIRKWOOD, G. M. *A Study of Sophoclean Drama*. New York: Cornell University Press, 1994, p. 270.

<sup>26</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 383.

<sup>27</sup> KIRKWOOD, G. M. *A Study of Sophoclean Drama*. New York: Cornell University Press, 1994, p. 270. Cf. tb. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 107 [v. 1654].

os deuses. Veneração em retribuição ao vaticínio “que lhe asseguraria uma morte serena, sob a proteção divina”<sup>28</sup>.

#### IV

Segundo Kitto, parece certo que *Édipo em Colono* “foi composta exatamente no fim da longa vida do poeta”<sup>29</sup>. Entendemos que isso não pode ser visto como um mero detalhe biográfico, pois concordamos que realmente “há muitas coisas que tornam significativo para nós o fato de que é justamente com esta obra que Sófocles encerra sua criação literária”<sup>30</sup>. A nosso ver, em sua última peça encontramos a “crença” de Sófocles em sua maior radicalidade<sup>31</sup>. Todavia, essa radicalidade não atinge seu ápice através do aprofundamento de qualquer tensão dramática, mas sim pela supressão quase que total desse recurso tão caro ao gênero trágico:

Em *Édipo em Colono*, porém, tanto o ato cognitivo como a relação com o divino trazem consequências benéficas para Édipo. Os deuses tornaram-se benevolentes. Transparentes e cordiais, conduzem Édipo na incerteza, prometem ajuda para o ato isolado e difícil de morrer. Como entender tal claridade divina, após o aspecto funesto evidente de tragédias anteriores? Nessa obra, o antagonismo cessa de existir. Desce sobre os gregos do céu uma luz, conforme Sófocles, límpida novamente. Não se trata de uma ocorrência extrínseca, ou *ex-machina*, assinalando um intervalo no processo excludente das naturezas. Em vez disso, está presente uma redefinição essencial, ou um recentramento tornando intrínseco o contato com o divino no curso do gesto humano. A transformação se nota amplamente no desenvolvimento da trama, que evolui do âmbito de uma nova partilha natural, capaz de ensejar a felicidade. Os desígnios divinos acerca do destino se dão a conhecer concordes com a vontade humana. Desse modo, tudo o que a sugestão promete se cumpre por completo. Os sentidos não

<sup>28</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 376. Cf. tb. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, pp. 131, 132, 134 [vs. 1655-1665, 1678-1681, 1703-1709].

<sup>29</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 347.

<sup>30</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 183. Cf. tb. WINNINGTON-INGRAM, R. P. *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge: CUP, 1980, p. 325.

<sup>31</sup> Cf. TOLEDO, D. *O fundamento trágico da metafísica a partir da ontologia de Heidegger*. A originária correlação histórico-existencial entre tragédia e niilismo. Saarbrücken: NEA, 2015, pp. 350-368.

enganam. [...] Como um fecho lógico, a potência divina é apresentada em tipos transparentes e acessíveis<sup>32</sup>.

Ao redelinear dessa forma a relação entre divinos e mortais desprovida de qualquer tensão dramática, devemos observar que é como se Sófocles propusesse uma reformulação radical do trágico até então apreensível na tragédia grega, não porque a fatalidade seja suprimida, pois, como se sabe, isto já ocorrera antes, mas porque, tomada isoladamente, essa peça apresenta uma “redenção” livre de qualquer risco precedente de catástrofe. Como a divindade aqui é responsável pelo cumprimento do destino de Édipo protegido contra qualquer ameaça, em certo sentido parece-nos mesmo que se pode dizer que através dessa espécie de reconfiguração do trágico, conseqüentemente, também “caracteriza-se uma elaboração nova da potência divina. Nos termos em que se dava a estrutura grega do divino, ou seja, como medida, isto significa uma reinvenção de parâmetros”<sup>33</sup>. Mas não somente quanto à disposição divina, posto que, devido à imbricação grega entre o *ethos* e o *daimon*, o próprio gênero trágico como tal, essencialmente devedor da profusão dessa relação, sofre uma ruptura pela ausência do excesso, do descomedimento. Não há restituição ou quebra do equilíbrio entre as forças, mas tão somente um delineamento homogêneo e linear do mesmo.

## V

Enquadrando *Édipo em Colona* na trilogia da qual originariamente faz parte, devemos, de fato, situar a “a mercê divina como solução aos mais pesados males”<sup>34</sup>. A questão é que o processo que conduz a essa benção traz junto a si um redimensionamento dos polos de composição da relação trágica que influencia profundamente no próprio estatuto de tragicidade dessa relação. Sófocles promove aqui uma concepção do divino através da qual “os deuses abandonam o plano distante e autocrático, determinante do conflito trágico, para o de uma atitude franca, cordial e comunicativa que inocenta Édipo, assegurando-lhe a libertação dos seus males”<sup>35</sup>. O próprio elemento

<sup>32</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 383-384.

<sup>33</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 384.

<sup>34</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 183.

<sup>35</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 388.

da esticomitia entre deuses e mortais, tensão fundamental para a economia dramática do gênero trágico em geral, é suprimido por inteiro. De tal forma que, para a absolvição de Édipo, “não há quer discussão quer julgamento”<sup>36</sup>. Toda aquela condição conflitual e agônica que compunha magistralmente o primeiro *Édipo* é diluída em absoluto. Redirecionamento que, rigorosamente falando, permite a inferência de que “a sua inocência não é um problema que Sófocles esteja preocupado em discutir e julgar; é aceite instintivamente pela inteligência sensível”<sup>37</sup>. Aceitação reportada ao seio divino para que se sustente, ao fundo, certo caráter doutrinário da obra. Prosélito por meio do qual se revela de maneira tacitamente vigorosa aquilo que nos parece ser uma mensagem religiosa que repercute “o argumento de que a virtude sozinha não pode garantir a felicidade, nem a perversidade por si só explica o desastre”<sup>38</sup>.

Visto agora a partir da totalidade de sua saga, o destino de Édipo se consoma na convocação da divindade após ele ressurgir de um mundo que se tornara caótico em virtude do fracasso da tentativa da razão humana em apoiar-se sobre si mesma em resistência aos próprios desígnios divinos. Com isso, parece-nos evidente o encômio de que o fundo caótico de uma existência pretensamente apoiada na razão humana precisa ainda amparar-se em um princípio de ordenação de mundo que lhe transcende. Um mundo que ainda precisa ser ordenado pelos deuses, apesar – e talvez justamente por isso – do grande desenvolvimento de uma consciência individual que, apesar de tudo, neste momento ainda não atingira o desprendimento plenamente autônomo acerca dos deuses tomados como fundamento do ser. Confrontação crucial por revelar a tensão subsistente entre os princípios mítico e metafísico.

## VI

Ainda que sob uma análise integral possamos dizer que a redenção de Édipo decorre tão somente após seu profundo martírio, ou seja, mesmo reconhecendo que “as duas tragédias de Sófocles permitem isolar os momentos opostos e sucessivos do processo de sacralização”<sup>39</sup>, é inegável que, no seio

<sup>36</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 366.

<sup>37</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 367.

<sup>38</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, pp. 366-367.

<sup>39</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 313.

da divindade, “estes dois momentos encaixam-se um no outro e se superpõem”<sup>40</sup>. Essa conciliação dialética é clara no que tange à luz que a sua síntese lança sobre todo o seu próprio processo de constituição. Por conseguinte, não subsiste, no fim, a colisão entre “irreconciliação enfurecida e transparência espiritual”<sup>41</sup>, ao contrário do que afirma Karl Reinhardt, dado que este segundo elemento predomina de maneira definitiva, tornando conciliáveis os planos telúrico e celeste.

O próprio desfecho da peça, no qual a personagem humana caminha em direção à luz divina que o acolhe, atesta essa espécie de fusão de horizontes. Por isso é também totalmente tacanha a afirmação de que aqui “se dissolve a harmonia entre homem e deus”<sup>42</sup>. O que se dá é absolutamente o contrário! Há claramente um “entendimento preciso que se verifica entre Édipo e os deuses”<sup>43</sup> e é de fato desse acordo que desponta a “lição imprescindível” que “se delineia na caminhada de Édipo, antes de morrer (1518-55)”<sup>44</sup>. Uma conciliação garantida pelo divino de maneira absoluta, posto que o desfecho da peça define o destino de Édipo de forma semelhante àquela que *Der Herr* garantirá a redenção do Fausto na principal obra de Goethe<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 313. “Mas parece que Sófocles quer fazer-nos entrever que no coração do universo não há apenas a dura indiferença dos deuses, há também uma clemência, e o homem – o mesmo homem – pode, no curso da vida, encontrar uma e outra”. BONNARD, A. *A civilização grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1984, p. 301.

<sup>41</sup> REINHARDT, K. *Sófocles*. Brasília: UnB, 2007, p. 219. “Em Édipo em Colona ressoa o tom conciliador com o outro mundo”. NIETZSCHE: *Sämtliche Werke I*, p. 114. Obs.: É digno de nota como o jovem Nietzsche, ao considerar essa peça, exorta, enquadrando-se harmoniosamente em um determinado cenário metafísico, a passividade humana frente à graça divina e “a profunda felicidade humana que nos sobrevém nessa antítese divina da dialética” e que nos permite “uma olhada no abismo que nos apresenta a sagrada natureza”. NIETZSCHE: *Sämtliche Werke I*, p. 66.

<sup>42</sup> REINHARDT, K. *Sófocles*. Brasília: UnB, 2007, p. 247.

<sup>43</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 402.

<sup>44</sup> Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 402.

<sup>45</sup> “Não há nenhuma catarse mais elevada do que o *Édipo em Colono*, onde um criminoso parcialmente culpado, um homem, que, por sua constituição demoníaca, por uma sombria intensidade de sua existência, justamente pela grandeza de seu caráter faz recair sobre suas mãos violências insondáveis, encadeadas de modo implacável, mas inconcebível. Assim, ele atira a si mesmo e aos seus parentes na miséria mais profunda e irremediável, e contudo acaba sendo elevado ao favorecimento divino, sendo conciliador e conciliado, como espírito de

Diante disto, nos parece difícil, para não dizer inviável, nos liberarmos, como recomenda Vidal-Naquet, “dos ranços cristãos” para não considerar a redenção de Édipo uma espécie de “reabilitação moral”<sup>46</sup>. Se Édipo isenta a si próprio de todo o sentimento de culpa que sobre ele recaía e se o veredito final dos deuses concorre em absoluto para essa imunidade de seu espírito, redime-se assim toda a sua vida progressa. É claro que, para isso, Édipo não reencontra “o estado anterior à mácula” quando se acredita que este estado se restringe à sua mera condição de rei<sup>47</sup>. Entretanto, deve-se observar que o verdadeiro “estado anterior” ao qual ele retorna é, no fundo, o daquele que não deve sofrer pelo que fez.

Também Karl Reinhardt tenta de forma malograda atacar essa perspectiva de ligação com o horizonte cristão pontuando que aqui “não encontra nada de comparável no concerto de vozes divinas, que ao longo das eras e das religiões falaram do céu para aqueles que morrem perdoados por deus”<sup>48</sup>. Mas se insistirmos com o paralelismo, temos de reconhecer, em discordância, que também Édipo, após uma vida miserável, é redimido pelos deuses somente através daquilo que aqui, mesmo ainda em solo grego pré-platônico, poderíamos seguramente chamar de “graça” no puro sentido cristão do termo. Kirkwood também constata essa recorrência, apesar de não aludir explicitamente a qualquer paralelo com a *caritas* em sentido nominalmente cristão: “indicamos que o tema da “graça” desempenha um papel notável em *Édipo em Colono*. A palavra *χάρις* repete-se por toda a peça”<sup>49</sup>. Com isso, o mesmo autor conclui que o desfecho da peça é consumado pela “transcendência”<sup>50</sup> da graça.

Logo, podemos ver que o desfecho de *Édipo em Colono* pode ser empregado para refutar os pareceres de que, “no teatro de Sófocles, pode-se afirmar

---

proteção e benção de uma região, ao qual se fazem sacrifícios”. GOETHE, J. W. *Escritos sobre literatura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008, p. 25.

<sup>46</sup> VERNANT, J.P. ; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 306. Cf. tb. BONNARD, A. *A civilização grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1984, p. 301.

<sup>47</sup> VERNANT, J.P. ; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 306.

<sup>48</sup> REINHARDT, K. *Sófocles*. Brasília: UnB, 2007, p. 248.

<sup>49</sup> KIRKWOOD, G. M. *A Study of Sophoclean Drama*. New York: Cornell University Press, 1994, p. 244. Cf. tb. WINNINGTON-INGRAM, R. P. *Sophocles. An Intepretation*. Cambridge: CUP, 1980, p. 265.

<sup>50</sup> KIRKWOOD, G. M. *A Study of Sophoclean Drama*. New York: Cornell University Press, 1994, p. 244.

que a morte, em vez de ser estimada, dá sinal de uma punição divina<sup>51</sup>, que “o ponto culminante lógico da tragédia de Sófocles é a ruína do herói<sup>52</sup>, ou, ainda pior, que “o poeta formula aqui uma lei eternamente válida para o mundo: o poder inviolável dos deuses não deixa para a existência humana nenhum espaço de jogo essencial para a supressão do padecimento<sup>53</sup>. Contrariamente, entendemos que o fato de que Sófocles “observa respeitosamente a ação divina manifestando-se aí e a luta das personagens contra os males que a assediam<sup>54</sup> não pode nos levar a crer que ele sempre assim o faça “sem se preocupar com a conciliação destes dois elementos: o poder sobrenatural e a liberdade do homem<sup>55</sup>. Estes são os tipos de generalizações que reduzem ou desconsideram o ponto crítico que uma análise mais

<sup>51</sup> Respectivamente: Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 399; KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 22 e Norbert Zink. In: SOPHOKLES. *Antigone*. Griechisch/Deutsch. Übersetzung und Nachwort von Norbert Zink. Stuttgart: Reclam, 2005, p. 135. Obs.: dentre estes, a fórmula aristotélica é tão impositiva para Kitto que ele a superpõe aos evidentes desfechos de *Filoctetes* e de *Édipo em Colono*: “Na tragédia de caracteres de Sófocles, a sua validade é absoluta. Aí, a fórmula é que um herói de certo tipo seja colocado em circunstâncias tais que a peça, entre o caráter e as circunstâncias, está destinada a resultar em desastre para o herói”. KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 25.

<sup>52</sup> Respectivamente: Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 399; KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 22 e Norbert Zink. In: SOPHOKLES. *Antigone*. Griechisch/Deutsch. Übersetzung und Nachwort von Norbert Zink. Stuttgart: Reclam, 2005, p. 135. Obs.: dentre estes, a fórmula aristotélica é tão impositiva para Kitto que ele a superpõe aos evidentes desfechos de *Filoctetes* e de *Édipo em Colono*: “Na tragédia de caracteres de Sófocles, a sua validade é absoluta. Aí, a fórmula é que um herói de certo tipo seja colocado em circunstâncias tais que a peça, entre o caráter e as circunstâncias, está destinada a resultar em desastre para o herói”. KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 25.

<sup>53</sup> Respectivamente: Luiz Martins. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 399; KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 22 e Norbert Zink. In: SOPHOKLES. *Antigone*. Griechisch/Deutsch. Übersetzung und Nachwort von Norbert Zink. Stuttgart: Reclam, 2005, p. 135. Obs.: dentre estes, a fórmula aristotélica é tão impositiva para Kitto que ele a superpõe aos evidentes desfechos de *Filoctetes* e de *Édipo em Colono*: “Na tragédia de caracteres de Sófocles, a sua validade é absoluta. Aí, a fórmula é que um herói de certo tipo seja colocado em circunstâncias tais que a peça, entre o caráter e as circunstâncias, está destinada a resultar em desastre para o herói”. KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 25.

<sup>54</sup> Dias Palmeira. In: SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 13.

<sup>55</sup> Dias Palmeira. In: SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 13.

aprofundada da última peça de Sófocles pode instituir em meio à sua produção espiritual como um todo.

## VII

Mesmo em se tratando de uma tragédia no sentido formal do termo, isto é, mesmo pertencente à produção do gênero trágico arcaico, é muito difícil criar uma definição de tragédia que abarque o *Édipo em Colono* sem afrouxar o termo “tragédia” de uma tal forma que também não relativize em demasia qualquer definição possível da noção de “trágico”<sup>56</sup>. Por outro lado, querer torná-la uma exceção é se recusar a perceber que o horizonte originário da tragédia permite uma profunda relativização de seu próprio sentido dramático.

Grande parte das principais discussões em torno das inúmeras tentativas de se definir o gênero trágico oscila basicamente em torno da problemática se tal gênero deve necessariamente lançar mão da catástrofe do herói ou se bastaria apenas a exposição de conflitos que pudessem levar a isso, ainda que não necessariamente venham a levar em todos os casos. Todavia, em *Édipo em Colono* não há, em primeiro plano, qualquer uma de ambas as tensões possíveis. Conforme apontamos, em momento algum a destinação de Édipo é contestada ou refreada ao ponto de tornar tensa a sua condição. As escassas esticomitias em sentido rigoroso presentes na peça visam claramente a somente servir de móbile impulsionador da afirmação final de Édipo<sup>57</sup>. Logo, além do fato de que, realmente, “não faz parte da idéia dramática que o sofredor, ao aprender a aceitar o castigo com submissão, ganhe a paz”<sup>58</sup>, devemos observar que nesta peça, tomada por si mesma, Édipo sequer sofre.

<sup>56</sup> Na mesma ocasião em que indica que “a época de Sófocles é a da dissolução”, o jovem Nietzsche, a par de sua aguda crítica contra Eurípides, apontara também que “a morte da tragédia” teria se dado “com o *Édipo em Colono*”. NIETZSCHE: *Sämtliche Werke VII*, p. 11.

<sup>57</sup> Mesmo em relação ao conflito com os filhos que o renegaram e que agora disputam a bênção de sua morte, “a certeza de que sua adesão ao oráculo, com o apoio das *Eumênidas*, o faria chegar ao fim como benfeitor e lhe permitiria vingar-se dos seus, marca sua posição”. Daisi Malhadas. In: BRANDÃO, Jacyntho Lins (org.). *O enigma em Édipo Rei*. E outros estudos de teatro antigo. Anais do I Congresso Nacional de Estudos Clássicos. Belo Horizonte: CNPq/UFMG, 1984 (Publicações do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais: vol. 5), p. 124; cf. tb. pp. 125, 126; SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 58 [vs. 452-454] e KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 364.

<sup>58</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 368.

Além disso, mesmo nos casos em que a redenção é outorgada aos heróis, o que em geral se tem de maneira predominante é a constituição de uma luta, embate ou entrave – seja entre mortais, entre estes e os deuses ou até mesmo entre os deuses – como clímax que conduz ao derradeiro anticlímax redentor. Todavia, divergindo dessa orientação geral, o que se constata em relação à peça em questão é que “na verdade Édipo termina em paz, mas é uma paz que lhe é concedida e não conquistada por ele próprio”<sup>59</sup>. Uma paz ofertada pelos deuses e acolhida de imediato por Édipo sem qualquer queixa acerca de sua sofrível condição progressiva<sup>60</sup>.

Consequentemente, se devemos aceitar como critério pelo menos a exigência de que “a diferença da dimensão trágica só pode ser apreendida com a análise de conflitos”<sup>61</sup>, então somos forçados a admitir que, na última peça de sua vida, Sófocles abre mão do princípio agonal tão essencial para as tragédias de até então, independente dos desfechos das mesmas, cerradamente trágico ou não. Assim sendo, caso queiramos aplicar este princípio da *éris* para considerar Édipo um personagem trágico, temos que considerar *Édipo em Colona* à luz de *Édipo rei* para incorporar a toda a sua saga aquela catástrofe que foi derradeira tão somente no que tange a esta última tomada de maneira isolada, posto que, inserida como elemento da trilogia, ela se nos revela como mera antítese de um movimento dialético que nos apresenta a redenção final como síntese conclusiva<sup>62</sup>. E isto fundamentalmente porque aquele herói que, após a sua suposta catástrofe, aparentemente havia sido condenado a viver tendo de suportar sua mácula desamparado pelos deuses, é agora, em sua remissão final, conduzido à morte pela divindade.

<sup>59</sup> KITTO, H. *A tragédia grega* II. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 368.

<sup>60</sup> Cf. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, pp. 101, 104 [vs. 1472-1473, 1540-1541].

<sup>61</sup> Daisi Malhadas. In: BRANDÃO, Jacyntho Lins (org.). *O enigma em Édipo Rei*. E outros estudos de teatro antigo. Anais do I Congresso Nacional de Estudos Clássicos. Belo Horizonte: CNPq/UFGM, 1984 (Publicações do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais: vol. 5), p. 119.

<sup>62</sup> Somente assim se poderá concluir que “todos os heróis trágicos de Sófocles sofrem”; desde que não se deixe de observar também que “em *Electra*, *Filoctetes* e *Édipo em Colono* o sofrimento não termina em morte ou desastre”. KIRKWOOD, G. M. *A Study of Sophoclean Drama*. New York: Cornell University Press, 1994, pp. 170, 171.

## VIII

Karl Reinhardt se esforçou para tentar encontrar para a transposição de sentido entre a trajetória e o destino final de Édipo um certo *ethos* da poesia sofocliana em geral que pudesse servir de justificativa para uma integração harmoniosa do “Coloneu” a toda sua produção trágica e à própria visão de mundo do poeta:

Pois, em Sófocles, drama significa sempre mais o enigma de uma contradição do ser humano em si mesmo. Desse modo se opõem, de um lado, a existência humana singular na sua restrição e condicionalidade, na auto-referência extraordinária de suas afirmações e negações, e, de outro lado, o entrelaçamento com o destino natal, a violência de abençoar e amaldiçoar para todo o tempo, o ofício de proteger e de combater. Dessa contradição nasce o jogo de forças que sustenta tanto a figura do herói quanto a ação e sem o qual a morte de Édipo não seria matéria alguma para uma tragédia sofocliana<sup>63</sup>.

Todavia, o que nos parece invalidar essa leitura da economia dramática sob análise é a constatação de que essa contradição apontada não se mantém ao fim do processo, desfazendo-se assim as referidas oposições ao se apresentar uma clara solução final para o referido “enigma”.

Já para o padre Dias Palmeiras, por sua vez, toda a possibilidade de dramatização presente na peça repousaria na imposição do destino ditado pelos deuses independente da anuência do herói. O que, segundo ele, denotaria o gênio sofocliano em relação ao estatuto humano frente àquilo que responderia pela própria afirmação da religiosidade do poeta grego:

sua idéia fundamental fica sempre a mesma: a inconstância da felicidade humana e a impotência do homem contra o destino. Em nenhuma parte se mostra tão evidentemente, como aqui, a nulidade do seu esforço contra a vontade suprema; e Sófocles, reconhecendo essa vontade, não ousou, ao compor esta peça, entretecer-lhe nenhum sentimento de revolta. Para ele acima do homem estão os deuses, que dispõem de tudo, conforme lhes apraz. Desta maneira, criou a “tragédia fatalista” por excelência, em que seria descabido falar de uma culpa<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> REINHARDT, K. *Sófocles*. Brasília: UnB, 2007, p. 219. Obs.: nas demais vezes em que tenta encontrar alguma outra dramaticidade mais concreta no *Édipo em Colono*, este renomado estudioso infelizmente não consegue deixar de ser vago em suas interpretações! Cf. REINHARDT, K. *Sófocles*. Brasília: UnB, 2007, pp. 243-244.

<sup>64</sup> In: SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, pp. 26-27.

Ora, como pode ser classificada de “fatalista” uma “tragédia” cujo desfecho caracteriza-se por uma determinação divina que vai “ao encontro” daquilo que desde o início mostrou-se ser também da vontade humana? A conciliação que se consuma no *Édipo em Colono* não se dá pela aproximação de duas vontades antagônicas, e sim, pelo contrário, pela integração plena entre duas disposições em comum.

De toda forma, devemos observar que ambas as leituras apresentadas precisam recorrer, seja de maneira vaga, como no primeiro caso, ou implícita, como no segundo, ao *Édipo rei*. Além disso, essa tal “imposição” pode também ser vista *cum grano salis*, pois em momento algum o Édipo em Colono cogita contestar ou mesmo colocar à prova a sua salvação, assumindo de *per se* por direito em absoluto a sua absolvição. Assim, mesmo que de um modo geral possa ser encontrada uma maneira de enquadrar *Édipo em Colono* no horizonte trágico a partir de sua inserção no jogo das duas peças edípicas, tomada isoladamente, não podemos deixar de apontar que através dela o poeta, de maneira vigorosa, lança mão de um forte componente teológico no sentido estrito da metafísica futura: a redenção pela graça divina.

## IX

A chave de compreensão apresentada aqui se constituiu por meio do apontamento da supressão da condição trágica decorrente da inversão do estatuto do herói levada ao palco através da sequência entre os *Édipos* de Sófocles. A síntese do movimento que sustenta essa perspectiva pode ser entrevista dentro de um certo processo dialético, posto que a afirmação final do mortal repousa na negação de sua condição originária:

A Teseu, que estranha sua preocupação apenas com o fim da vida, parecendo esquecer-se ou nada considerar dos outros momentos, responde que o instante final abrange, sintetiza os outros (Versos 583/585). Esse momento, em Colono, faz a unidade de sua vida. Antes com seu conhecimento enganoso, apoiado na inteligência, Édipo era múltiplo. Salvador de Tebas, porque com sua inteligência decifrara o enigma da Esfinge, era também seu danificador, como revelara o conhecimento misterioso. Agora, aderindo ao oráculo, ele se torna uno: é apenas salvador<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> Daisi Malhadas. In: BRANDÃO, Jacyntho Lins (org.). *O enigma em Édipo Rei*. E outros estudos de teatro antigo. Anais do I Congresso Nacional de Estudos Clássicos. Belo Horizonte: CNPq/UFGM, 1984 (Publicações do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais: vol. 5), p. 125.

O contraditório se desfaz. A *hybris* é desconsiderada. Consequentemente, se projetarmos essa peça à condição exponencial de corolário do teatro sofocliano, o *logos* que se depreende do poeta recolhe-se também na mesma proposição sintética condensada pela trajetória de vida daquele que parece poder ser postulado como o seu herói maior: “Em Sófocles, o homem cai em desgraça seguindo o caminho que os deuses lhe traçaram. Dessa forma a infelicidade não é um castigo, mas alguma coisa por meio da qual o homem é consagrado, é levado a tornar-se um personagem sagrado. Idealidade da infelicidade. [...] A essência da tragédia é definida, por ele, como transfiguração do sofrimento, e o sofrimento é compreendido como alguma coisa de santificante”<sup>66</sup>. O problema é que, para imputar essa orientação de fundo à visão de mundo do poeta como um todo, temos de desconsiderar alguns dos seus dramas não tão menos expressivos, como *Ájax* e, principalmente, *Antígona*.

De toda forma, também a nós parece, neste momento, ser inegável que o *pathos* que se evidencia nessa obra derradeira revela significativa proximidade com o horizonte cristão que se prenuncia por meio da misericórdia divina, pois, por mais que tenhamos cuidado em não negar que o sofrimento fora crucial para a redenção do mortal, também não podemos deixar de reconhecer agora que este elemento subordina-se a uma determinada ordenação da realidade projetada através de uma dinâmica de transcendência por meio da qual a afirmação dessa elevação deve apoiar-se na negação da própria condição da qual parte. Daí termos, ao fim, de concordar com o seguinte:

A piedade e a pureza não são o todo da misteriosa configuração da vida, como o destino de Édipo mostra, mas são uma parte importante dela e até isto a doutrina do caos negaria. O esquema pode cortar cruelmente através da vida do indivíduo, mas pelo menos sabemos que existe e temos a certeza de que a piedade e a pureza são uma grande parte dele. Todos os pormenores de *Rei Édipo* são imaginados a fim de fazer valer a fé de Sófocles neste λόγος subjacente; eis a razão porque é verdade afirmar-se que a perfeição da sua forma implica uma ordem do mundo.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Rosa Dias. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (org.). *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2003, pp. 182-183.

<sup>67</sup> KITTO, H. *A tragédia grega I*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, pp. 263-264. Também o jovem Nietzsche já percebera que através desta “solução dialética” Sófocles nesta peça teria apresentado Édipo como um “nobre homem” justamente quando permitiu que, “no fim, através de seu sofrimento extraordinário, se exercesse em torno dele uma abençoada força mágica que se mantém efetiva mesmo depois de seu falecimento. O homem nobre não

Direcionada dessa forma para a redenção de Édipo, o que se configura com *Édipo em Colona* é o prenúncio de uma relação do homem com a divindade marcada pelo perdão gratuito<sup>68</sup>. Ainda que não explicita um encômio à divindade, a obra guardaria assim forte componente doutrinário ao deixar transparecer o prosélito de que, já mesmo em meio ao panteão olímpiano, “os deuses também conhecem a misericórdia”<sup>69</sup>.

Com isto, lançando luz sobre toda a saga, de maneira retroativa, esta peça nos passa a seguinte mensagem derradeira: ao tentar, por si mesmo, opor-se aos desígnios divinos, Édipo sucumbe, mas não de maneira definitiva, uma vez que lhe ficará resguardada, pela graça dos deuses, a oportunidade de sua redenção através de sua resignação ao destino escolhido pelos deuses, para que somente então possamos reconhecer, de maneira definitiva, que “o que aconteceu é que a adversidade não esmagou Édipo”<sup>70</sup>. E assim não o fez em virtude de uma derradeira disposição divina que decidiu por acolher não a súplica daquele Édipo que chegara a condenar a si próprio por suas ações, e sim a daquele que se redime por meio da conversão de sua consciência acerca de sua própria condição, dantes de errante, posteriormente de abençoado. Por conseguinte, a conclusão mais adequada nos parece ser mesmo a de que “o tema do guia divino constitui um eixo intertextual decisivo no âmbito do ciclo de Édipo como um todo”<sup>71</sup>. Pois mesmo – e justamente quando – se despe de toda culpa, imputando a razão de seus atos infames aos desígnios divinos, Édipo não se opõe aos deuses por terem-lhe feito passar por tudo isso, conquistando assim a graça plena.

O prosélito contido é o de que os atos humanos, tão vis quanto possam ser, podem ser justificados caso tenham acolhimento no plano divino, independente daquilo que no plano telúrico se defina por “justiça”<sup>72</sup>. Não

---

peça, quer nos dizer o perspicaz poeta: através de sua ação toda lei, toda ordem natural e o mundo moral podem sucumbir, mas mesmo através dessa ação se eleva um círculo mágico de realizações que podem fundar um novo mundo sobre as ruínas do velho mundo derrubado. Isso é o que o poeta quer nos dizer na medida em que ele é também um pensador religioso”. NIETZSCHE: *Sämtliche Werke I*, pp. 65-66.

<sup>68</sup> “A peça é religiosa no sentido de retratar a resignação, conselhos mais sensatos ou a submissão à vontade misteriosa do alto”. KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, pp. 367-368.

<sup>69</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 181.

<sup>70</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 368.

<sup>71</sup> RUDNYTSKY, P. L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 319.

<sup>72</sup> Cf. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 55 [v. 394].

só justificados como até recompensados, uma vez que Édipo, em virtude da “recompensa que lhe foi dada pelos deuses”<sup>73</sup> termina com um poder maior, o espiritual, do que aquele que levava ao seu declínio, o poder terreno.

Entrementes, não podemos concluir sem deixar de ressaltar que, para sustentar sua posição de maneira tão radical, Sófocles teve de encetar certa quebra na ideia trágica vigente até então, pois agora, como bem observa Paul Ricoeur, a morte, mesmo consumada, não só “é subtraída à ira de Deus”<sup>74</sup>, como se torna “o sacramento”. Isso porque aqui, além de redimido e agraciado, o herói é elevado<sup>75</sup>. O que, curiosamente, visa inegavelmente a reverter o sentido da vida de Édipo através do fato de que, “ao final, ele terá assumido na realidade a condição divina que ele havia indevidamente arrogado para si”<sup>76</sup>. Mas na medida em que essa assunção se efetiva com a anuência plena dos deuses, ela ao mesmo tempo pode ser denunciada como responsável por uma certa relativização do horizonte trágico, posto que revoga a *hybris*, condição essencial para a tragédia em geral. E para que essa perspectiva se afirmasse, foi necessária uma supressão do sentido dramático construído até o clímax de *Édipo rei* e que em *Édipo em Colono* se desfaz na constituição de um clímax inverso:

no momento da morte, o sofrimento de Édipo é transfigurado na oferta de um poder mágico de benção: um novo mundo fundado sobre as ruínas do velho. Da vida para a morte, da morte para a vida: Édipo realiza uma travessia feliz. É essa travessia que o coro canta no último canto de *Édipo em Colono*. Diante do horror da morte, olhando nos olhos de Perséfone, Hades e Cérbero, o coro roga para que Édipo realize uma boa passagem, que sua travessia seja serena, livre e aberta<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> KITTO, H. *A tragédia grega II*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 370. Cf. tb. SÓFOCLES: *Édipo em Colono*, p. 112 [vs. 1752-1753]. Obs.: a profecia divina determinava que a morte de Édipo traria bênçãos para a cidade que lhe acolhesse em seu fim.

<sup>74</sup> RICOEUR, P. *Leituras 3*. Nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996, p. 126.

<sup>75</sup> Um renomado helenista, inclusive, chamou a atenção para o fato de como aqui a própria noção de “herói” é substancializada: “ele será, deve-se dizer, um *beros*, um daqueles tipos de seres intermediários entre deuses e homens, aos quais a adoração era comum em toda a Grécia e dos quais muitos teriam, de fato, tornado-se grandes figuras míticas ao receberem, após a morte, um estatuto especial correspondente ao poder excepcional ostentado em vida”. WINNINGTON-INGRAM, R. P. *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge: CUP, 1980, p. 254; cf. tb. p. 264.

<sup>76</sup> RUDNYTSKY, P. L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 312.

<sup>77</sup> SALLIS, J. *Crossings. Nietzsche and the Space of Tragedy*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1991, pp. 81-82.

Uma travessia que se desdobrará ao longo da metafísica futura. Mas antes disso, entendemos que, ao invés de ser considerada uma tragédia dramática – termo talvez agora ainda menos redundante! – *Édipo em Colono* deva, na verdade, ser apreciada como uma narrativa consoladora que, em vez de propor uma visão trágica de mundo em sentido estrito, configura-se, no fundo, muito mais como “a resposta de Sófocles à tragédia da vida”<sup>78</sup>. Uma réplica dissonante ao abismo de sentido que abre para o desvelamento da condição essencialmente trágica do mortal. Resposta através da qual claro deve estar que, finalmente, “agora Sófocles acredita que os deuses são justos”<sup>79</sup>. Mesmo, e sobretudo, quando dessa justiça dependa o mortal, ainda que ela deste não dependa. “Pois não posso afirmar que algum decreto dos deuses seja baldado. O tempo vela, vela sobre eles; e ora dissipa uns males, ora acrescenta outros, no dia seguinte”<sup>80</sup>.

[Recebido em setembro/2018; Aceito em outubro/2018]

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEREDO, Vânia Dutra de (org.). *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2003.
- BONNARD, André. *A civilização grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins (org.). *O enigma em Édipo Rei*. E outros estudos de teatro antigo. Anais do I Congresso Nacional de Estudos Clássicos. Belo Horizonte: CNPq/UFMG, 1984 (Publicações do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais: vol. 5).
- EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. *The Cambridge History of Classical Literature. Vol. 1: Greek Literature*. Cambridge: CUP, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2003.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- GOETHE, Johann W. *Escritos sobre literatura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.
- KIRKWOOD, Gordon MacDonald. *A Study of Sophoclean Drama*. New York: Cornell University Press, 1994.
- KITTO, H. *A tragédia grega*. Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972.

<sup>78</sup> KITTO, H. *A tragédia grega*. II Estudo literário. 2 vols. Coimbra: Arménio Amado, 1972, p. 370. “Pelas muitas desgraças que sem culpa lhe sobrevieram, eleve-o de novo a divindade justa!” SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 104 [vs. 1565-1566].

<sup>79</sup> LLOYD-JONES, H. *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1983, p. 128. Exortação essa, segundo já tentamos demonstrar em outra ocasião, nem tão inusitada ao horizonte da tragédia grega em seu todo! Cf. TOLEDO, D. *O fundamento trágico da metafísica a partir da ontologia de Heidegger*. A originária correlação histórico-existencial entre tragédia e niilismo. Saarbrücken: NEA, 2015, pp. 255-523.

<sup>80</sup> SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, p. 100 [vs. 1451-1455].

- KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. O herói trágico de Sófocles e seu tempo. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LLOYD-JONES, Hugh. *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.
- NOVAES, Adauto (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- REINHARDT, Karl. *Sófocles*. Brasília: UnB, 2007.
- RIKOEUR, Paul. *Leituras 3*. Nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996.
- RUDNYTSKY, Peter L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- SALLIS, John. *Crossings*. Nietzsche and the Space of Tragedy. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1991.
- SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Tradução do grego e prefácio de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Édipo em Colono*. Tradução e introdução de Padre Dias Palmeira. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Édipo Rei*. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- SOPHOKLES. *Antigone*. Griechisch/Deutsch. Übersetzung und Nachwort von Norbert Zink. Stuttgart: Reclam, 2005.
- TOLEDO, Daniel. *O fundamento trágico da metafísica a partir da ontologia de Heidegger*. A originária correlação histórico-existencial entre tragédia e nihilismo. Saarbrücken: NEA, 2015.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- WINNINGTON-INGRAM, Reginald Pepys. *Sophocles*. An Interpretation. Cambridge: CUP, 1980.

ZENÓN, ¿DEFENSOR DE PARMÉNIDES?  
DIFERENCIAS ENTRE PLATÓN Y SIMPLICIO  
EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN  
DE LA PARADOJA DE LO MÚLTIPLE  
ZENO, DEFENDER OF PARMENIDES?  
DIFFERENCES BETWEEN PLATO AND SIMPLICIUS  
ON THE INTERPRETATION OF THE PARADOX OF PLURALITY

MARIANA GARDELLA\*

**Resumen:** Este trabajo compara la interpretación de Platón y Simplicio sobre la paradoja de lo múltiple de Zenón de Elea. Según el análisis de Platón en *Parménides*, este argumento constituye sólo una ayuda para la tesis monista que admite al mismo tiempo una revisión y crítica de esta posición. Aunque Simplicio desarrolla su interpretación tomando como principal referencia el diálogo platónico, sostiene que los argumentos de Zenón son una prueba definitiva en favor de la tesis monista. Esta diferencia muestra que, para Simplicio, Zenón es el defensor de una posición filosófica específica, i.e. el monismo, mientras que para Platón, es un experto en antilogía, técnica por medio de la cual somete a examen tanto la tesis pluralista como la monista sin tomar partido por ninguna de ellas.

**Palabras clave:** Zenón de Elea; Platón; Simplicio.

**Abstract:** This paper compares Plato's and Simplicius' analysis of Zeno of Elea's paradox of plurality. According to Plato's opinion in the *Parmenides*, this argument is only an aid for establishing the thesis of monism, and does not rule out revision and critique of monism. Although Simplicius based his analysis on Plato's *Parmenides*, he argues that Zeno's arguments against plurality are definitive proof of monism. This difference of opinion shows that, for Simplicius, Zeno is an advocate of monism, while for Plato he is an expert in antilogy, which is used by Zeno to examine, without taking sides, both pluralism and monism.

**Keywords:** Zeno of Elea; Plato; Simplicius.

---

\* Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)). Email: marianagardellahueso@gmail.com.

## I. INTRODUCCIÓN

Zenón de Elea es una de las figuras más enigmáticas que nos ha legado el pasado griego. Sus paradojas son la expresión de un modo revolucionario de concebir el ejercicio filosófico. Estas no constituyen una enseñanza articulada ni la exposición dogmática de un saber sobre la naturaleza, sino que “se limitan a llamar la atención acerca de una entera serie de problemas irresueltos que el autor tampoco intenta resolver”.<sup>1</sup> Por esta razón, parece justo tratar a Zenón como un “*philosopher without philosophy*”,<sup>2</sup> cuya ocupación no es otra que plantear aporías a fin de mostrar que los conceptos utilizados usualmente para comprender la naturaleza –e.g. “uno”, “múltiple”, “espacio”, “movimiento”, “tiempo”– conducen a contradicciones insalvables que obligan a abandonarlos<sup>3</sup>.

Sin embargo, existe otra visión sobre la labor filosófica de Zenón que difiere de la recién comentada porque interpreta que los argumentos contra la pluralidad y el movimiento constituyen una prueba indirecta de la tesis del ser uno e inmóvil presuntamente promulgada por Parménides.<sup>4</sup> En opinión de Lee, “*Zeno was an orthodox Eleatic, but he developed a particular type of argument whose object was to show that hypotheses other than the Parmenidean ‘what is, is one’ left to self-contradictory results*”.<sup>5</sup> Esta interpretación se apoya fundamentalmente en algunos pasajes de *Parménides* de Platón, uno de los testimonios más antiguos e importantes sobre Zenón que ha servido como referencia principal de comentaristas posteriores que lo toman como fuente principal de información para la reconstrucción de la posición filosófica del Eléata.

Esta divergencia entre los especialistas modernos tiene su origen en las fuentes antiguas que no nos devuelven una imagen unificada y homogénea de las ideas de Zenón. En algunos testimonios este es presentado como un defensor de la tesis del “ser-uno”; en otros, en cambio, como un contradictor

<sup>1</sup> ROSSETTI, 2017, p. 161.

<sup>2</sup> BARNES, 2011, pp. 39-48.

<sup>3</sup> Sobre esta caracterización de la labor filosófica de Zenón, cfr. CORDERO, 1988, p. 120; PALMER, 2009, pp. 191-205; ROSSETTI, 2011, pp. 171-183 y GARDELLA, 2018, p. 248.

<sup>4</sup> Sobre la tesis de Parménides y el valor que la noción de “uno” (ἓν) tiene en el poema, volveré *infra*.

<sup>5</sup> LEE, 1936, pp. 8-9. La misma opinión es defendida por KIRK y RAVEN, 1957, pp. 287, 290-291; FRÄNKEL, 1975, pp. 124-126; UNTERSTEINER, 1970, pp. XIX-XXX; VON FRITZ, 1975, pp. 4, 11; VLASTOS, 1975, pp. 146-149, 158; MCKIRAHAN, 1999, pp. 134-137, 155-156 y CAVEING, 2009, pp. 15, 18-19.

que se ocupa por igual de criticar las nociones de “uno” y “múltiple” a través de la τέχνη ἀντιλογική.<sup>6</sup> Puntualmente, en este trabajo me propongo comparar la interpretación que Platón y Simplicio desarrollan sobre la paradoja de lo múltiple de Zenón. Intento mostrar que, según el análisis de Platón en *Parménides*, este argumento constituye sólo una “ayuda” para la tesis monista que admite, al mismo tiempo, la revisión y crítica de esta posición.<sup>7</sup> Aunque Simplicio desarrolla su interpretación tomando como principal referencia el diálogo platónico, sostiene que los argumentos de Zenón en contra de lo múltiple no constituyen un ayuda, sino una prueba en favor del monismo. Esta diferencia de perspectiva tiene importantes consecuencias al momento de reflexionar sobre los alcances de la indagación zenoniana: la interpretación de Simplicio convierte a Zenón en el partidario de una posición filosófica específica; la de Platón, en cambio, en un experto en antilogía, técnica por medio de la cual somete a examen tanto una tesis como su antítesis sin tomar partido por ninguna de ellas.

Divido el trabajo en dos secciones: en la primera, presento la interpretación de Platón sobre Zenón tomando como fuente principal algunos pasajes de *Parménides* y, de forma complementaria, ciertas referencias de fuentes posteriores que atribuyen a Zenón el uso de la antilogía. En la segunda sección, a partir de algunos pasajes de *Comentario a Física de Aristóteles*, analizo de qué modo Simplicio se distancia de la exégesis platónica y discute otras interpretaciones que, como las de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia, señalan a Zenón como un crítico de las nociones de “uno” y “múltiple”.

## II. LA INTERPRETACIÓN DE PLATÓN

En la escena inicial de *Parménides*, Adimanto, Céfalo, Glaucón y un grupo de seguidores anónimos escuchan de boca de Antifonte la conversación que hace tiempo mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides. Aquel la sabía

<sup>6</sup> Véase los testimonios citados *infra*. En este trabajo me limitaré al estudio de las paradojas de lo uno y lo múltiple, y no haré referencia a otras conocidas paradojas de Zenón como las del movimiento.

<sup>7</sup> En este contexto llamo “monista” a la tesis que afirma la existencia de lo uno. Tanto Platón como Simplicio parecen adjudicar a Parménides la defensa de un monismo de tipo numérico, *i.e.* sólo existe una única cosa en el universo. De acuerdo con la clasificación propuesta por CURD, 1991, pp. 242-243, también es posible distinguir un monismo material, *i.e.* existe una única sustancia subyacente de la que se compone el mundo, y un monismo predicativo de acuerdo con el cual “*each thing that is can be only one thing; it can hold only the one predicate which indicates what it is, and must hold it in a particular way*”. Cfr. *infra* n. 11.

de memoria puesto que la había escuchado numerosas veces de Pitodoro, allegado de Zenón que hospedó a los eléatas en su casa (*Prm.* 127a7-c5. Cfr. *Alc.* I 119a1-6 = DK 29 A 4, 11).<sup>8</sup>

En la reunión que refiere Antifonte, Zenón procedió a la lectura de su escrito cuyo contenido conocemos sólo a través de los comentarios formulados por Sócrates luego de la lectura. Una vez que, a pedido del ateniense, se relea la primera hipótesis del primer argumento, este presenta su propia interpretación sobre ella (*Prm.* 127e8-128a3).<sup>9</sup> En primer lugar, sintetiza el argumento de Zenón aclarando que, si las cosas fueran múltiples, serían similares y disímiles (ὄμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια), lo cual es imposible, dado que la similitud y la disimilitud son características contrarias que no pueden estar presentes de manera simultánea en las mismas entidades (*Prm.* 127e1-8). De esto se concluye que la multiplicidad no existe (ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι, *Prm.* 127e7). En segundo lugar, Sócrates pone de manifiesto el propósito o la intención (βούλονται, βούλεται, *Prm.* 127e8, 128a3) de la obra de Zenón y señala que cada uno de los argumentos de su libro constituye una prueba en contra de la existencia de la multiplicidad. Esto no implica que la tesis sobre la pluralidad sea el refutando explícito de cada uno de los argumentos, sino que todos ellos ponen esta noción en entredicho, aún sin atacarla directamente.<sup>10</sup> En este punto Zenón se opone a “todo lo que se dice” (πάντα τὰ λεγόμενα, *Prm.* 127e9-10), *i.e.* tanto a las opiniones del sentido común como a las doctrinas filosóficas que defienden el pluralismo.

Zenón aclara que Sócrates ha comprendido sólo el propósito general de su escrito (καλῶς συνήκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται, *Prm.* 128a2-3), ya que su interpretación no daría cuenta satisfactoriamente del objetivo específico de cada uno de los argumentos, objetivo que él mismo detallará más adelante. Tras esta aclaración, Sócrates amplía su exégesis, indicando que los argumentos de Parménides y Zenón, aunque aparentemente distintos, prueban lo mismo: aquel afirma que todo es uno (ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν); este, que la multiplicidad no existe (οὐ πολλὰ φησιν εἶναι) (*Prm.* 128a6-b6 = DK 29 A 12).

<sup>8</sup> Abrevio las fuentes antiguas siguiendo la normativa establecida por LIDDELL, SCOTT y JONES, 1996. Además, indico el número de fragmento de la edición de DIELS y KRANZ, 1954, precedido de la sigla DK. Todas las traducciones presentes en este trabajo son de mi autoría.

<sup>9</sup> Como aclara BRISSON, 1994, p. 257, n. 35, ὑπόθεσις designa en sentido estricto la prótasis de una proposición condicional. Sin embargo, también puede referir a la proposición en su totalidad, compuesta por prótasis y apódosis, como parece ocurrir en este caso.

<sup>10</sup> BRISSON, 1994, p. 257, n. 44.

La opinión de Sócrates presenta, al menos, dos problemas. En primer lugar, atribuye a Parménides una tesis que no se encuentra formulada en esos términos en los vestigios de su poema.<sup>11</sup> Antes bien, la idea de que “todo es uno” refleja el modo en que Platón interpreta la posición del Eléata en sus diálogos.<sup>12</sup> En segundo lugar, Sócrates da por supuesto que la crítica a la multiplicidad convierte forzosamente a Zenón en un partidario de la tesis monista.<sup>13</sup> Esto no parece posible, ya que existen algunos testimonios que atribuyen a Zenón críticas a la noción de “uno”, *e.g.* Aristóteles le adjudica un argumento en contra de “lo uno en sí” (αὐτὸ τὸ ἓν) (*Metaph.* 1001b7-13), y Eudemo y Alejandro, según refiere Simplicio, defienden que Zenón atacó tanto lo múltiple como lo uno (*in Ph.* 97. 12-16, 99. 7-18, 138. 3-16 = DK 29 A 16, 21).<sup>14</sup>

En la puesta en escena que construye Platón, el personaje Zenón rechaza y corrige la exégesis socrática:

Pero tú no has comprendido del todo la verdad de mi escrito, aunque, como las perras de Laconia, has perseguido y rastreado las cosas que se dijeron. En primer lugar, no has notado esto: que de ningún modo mi escrito se vanagloria de haber sido redactado con ese propósito, como tú dices, ocultando a los hombres que fue hecho para algo más importante. Por otra parte, lo que dijiste es algo accesorio, pues en verdad este constituye una ayuda para el argumento de Parménides (βοήθειά τις ταῦτα τῷ Παρμενίδου λόγῳ) contra quienes intentan ridiculizarlo, al decir que si lo uno existe, se siguen múltiples y absurdas consecuencias, que resultan ser contradictorias con el argumento mismo. Este escrito contradice (ἀντιλέγει) a quienes afirman la multiplicidad y les devuelve las mismas cosas, y aún más, al querer demostrar esto: que su hipótesis –“si existe la multiplici-

<sup>11</sup> No trataré este complejo problema, ya que excede los objetivos de este trabajo. Téngase en cuenta que la tesis central del poema de Parménides es “que es y que no es posible no ser” (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) (Simplicio, *in Ph.* 116. 28 = DK 28 B 2). La noción de “uno” (ἓν) aparece mencionada una sola vez entre los múltiples σήματα de lo que es, en la versión del verso 6 de DK 28 B 8 que transmite Simplicio: “ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo (ἓν συνεχές)” (*in Ph.* 78. 15). De acuerdo con la hipótesis de BARNES, 1979, p. 11, la característica de συνεχές (“continuo”) tiene por objetivo explicar la noción de ἓν, ya que lo que es es uno por ser continuo, *i.e.* por no tener partes. De ninguna manera esto compromete a Parménides con la afirmación de que hay una única cosa en el universo. Al respecto, cfr. CORDERO, 2005, pp. 200-201.

<sup>12</sup> Cfr. Platón, *Tht.* 180e3, 183e3-4, *Sph.* 242d4-6 y las observaciones de CORDERO, 1991, pp. 102-103.

<sup>13</sup> BARNES, 1982, p. 185.

<sup>14</sup> Volveré sobre este tema *infra*.

dad”— padecería consecuencias aún más absurdas que la que sostiene que existe lo uno, si alguien la examinara suficientemente (ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλὰ ἔστιν, ἢ ἡ τοῦ ἔν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίει). Fue escrito por mí cuando era joven por amor a la disputa (φιλονικίαν), y alguien robó lo que escribí, de modo que no me fue permitido decidir si sacarlo a la luz o no. Con respecto a esto, Sócrates, hay algo que no has notado, porque no crees que fue escrito por el amor a la disputa de un joven, sino por el amor al reconocimiento (φιλοτιμίας) de un anciano. Por lo demás, como he dicho, no te representas mal el contenido de la obra (*Prm.* 128b7-e4 = DK 29 A 12).

El robo de la obra de Zenón escrita durante su juventud, cerca de veinte años antes de su visita a Atenas, habría causado, contra los deseos de su autor, su libre circulación e interpretación por parte de los lectores a cuyas manos esta llegó. Frente a esta situación, Zenón se propone defender su escrito de quienes lo malinterpretan, como Sócrates, quien se equivoca sobre su intención al escribir la obra y sobre el objetivo de la obra misma.<sup>15</sup> Con respecto al primer punto, contrariamente a lo que se afirma en *Prm.* 128b5-6, el escrito no pretende sustraerse a la comprensión general de la mayoría, escondiendo las intenciones de quien lo ha redactado, sino que, por el contrario, procede franca y abiertamente. Con respecto al objetivo de la obra, se dice que esta constituye en verdad “una ayuda” (βοήθειά τις) para el argumento de Parménides. Es usual traducir el sustantivo βοήθεια como “defensa”.<sup>16</sup> Sin embargo, el sentido que mejor conviene a este sustantivo es el de “ayuda” o “socorro”.<sup>17</sup> Estas acepciones del término expresan mejor el propósito de la obra de Zenón y nos previenen de realizar identificaciones apresuradas entre sus razonamientos y la tesis de Parménides.

<sup>15</sup> BRISSON, 1994, p. 258, n. 55. Cfr. GARDELLA, 2016, pp. 27-28 y SPANGENBERG, 2017, pp. 224-226. Este tema puede conectarse con las críticas a la escritura desarrolladas en *Fedro*, donde Platón muestra la necesidad de que el autor defienda las palabras escritas de ataques injustificados (*Phdr.* 275d4-e5).

<sup>16</sup> Tal es el caso de UNTERSTEINER, 1970, p. 45 (“difesa”); SANTA CRUZ, 1988, p. 37 (“defensa”); ALLEN, 1997, p. 5 (“defense”); DUMONT, 1991, p. 368 (“prendre la défense”) y GRAHAM, 2010, p. 253 (“to support”).

<sup>17</sup> Como prefieren BRISSON, 1994, p. 89 (“secours”) y FERRARI, 2004, p. 201 (“soccorso”). Cfr. CAVEING, 2009, p. 129. BAILLY, 1950, *s.v.* βοήθεια distingue como acepciones principales “secours, secours médical et soins de médecin” y LIDDELL, SCOTT y JONES, 1996, *s.v.* βοήθεια, “help, aid, medical care, cure”. Cfr. CHANTRAINE, 1968-1977, *s.v.* βοή. Un estudio profundo de la noción de βοήθεια en los diálogos platónicos excede los propósitos de este trabajo. Sobre este tema, cfr. SZLEZÁK, 2005, pp. 42-46.

La ayuda que Zenón presta a su maestro consiste en oponerse a quienes promulgan la existencia de la multiplicidad.<sup>18</sup> Esta oposición se expresa por medio del verbo ἀντιλέγει, empleado también en *Fedro* para describir la técnica utilizada por el Palamedes eleático.<sup>19</sup> Este ejercicio de oposición está motivado por el “amor a la disputa” (φιλονικία) que se diferencia de la búsqueda del honor y reconocimiento (φιλοτιμία), así como también de la búsqueda de la verdad.<sup>20</sup> Zenón no se opone a los pluralistas sosteniendo sin más la tesis del ser-uno, a la que jamás presta adhesión de manera expresa en el diálogo, sino señalando las dificultades inherentes a la posición de los rivales de Parménides. Contra ellos muestra que de la hipótesis pluralista se desprenden consecuencias aún más absurdas que de la hipótesis sobre lo uno. Es llamativo el uso del adjetivo en grado comparativo γελοιώτερα y del adverbio ἔτι (*Prm.* 128d5). Estos sugieren que de la hipótesis monista también se seguirían algunas inconsistencias, aunque en menor grado que aquellas que se desprenden de la hipótesis pluralista.<sup>21</sup> El objetivo de la argumentación de Zenón sería entonces mostrar las consecuencias absurdas de los razonamientos empleados por los críticos de Parménides, reconociendo al mismo tiempo que la posición de este último no estaría exenta de dificultades.

<sup>18</sup> A partir del clásico trabajo de TANNERY, 1887, pp. 249-250, se ha sostenido que los rivales de Parménides contra los que Zenón discutiría serían los filósofos pitagóricos que confundirían las entidades físicas con las matemáticas, al defender la existencia de una realidad múltiple compuesta por números materiales. Cfr. LEE, 1967, p. 34; GLAZEBROOK, 2001, pp. 204-207 y CAVEING, 2009, pp. 159-180. Sin embargo, hay que remarcar que el estado de las fuentes que transmiten las doctrinas pitagóricas, así como las múltiples interpretaciones a las que han estado sujetas, vuelve difícil evaluar cuáles serían las tesis pitagóricas que Zenón habría atacado y si estas efectivamente habrían sido defendidas por integrantes del grupo. Como defiende CORNELLI, 2013, p. 35, la idea de un diálogo entre los pitagóricos, Parménides y Zenón, aunque tentadora, no encuentra un sólido fundamento en las fuentes disponibles.

<sup>19</sup> Platón, *Pbdr.* 261D6-8 (= DK 29 A 13): “¿No sabemos que el Palamedes eleático habla en efecto con esta técnica (*scil.* la antilogía), de modo tal que a quienes lo escuchan las mismas cosas se les aparecen similares y disímiles, como algo uno y múltiple, en reposo y, a su vez, en movimiento?”. Hermias, *in Pbdr.* 225. 2-4 y Diógenes Laercio, IX 25. 10-11 han visto en el Palamedes eleático una referencia a Zenón de Elea.

<sup>20</sup> En *Grg.* 515b6-8 Platón opone el deseo de ganar un debate a la intención de dar con la verdad sobre aquello que se investiga (cfr. *Grg.* 457c4-e5 y *La.* 194a6-b1). En *Pbd.* 91a2-3 se ven motivados por la φιλονικία quienes emplean la antilogía con la intención de persuadir o de refutar, sin preocupación alguna por mostrar cómo son los hechos sobre los cuales sus argumentos versan. En *R.* 539b9-c3 Platón previene de las consecuencias del uso de la antilogía por parte de jóvenes que en su afán por refutar terminan por no creer en nada, como podría haber ocurrido con el joven Zenón que redactó aquel escrito.

<sup>21</sup> GARDELLA, 2016, pp. 28-29.

Luego de la exposición por parte de Parménides de las críticas a la teoría de las Formas, se presentan algunas observaciones de gran valor para la comprensión de los alcances del método de Zenón. El uso que este hace de la antilogía es caracterizado como una suerte de gimnasia intelectual.<sup>22</sup> Dado que Sócrates no puede responder a las objeciones contra las Formas, Parménides lo exhorta a ejercitarse a fin de definir con mayor claridad su naturaleza: “Entrénate y ejercítate más (ἐλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον), mientras que aún eres joven, a través de esta técnica que parece ser inútil y es llamada por la mayoría ‘parloteo’ (ἀδολεσχίας). De lo contrario, la verdad se escapará de ti” (*Prm.* 135d3-6). La gimnasia recomendada por Parménides no es otra que la antilogía desarrollada por Zenón. Aunque esta puede ser percibida como una práctica aparentemente inútil, constituye un ejercicio propedéutico para la adquisición de conocimiento. En este punto Platón parece revalorizar el método zenoniano al asociarlo con los propósitos de su propia filosofía, esto es, al concebirlo como una técnica que permite, examinando opiniones diversas, allanar el camino para alcanzar la verdad. En la descripción del procedimiento, Parménides señala que es necesario, en primer lugar, postular una hipótesis, *e.g.* “si hay multiplicidad” (εἰ πολλά ἐστι), para examinar luego las consecuencias que se desprenden para los múltiples y para lo uno, tanto respecto de sí mismos como respecto de sus contrarios (*Prm.* 136a4-7). En segundo lugar, se debe postular la hipótesis contraria, *e.g.* “si no hay multiplicidad” (εἰ μὴ ἐστι πολλά), con vistas a evaluar las consecuencias que se desprenden para lo uno y lo múltiple, respecto de sí mismos y en relación uno con otro (*Prm.* 136a7-9. Cfr. 135e8-136a2). Asimismo, se puede examinar otros predicados del ser y del no ser, *e.g.* la similitud y la disimilitud, el movimiento y el reposo, o la generación y la corrupción (*Prm.* 136b1-6). En función de las prescripciones de este método, procede Parménides en la segunda parte del diálogo, donde analiza las hipótesis “si lo uno es” (*Prm.* 137c4-160b4) y “si lo uno no es” (*Prm.* 160b5-166c2).

No obstante, suele señalarse que el método de examen de hipótesis contrarias descrito por Parménides constituye una versión superadora del de Zenón, con el cual mantiene una diferencia esencial.<sup>23</sup> De acuerdo con el procedimiento presentado por Parménides, es necesario revisar la hipótesis que examina Zenón –“si hay multiplicidad”– y luego la contraria –“si no hay multiplicidad”–, que este no habría tomado realmente en consideración.

<sup>22</sup> CORDERO, 1985, pp. 20-22.

<sup>23</sup> Como hacen, entre otros, CAVEING, 2009, pp. 147-148 y KARASMANIS, 2012, pp. 185-186.

Esto sugeriría que Zenón no se ocupa de atacar una tesis y su antítesis, sino que sólo se limita a refutar por medio de la reducción al absurdo la hipótesis pluralista. Para cuestionar esta opinión, hay que señalar que la sola corrección que Parménides impone al método de Zenón es la de aplicarlo no al ámbito sensible, sino al inteligible, a fin de que pueda ser útil para el examen de las Formas (*Prm.* 135d7-e4).<sup>24</sup> Por otra parte, si bien es cierto que Parménides propone analizar una hipótesis que Zenón no ha considerado en el diálogo –“si no hay multiplicidad”– esto no implica que no pudiera tratarla o que su método prohibiera completamente tratarla. Por el contrario, es el mismo Zenón quien reconoce el valor del examen de hipótesis contrarias, cuando Parménides termina de explicar las reglas de este procedimiento: “Pues la mayoría no comprende que sin este recorrido, es decir, este paseo a través de todas las cosas, es imposible conseguir inteligencia, alcanzando la verdad” (*Prm.* 136e1-4). Dado que el mismo Zenón admite la importancia de examinar todas las hipótesis sobre un problema para llegar a encontrar la verdad, se puede suponer que sus críticas a la hipótesis pluralista no lo comprometerían con la defensa de la posición monista, sino que, por el contrario, se complementarían con el examen crítico de esta última posición.

La imagen de Zenón diseñada por Platón en *Parménides* es coherente con las opiniones presentes en testimonios posteriores en los que se enfatiza que su preocupación no es tanto la presentación y justificación de una tesis propia cuanto la discusión de puntos de vista ya existentes sobre diversos problemas. Plutarco le atribuye una habilidad de tipo refutatoria que, por medio de la antilogía, permite analizar tesis opuestas con vistas a mostrar sus contradicciones internas.<sup>25</sup> Este procedimiento le habría valido el epíteto “de dos lenguas” (ἀμφοτερόγλωσσος) que manifestaría su experticia para aportar argumentos *pro et contra* la misma posición. Este examen terminaría en aporía, dada la ausencia de una propuesta positiva y superadora por parte

<sup>24</sup> Como indican ALLEN, 1997, pp. 207-208; BRISSON, 1994, pp. 43-44 y GOURINAT, 2001, pp. 237-253.

<sup>25</sup> Plutarco, *Pericles* 4. 5, 1-7 (= DK 29 A 4): “Pericles escuchó a Zenón, el eléata, quien se ocupó de la naturaleza, como Parménides, al practicar cierta habilidad refutatoria que por medio de la contradicción acaba en una dificultad (ἐλεγκτικὴν δὲ τινα καὶ δι’ ἀντιλογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσιν ἐξασκήσαντος ἕξιν), como también ha proclamado Timón de Fliunte por medio de estos versos: ‘no era débil la gran fuerza de Zenón, el de dos lenguas (ἀμφοτερογλώσσου), censorador de todo’”. Cfr. Diógenes Laercio, IX 25. 4-7 (= DK 29 A 1); Elías, *in Cat.* 109. 6-12 (= DK 29 A 15) y Simplicio, *in Ph.* 138. 29-139. 5.

del Eléata.<sup>26</sup> De forma similar, Séneca señala a Zenón como un partidario del “nada existe” (*nihil esse*): “si confío en Parménides, nada existe salvo lo uno; si confío en Zenón, ni siquiera existe lo uno” (*Ep.* 88. 44-45 = DK 29 A 21). La opinión de Séneca podría estar influenciada por la de Isócrates, quien atribuye a Zenón la paradoja según la cual las mismas cosas son posibles y, al mismo tiempo, imposibles, posición que representa una suerte de término medio entre el nihilismo radical de Gorgias y el monismo de Meliso.<sup>27</sup> Esta imagen de Zenón explicaría por qué ha sido considerado en algunas fuentes como el precursor de la erística,<sup>28</sup> opinión que muestra una influencia del juicio de Aristóteles, quien condena las paradojas del Eléata como razonamientos erísticos (*Top.* 160b6-10, *Pb.* 239b5-9, 240a1-2).<sup>29</sup> Sin embargo, del análisis que he desarrollado hasta aquí se desprende que el uso de la antilogía por parte de Zenón no se justifica en la sola intención de refutar, intención que es característica de la práctica erística, sino que persigue otros objetivos: prioriza la postulación y análisis de los problemas en detrimento de su solución definitiva, a fin de mostrar las limitaciones de todas aquellas explicaciones que hacen uso de conceptos que, por conducir a contradicciones y equívocos, deben ser abandonados.

<sup>26</sup> Véase también Pseudo-Plutarco, *Strom.* 179. 71-72 (según Eusebio, *PE* 1. 8. 6. 1 = DK 29 A 23): “Zenón de Elea no expuso nada propio, pero planteó mayores dificultades sobre estos temas” (Ζήνων δ’ ὁ Ἐλεάτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἐξέθετο, διηπόρησε δὲ περὶ τούτων ἐπὶ πλεῖον).

<sup>27</sup> De acuerdo con la hipótesis de MANSFELD, 1986, p. 33. Cfr. Isócrates, *Hel.* 3. 1-4 (= DK 29 A 21): “¿Cómo alguien podría superar a Gorgias, quien se atrevió a decir que ninguno de los entes existe; o a Zenón, quien intenta mostrar que las mismas cosas son posibles y, al mismo tiempo, imposibles; o a Meliso, quien trata de hallar una prueba de que todo es uno, a pesar de que el número de las cosas es ilimitado?”.

<sup>28</sup> Pseudo Galeno, *Phil. Hist.* 3. 49-50: “Se recuerda a Zenón de Elea por haber sido el iniciador de la filosofía erística” (Ζήνων δὲ ὁ Ἐλεάτης τῆς ἐριστικῆς φιλοσοφίας ἀρχηγὸς μνημονεύεται γερονῶς). Cfr. Epifanio, *Adv. Haeres.* III. 505. 30-506. 2, quien identifica a Zenón como un ἐριστικός.

<sup>29</sup> La opinión de Aristóteles es ambivalente, pues también identifica a Zenón como el inventor de la dialéctica. Según Diógenes Laercio, VIII 57. 1-2 (= DK 29 A 10): “En el *Sofista* Aristóteles dice que, en primer lugar, Empédocles descubrió la retórica; luego, Zenón, la dialéctica”. La interpretación de este testimonio está sujeta a dos dificultades. En primer lugar, Aristóteles atribuye el descubrimiento de la dialéctica no sólo a Zenón, sino también a Sócrates (*Metaph.* 1078b25-30), a Platón (987b31-33) y a sí mismo (*SE* 183b34-184b8), de modo que es difícil determinar si los argumentos del Eléata constituyen el descubrimiento de la dialéctica o son un mero antecedente o influencia. En segundo lugar, es imposible precisar si en este contexto Aristóteles se refiere a una noción amplia y no técnica de dialéctica, entendida como una forma de discusión o diálogo, o al concepto específico que él mismo desarrolla en *Tópicos*. Al respecto, cfr. BERTI (1988).

Simplicio transmite importante información sobre Zenón.<sup>30</sup> En efecto, en su *Comentario a Física de Aristóteles* se encuentran tres de las cuatro referencias literales que conservamos sobre la obra del Eléata.<sup>31</sup> Se cree que Simplicio contaba con una copia que habría consultado durante la redacción del comentario, ya que parece transcribir textualmente algunos pasajes de dicho libro.<sup>32</sup> Sobre el argumento citado en DK 29 B 3, señala que “se encuentra en el libro mismo de Zenón” (ἐν αὐτῷ φέρεται τῷ τοῦ Ζήνωνος συγγράμματι) y copia sus palabras: “Zenón escribe textualmente esto” (γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων) (*in Ph.* 140. 27-29). En DK 29 B 2, se refiere al escrito de Zenón (ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ, *in Ph.* 139. 5). La cita que ocupa las líneas 141. 2-8 de DK 29 B 1 parece una transcripción textual (ἐπάγει). Con excepción de las similitudes entre *in Ph.* 139. 11-15 y el razonamiento que Aristóteles adjudica a Zenón en *Metaph.* 1001b7-13, los argumentos que Simplicio cita en DK 29 B 1-3 no se reiteran en otras fuentes, de modo que sería posible que los hubiera tomado directamente del libro del Eléata.

No obstante, hay algunas razones para dudar de que Simplicio tuviera una copia integral de dicho libro.<sup>33</sup> Según el testimonio de Proclo, *in Prm.* 694. 23-695. 4, Zenón escribió cuarenta argumentos y, según el de Elías, *in Cat.* 109. 5-23, cuarenta y cinco (= DK 29 A 15).<sup>34</sup> Simplicio transcribe sólo tres de ellos y no cita literalmente las paradojas del movimiento. Esto es extraño, ya que cuando sabe que la fuente que posee entre manos es de

<sup>30</sup> TARÁN, 1987, pp. 246-247. Sobre el valor del trabajo de Simplicio para la transmisión de filosofía llamada “pre-socrática”, cfr. BALTUSSEN, 2008, pp. 54-87. Lamentablemente, Baltussen no dice nada a propósito de los razonamientos de Zenón en la obra de Simplicio.

<sup>31</sup> Simplicio, *in Ph.* 140. 34-141. 8 (= DK 29 B 1), 139. 5-19 (= DK 29 B 2), 140. 27-34 (= DK 29 B 3). La cuarta cita literal se encuentra en Diógenes Laercio, IX 72. 1-7 (= DK 29 B 4). LEE, 1967, p. 36 y UNTERSTEINER, 1970, pp. 212-213 agregan como quinto fragmento Simplicio, *in Ph.* 562. 3-6.

<sup>32</sup> Como sostiene UNTERSTEINER, 1970, pp. 186, 206; CAVEING, 2009, pp. 13-14; BALTUSSEN, 2008, p. 215 y GOLITSIS, 2008, pp. 75-76. La Suda, *s.v.* Zenón (= DK 29 A 2) adjudica a Zenón cuatro títulos: *Explicación de las opiniones de Empédocles* (Ἐξήγησιν τῶν Ἐμπεδοκλέους), *Contra los filósofos* (Πρὸς τοὺς φιλοσόφους), *Sobre la naturaleza* (Περὶ φύσεως) y *Discusiones* (Ἐριδας). Intérpretes como LEE, 1967, p. 8 y CAVEING, 2009, p. 135 sospechan que no serían títulos de obras diferentes, sino de secciones de un único libro que llevaría por título general Ἐριδας.

<sup>33</sup> Sobre el problema general de las fuentes utilizadas por Simplicio para la redacción de su comentario, cfr. BALTUSSEN, 2008, pp. 21-53, 211-215 y GOLITSIS, 2008, pp. 65-80.

<sup>34</sup> Sobre la fuente utilizada por Proclo para reconstruir los argumentos de Zenón, cfr. DILLON, 1986, pp. 35-41 y TARRANT, 1990, pp. 23-37.

difícil consulta, la copia, como sucede con el octavo fragmento del poema que cita “a causa de la falta del escrito de Parménides” (διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος, *in Ph.* 144. 28). Si tenía una copia de la obra de Zenón, tan extraña como el poema de Parménides, ¿por qué no citó más líneas con vistas a su preservación? Quizás porque no contaba con dicha copia. Esto explicaría por qué en *in Ph.* 99. 17-18 afirma que “cree” (οἶμαι) que en el libro de Zenón no había argumentos contra lo uno tales como los que transmiten Alejandro y Eudemo. Si tenía el libro entre manos, ¿por qué no estaba seguro de ello? También podría ser posible que sólo contara con una brevísima antología de los argumentos zenonianos más celebres o que tomara las citas de otras fuentes, como *Física* de Eudemo o *Comentario a Física de Aristóteles* de Alejandro, de los cuales no poseemos copia alguna.

En su interpretación de Zenón, Simplicio “*suit de très près la mise-en-scène de Platon*”.<sup>35</sup> Al momento de describir el contenido y los objetivos de sus argumentos, retoma la descripción que el personaje de Zenón formula en *Parménides*:

Dice (*scil.* Aristóteles) que algunos admiten ambos argumentos, el que fue proclamado por Parménides y también por Zenón, quien quería ayudar al argumento de Parménides contra quienes intentaban ridiculizarlo al decir que, si lo uno existe, se siguen múltiples y absurdas consecuencias y se afirman conclusiones contradictorias con el argumento mismo (ὅς βοηθεῖν ἐβούλετο τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωδεῖν ὡς εἰ ἔν ἐστι πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει λέγειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ). Zenón muestra que la hipótesis que afirma que existe la multiplicidad padecería consecuencias aún más absurdas (ἔτι γελοιότερα) que la que afirma que existe lo uno, si alguien la examinara suficientemente. En cuanto a estas cosas, el mismo Zenón aparece en *Parménides* de Platón como un testigo a favor de este argumento (ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις ἡ λέγουσα πολλὰ ἐστὶν ἢ περ ἢ τοῦ ἐν εἶναι, εἴτις ἰκανῶς ἐπεξίει) (Simplicio, *in Ph.* 134. 2-9 = DK 29 A 23).

Simplicio aclara que Zenón pretendía ayudar (βοηθεῖν) al argumento de Parménides mostrando que de la hipótesis defendida por sus rivales, *i.e.* la hipótesis pluralista, se seguían consecuencias peores que de aquella defendida por su maestro (cfr. *in Ph.* 102. 28-31). La estrecha semejanza que existe entre este pasaje y *Prm.* 128b7-e4, reconocida por el mismo Simplicio en las dos últimas líneas del testimonio citado, ha llevado a pensar que “*the*

<sup>35</sup> CORDERO, 1988, p. 115.

*Zeno of the Platonic Parmenides and the historical Zeno were for Simplicius identical*".<sup>36</sup> Ahora bien, se debe tener en cuenta que Simplicio no repite, sino que interpreta el testimonio platónico. ¿Qué significa esto? Que se concentra en algunos pasajes del diálogo, especialmente *Prm.* 128c5-d6, dejando de lado otras observaciones que permiten desarrollar una evaluación diferente de los argumentos zenonianos. Como he intentado mostrar en el apartado anterior, Platón considera a Zenón un experto en la técnica de contradecir que constituye una suerte de gimnasia dialéctica que permite, mediante el examen de tesis opuestas, allanar el camino para alcanzar la verdad. Simplicio sostiene, en cambio, que los argumentos de Zenón constituyen una defensa del monismo parmenídeo, haciendo caso omiso de los pasajes donde Platón parece sugerir que la hipótesis monista también fue puesta en cuestión por el Eléata. Esta diferencia de perspectiva se expresa a través de un cambio de terminología por parte de Simplicio, como se aprecia en el siguiente pasaje:

El argumento de la dicotomía pertenece quizás a Zenón, como pretende Alejandro, pero con él Zenón no rechaza lo uno sino la multiplicidad, dado que quienes la admiten en sí misma y por sí misma caen en mayores contradicciones (μᾶλλον τῷ τάναντία συμβαίνειν), y asegura el argumento de Parménides que afirma que lo que es es uno (τὸν Παρμενίδου λόγον βεβαιούντος ἐν εἶναι λέγοντα τὸ ὄν) (Simplicio, *in Ph.* 141. 8-11).

Simplicio parafrasea nuevamente el testimonio de *Parménides* e indica que quienes afirman la existencia de la pluralidad “caen en mayores contradicciones”. Una idea similar se reitera en *in Ph.* 134. 6-7, donde la expresión ἔτι γελιότερα, tomada de *Prm.* 128d5, da a entender que de la hipótesis monista también se deducirían algunas inconsistencias. Sin embargo, Simplicio no admite realmente esta posibilidad y, por esta razón, afirma categóricamente que Zenón no rechaza lo uno, sino la pluralidad de modo a asegurar el argumento de Parménides. En este pasaje es notable el uso del participio βεβαιούντος que sustituye a βοηθεῖν, empleado en *in Ph.* 134. 4 por influjo del testimonio platónico (βοήθεια, *Prm.* 128c6). El sentido del verbo βεβαιῶ –“confirmar, establecer, asegurar”– difiere sensiblemente del sentido del verbo βοηθέω –“ayudar, socorrer, asistir”–.<sup>37</sup> En efecto, en *Parménides* se aclara que Zenón presta ayuda al argumento de Parménides sin por eso adherir a su posición, que es también objeto de crítica. El empleo del verbo βεβαιῶ sugiere que, en opinión de Simplicio, los razonamientos de Zenón sirven para

<sup>36</sup> SOLMSEN, 1971, p. 127. Véase también UNTERSTEINER, 1970, p. 108.

<sup>37</sup> LIDDELL, SCOTT y JONES, 1996, *s.v.* βεβαιῶ.

probar y establecer la tesis de Parménides, lo cual excluye la posibilidad de que esta sea sometida a revisión y crítica. Algo similar sucede en *in Pb.* 138. 18-22, donde también se emplea el verbo βεβαιόω para aclarar que las pruebas en contra de la multiplicidad no hacen más que confirmar la tesis monista:

Vale la pena examinar lo dicho por Alejandro. En primer lugar, si esta tesis pertenece a Zenón: decir que lo uno no es ninguna de las cosas que existen. Pues este, rechazando que exista la multiplicidad, ha puesto por escrito muchas pruebas de lo contrario, para que, a causa de este rechazo de la multiplicidad, quede asegurado que todas las cosas son lo uno (τὸ ἓν εἶναι πάντα βεβαιωθῆ), lo cual también pretendía Parménides (*Simplicio, in Pb.* 138. 18-22).

Por otra parte, es notable que en *in Pb.* 134. 2-9, donde se describe el objetivo del libro de Zenón, Simplicio omite la referencia a la contradicción que sí aparece en el testimonio platónico (ἀντιλέγει, *Prm.* 128d2-4), donde se aclara que Zenón paga con la misma moneda a los partidarios de la tesis pluralista y muestra que de su tesis se desprenden consecuencias tan inadmisibles como las que ellos mismos denuncian en relación con la hipótesis monista. Esta omisión se debería a que Simplicio no considera a Zenón como un contradictor que procura mostrar las inconsistencias de cualquier tesis dada, sino el partidario de una doctrina específica.

La interpretación original sobre Zenón que Simplicio desarrolla a partir de *Parménides* le sirve como una suerte de regla para medir otros testimonios sobre el Eléata que son rechazados por no ajustarse a la medida que establece su propia exégesis de la fuente platónica, como ocurre con las opiniones de Eudemo y Alejandro. En efecto, para la reconstrucción de los razonamientos de Zenón, Simplicio se vale no sólo de *Parménides*, sino también de otras dos importantes fuentes: por una parte, *Física* de Eudemo, obra que con seguridad consultó de forma directa (*in Pb.* 133. 21-25) y que cita en razón de su importancia y autoridad para el conocimiento de la filosofía aristotélica (*in Pb.* 991. 27-29); por otra parte, *Comentario a Física de Aristóteles* de Alejandro, actualmente perdido, del que poseía una copia completa que consultaba directamente, como aclara en *in Pb.* 918. 11-15.<sup>38</sup> Simplicio cuestiona las opiniones de Alejandro y Eudemo, pues ambos presentan a Zenón como un crítico de la noción de “uno”:

<sup>38</sup> GOLITSIS, 2008, pp. 66-70.

Alejandro cree que Eudemo también recuerda aquí a Zenón como un detractor de la multiplicidad: “como observa Eudemo –dice Alejandro–, Zenón, el compañero de Parménides, intentaba demostrar que no es posible que las cosas que son sean múltiples, dado que ningún uno existe entre las cosas que son y la multiplicidad es un conjunto de unidades”. A partir de este argumento, es evidente que Eudemo no recuerda a Zenón como un detractor de la multiplicidad. Pero creo que en el libro de Zenón no se registra una prueba tal como la que menciona Alejandro (Simplicio, *in Pb.* 99. 12-18 = DK 29 A 21).

En este pasaje Simplicio analiza *Pb.* 185b25-186a3. Allí, contra Licofrón y los antiguos que sostienen que “uno” y “es” tienen un solo significado, Aristóteles muestra que las cosas que son son múltiples, ya sea por la definición (λόγῳ) –e.g. ser blanco es distinto de ser músico, aunque ambos se prediquen del mismo sujeto que es múltiple porque es blanco y músico–, ya sea por la división (διαρέσει) del todo en partes. Según la interpretación de Alejandro citada en este contexto, Eudemo presenta a Zenón como un crítico de lo uno y, al mismo tiempo, de la multiplicidad, puesto que ambas críticas se solapan. En efecto, Zenón habría probado que la multiplicidad no existe al mostrar que lo uno no existe. τὸ ἓν parece referir en este contexto a cada una de las entidades que forma parte de un conjunto.<sup>39</sup> Dado que la multiplicidad es un conjunto de unidades, si se prueba que lo uno no existe, se puede deducir legítimamente que la multiplicidad tampoco (*in Pb.* 99. 12-16). Sin embargo, Simplicio interpreta que la crítica a lo uno conlleva necesariamente la aceptación de la tesis pluralista, sin lograr apreciar que la crítica a lo múltiple lleva como contrapartida una crítica a lo uno (*in Pb.* 99. 10-12).

La crítica al concepto de “uno” se presenta con detalle en el siguiente pasaje:

Pero parece que, a partir de los argumentos de Eudemo, Alejandro aprendió la opinión sobre Zenón como un detractor de lo uno. Pues Eudemo dice en *Física*: “¿acaso lo uno no es esto, pero es algo?”. Esto mismo era planteado como dificultad. Zenón también afirma –dicen– que si alguien le explicara qué es lo uno, podría decir qué son los entes. Según parece, Zenón planteaba esta dificultad dado que, por una parte, cada una de las cosas sensibles se dice múltiple, no sólo según la predicación, sino también a causa de la división; pero, por otra parte, se establece que el punto no es

<sup>39</sup> CAVEING, 2009, p. 20.

nada. Pues no creía que fuera una de las cosas que existen aquello que, al ser añadido, no incrementa una cosa, ni al ser sustraído la disminuye. Parece que Zenón atacaba cada una de estas nociones con habilidades gimnásticas (de donde es llamado “de dos lenguas”) y exponía tales argumentos como dificultades acerca de lo uno (Simplicio, *in Ph.* 138. 29-139. 5).

De acuerdo con este testimonio, que precede a DK 29 B 2 (*in Ph.* 139. 5-19), cita literal que presenta una crítica a la multiplicidad, no es posible explicar qué son las cosas sin antes explicar qué es lo uno, dado que la multiplicidad no es sino un conjunto de unidades.<sup>40</sup> Por esta razón, es necesario hallar el principio de individuación que permita definir y distinguir cada elemento que compone lo múltiple.<sup>41</sup> Zenón presenta dos argumentos en contra de la noción de “uno”. Por una parte, establece que entidades que consideraríamos *prima facie* una unidad constituyen en rigor una multiplicidad desde el punto de vista de la predicación y de la división. Aunque Simplicio no desarrolla *in extenso* el argumento, podemos encontrar las razones que justifican esta perspectiva en ciertas observaciones formuladas por Juan Filópono. Este explica que, en primer lugar, las entidades que aparentemente son una unidad poseen una multiplicidad de atributos que se predicán de ellas, de modo que son unas y, a la vez, múltiples, *e.g.* Sócrates es Sócrates y, además, blanco, filósofo, panzón y de nariz chata (*in Ph.* 42. 24-31). Lee duda de la autenticidad del argumento que Filópono atribuye a Zenón, ya que el ejemplo de Sócrates no podría haber sido propuesto por él. Asimismo, no hay otros testimonios que muestren al Eléata preocupado por mostrar problemas relativos al fenómeno de la predicación, ya que estos “*were rather typical of later fifth century eristic*”.<sup>42</sup> Aunque es probable que Zenón no se haya ocupado de los problemas de la predicación, el argumentado citado por Filópono propone un ejemplo que confirma que las mismas entidades son unas y, a la vez, múltiples, tesis que pertenecería al Eléata.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Algo similar se afirma en Simplicio, *in Ph.* 97. 12-16 (= DK 29 A 16): “Zenón también afirma –dicen– que si alguien le explicara qué es lo uno, podría decir qué son los entes. Según parece, Zenón planteaba esta dificultad dado que, por una parte, cada una de las cosas sensibles se dice múltiple, no sólo según la predicación, sino también a causa de la división; pero, por otra parte, se establece que el punto no es uno. Pues no creía que es una de las cosas que existen aquello que, al ser añadido, no incrementa una cosa, ni al ser sustraído la disminuye”. Cfr. *in Ph.* 99. 12-16, 144. 14-16.

<sup>41</sup> CORDERO, 1988, p. 109 y CAVEING, 2009, p. 18.

<sup>42</sup> LEE, 1967, p. 28.

<sup>43</sup> BOOTH, 1957, p. 198.

Por otra parte, Filópono cita el argumento de la dicotomía, por medio del cual Zenón prueba que lo continuo (τὸ συνεχές) siempre puede ser dividido en partes *ad infinitum*, sin poder encontrar un elemento último indivisible (*in Ph.* 42. 31-43. 4). Esto explicaría por qué las entidades no son unas, sino múltiples desde el punto de vista de la división.

En segundo lugar, el testimonio de Simplicio citado (*in Ph.* 138. 29-139. 5) agrega otro argumento en contra de la noción de “uno”: que el “el punto no es nada” (τὴν δὲ στιγμήν μηθέν, *in Ph.* 139. 1). La sentencia se reitera, aunque levemente modificada, en *in Ph.* 97. 15 (= DK 29 A 16), donde se dice que “el punto no es uno” (τὴν δὲ στιγμήν μηδὲ ἓν) y en *in Ph.* 99. 11 (= DK 29 A 21) donde se afirma que Zenón “habla del punto como lo uno” (τὴν γὰρ στιγμήν ὡς τὸ ἓν λέγει). El punto no existe o no es nada porque, al carecer de magnitud, carece de la capacidad de incrementar o disminuir las entidades a las que se agrega o de las que se sustrae, característica principal de todo ente existente:

Alejandro dice que el segundo argumento, que parte de la dicotomía, es de Zenón. Este afirma que si lo que es tuviera magnitud y fuera dividido, lo que es sería múltiple, no ya uno, demostrando a través de este argumento que lo uno no es ninguna de las cosas que existen (μηδὲν τῶν ὄντων ἔστι τὸ ἓν) (Simplicio, *in Ph.* 138. 3-6 = DK 29 A 22).

Ahora bien, si se postulara que el punto tiene magnitud, ya no sería punto, dado que podría ser dividido, perdiendo la característica de la unidad. Así se arriba a una conclusión paradójica: si el punto tuviera magnitud, existiría, pero dejaría de ser uno. La crítica a lo uno no es —o no es solamente— una crítica al punto geométrico, ya que si bien existe una relación entre ambos, dicha relación no es de plena identificación: “*Les difficultés qui éprouve l'un pour faire partie d'une réalité caractérisée par la grandeur, sont semblables à celles qu'éprouve le point, qui par définition est lui-aussi sans grandeur*”.<sup>44</sup> En efecto, el célebre argumento presentado en DK 29 B 2, que sigue inmediatamente a *in Ph.* 138. 29-139. 5, cuestiona no sólo la existencia del punto, sino de cualquier “uno”.

Al final de *in Ph.* 138. 29-139. 5, Simplicio admite que las críticas a lo uno, que se complementarían con las críticas a la multiplicidad, constituirían una suerte de ejercicio gimnástico del pensamiento. Ahora bien, a la luz del análisis desarrollado hasta aquí, se puede aventurar que Simplicio no

<sup>44</sup> CORDERO, 1988, p. 113.

considera seriamente dichas críticas, ya que, en su opinión, los argumentos de Zenón tienden a probar definitivamente la tesis monista.

#### IV. CONCLUSIÓN

La potencia filosófica de los argumentos de Zenón de Elea se muestra en las diversas interpretaciones que estos han suscitado. En este trabajo me he limitado a comparar los puntos de vista de Platón y Simplicio sobre la paradoja de lo múltiple de Zenón. Según la opinión que aquel expone en *Parménides*, Zenón es un experto en la técnica de la antilogía por medio de la cual somete a examen posiciones contrarias sin inclinarse a favor de ninguna de ellas. Por esta razón, el argumento en contra de la multiplicidad constituye una “ayuda” para la tesis de Parménides que admite, al mismo tiempo, la revisión y crítica de esta posición. Simplicio se distancia notablemente de la opinión de Platón, ya que presenta a Zenón como el partidario de una posición filosófica específica y sostiene que los argumentos en contra de lo múltiple sirven como una prueba para asegurar la tesis monista. Por esta razón, critica las opiniones de Eudemo y Alejandro, quienes, al igual que Platón, consideran que las críticas de Zenón ponen en entredicho toda perspectiva metafísica que conciba al ser en términos numéricos, ya como ser-uno, ya como ser-múltiple, lo cual abona la idea de que Zenón no defiende una posición específica, sino que se ocupa de mostrar las limitaciones y problemas de las teorías filosóficas vigentes.

[Recebido em novembro/2018; aceito em fevereiro/2019]

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLEN, R. E. *Platos' Parmenides*. Translated with comment. Chelsea: Yale University Press, 1997 [1º ed. 1983].
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1950.
- BALTUSSEN, H. *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*. London: Bloomsbury, 2008.
- BARNES, J. Parmenides and the Eleatic One. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 61, 1979, n. 1, pp. 1-21.
- \_\_\_\_\_. *The Presocratic Philosophers*. New York: Routledge, 1982 [1º ed. 1979].
- \_\_\_\_\_. Zenone e l'infinito. In: ROSSETTI, L. - PULPITO, M. (ed.). *Eleatica 2008*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011, pp. 38-118.
- BERTI, E. Zenone di Elea inventore della dialettica?. *La Parola del passato*, v. 43, 1988, pp. 19-41.

- BOOTH, N. Zeno's Paradoxes. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 77, 1957, n. 2, pp. 187-201.
- BRISSON, L. Platon. *Parménide*. Traduction inédite, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1994.
- CAVEING, M. *Zénon et le continu*. Paris: Vrin, 2009 [1<sup>o</sup> ed. 1982].
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968-1977.
- CORDERO, N. L. Zenón de Elea. Traducción y notas. In: *Los filósofos presocráticos*, v. 2. Madrid: Gredos, 1985.
- Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste?. *La parola del passato*, v. 43, 1988, pp. 100-126.
- L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste* 242d). In: AUBENQUE, P. (ed.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, pp. 93-124.
- *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- CORNELLI, G. *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- CURD, P. Parmenidean Monism. *Phronesis*, v. 36, 1991, n. 3, pp. 241-264.
- DIELS, H. y KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1954 [1<sup>o</sup> ed. 1903].
- DILLON, J. Proclus and the Forty Logoi of Zeno. *Illinois Classical Studies*, v. 11, 1986, pp. 35-41.
- DUMONT, J.-P. *Les écoles présocratiques*. Traduction du grec ancien. Paris: Gallimard, 1991 [1<sup>o</sup> ed. 1988].
- FERRARI, F. Platone. *Parmenide*. Introduzione, traduzione e note. Milano: Rizzoli, 2004.
- FRÄNKEL, H. Zeno of Elea's Attacks on Plurality. In: ALLEN, R. E. - FURLEY, D. J. (ed.). *Studies in Presocratic Philosophy*, v. 2: The Eleatics and Pluralists. New Jersey: Atlantic Highlands Humanities Press, 1975, pp. 102-142 [1<sup>o</sup> ed. 1942].
- GARDELLA, M. Ἀνθρώπος περιπατεῖ: los argumentos del tercer hombre megáricos. *Elenchos*, v. 37, 2016, fasc. 1-2, pp. 69-94.
- Zenón, erístico. Observaciones sobre el testimonio de Epifanio, *Adv. Haeres.* III. 505. 30-506. 2. In: PULPITO, M. and SPANGENBERG, P. (ed.). Ὅδοι νοῆσαι. *Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*. Coimbra: Diogene, 2018, pp. 239-250.
- GLAZEBROOK, T. Zeno against Mathematical Physics. *Journal of the History of Ideas*, v. 62, 2001, n. 2, pp. 193-210.
- GOLITSIS, P. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*. Berlin: De Gruyter, 2008.
- GOURINAT, J.-B. La dialectique des hypothèses contraires dans le *Parménide* de Platon. In: FATTAL, M. (ed.). *La philosophie de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 233-261.
- GRAHAM, D. W. *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, v. I. Translated and edited. New York: Cambridge University Press, 2010.
- KARASMANIS, V. Dialectic and the Second Part of Plato's *Parmenides*. In: PATTERSON, R. - KARASMANIS, V. - HERMANN, A. (ed.). *Presocratics and Plato. Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012, pp. 183-204.
- KIRK, G. S. y RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with Selection of Texts*. London: Cambridge University Press, 1957.
- LEE, H. D. P. *Zeno of Elea. A text with translation and notes*. London: Cambridge University Press, 1967 [1<sup>o</sup> ed. 1936].
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. y JONES, H. S. *Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996 [1<sup>o</sup> ed. 1843].

- MANSFELD, J. Aristotle, Plato and the Pre-Platonic Doxography and Chronography. In: CAMBIANO, G. (ed.). *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Torino: Tirrenia Stampatori, 1986, pp. 1-59.
- MCKIRAHAN, R. D. Zeno. In: LONG, A. A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 134-158.
- PALMER, J. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.
- ROSSETTI, L. Un filosofo senza filosofia. In: ROSSETTI, L. - PULPITO, M. (ed.). *Eleatica 2008*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011, pp. 171-184.
- \_\_\_\_\_. La empresa de Zenón, monumento a la creatividad. *Hýpnos*, v. 39, 2017, pp. 160-178.
- SANTA CRUZ, M. I. *Parménides*. Traducción, introducción y notas. In *Diálogos*, v. 5. Madrid: Gredos, 1988.
- SOLMSEN, F. The Tradition about Zeno of Elea Re-Examined. *Phronesis*, v. 16, 1971, n. 2, pp. 116-141.
- SPANGENBERG, P. La torsión eleática: la dialéctica fuerte ejercida por Platón y Aristóteles frente al adversario monista. *Hýpnos*, v. 39, 2017, pp. 220-237.
- SZLEZÁK, T. A. *Reading Plato*. London: Routledge, 2005 [1º 1993].
- TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*. Paris: Alcan, 1887.
- TARÁN, L. The Text of Simplicius' Commentary on Aristotle's *Physics*. In: HADOT, I. (ed.). *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris 1985*. Berlin: De Gruyter, 1987, pp. 246-266.
- TARRANT, H. More on Zeno's Forty *Logoi*. *Illinois Classical Studies*, v. 15, 1990, pp. 23-37.
- UNTERSTEINER, M. *Zenone*. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento. Firenze: La nuova Italia, 1970 [1º ed. 1963].
- VLASTOS, G. Plato's Testimony concerning Zeno of Elea. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 95, 1975, pp. 136-162.
- VON FRITZ, K. "Megariker". In: *Pauly-Wissowa Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Metzler, 1931, suppl. V, coll. 707-724.

# AS REPRESENTAÇÕES DA MORTE NOS POEMAS DE HOMERO E NO ORFISMO

## REPRESENTATIONS OF DEATH IN HOMER AND IN THE ORPHISM

ISABELA FERNANDES\*  
CAROLINE PEREIRA MIRANDA\*\*

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo discutir sobre as representações da morte e do destino da alma humana – a *psychê* – na Grécia Antiga, com foco nos poemas de Homero e na seita do Orfismo. A reflexão foi desenvolvida a partir de um estudo comparativo da escatologia grega tradicional, veiculada pelas narrativas da *Iliada* e da *Odisseia*, elaboradas por volta do séc. VIII a.C., e as crenças posteriores do Orfismo, que surgem por volta do séc. V a.C. O estudo comparativo teve como principal objetivo compreender a diferença entre a concepção de alma representada nos textos homéricos e a concepção de alma representada no Orfismo.

**Palavras-chave:** Grécia antiga; Homero; Escatologia; Orfismo.

**Abstract:** This article discusses representations of the death and fate of the human soul - the *psychê* - in Ancient Greece, focusing on Homer's poems and on the sect of Orphism. The reflections that follow are based on a comparative study of traditional Greek eschatology as presented in the narratives of the *Iliad* and the *Odyssey* (elaborated around the 8<sup>th</sup> century BC) and of the later beliefs of Orphism (appearing around the 5<sup>th</sup> century BC). The main objective of this comparative study is to understand the difference between the conceptions of soul presented in the Homeric texts and the conception of soul presented in Orphism.

**Keywords:** Ancient Greece; Homer; Eschatology; Orphism.

O presente artigo pretende discutir as representações da morte e as concepções escatológicas na Grécia Antiga com foco em alguns cantos de Homero e nas crenças religiosas relacionadas ao Orfismo. Na escatologia grega mais arcaica e tradicional apresentada na *Iliada* e na *Odisseia*, a morte é compreendida como o fim definitivo da vida humana: a alma – a *psychê* –, após a morte, desce ao Hades como uma sombra inconsciente, sem

---

\* Professora do Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil). Email: isafel@imagelink.com.br

\*\* Graduanda do Departamento de Letras da PUC-Rio e pesquisadora de IC com financiamento da FAPERJ em 2017. Email: carolinepmiranda@icloud.com

possibilidade de renascimento ou salvação. Por volta dos séculos VI ou V a.C. surge na Grécia algumas crenças religiosas inspiradas na trajetória do poeta mítico Orfeu. Este movimento de crenças, embora jamais tenha se unificado em uma religião definida e sistematizada, se estabelece na Grécia como uma seita marginal divergente da religião olímpica oficial. O Orfismo traz a ideia de que a alma é imortal e que, após a morte, ela desce às trevas do Hades apenas por um breve tempo para depois reencarnar em outro corpo vivo. O objetivo deste artigo é elaborar algumas reflexões em torno destas duas visões escatológicas distintas, tentando explorar seus significados e traçar possíveis diferenças entre estes dois modelos gregos de compreensão da morte e da alma humana.

#### A ESCATOLOGIA TRADICIONAL REPRESENTADA NOS POEMAS DE HOMERO

Na escatologia grega da época arcaica (séc. VIII a.C.- séc. VI a.C.), tal como esta é representada na *Ilíada* e na *Odisseia*, não existe a ideia de renascimento ou da salvação da alma humana após a morte. A morte, nos poemas de Homero, não significa uma passagem transitória pelas trevas com expectativas de um possível renascimento, nem tampouco está relacionada a um destino individual de redenção ou punição da alma no além. A *psychê* dos homens, na escatologia homérica, voa para fora do corpo dos vivos, na hora da morte, sob a forma de um fantasma inconsciente e despersonalizado que desce para o Hades<sup>1</sup>.

Segundo Brandão (1991), até o século VI a.C. a *psychê* para os gregos era concebida como uma sombra abúlica do corpo, sem memória e sem inteligência. Quando o homem morre, a alma voa para fora do corpo e abandona os dois órgãos vitais que lhe conferiam vida e força: *thymós* - o espírito, o ânimo - e *phrênes* - a inteligência. Depois da morte, a *psychê* dos homens se torna uma imagem vazia, sem vontade, sem substância e sem consciência. A alma assim volátil como um sonho desce ao Hades e fica aprisionada para sempre sem jamais renascer.

Como pode ser observado no canto XI da *Odisseia*, as almas, quando deixam o corpo vivo, não possuem memória nem consciência, como também não

---

<sup>1</sup> Uma importante exceção é a referência aos Campos Elísios no canto IV da *Odisseia*, e a referência à elevação do herói Hércules ao Olimpo no canto XI também da *Odisseia*. Esta questão foi desenvolvida em Brandão (1991) e em nosso artigo “As representações da morte na tragédia *Alceste*, de Eurípides” (FERNANDES, 2012).

alcançam nenhum tipo de imortalidade. O canto XI descreve como Odisseus se aproxima do mundo dos mortos cavando um imenso buraco e invocando as almas dos heróis e do adivinho tebanos Tirésias. Estas almas aparecem para Odisseus como imagens pálidas de seus corpos quando vivos, porém sem força, consistência ou consciência. Odisseus teve que executar libações e ritos em honra das almas para acordá-las temporariamente e poder conversar com elas. Se ele não executasse estes ritos as almas permaneceriam inconscientes. Sobre o buraco cavado ele derrama libações de mel, vinho, água e farinha, assim como o sangue escuro de duas ovelhas negras sacrificadas. Ao beber o sangue, as almas recuperam por breve tempo a sua consciência. Por isso Odisseus consegue conversar brevemente com sua mãe, Anticléia. O fantasma da mãe de Odisseus, subitamente desperto pelo sangue da vítima animal, revela ao filho que a alma, quando chega ao Hades, se desfaz e se dissolve como uma imagem irreal:

Filhinho, deplorável entre deploráveis, não sou ilusão de Perséfone, filha de Zeus. A lei que rege os mortais determina que os tendões soltem a carne e os ossos dos que expiram. A força ardente do fogo reduz o corpo a cinzas. Quando a vida se retira da óssea brancura também a psique bate leves asas e se dissolve como um sonho. (HOMERO, *Odisseia*, XI, 216-222)

Este episódio testemunha a visão de uma *psychê* que, após a morte, se torna uma imagem sem substância e vazia, não apenas vazia de inteligência e vontade, mas de matéria também. De fato, quando Odisseus, cheio de pesar e saudades, lança-se em direção à sua mãe para tomá-la em seus braços, esta, por três vezes, evapora como fumaça. Odisseus percebe que os fantasmas dos mortos, mesmo aqueles dos mais virtuosos heróis, são imagens vazias que passam por ele sem vê-lo, sem saber o que são, nada mais do que sombras inconscientes que se esfumam nas trevas sem possibilidade de redenção ou renascimento.

Completando a reflexão acima, Brandão (1991) destaca a importância dos ritos funerários na escatologia dos poemas de Homero. A alma, quando desce ao Hades, fica seriamente prejudicada em suas faculdades de inteligência, memória e fala. Contudo, se os familiares vivos executam cultos e sacrifícios em honra dessa alma, ela pode momentaneamente recuperar essas faculdades. Ou seja, a consciência da *psychê* permanece em latência e vem a ser “acordada” quando os vivos realizam o culto aos mortos. Então, durante um breve tempo, a alma pode até manter um diálogo com os que ainda vivem – como demonstrado no canto XI da *Odisseia*. Daí a importância, para

os gregos da época arcaica, da continuidade dos ritos funerários em honra do falecido mesmo tendo passado um tempo após a sua morte. Pois como não existe nada no além, o que se espera dos vivos é que eles, pelo menos, não deixem de se lembrar dos seus mortos.

De acordo com Fernandes (2012), as representações da morte, nos poemas de Homero, não possuem o significado de uma transformação evolutiva da alma. Uma vez que a *psychê*, no cenário homérico, é destituída de qualidades subjetivas ou pessoais, ela não vai percorrer, após a morte, um destino de redenção ou de punição diferenciado e individual. Devido à falta de autonomia e de consciência da *psychê*, não era cabível na Grécia Arcaica a ideia de um julgamento moral da alma. A ausência de subjetividade da alma se relaciona assim diretamente à ausência de uma escatologia de salvação nos poemas de Homero. Não existe salvação possível para uma alma abúlica e despersonalizada.

Completando esta reflexão, Robert Garland (1985) afirma que a escatologia homérica é desvinculada da necessidade de julgamento moral porque não há um conceito de salvação individual após a morte. Morrer não acarreta uma punição ou em uma bênção para uma alma má ou virtuosa. Morrer é uma consequência natural da vida, e não importa se a pessoa cometeu atos justos ou injustos, pois a conduta da vida humana não será cobrada do outro lado. Todos os mortais, com exceção de alguns poucos casos especiais<sup>2</sup>, estão destinados a serem apenas imagens apagadas que vagarão nas trevas da eternidade.

Com a morte, cessa qualquer tipo de retribuição. Não há nenhuma prestação de contas do outro lado do túmulo. O bom e o mau igualmente vão viver uma existência apagada. (GARLAND, 1985, p.60)

O canto XXIII da *Ilíada* descreve outra significativa representação da morte. Este canto relata como a alma de Pátroclo aparece em um sonho para Aquiles adormecido para cobrar do amigo o seu culto funerário, que até aquele momento não havia ainda sido realizado. A imagem de Pátroclo, ao aparecer para Aquiles, em tudo era igual à forma do herói quando vivo, desde os olhos, a altura, a voz, e até mesmo as roupas que vestia no corpo no momento de sua morte. Aquiles, cheio de saudades, tenta abraçar o fantasma do amigo; mas este não pode ser abraçado pois lhe falta substância.

<sup>2</sup> Ver Brandão (1991) e Fernandes (2012).

A alma de Pátroclo, semelhante à alma de Anticléia, não tem consistência, é como fumaça, e se desfaz quando tocada, tal como uma miragem.

Sepulta-me, de pronto, para que eu penetre, enfim, as portas do Hades. A âni-ma-psiquê e a sombra dos defuntos exaustos repelem-me, impedem-me que, além-rio, com elas misture-me; rondo errante os portais amplos. Dá-me a mão, peço-te, chorando. Não mais do Hades virei, quando me honres com meu quinhão de fogo; não mais, como em vida, sentaremos à parte dos demais, trocando conselhos num concílio a dois. A Quere odiosa me engoliu, meu inato fado. (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 71-80).

O episódio do canto XXIII da *Ilíada* é um ótimo testemunho dos aspectos da escatologia homérica que destacamos acima: a ausência da ideia de salvação no além, a falta de consciência da alma e a importância das honras fúnebres. O fantasma de Pátroclo implora a Aquiles que seu corpo seja sepultado rapidamente, pois a alma não tem força, nem discernimento, nem vontade própria suficiente para cruzar a margem do rio dos mortos. Pátroclo revela que sua alma “ronda errante” diante dos portões do Hades, ou seja, ela está perdida, inerte, presa em círculos, sem o controle de suas ações. A *psychê* do herói não possui consciência suficiente para encontrar o caminho do reino dos mortos sozinha. A alma é destituída de vontade e lucidez.

Pátroclo também afirma que não poderia nunca mais voltar do Hades quando fosse sepultado. Com melancolia ele se refere à morte como uma “Quere odiosa”, e sua fala deixa entrever uma sensação de aniquilamento e desesperança. A citação revela nas entrelinhas que o fantasma de Pátroclo vai se tornar inconsciente e impessoal quando chegar ao Hades e se juntar ao grupo anônimo das outras almas. Submersa em um abismo coletivo e despersonalizado, a sua alma jamais vai retornar à vida ou percorrer um destino de salvação. Resta a Pátroclo receber de Aquiles os ritos funerários, que vão ao menos fixar a memória de seu nome e lhe conferir a honra merecida dos heróis mortos em batalha.

No canto XXIV da *Odisseia* podemos encontrar outro exemplo da inconsciência e da indiferenciação da *psychê* quando desce para o Hades. As almas dos pretendentes assassinados por Odisseus precisam do deus Hermes para conduzi-las pelos caminhos das sombras, pois elas perderam toda memória e individualidade. Elas não apenas são incapazes de encontrar sozinhas o caminho do Hades, como também não têm a menor ideia de quem são, ou do que está acontecendo com elas. As almas se comportam de forma primitiva, como morcegos cegos e perdidos dentro de uma caverna:

Hermes Cilênio convocou os espectros de heróis, os pretendentes. Empunhava o belo bastão de ouro que enfeitiça os olhos dos homens e desperta os adormecidos a seu talante. O bastão move a tropa. Os espectros marcham rechinantes. Pareciam morcegos que pendem em penca nas cavidades sagradas de uma gruta; se um se desprende despencam da rocha os demais, esvoaçantes chamam. Chiante assim segue a revoada dos espectros o comando do benfeitor por tétricos caminhos. Além da corrente do Oceano e da Rocha de Leucas, passam pelas portas de Hélio e da cidade dos Sonhos. Rumam, sem tardar, às campinas dos asfódelos, morada das sombras, os espectros dos que dormem. (HOMERO, *Odisseia*, XXIV 1-14)

Esta passagem demonstra como as almas se encontram inconscientes no Hades. Quando se libertam do corpo e da inteligência dos vivos, as almas retornam à uma condição irracional e animalesca. A imagem dos morcegos nos faz pensar que a *psychê* se torna uma sombra indefinida ao voar cegamente nas cavernas do além. O episódio aponta também para o caráter impessoal e coletivo das almas: elas se confundem e se chocam umas com as outras enquanto guincham como morcegos. Cabe ao deus Hermes cumprir a sua função de psicopompo, de condutor de almas, para levá-las pelo caminho certo. Hermes, o deus pastor, guia as almas inconscientes e cegas para que encontrem o rumo, tal qual um pastor guia suas ovelhas perdidas de volta para o abrigo sem que se percam. No fim da citação o poeta, ao demarcar o território tenebroso por onde as almas passam, se refere a “tétricos caminhos”, “cidade dos Sonhos”, “morada das sombras”. As referências testemunham tanto a essência vazia e inerte da *psychê*, aparentada aos sonhos e às sombras, como o horror sem redenção da jornada pela morte. A passagem termina apresentando as almas como “os espectros dos que dormem”, ou seja, o mundo dos mortos nada mais é do que um espaço de trevas e de sono eterno.

A partir das reflexões e exemplos acima expostos supomos ter esclarecido que as representações da morte nos poemas de Homero revelam, de forma geral, uma escatologia sem salvação ou punição, e apresentam as almas como fantasmas inconscientes e despersonalizados. De acordo com Brandão (2002), para compensar parcialmente esta visão pessimista sobre a morte e superar o medo de um fim de total esquecimento, os gregos da época homérica buscavam alcançar a eternidade simbólica através da glória imortal. Assim, os grandes heróis dos poemas de Homero se dedicam a realizar feitos excepcionais para, após a morte, serem louvados e lembrados em sua honra e excelência pelos tempos vindouros.

Os gregos homéricos, sabedores de que o além que se lhes propunha eram as trevas e o nada, fizeram desta vida miserável a sua vida, buscando prolongá-la através da glória. (BRANDÃO, 1991, p. 366).

Como nos poemas de Homero não existe ideia de salvação da alma, resta ao homem apenas a obtenção da glória eterna fixada pela “bela morte”<sup>3</sup>, isto é, a morte honrosa do herói em campo de batalha. O jovem guerreiro que morre na flor da juventude realizando uma façanha maravilhosa terá seus feitos cantados pelos *aedos* e seu nome lembrado na memória coletiva. Pois o objetivo da vida de um guerreiro aristocrata nos poemas de Homero é o reconhecimento público de seu nome na vida e após a morte. O guerreiro pode até desejar a morte, pois ela vai lhe garantir uma chance de “vida eterna” por outros meios. Os feitos gloriosos do herói emolduram a memória eterna de seu nome através da poesia épica e do memorial fúnebre. O ideal homérico da “bela morte” vem, portanto, acompanhado do sentido de uma imortalidade simbólica e de conclusão gloriosa do ciclo vital para um guerreiro de família aristocrática. A alma do nobre herói não pode ser redimida da morte, mas a sua honra e a sua glória podem ser resgatadas e fixadas para a eternidade. No contexto dos poemas de Homero não há então a necessidade de uma escatologia de salvação da alma, já que não existe um “eu” individual para ser salvo, e sim um nome público e familiar para ser lembrado.

O canto XVI da *Ilíada* nos oferece um bom exemplo da “bela morte” com seu significado de fixação da honra heróica *post-mortem*. O episódio relata que Zeus está secretamente cogitando em mudar o destino de seu filho Sarpédon, prestes a morrer em campo de batalha nas mãos de Pátroclo. O pai dos deuses e dos homens está pensando em salvar a vida de seu filho contrariando a Moira, o destino cego. No entanto, a deusa Hera interfere no processo e veta a intensão do marido. Ela lembra a Zeus que os deuses não devem afastar dos heróis os seus fados, pois a Moira é fixada para o homem desde o seu nascimento. A deusa Hera assim aconselha Zeus a retirar o corpo de Sarpédon das mãos de Pátroclo e a levá-lo de volta para a família na Lícia, onde seriam realizados com todas as honras os seus ritos funerários (HOMERO, *Ilíada*, XVI, 433-457)

Este episódio da *Ilíada* deixa claro que não existe uma promessa de salvação ou de recompensa *post-mortem* mesmo para um herói virtuoso e justo como Sarpédon. A morte não oferece a possibilidade de o homem

<sup>3</sup> O conceito de “bela morte” já foi bastante discutido no campo dos estudos clássicos, principalmente por Vernant em seu texto *A bela morte e o cadáver ultrajado* (1979).

recolher recompensas por ter vivido de forma honrada e corajosa. O poema de Homero revela que o melhor que pode ocorrer a um herói é morrer gloriosamente lutando com um adversário digno e ter suas honras fúnebres realizadas por aqueles que o amam e que sofrem a sua perda.

As reflexões acima nos levam a concluir que, no contexto cultural do período arcaico, seguindo o testemunho dos poemas de Homero, não existe uma referência bem desenvolvida à idéia de salvação individual da alma humana no além. Esta visão escatológica estaria relacionada à própria concepção sobre o homem nas tradições gregas mais antigas. Antes do séc. VI a.C., o homem é compreendido como um prisioneiro do destino e da vontade dos deuses, sendo muito pequena a amplitude de seu livre arbítrio. Não possuindo uma significativa autonomia sobre o seu destino, e não sendo o totalmente responsável por suas ações na vida, o homem não vê sentido em ser punido ou premiado no Hades.

A partir das mudanças que ocorrem no cenário cultural grego na virada da época arcaica para o período clássico, o imaginário da morte começa a se modificar. Na democracia do séc. V a.C. a visão grega de mundo desloca o eixo de existência dos deuses para o homem, e do *genos* aristocrático para o cidadão na *pólis*. No quadro político e social da cidade, o cidadão se torna individualmente mais responsável pelas suas ações, e deve responder por elas nas discussões das assembleias, nos debates da *ágora* e nas sessões dos tribunais. É neste contexto que surgem, a partir do fim do séc. VI a.C., algumas crenças alternativas oferecendo visões escatológicas diferentes daquelas veiculadas pela tradição homérica.

## A ESCATOLOGIA ÓRFICA

Através da emergência do pensamento jurídico e político positivo, típico da democracia da *pólis*, surge um novo modelo de escatologia que compreende tanto a vida humana como a alma *post-mortem* como dotadas de nova responsabilidade social e existencial. Segundo Dodds (2002), as doutrinas de salvação da alma nos séc. VI e V a.C. se modificam na medida em que se desenvolvem as instituições democráticas, que teriam proporcionado a parcial emancipação do indivíduo em relação ao clã familiar. No quadro social da *pólis*, teria ocorrido o afrouxamento dos laços familiares a partir da reivindicação crescente do cidadão em busca de direitos mais pessoais e de responsabilidades mais pessoais. Para Dodds, o aparelho jurídico surge no séc. VI a.C. para confirmar esta nova noção de responsabilidade individual

necessária ao estabelecimento do quadro social e político da cidade. É a partir deste momento que o imaginário grego também cria a ideia da existência de um tribunal no reino dos mortos para que as almas fossem julgadas de acordo com os atos realizados em vida:

Quando a lei humana reconhece que o homem é o único responsável por seus próprios atos, as leis divinas, mais cedo ou mais tarde, seguem o mesmo exemplo. (DODDS, 2002, p. 46)

Neste contexto cultural surgem seitas marginais que, à revelia da religião olímpica oficial, tentavam atender à nova demanda popular de salvação da *psychê* depois da morte. Entre estas seitas figura o Orfismo como uma das mais influentes no pensamento grego a partir do século V a.C. A seita órfica contribui para fixar, na Grécia Antiga, a crença, já elaborada anteriormente por alguns filósofos pré-socráticos, na reencarnação da alma<sup>4</sup>. Para os órficos, a alma é divina e imortal. Quando o homem morre, a *psychê* se liberta do corpo e desce ao Hades por um breve tempo. Em seguida a alma vai ser julgada, recebendo punições ou premiações. Depois a *psychê* vai passar por uma série de reencarnações até a sua glorificação final nos Campos Elísios, ou nos Campos dos Abençoados, ou nos Bosques de Perséfone.<sup>5</sup>

Segundo Dodds (2002), o Orfismo vem inaugurar, no pensamento ocidental, a ideia da dissociação entre corpo e alma. Para os órficos, o corpo é a prisão da alma. Portanto, é na morte que esta se liberta para reencarnar sucessivas vezes e, por fim, reencontrar a sua faísca divina. Através de várias reencarnações a *psychê* pode se purificar de seus erros passados e alcançar a imortalidade. Para tanto, o homem deve ser iniciado no Orfismo durante a sua vida e seguir os seus preceitos: evitar cometer atos injustos e crimes de sangue, praticar a ascese do corpo e da alma, não comer carne. Os membros do Orfismo se organizavam em comunidades secretas para aprender doutrinas escatológicas e celebrar ritos purificatórios:

<sup>4</sup> A ideia de reencarnação não é exclusiva do Orfismo. É possível que a seita de Orfeu tenha sofrido grande influência da filosofia pitagórica que lhe é anterior, pois ambas apresentam muitas semelhanças. Para um aprofundamento do tema, recomendamos a leitura de Dodds (2002) e Kirk, G.S & Raven, J.E. (1994).

<sup>5</sup> Os nomes destes locais *post-mortem* para onde a alma vai após a sua libertação final varia muito segundo as diferentes versões dos diversos autores. Para uma discussão mais detalhada a respeito desta variedade de nomes, recomendamos a leitura de Brandão (2002; 1991) e de Jane Harrison (1991).

Há três ideias fundamentais ensinadas por eles, a saber: que o corpo é a prisão da alma; que o vegetarianismo é uma regra essencial de vida; que as consequências desagradáveis do pecado, neste e no mundo do além, podem ser eliminadas por meio de rituais (DODDS, 2002, p.152)

Segundo Brandão (1991), é através do Orfismo que surgem na Grécia as primeiras noções de culpa individual. No Orfismo, o homem se torna livre das amarras de seu *genos* e não se vê mais condenado a repetir o padrão dos crimes familiares. A culpa pelos crimes humanos é sempre de responsabilidade individual. Portanto, o homem será julgado por seus erros e virtudes quando sua *psychê* adentrar no Hades. A alma será punida ou premiada de acordo com o que fez em vida. A alma pode se redimir de sua culpa ainda em vida, seguindo os ensinamentos de salvação ensinados pelo Orfismo, ou pagar por ela no além e em outras reencarnações, até quitar as suas faltas.

De saída, o orfismo tentou romper com um princípio básico da religião estatal, a secular maldição familiar, segundo a qual cada membro do *genos* é co-responsável e herdeiro das *hamartiai*, das faltas cometidas por qualquer um de seus membros ou antepassados. Os órficos solucionaram o problema de modo original: a culpa é sempre de responsabilidade individual, e por ela se paga aqui (esta foi a primeira vez que a ideia surgiu na Grécia); quem não conseguir purgar-se nesta vida, pagará por suas faltas no além e nas outras reencarnações, até a catarse final. (BRANDÃO, 1991, p. 214).

O Orfismo recebeu esse nome porque ele supostamente teria se originado do herói mítico Orfeu. Os Livros X e XI das *Metamorfoses*, do poeta latino Ovídio (43 a.C.- 17 d.C.), constituem um dos testemunhos literários mais completos sobre o mito de Orfeu, pois as fontes gregas mais antigas que relatam a lenda são fragmentárias. Orfeu é uma figura lendária, possivelmente de origem trácia. O herói ficou conhecido pela sua habilidade como poeta e músico. Sua maestria era tanta que, quando ele cantava e tocava a cítara, era capaz de amansar animais selvagens e fazer com que as árvores se curvassem em sua direção. Casou-se com a ninfa Eurídice, a quem amava profundamente. Por este motivo, quando sua esposa foi morta por uma picada de serpente ao fugir do apicultor Aristeu, que tentou violá-la, o cantor não se conformou com a perda da esposa e resolveu descer ao Hades para resgatá-la. Sua habilidade com a cítara e a beleza de sua voz foram capazes de conquistar o mundo ctônico, incluindo os deuses da morte, Hades e Perséfone. Os senhores dos mortos ficaram com pena do esposo sofredor e concordaram em devolver-lhe a sua Eurídice. Contudo, havia uma condição: ele iria na frente e ela o seguiria atrás, mas enquanto estivessem nas trevas do

submundo ele não poderia olhar para trás. Aceitando a difícil imposição, o poeta seguiu, com firmeza e esperança, os caminhos subterrâneos de retorno para a vida com a sua amada atrás dele. No entanto, quando já era possível ver a luz, Orfeu foi possuído por uma dúvida terrível: estaria sua amada o seguindo ou o rei dos mortos o havia enganado? Sucumbindo à curiosidade e ao desejo de ver sua esposa, Orfeu olhou para trás e viu Eurídice esvaindo-se para sempre como uma sombra.

Não estavam longe do rebordo superior da terra. Cheio de amor, com medo de que Eurídice desfaleça e ansioso por vê-la, Orfeu volta o olhar. Logo ela cai de novo. De braços estendidos, lutando por que a agarrem e por ela se agarrar, a infeliz apenas agarra a inconsistência do ar. Ao morrer de novo, do marido não tem queixa alguma (de que haveria ela de se queixar senão de ser amada?), diz-lhe o último adeus, que mal lhe chega aos ouvidos, e retorna ao lugar de onde partira. (OVÍDIO, *Metamorfoses*, X, 55-63)

Orfeu realizou a sua descida ao mundo dos mortos e esteve perto de ter seu amor de volta, mas ele olhou para trás e a perdeu para sempre. Inconsolável, o herói trágico retorna à superfície e se torna um místico solitário e melancólico. Orfeu fundou um culto secreto em que ensinava os seus seguidores o conhecimento que aprendeu em sua passagem pelos reinos dos mortos. Inconformado com a perda definitiva da esposa devido a um erro seu, Orfeu ensinava que os homens podem evitar os erros para poder retornar da morte para a vida.

Segundo Brandão (2002) o Orfismo, inspirado no mito, ensinava que, na morte, o homem descia ao submundo para recuperar a sua alma capturada. Pois no Orfismo, como demonstra o mito, existe a possibilidade de uma alma voltar do mundo dos mortos para recomeçar uma nova vida. Orfeu amou tanto Eurídice que não aceitou a sua partida, prendeu-se ao passado e apegou-se à matéria, simbolizada por sua amada. Os órficos aprenderam com Orfeu a jamais olharem para trás, a desapegarem-se totalmente do passado e do concreto, e alcançarem assim a salvação total de suas almas. Para os órficos, “olhar para trás” é se apegar às vidas passadas, é não aceitar a morte. Um órfico deve aceitar e celebrar a morte, pois esta é uma libertação da alma divina e imortal.

O relato de Ovídio fala de um homem que, ainda mantendo a alma em seu corpo, foi capaz de adentrar as trevas da morte com a sua consciência intacta e retornar com conhecimentos secretos para reiniciar uma nova vida. Desta forma, a narrativa expressa simbolicamente que a alma, quando desce

para o Hades, pode conservar a consciência, o discernimento e a vontade. Além disso a alma, assim como Orfeu, quando retorna da morte pode se lembrar de tudo o que passou enquanto estava no subterrâneo.

A *psychê* vai percorrer uma jornada individual e consciente pelo reino das trevas, e esta jornada vai possuir o sentido de um aprendizado e de uma evolução. Desta forma a morte não se define como um vazio ou fim inexorável, mas como uma possibilidade de salvação do ser humano após um percurso evolutivo. O mito de Orfeu revela também que, através de ensinamentos secretos e de rituais, é possível ao homem vivo ter uma visão da morte e, a partir de então, se preparar melhor para ela e para o que vem depois. Cabe àquele que já experimentou a morte preparar outros homens para vencer a morte e ensiná-los a salvar as suas almas.

Segundo Detienne (1991), o Orfismo teria surgido na Grécia a partir de uma certa insatisfação do povo em relação ao caráter pouco místico e frívolo dos deuses tradicionais do Olimpo. O homem grego, a partir do séc. VI a.C., parece ter buscado, no plano religioso, algo além do que a religião oficial oferecia, principalmente no que concerne às crenças escatológicas. Esta necessidade o Orfismo veio atender perfeitamente, oferecendo um guia de práticas e crenças que garantia ao homem o renascimento da *psychê* no além. De acordo com Detienne, é através desta busca de salvação que os órficos rompem com a religião oficial e com todo o resto do mundo. Pois quando um homem busca algo tão difícil e inédito como a reencarnação, então ele deve ser diferente, deve buscar aquilo que outros não buscam, deve agir como outros não agem. Ele deve recusar o que era certo até o momento para que, de algum modo, ele possa alcançar o que outros homens não alcançaram: a imortalidade da alma.

Os órficos eram renunciantes. Exercitavam-se para a santidade, cultivavam técnicas de purificação a fim de separar-se dos outros, daqueles que são susceptíveis aos assassinios e à mácula. Retornando à idade de ouro, ao tempo dos começos, o gênero de vida órfico se queria proibido e absolvido do sangue derramado nos altares, recusa radical do alimento encarnado em conjunto, e inseparavelmente, dos valores da cidade, de seu sistema religioso com divindades distintas, com deuses diferenciados, com a separação necessária entre os deuses e a espécie humana. Recusa sem concessões e que se declarava sem rodeios pela condenação da refeição sangrenta e do laço social que instituíam na cidade o sacrifício de uma vítima animal no altar e a comensalidade subsequente num banquete de carnes. (DETIENNE, 1991, p. 94-95)

De acordo com Detienne, os órficos buscavam a santidade a partir da renúncia aos sacrifícios, ao derramamento de sangue e ao consumo de carne. Para um órfico, a alma pode reencarnar em um animal, assinalando a igualdade anímica entre todas as criaturas. Portanto, os órficos não podiam comer carne nem realizar sacrifícios, porque isto constituiria um crime hediondo contra a alma humana encarnada nos animais. Além disso, os órficos rejeitavam as paixões humanas, depreciavam o corpo e as sensações corporais. Tudo o que produz a violência das paixões, ou tudo o que produz prazer ao corpo e aos sentidos, deve ser evitado. Portanto os órficos adotavam uma noção de pureza assimilada a uma conduta de vida absolutamente sóbria e plácida, sem excessos e emoções violentas, a começar pela alimentação, que deve ser vegetariana e frugal. A ruptura para com a religião olímpica não podia ser mais radical, já que esta era baseada nos sacrifícios animais e na celebração do corpo, dos sentidos e da vida.

Para Detienne, a oposição ao culto tradicional também se assentava na modificação de todo o sistema religioso realizada pelo Orfismo. A religião oficial grega contava com um grande arsenal de divindades, enquanto os órficos pareciam se aproximar de um ideal monoteísta. Ainda possuíam alguns deuses da religião olímpica- possivelmente para não serem totalmente rejeitados pela comunidade de cidadãos; mas o número de divindades era bem menor. Ao reinventarem os deuses da tradição, os órficos misturavam as suas características originais. Os nomes dos deuses podiam ser diferentes, mas na essência todos eles eram um só. Desta forma, por exemplo, Apolo e Dioniso se misturaram e se confundiram no Orfismo, tornando-se quase que uma só divindade, apesar de na tradição serem completamente diferentes.

Detienne vêm lembrar um aspecto importante das doutrinas órficas: a necessidade de ritos purificatórios. Segundo o Orfismo, a redenção final da alma nos Campos Elíseos ou em outro local paradisíaco só podia ser alcançada se ela fosse purificada de todas as suas máculas. O órfico acredita que, mesmo quando o corpo morre e a *psychê* se torna livre, ela ainda não está pura o suficiente para a salvação. A alma carrega em si as manchas de todas as misérias, crimes e erros realizados em vidas passadas. Todavia, não é necessário esperar a morte e as sucessivas reencarnações para que a alma possa se purificar. A catarse pode ser realizada ainda em vida, seja através da própria dor da existência terrena, seja através de purificações vivenciadas nas iniciações órficas. Um homem iniciado no Orfismo pode adquirir um estado de elevação espiritual e pureza suficientes para abreviar o seu ciclo de reencarnações. Estas iniciações estariam relacionadas principalmente à renúncia às

paixões e à satisfação dos sentidos, à ascese e à restrição alimentar. Segundo o mito de Orfeu nas *Metamorfoses*, o próprio músico passou por alguns atos purificatórios após sair do Hades, como, por exemplo, o jejum e a castidade:

Sujo, privado dos dons de Ceres, ficou sete dias sentado na margem. Foi seu alimento o amor, a dor da alma e as lágrimas. (...) e Orfeu recusava toda a relação amorosa com as mulheres, seja porque lhe havia corrido mal, seja porque tinha comprometido a sua palavra. (OVÍDIO, *Metamorfoses*, X, 73-74; 79-81).

Segundo Brandão (2002), se nos poemas de Homero o Hades é um imenso abismo de trevas onde, após a morte, as almas são lançadas sem prêmio nem castigo para todo o sempre, o Orfismo vai criar uma nova topografia com locais distintos para prêmios e punições no reino dos mortos. Os órficos vão reestruturar tudo quanto diz respeito ao destino último das almas. A partir do Orfismo, o mundo dos mortos será dividido em três espaços: o Tártaro, o Érebo e os Campos Elísios e variantes. Esta divisão de níveis do Hades se relaciona aos diferentes espaços que a *psychê* vai ocupar no além segundo suas faltas e virtudes. Além disso, esta divisão apresenta o sentido de uma evolução. O Orfismo vai compreender a morte como um rito de passagem, um processo de transformação da alma até a sua divinização final.

Brandão afirma que, logo após a morte, as almas descem para um local não definido no Hades para serem julgadas e condenadas de acordo com seus atos em vida. As almas dos grandes criminosos iriam ser punidas com castigos terríveis no Tártaro, com chance, todavia, de uma futura libertação. Aqueles que viveram uma vida normal, com ações justas e injustas, receberiam castigos um pouco mais amenos no Érebo, esperando serem purificados para poderem reencarnar. Já os Campos Elísios eram reservados para aquelas almas virtuosas e justas, que já tivessem se purificado completamente de suas máculas. Em todos os casos a alma, após sofrer as punições e purificações necessárias, vai reencarnar sucessivas vezes até a sua libertação final, quando ela se dirige para a felicidade eterna nos Campos Elíseos.

A narrativa de Ovídio apresenta um exemplo da nova topografia do Hades e desta nova visão que compreende a morte como uma evolução. O Livro XI das *Metamorfoses* conta como Orfeu, depois de sua morte e agora como uma alma verdadeira, vai para o Hades novamente e se encontra finalmente com a sua Eurídice. Os dois amantes, redimidos pela morte, podem ficar juntos e felizes para sempre. O herói, depois de tudo o que ele sofreu, se tornou uma *psychê* espiritualmente elevada. Ao morrer, ele não apenas pode

encontrar o Campo dos Abençoados, como também pode resgatar a alma perdida de Eurídice e se unir a ela pela eternidade.

A sombra de Orfeu desce às entranhas da terra e reconhece todos os lugares que antes vira. Ao procurá-la na morada dos justos, encontra Eurídice, a quem, com paixão, abraça. Passeiam juntos ali, ora lado a lado, ora Orfeu segue Eurídice, que vai à frente, ora a antecede, à frente indo ele, que em segurança se volta para a contemplar. (OVIDIO, *Metamorfoses*, XI, 61-66).

O relato do Livro XI revela aspectos que nos interessam para demarcar as diferenças entre a escatologia órfica e a escatologia homérica. Em primeiro lugar, Orfeu, quando chega no Campo dos Abençoados, se lembra de tudo o que viu antes quando desceu ao Hades pela primeira vez, e reconhece Eurídice. Esta passagem demonstra que a alma evoluída não perde a sua memória, a sua consciência e a sua vontade no além. Em segundo lugar, Orfeu encontra Eurídice na “morada dos justos”, ou seja, o subterrâneo já não se define como um espaço de trevas e almas despersonalizadas. Agora existe no mundo dos mortos um local diferenciado e mais aprazível para os justos, onde o herói e sua amada, conservando a consciência e a individualidade, podem se abraçar. Em terceiro lugar, a citação destaca que o casal se reencontra para a plena realização de seu amor impossível em vida. Desta forma a morte permite o acesso à plenitude e à felicidade, em oposição à vida, que é apenas sofrimento. Em último lugar, vemos que as almas de Orfeu e Eurídice, na morte, se elevam para um nível superior de existência. O livro XI das *Metamorfoses* testemunha a concepção órfica que define a morte como uma libertação de todo sofrimento e como um destino de salvação individual da alma. Estamos longe das representações homéricas da alma, compreendida como uma imagem fugaz e despersonalizada, aprisionada nas trevas sem consciência e sem memória.

Segundo Harrison (1991), um testemunho precioso da escatologia órfica também pode ser encontrado nas chamadas “lamelas órficas”. Estas lamelas são pequenas lâminas de ouro enroladas dentro de medalhas de ouro que foram penduradas no pescoço de alguns cadáveres. As lamelas foram encontradas, a partir de 1879, em escavações de cemitérios no sul da Itália, em Creta e em Roma. Elas apresentam, em seus textos fragmentários, fórmulas mágicas e uma espécie de roteiro que serviriam para guiar as almas no Hades e ajudá-las a conseguir “abreviar” o ciclo de reencarnações. Vamos

aqui apresentar brevemente dois destes documentos para ilustrar as nossas reflexões: a Lamela de Petélia e a Lamela de Campagno<sup>6</sup>.

Sejas bem-vindo, tu, que caminhas pela estrada da direita, em direção às campinas sagradas e aos Bosques de Perséfone. À esquerda da mansão de Hades encontrarás uma fonte, e ao lado dela um cipreste branco. Não te aproximes dela. É o Létes! Vai para diante, em caminho íngreme e difícil, sempre para a direita. Encontrarás outra fonte cuja água jorra fresca, este é a água da vida, é a fonte da memória. Lá existem vigias que não te deixarão beber. Dize as palavras mágicas: 'sou filho de Gaia e de Urano estrelado, bem o sabes. Estou, todavia, sedento, e sinto que vou morrer. Dá-me, rapidamente, da água fresca que jorra da fonte da memória para que eu possa viver'. (Lamela de *Petélia*, *apud* Jane Harrison, 1991, p. 573).

Esta preciosa lamela, apesar de seu texto obscuro e cifrado, deixa claro que, para os órficos, a caminhada pelas trevas da morte é dolorosa e difícil. Porém, se a alma for virtuosa e seguir os conhecimentos aprendidos na iniciação órfica, ela vai ser capaz de obter a salvação. A inscrição demonstra que o caminho percorrido pelas almas no Hades não é único, pois ele se bifurca perigosamente entre a trilha da direita e a da esquerda. O caminho da esquerda leva à fonte do Létes, o rio do esquecimento. O iniciado do Orfismo era instruído a evitar beber do rio Létes, cujas águas o fariam esquecer de suas vidas passadas e dos conhecimentos adquiridos nas iniciações. Além disso, o rio Létes expressa simbolicamente o próprio horror da morte compreendida como esquecimento e aniquilamento, e é exatamente deste horror que um órfico pode escapar. Em contrapartida, a alma deveria beber das águas do rio da Memória para que pudesse manter as lembranças dos erros e acertos de suas vidas passadas e dos ensinamentos órficos. A lamela revela que beber da fonte da memória não era fácil, pois normalmente as almas bebiam do Létes e eram tragadas pelo ciclo cruel de reencarnações. Por isso, a lamela ensina como a alma pode convencer os guardas a deixá-la beber da fonte da vida e da memória.

O texto de Petélia também revela que as almas escolherão seus caminhos de acordo com o seu nível de evolução. A alma que seguir pela direita receberá as recompensas de sua vida justa nos Bosques de Perséfone. A *psychê* era orientada para o caminho da direita de modo a “abreviar” o ciclo de reencarnações e alcançar diretamente a imortalidade. A lamela ajudará

---

<sup>6</sup> Para um estudo mais aprofundado das lamelas órficas e seu conteúdo, remetemos o leitor aos livros de Junito Brandão (2002) e Jane Harrison (1991).

a alma evoluída a vencer a própria morte e o seu pavor, sendo capaz de persuadir os vigias a deixá-la beber da água da vida. A frase “estou, todavia, sedento, e sinto que vou morrer”, seguida da frase “para que eu possa viver”, descreve bem a mais importante mensagem órfica: a morte não é o fim, pelo contrário, é através dela que a alma sábia “pode viver” para sempre. A *psychê*, quando desce para as trevas, está desesperada e “sedenta” de vida; ela corre o risco de ser devorada pela morte sem salvação. Mas a alma do homem justo que carrega a lamela tem a chance de vencer a morte e viver eternamente junto aos imortais.

Dos puros eu vim, oh Rainha Pura dos Puros que estão embaixo (...). Porque eu também – eu posso me gabar disso – participo de sua raça abençoada. Eu já paguei as penalidades para as ações injustas (...) pois o destino me fez ficar embaixo, com relâmpagos fulgentes. Mas agora eu venho como suplicante diante da santa Perséfone para que, com sua graça, ela me receba nos tronos dos coroados. (Lamela de Campagno (*a*), *apud* Jane Harrison, 1991, p. 585).

A lamela de Campagno testemunha três ideias fundamentais do Orfismo: a crença de que a alma humana participa da essência dos deuses; a crença de que algumas almas menos evoluídas devem pagar penas antes de sua ascensão final; e a crença de que, no fim do seu ciclo, a alma finalmente será aceita entre os deuses, mesmo que ela tenha sido injusta em algumas vidas. A alma descrita na Lamela de Campagno realizou ações injustas e, por isso, o seu destino é o sofrimento temporário. Embora seja de origem divina, esta alma se “manchou” de impurezas durante a vida e precisou se purificar através dos castigos na morte. O texto revela que a alma de um órfico, mesmo tendo um dia sido impura, tem chances de salvação. Assim, após passar por terríveis punições, a *psychê* de um homem comum vai poder, enfim, se identificar com a raça dos abençoados. Interessante perceber como a lamela instrui a alma para que fale a verdade, confesse seus erros e diga que pagou as penalidades por suas ações, mas que agora está pura, e precisa suplicar por seu lugar ao lado dos outros seres puros.

As reflexões acima demonstram que as representações da morte na escatologia órfica apresentam uma concepção de alma totalmente oposta às concepções de morte nos poemas de Homero. No cenário homérico, a alma se define como uma imagem vazia, sem consciência, sem memória e sem individualidade, que é aprisionada no Hades para sempre sem possibilidade de redenção. Na escatologia órfica, a alma mantém sua consciência e sua

memória, consegue se lembrar de todas as vidas passadas, consegue compreender o que está acontecendo com ela, consegue encontrar o caminho certo pelas trevas da morte. A *psychê* se torna especial e única, capaz de resgatar a si mesma do aniquilamento através de uma roteiro individual de evolução. Nas crenças órficas a morte representa uma jornada de redenção de uma alma lúcida e responsável, que alcançará a vida eterna como prêmio pelas ações virtuosas praticadas em vida.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das reflexões desenvolvidas neste artigo é lícito cogitar que o imaginário da morte, nos diversos povos, estaria relacionado a processos históricos e culturais de forma mais profunda do que estamos acostumados a pensar. A diversidade cultural criaria múltiplas possibilidades de compreensão do homem diante da vida e diante da morte. Diferentes escatologias expressam distintas formas de se compreender o homem no mundo e no além. Na Grécia Antiga, as representações que definem o roteiro da alma após a morte vão sofrendo diferenciações na medida em que as mudanças culturais vão ocorrendo como resultado do processo de desenvolvimento da *polis*.

No período mais arcaico da cultura grega, na sociedade guerreira e aristocrática representada nos poemas homéricos, a categoria de indivíduo parece não estar plenamente desenvolvida para que o homem pudesse ser compreendido como uma pessoa diferenciada de seu clã familiar e detentora de livre arbítrio. Neste contexto cultural, as representações da morte e da alma serão desprovidas de um sentido mais individualizado de salvação ou de punição. Por outro lado, na Grécia Clássica, no cenário da *polis* democrática, o homem se distancia um pouco dos padrões de seu clã e assume gradativamente uma responsabilidade política e social cada vez mais individualizada diante da comunidade cívica. Neste contexto, o imaginário da morte vai adquirir um foco também mais individualizado, e a alma, dotada de maior arbítrio, vai vivenciar no além um percurso consciente e responsável de evolução e salvação.

[Recebido em setembro/2018; Aprovado em fevereiro/2019]

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2002.  
\_\_\_\_\_. *Dicionário Mítico-Etimológico*. Petrópolis: Vozes, 1991.  
DETIENNE, Marcel. *A Escrita de Orfeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.  
DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

- FERNANDES, Isabela & EYLER, Flávia. *A Vida, a Morte e as Paixões no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Editora Cassará, 2012.
- GARLAND, Robert. *The Greek Way of Death*. New York: Cornell University Press, 1985.
- HARRISON, J.E. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton University Press, 1991.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Arx, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- KIRK, G.S & RAVEN, J.E. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- OVIDIO. *Metamorphoses*. Tradução e organização de Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.
- VERNANT, J. P. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*, nº 9, 1979, 31-62.

# HÍPIAS MENOR: PEDAGOGIA PLATÔNICA, HOMERO E INTELECTUALISMO

HIPPIAS MINOR: PLATONIC PEDAGOGY, HOMER,  
AND INTELLECTUALISM

PEDRO LUZ BARATIERI\*

**Resumo:** O texto demonstra as falácias que Sócrates utiliza no *Hípias Menor*, bem como por que razão ele o faz. Depois de mostrar a falácia na passagem inválida de capacidades para disposições morais, a “mentira” sobre os comportamentos de Aquiles e de Odisseu e o uso de uma falsa analogia, o artigo explica por que Sócrates e Platão fazem isso. Em seguida, extrai dessa leitura três grandes lições do *Hípias Menor*: a primeira diz respeito a um aspecto do método pedagógico de Platão, a segunda gira em torno da relevância de Homero para os *Diálogos*, enquanto a última aponta para o problema do intelectualismo. Lidando com esse último ponto, o texto termina conectando o *Hípias Menor* ao *Íon*.

**Palavras-chave:** Platão; Hípias; Homero; Intelectualismo.

**Abstract:** This article points out the fallacies that Socrates uses in the *Hippias Minor* and why he uses so. After showing the fallacies involved in passing from capacities to moral dispositions, the “lie” about Achilles’ and Odysseus’ behavior in the *Iliad*, and the use of false analogies, the article explains why Socrates and Plato engage in these fallacies. Three important lessons are drawn from this reading of the *Hippias Minor*: the first is about an aspect of Plato’s pedagogical method, the second about the relevance of Homer to the *Dialogues*, and the last points to the problem of intellectualism. A propos this third lesson, the article finishes by connecting the *Hippias Minor* with the *Ion*.

**Keywords:** Plato; Hippias; Homer; Intellectualism.

---

\* Doutorando em Filosofia na UFRJ, Brasil. E-mail: pedrobaratieri@hotmail.com.

“Seria bom, Agatão [...] se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio [...]”.

*Banquete*, 175d

“Sóc. - Ora, e então? Não és tu admirador de Homero [...]?”

*Protágoras*, 309a

“[...] indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, [o filósofo] geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado”.

*Fedro*, 249c4-d3

## 1. INTRODUÇÃO

*Hípias Menor* é, sem dúvida, um dos diálogos mais fascinantes de Platão. Isso não fica evidente logo em uma primeira leitura, quando é mais provável que suscite um espanto envolvente. Esse espanto encontra ressonância nas suas diversas interpretações, que vão desde tomá-lo como o mais simples e menos importante dos diálogos<sup>1</sup> quanto a julgá-lo o mais enigmático<sup>2</sup>, sobretudo por serem considerados falaciosos os seus argumentos e imorais as suas teses, a tal ponto que sua autenticidade foi questionada<sup>3</sup>. E não é por menos: nesse diálogo, Sócrates defende e pretende ter demonstrado que o mentiroso e o verdadeiro são o mesmo, que Aquiles mente e Odisseu não, e quem comete injustiça voluntariamente é melhor do que quem o faz sem querer. Imediatamente, as seguintes questões ocorrem ao intérprete: por que Sócrates defende ideias à primeira vista tão paradoxais? Ele realmente acredita nelas? Os argumentos de que se vale são corretos? Se não, ele está ciente disso? Se está, por que os usa? Com base em estudo do diálogo realizado sob as orientações de William Altman<sup>4</sup>, julgo poder expor uma

<sup>1</sup> LAGUNA, 1920, p.550.

<sup>2</sup> Como diz Kahn: “*Philosophically speaking, the Hippias Minor is one of the most puzzling of all Platonic dialogues [...]*”. KAHN, 1996, p. 113.

<sup>3</sup> WEISS, 1981, p.287. Muitos estudiosos concordam que, se não fosse a referência de Aristóteles ao *Hípias Menor*, esse diálogo já teria sido banido do *canon*.

<sup>4</sup> Ainda que essa orientação tenha sido essencialmente oral, algumas importantes indicações dessa interpretação estão em ALTMAN, 2010, *Plato the Teacher: the Crisis of Republic*, p.385-387. Altman indicou-me os principais elementos da leitura a ser aqui apresentada: uma parte do método pedagógico platônico, as mentiras de Sócrates sobre *As Preces* e o problema do

interpretação que, respondendo a essas perguntas e buscando resolver os problemas apontados pelos intérpretes, mostre que o *Hípias Menor* é mais uma obra-prima do fundador da Academia. Parece-me, ademais disso, que tal interpretação propiciará três grandes lições a respeito de temas caríssimos à filosofia em geral, ao pensamento platônico e à cultura clássica, como o método pedagógico adequado, o sentido e a relevância dos poemas homéricos e o intelectualismo ético.

De fato, não parece haver *consensus sapientium* quanto ao sentido desse diálogo. Grosso modo, é possível classificar as interpretações mais comuns em quatro, dentre as quais duas consideram os argumentos de Sócrates incorretos (1) e duas não (2). Entre os que apontam que haveria incorreção nos argumentos (1), uns defendem que o erro estaria na premissa que negaria o intelectualismo (como o de que quem faz o mal, p. ex. mentindo, tem um poder e um saber) (1.1)<sup>5</sup>, com o que o diálogo poderia ser visto como uma demonstração por *reductio ad absurdum* do famoso intelectualismo socrático<sup>6</sup>, ao passo que outros defendem que o erro estaria justamente na suposição de certo intelectualismo ou, dizendo o mesmo em outros termos, na passagem (indevida) da argumentação das técnicas e capacidades para o âmbito moral (1.2)<sup>7</sup>. Já entre os que não vêem nenhuma incorreção nos argumentos, há, de um lado, quem não rechace a imoralidade de suas conclusões, pois a filosofia seria realmente imoral (2.1)<sup>8</sup>, pelo menos aos olhos do senso comum, e há, de outro lado, quem rejeite que as conclusões do diálogo sejam imorais, uma vez que abarcaria tão-somente as capacidades dos agentes morais e não suas ações (2.2)<sup>9</sup>.

---

intelectualismo tanto no *Hípias Menor* em si mesmo quanto em sua relação com o *Íon*. Minha gratidão a Altman, com quem aprendi e continuo aprendendo a ler os *Diálogos*, vai além de minha capacidade de expressão; desnecessário dizer, por outro lado, que os possíveis erros aqui cometidos são de minha inteira responsabilidade. Aproveito também para agradecer a Rodrigo Santos Pinto de Oliveira, porque o presente texto é a versão escrita de um mini-curso que, inspirado por sua recepção calorosa a essas ideias em nossas conversas, ministrei na UFRJ.

<sup>5</sup> DEUS, 2000; FRONTEROTTA, 2014, p.87; VENTURELLI, 2015, p.86-89.

<sup>6</sup> DEUS, 2000; VENTURELLI, 2015, p.86-89.

<sup>7</sup> HOERBER, 1962; MULHERN, 1968; KAHN, 1996; GOMES, 2010.

<sup>8</sup> LAMPERT, 2002, cuja interpretação, tão perspicaz quanto questionável, parece derivar de Leake, 1987 (esp. p.302 e 305), e, claro, Strauss, 2015 (esp. a introdução, p.25-26, 30 e primeiro capítulo, esp. p.46; comparar com Lampert, p.232: “*Odyssean Socrates shelters himself while holding a view no one could defend publicly*”). No entanto, talvez eu, a exemplo de Hípias, seja apenas um ingênuo com “*conventional moral scruples*” (LEAKE, 1987, p.300).

<sup>9</sup> WEISS, 1981. Carolina Araújo parece acompanhar Weiss nesse ponto. ARAÚJO, 2005, p.148 n. 14.

Presumo que será mais fácil apresentar antes a interpretação que me parece mais correta para, então, visualizar os equívocos de cada uma delas. A rigor, tal interpretação é um aprofundamento da leitura 1.2, pois apresenta outra artimanha de Sócrates além das comumente reconhecidas e explica por que ele se vale dessas falácias e mentiras, algo necessário para a plena compreensão do diálogo. Começo, então, expondo cada um dos argumentos de Sócrates em cada uma das seções seguintes; a cada vez já ressalto as falácias e mentiras usadas. Em face dessa análise, explico por que Sócrates age assim e disso tiro três lições do diálogo: uma, sobre o método pedagógico de Platão; outra, sobre a relevância de Homero no estudo dos *Diálogos*; e ainda uma terceira sobre os motivos pelos quais Hípias não consegue defender Aquiles. Desenvolvendo esse último ponto, termino conectando o *Hípias Menor* ao *Íon*.

## 2. PRIMEIRA TESE DE SÓCRATES - O MENTIROSO E O VERDADEIRO SÃO O MESMO - E SUA CORRESPONDENTE FALÁCIA

O *Hípias Menor* pode ser dividido em cinco partes<sup>10</sup>.

A primeira (363a-364c) é composta por um prólogo em que se estabelece o contexto dramático e a pergunta a ser respondida. Depois da exibição de Hípias, Sócrates lhe pergunta quem seria melhor, Aquiles ou Odisseu, ao que o sofista responde: Aquiles seria o melhor, Nestor o mais sábio e Odisseu o mais versátil. Hípias explica o que entende por versátil dizendo que Homero fez de Odisseu o mais mentiroso, ao passo que de Aquiles fez o mais simples e verdadeiro.

Já a segunda parte (364d-369b) consiste na pretensa demonstração a Hípias por parte de Sócrates de que o mentiroso e o verdadeiro seriam o mesmo e, por conseguinte, seria difícil diferenciar Aquiles de Odisseu por esse

<sup>10</sup> O diálogo também poderia ser dividido em três partes (como sugere Kahn, 1996, p.101-102), bastando para isso não considerar o prólogo como uma parte separada da segunda e no final do diálogo juntar as duas tentativas socráticas de argumentar para defender a mesma tese. Pois em 374d-e Sócrates recomeça sua argumentação de outro modo, mas para demonstrar a mesma tese já apresentada desde 372. Em termos de assunto ou teses socráticas, portanto, o diálogo pode ser dividido nessas três partes: 1. O mentiroso e o verdadeiro são o mesmo; 2. Discussão das *Preces*: Aquiles mente e Odisseu não na *Ilíada* ou Odisseu é melhor que Aquiles; 3. O voluntariamente injusto é melhor. No entanto, parece-me útil considerar em separado o pequeno prólogo (que evidentemente conecta o *Hípias Menor* ao *Maior*) bem como o recomeço da argumentação socrática ao final. Importante notar, porém, que nos dois casos a discussão das *Preces* está no centro.

critério. A argumentação de Sócrates dá-se mais ou menos assim: aceita-se que os mentirosos têm uma capacidade, a saber, a de mentir; eles mentem porque querem; não são como os ignorantes, que mentem sem querer; os mentirosos também se distinguem dos ignorantes na medida em que esses últimos, ao tentar mentir, podem dizer a verdade sem querer; se, portanto, os mentirosos mentem porque são capazes de mentir quando querem, mentem porque têm a capacidade de dizer a verdade ou mentir. Com isso, Sócrates leva Hípias a concordar que os mentirosos conhecem a verdade e, quem conhece a verdade, mente melhor. Eles concluem, então, que o mentiroso e o verdadeiro seriam o mesmo. No mais, é bom notar que nesse passo da argumentação já se estabelece uma tese que, embora não seja fundamental nessa primeira parte, sê-lo-á na segunda: quem conhece é o melhor naquilo que conhece, o que Sócrates demonstra por indução recorrendo a exemplos de técnicas e ciências: o sapateiro é melhor em sapataria, o astrônomo em astronomia e Hípias em todas as técnicas de que tem conhecimento. Convém notar como Sócrates, ao mencionar os múltiplos saberes de Hípias nesse passo, aproveita-se do orgulho do grande polímata para fazê-lo admitir essa tese. Assim, o mentiroso, na medida em que conhece a verdade naquilo em que é capaz de mentir, seria o melhor naquilo em que é mentiroso.

A falácia na argumentação da primeira parte não é difícil de detectar e já foi apontada por Aristóteles (*Metafísica*, 5.1025a)<sup>11</sup>: do fato de o “capaz” de mentir ser “capaz” de dizer a verdade e vice-versa conclui-se que quem “é” mentiroso porque é “capaz” de dizer a verdade “é”, também, verdadeiro e vice-versa. Passa-se da capacidade de ação ao traço de caráter, como se fossem a mesma coisa, algo evidentemente falso, pois ser capaz de mentir não implica, de fato, em mentir<sup>12</sup>. O sujeito que conhece e diz a verdade pode ser sempre capaz de mentir e, no entanto, não mentir, ao passo que o sujeito que mente pode ser sempre capaz de dizer a verdade e, no entanto, nunca fazê-lo; portanto, é inválido concluir que os dois “são” o mesmo. É importante manter em mente essa distinção entre conhecimento e capacidade, de um lado, e ação ou disposição moral, de outro, pois sua negligência estará na base de outros problemas do diálogo.

<sup>11</sup> Mas também por MULHERN, 1968, p.139; KAHN, 1996, p.139.

<sup>12</sup> A passagem inválida da capacidade (de mentir e de dizer a verdade) ao ser (mentiroso e honesto) pode ser vista de 367c a 367d: “[...] uma e a mesma pessoa é capaz (δυνατότατος) de mentir e de dizer a verdade a respeito do cálculo [...]. Como vês, a mesma pessoa mente e diz a verdade (ὁ αὐτὸς ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς) sobre os mesmos assuntos [...]” (trad. Carlos Alberto Nunes).

3. A MENTIRA E O ENSINAMENTO DE SÓCRATES SOBRE *AS PRECES*

Na terceira parte (369c-371e) do diálogo estaria a discussão sobre o canto nono da *Iliáda* ou, como também é conhecido, *As Preces*<sup>13</sup>. Essa discussão no coração do diálogo decorre diretamente da conclusão da primeira parte: se o mentiroso e o verdadeiro são o mesmo, Aquiles e Odisseu não podem ser diferenciados nessa perspectiva. Como, apesar de ter aceitado aquela conclusão, Hípias não aceita sua aplicação ao caso de Aquiles e Odisseu e protesta contra os métodos de Sócrates, o qual cita passagens do canto nono da *Iliáda* para corroborar sua tese de que Homero fez Aquiles tão ou mais mentiroso que Odisseu. O próprio Hípias, a bem dizer, já citara uma passagem desse canto para defender que Homero fizera Odisseu o mais mentiroso e Aquiles o mais honesto. Agora, porém, Sócrates argumenta que é Aquiles quem mente, enquanto Odisseu não apareceria mentindo em lugar algum, haja vista que o primeiro diz a Odisseu que irá embora na manhã seguinte e, no entanto, jamais é visto indo embora. Hípias protesta dizendo, primeiro, que enquanto Aquiles diz algo falso porque depois seria forçado pelas circunstâncias a ficar e proteger os gregos, Odisseu sempre mentiria em função de um plano (e não sem querer como Aquiles). Sócrates, por sua vez, retruca alegando que seria inverossímil que Aquiles não soubesse que permaneceria em Troia ao falar para Odisseu que logo iria embora, porque pouco depois de lho dizer diz outra coisa a Ájax, a saber, que voltaria à guerra se Heitor fosse combatendo os gregos até seus navios. Sócrates argumenta, assim, que Aquiles dá mostras de mentir de modo consciente e muito melhor que Odisseu, porque se contradiz na sua frente e esse nem nota, a julgar pelo que lhe diz Odisseu, conclui o filósofo (371a-b<sup>14</sup>).

<sup>13</sup> Pode ser significativo que assim como o três está exatamente no centro de cinco, a terceira parte do diálogo está exatamente no centro do diálogo, uma vez que das cerca de treze páginas (Stephanus) e meia do diálogo, essa breve terceira parte começa na sétima e logo termina (369-370), estando no meio, portanto, das seis primeiras e das seis últimas.

<sup>14</sup> Na tradução de Carlos Alberto Nunes: “[...] contradizer-se na presença de Odisseu, sem que este o perceba. Pelo menos, não se infere de quanto ele disse a Odisseu que ele tenha notado sua falsidade” ([...] *ἐναντία λέγειν καὶ ἐλάνθανεν τὸν Ὀδυσσεῖα: οὐδὲν γοῦν φαίνεται εἰπὼν πρὸς αὐτὸν ὡς αἰσθανόμενος αὐτοῦ ψευδομένου ὁ Ὀδυσσεύς*). Note-se o problema na tradução ao incluir Odisseu como objeto indireto e um ele, referindo-se implicitamente a Aquiles, como sujeito de *εἰπὼν πρὸς αὐτὸν*, quando na verdade Odisseu é sujeito e o *αὐτὸν* seria aquele para o qual Odisseu fala, com o que a tradução deveria ser algo mais ou menos assim: “Pelo menos (γοῦν) Odisseu nada (οὐδὲν) lhe (πρὸς αὐτὸν) diz (εἰπὼν) que mostre (φαίνεται) ter percebido (ὡς αἰσθανόμενος) que ele estava mentindo (αὐτοῦ ψευδομένου)”. Cf. trad. de Leake, 1987: “*At any rate, it is evident that Odysseus says nothing to him that shows he perceived he was lying*”.

Uma vez que no canto nono Odisseu não diz mais nada a Aquiles, Sócrates parece referir-se aqui - com esse “a julgar pelo lhe que diz Odisseu” (*εἰπὸν πρὸς αὐτὸν*) - ao que Odisseu diz a Agamêmnon quando volta ao acampamento e lhe reporta a reação de Aquiles<sup>15</sup>. Em verdade, Odisseu relata apenas a primeira fala de Aquiles. Não por acaso, quando Sócrates diz isso, Hípias protesta dizendo, “agora”, algo diferente do que dissera primeiro: Aquiles diz a Ajax algo diferente do que disse a Odisseu porque “persuadido por sua bondade” (*ὑπὸ εὐνοίας*<sup>16</sup> *ἀναπεισθείς*). Convém notar que Sócrates não nega essa interpretação, diferente da sua, que Hípias dá a respeito da reação de Aquiles; Sócrates conclui que se Aquiles mente (ou “falseia”) sem querer, então Odisseu é melhor que ele, como haviam concordado que quem mente deliberadamente sabe a verdade e, portanto, é melhor do que quem mente sem querer e é ignorante<sup>17</sup>.

Aqui é preciso perceber que Hípias diz algo importante (a rigor, Platão nos mostra algo fascinante e de grande importância<sup>18</sup>): Aquiles está cedendo e é Odisseu quem mente (e de fato sempre enganou a maioria dos leitores da

<sup>15</sup> Cf. VENTURELLI, 2015, p.90: “*Odisseo, concluso il suo discorso, non interviene infatti più nel resto dell’ambasceria. Più precisamente, secondo GIULLIANO [...] potrebbe esservi un’allusione al fatto che Odisseo, nel riferire poi l’esito dell’ambasceria (Il. 9.678-92), riporta solo quanto Achille ha detto nel primo discorso*”. Infelizmente, porém, a autora não tira a conclusão necessária disso, qual seja, que Odisseu mente nas *Preces* e Sócrates, por consequência, no *Hípias Menor*. Cf. Daí ser mais plausível ver nesse *πρὸς αὐτὸν* uma referência a Agamêmnon e não, como pretende o nosso tradutor, a Odisseu: “a julgar pelo que Odisseu lhe diz, ou seja, a Agamêmnon”. ALTMAN, 2010, p.385-387.

<sup>16</sup> Aqui não tem tanta importância o debate sobre os manuscritos no que concerne a *eunoias* ou *eugtheias*, sobre o que James Leake (1987) comenta o seguinte em sua tradução: “*I follow the reading of the better manuscripts, T and W, euetheias (“guilelessness”, “integrity”, “simplicity”) rather than Burnet’s choice of eunoias (“kindness”), which is found in a solitary and less authoritative manuscript, F. The better attested reading makes more sense in the argument. It is not Achilles’ kindness and complaisance to the other chiefs that explains his contradictions. Rather, he is uncertain of himself; he doubts his course of action and “guilelessly” speaks out directly whatever he thinks even though he is in the process of changing his mind*”. Além de a “bondade” (*eu-*) de Aquiles estar presente nos dois textos, o mais importante é que Aquiles diz coisas diferentes *ἀναπεισθείς*.

<sup>17</sup> Note-se, ademais, como Sócrates rapidamente passa de uma posição - Aquiles mente e Odisseu não - à outra - Odisseu mente por querer e Aquiles muda porque é persuadido - sem muitos problemas. Ele faz, portanto, o que atribui a Aquiles: contradiz-se em pouquíssimo tempo, algo que deve implicar, segundo seu próprio raciocínio, que mente de forma consciente e em função de um plano.

<sup>18</sup> Se bem que não diga quais seriam essas descobertas, Leake tem toda razão ao dizer que o *Hípias Menor* contém muitas observações à luz das quais o leitor poderia fazer descobertas fascinantes ao ler ambos os poemas épicos. LEAKE, 1987, p.302.

*Iliada*) ao não reportar a Agamêmnon as três diferentes reações de Aquiles a cada um de seus interlocutores (Odiseu, Fênix, Ájax), cada uma das quais progressivamente mais próxima da possibilidade de voltar à liça<sup>19</sup>. De fato, primeiro Aquiles diz a Odiseu que não voltará à guerra de forma nenhuma e que na manhã seguinte estará no mar a caminho de casa (9.378); logo depois, porém, Aquiles diz a Fênix que decidirá no dia seguinte (9.619); em seguida, enfim, diz a Ájax que voltará ao combate caso Heitor chegue às naus gregas (9.650-3)<sup>20</sup>. Como se vê, Aquiles está cedendo. Em agudo contraste com suas atitudes anteriores à embaixada, quando ficava sentado em sua barraca cantando (9.189), o comportamento posterior de Aquiles, que passa a acompanhar a guerra de modo atento e ansioso, a ponto inclusive de pedir a Pátroclo que verifique quem seria um dos feridos no campo de batalha (11.600-20), só comprova a correção dessa interpretação<sup>21</sup>.

Isso mostra que Sócrates está “deliberadamente” mentindo quando diz nessa passagem que é Aquiles quem mente e Odiseu não seria visto mentindo em lugar nenhum<sup>22</sup>. E é claramente deliberado que ele o faz porque ao fazê-lo chama a nossa atenção exatamente para onde podemos reconhecer sua mentira: no fato de Aquiles ter reações diferentes e de Odiseu reportar apenas uma delas a Agamêmnon. Com isso, Platão nos ensina algo raramente percebido sobre a *Iliada*: Aquiles, ao invés do selvagem que de quando em quando o acusam de ser, é suscetível a palavras razoáveis e bem intencionadas e está sendo afetado por elas. Mostra-nos, além disso, mais um momento em que Odiseu é mentiroso. Outro foi quando reportou a Aquiles apenas parte do que Agamêmnon lhe dissera nesse mesmo canto nono. Sua mais importante mentira, porém, é a que conta aos Feáceos sobre ter encontrado Aquiles no Hades e este ter-se arrependido da vida que levou (*Od.* 11, 489-490),

<sup>19</sup> Cf. ARIETI, 1985, *esp.* p.195: “[...] he modifies his position sharply after each appeal [...]. Clearly, the appeals based on love [...] have moved him”.

<sup>20</sup> Não faz nenhum sentido tentar explicar as diferentes reações de Aquiles recorrendo a uma politropia retórica, como se Aquiles fosse do tipo que adequasse suas palavras conforme ao interlocutor em vez de dizer o que pensa e sente a cada vez. Mesmo um sujeito como Hípias sabe que Aquiles é o *ἀπλούστατος καὶ ἀληθέστατος* (*Hípias Menor* 364e).

<sup>21</sup> Como demonstrado por ARIETI, 1985, p.195.

<sup>22</sup> Vários estudiosos já reconheceram que aqui Sócrates mente sobre Aquiles; poucos, no entanto, tiraram disso a conclusão necessária: que Aquiles está cedendo (LAMPERT, 2002, p.245; ALTMAN, 2010, p.385-387), que Odiseu mente nas *Preces* e que Sócrates mente no *Hípias Menor* não só sobre Aquiles mas também sobre Odiseu (ALTMAN, 2010, p.385-387).

mentira essa, também, detectada por Platão, como mostra a fala de Fedro no *Banquete* (279e): Aquiles está nas Ilhas dos Bem-aventurados<sup>23</sup>.

#### 4. TERCEIRA TESE DE SÓCRATES - O VOLUNTARIAMENTE INJUSTO É MELHOR QUE O INVOLUNTARIAMENTE INJUSTO - E SUA CORRESPONDENTE FALÁCIA

Depois, na quarta parte do diálogo (372a-375d) Sócrates tenta convencer Hípias de que quem erra e comete injustiça voluntariamente é melhor do que quem o faz sem querer. Com efeito, Sócrates concluiu a parte central do diálogo inferindo que, se Odisseu mente deliberadamente e Aquiles sem querer, então, de acordo com o aceito na segunda parte, o primeiro é melhor que o segundo. Hípias, contudo, não aceita e responde que seria absurdo se quem cometesse injustiça e mentisse por querer fosse melhor que quem o fizesse sem querer. Dariam testemunhos disso, segundo Hípias, todas as pessoas de bom senso e as leis, que não punem os que involuntariamente cometem injustiças com o mesmo rigor que punem os que o fazem de propósito. Sem embargo a sensata objeção de Hípias, Sócrates tentará convencê-lo do contrário. Ele começa recorrendo a habilidades físicas, então menciona também habilidades musicais, o uso de diversos instrumentos e termina considerando as técnicas e ciências em geral. Em cada um desses casos (na corrida, na luta, no canto, no tocar a lira, no atirar a flecha, na medicina etc.) - e Hípias, o intelectual, concorda - o melhor é quem erra de propósito, pois, por ter o respectivo conhecimento, poderia acertar caso quisesse, em contraste com os que, ignorantes, erram sem querer. Assim, o arqueiro que erra o alvo de propósito é melhor que aquele que erra sem querer, assim como o corredor que corre lentamente de propósito é melhor que o outro, que o faz sem querer. Os primeiros são melhores porque sabem e têm a capacidade de fazer o certo, caso queiram. Por consequência, quem faz o errado e age mal deliberadamente é melhor que quem o faz sem querer. Disso, defende Sócrates, seria preciso concluir que aquele que comete injustiça (i.e., erra e faz o mal) voluntariamente é melhor. Hípias, por outro lado, não aceita essa conclusão (evidentemente falsa).

Embora o grande polímata rejeite essa conclusão e não aponte onde reside o problema do argumento, vários estudiosos (a começar ao que parece

<sup>23</sup> Cf. ALTMAN, 2011, p.2, n.23.

por Aristóteles<sup>24</sup>) já o fizeram. A falácia reside na passagem do âmbito técnico ou de ser bom em algo ao âmbito moral ou de ser bom absolutamente. Com efeito, é verossímil que no âmbito técnico julgemos uns aos outros por nossas capacidades e conhecimentos: o bom corredor é o que sabe/é capaz de correr rapidamente, o bom artesão é o que sabe/é capaz de fazer bons artefatos. No âmbito moral, em contrapartida, são nossas ações e nossas escolhas, não nossas capacidades e conhecimentos, que revelam mais de nós mesmos e se somos bons ou não. A rigor, quanto mais conhecimento se tiver do bem e quanto mais “capaz” se for de realizá-lo, se ainda assim se escolhe fazer o mal, tanto pior se é, como, p. ex., um policial que, conhecendo as leis e o certo, pudesse e não fizesse nada diante de uma injustiça violenta ou, ainda, que ajudasse a praticá-la seria pior do que quem fizesse o mesmo mal, mas não tivesse o mesmo conhecimento e a capacidade de fazer o bem. Logo, saber e ser capaz de fazer o bem não é suficiente para ser bom. É preciso escolher fazê-lo. E quem faz o mal deliberadamente é evidentemente pior que quem o faz sem querer. Além disso, é verossímil, como argumenta Sócrates e Hípias aceita, que as técnicas e os conhecimentos envolvam capacidades opostas, como a do médico de curar ou matar seu paciente e a do cantor de afinar ou desafinar sua voz, mas não é tão óbvio que as ações morais envolvam capacidades opostas, pois parece mais plausível que dependam mais de disposições de caráter um tanto já consolidadas e voltadas para uma só direção (como não querer mais do que se deve).

Como essa quarta parte termina com a simples rejeição da conclusão (absurda) por parte de Hípias, a quinta e última parte do diálogo (375d em diante) começa com Sócrates tentando outro caminho para chegar à mesma conclusão. Ele usará como premissa explícita, ainda que necessário para validar a argumentação anterior, algo que estava apenas implícito na quarta parte, qual seja, a ideia de que a justiça é uma ciência ou capacidade. Note-se que essa estratégia de Sócrates/Platão revela a consciência de que faltava essa premissa ao argumento anterior e, portanto, de que ele era inválido.

---

<sup>24</sup> De fato, ainda que nesse caso o Estagirita não mencione diretamente o diálogo, algumas de suas considerações na *Ética a Nicômaco* parecem derivar do reconhecimento dos problemas da argumentação do *Hípias Menor*, como as diferenças entre capacidade (*dynamis*), de um lado, e disposição moral (*beksis*), de outro (pois enquanto a capacidade envolve os contrários, a disposição moral não) e entre técnica (*techne*), de um lado, e saber prático (*phronesis*), de outro (pois enquanto nas técnicas é melhor quem erra deliberadamente, nas ações morais próprias do saber prático quem erra deliberadamente é pior) (1140b20-25).

O leitor/ouvinte capaz de examinar e julgar a argumentação anterior<sup>25</sup> a ponto de perceber qual seria sua deficiência - a saber, a pressuposição falsa de que a justiça é uma capacidade ou um conhecimento - não seria pego desprevenido pela nova invectiva socrática; esse, no entanto, não é o caso de Hípias, como foi indicado. Não é de se estranhar, assim, que o sofista (ainda mais sendo o orgulhoso intelectual que é) aquiesça à sugestão de Sócrates, momento em que provavelmente comete seu grande erro no diálogo. Como já concordaram que o mais sábio e capaz é melhor e que capacidades e conhecimentos envolvem os contrários como o certo e o errado, o bem e o mal, daí em diante o filho de Sofronisco não terá nenhuma dificuldade para inferir aquilo de que pretendia convencer Hípias: de que quem comete injustiça deliberadamente (como Odisseu) é melhor que quem o faz sem querer e de que o melhor faz o mal por querer. Hípias, no entanto, persiste apegado a sua intuição moral mais profunda em vez de abraçar a conclusão, conquanto derive, de fato, das premissas com as quais concordou. Como já pudemos constatar, o problema dessa última argumentação não reside exatamente na inferência (válida, ao que parece, dadas as premissas), mas sim na falsa premissa de que a justiça seria uma capacidade, um conhecimento ou ambos.

## 5. AS TRÊS GRANDES LIÇÕES DO DIÁLOGO

### 5.1. A utilidade pedagógica de falsidades

A primeira grande lição do diálogo decorre do fato de Sócrates deliberadamente mentir e cometer falácias. Que essas mentiras e falácias existem ficou claro ao analisarmos cada uma das teses de Sócrates: da passagem da “capacidade” de mentir ao “ser” mentiroso, da afirmação de que Aquiles mente e Odisseu não, na passagem do ser conhecedor/capaz e, por consequência, bom em algo/técnica ao ser bom absolutamente/moralmente, e, por fim, na premissa de que a justiça seria uma capacidade e um conhecimento. Também ficou evidente que Sócrates está consciente desses erros. Não por acaso, mais de uma vez (372d-e, 376b-c) ele hesita em aderir às conclusões afirmando que é o presente encadeamento das afirmações que faz parecer

25 Cf. *Hípias Maior*, 286b. “[...] Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato [...]. Fui convidado por Êudico, filho de Apemanto. Vê se compareces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem. Sócrates - Farei isso mesmo, Hípias, se Deus quiser”. Ênfase minha e tradução de Carlos Alberto Nunes.

necessárias tais conclusões. Vimos, ademais, que no último argumento ele começa explicitando exatamente a premissa que faltava no argumento anterior, assim como pudemos constatar que na discussão sobre *As Preces* chama a atenção exatamente para as passagens que mostram que mente. De fato, dos intérpretes que constatarem as mentiras e falácias de Sócrates, nenhum, ao que parece, defende que seus erros sejam involuntários, todos reconhecendo que Sócrates está fazendo o que descreve: mentindo e errando deliberadamente<sup>26</sup>. Sobretudo nisso, aliás, reside o fortíssimo traço cômico do diálogo<sup>27</sup>, levado ao paroxismo quando Sócrates acusa Hípias de estar fazendo com ele o que na verdade ele próprio está fazendo com Hípias (370e; cf. 373b). No entanto, nem todos os intérpretes que reconhecem isso conseguem explicar por que Sócrates/Platão o está fazendo. Alguns poucos, porém, já apontaram o caminho, como Hoerber em 1962, ao dizer: “*That Plato was challenging his readers to work out a solution to the perplexing propositions of the Lesser Hippias seems to be clear from several aspects of the treatise*”<sup>28</sup>. Com efeito, é difícil negar que Sócrates nos exorta a examinar de modo mais detido a argumentação ao enfatizar que ele próprio hesita em aderir à conclusão, embora ela pareça derivar do encadeamento argumentativo. Isso estaria em consonância com o convite de Hípias, que consta no *Hípias Maior*, para que Sócrates viesse escutá-lo nesse dia e para que trouxesse outros consigo:

Hípias - [...] Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato [...]. Fui convidado por Êudico, filho de Apemanto. Vê se compareces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem (κρίναι τὰ λεγόμενα). Sócrates - Farei isso mesmo, Hípias, se Deus quiser<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> HOERBER, 1962, p.131; LAMPERT, 2002, p.245. KAHN, 1996, p.117.

<sup>27</sup> Muitos notaram esse traço: “*The genial humour of the composition portrays Hippias as completely baffled [...]*”. HOERBER, 1962, p.131.

<sup>28</sup> Assim como Ramos: “Resta ao leitor decifrar o enigma do debate sobre a verdade e a falsidade tão bem articulado por Platão, no *Hípias Menor*[...]” (RAMOS, 2016, p.63), e Kahn: “*These fallacies are obviously designed as a challenge to the readers*”. KAHN, 1996, p.120. Frontierotta (2014, p.90) também apontou para a importância do leitor resolver a aporia do diálogo, embora se referindo ao que segundo ele seria a deficiência nos argumentos, a saber, o fato de que negam o intelectualismo socrático (o que vimos não ser o caso, pois o problema é justamente o intelectualismo *presente* no diálogo, ainda que possa ser diferente do socrático).

<sup>29</sup> *Hípias Maior*, 286b. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Vale lembrar que os diálogos eram escutados/encenados na Academia (RYLE, 1966, p.23-32), bem como que a prática grega

Se não percebermos que nós, os leitores, somos esses companheiros de Sócrates que devem ser *ικανοὶ κρῖναι τὰ λεγόμενα*, bem como que esse τὰ λεγόμενα se refere ao *Hípias Menor*, não só Sócrates, que teria ido sozinho ao encontro, terá feito uma promessa vazia como também o diálogo *Hípias Menor* não terá sentido completo, pois Sócrates/Platão estaria argumentando deliberadamente de forma falaciosa, mentirosa e imoral sem que houvesse um bom motivo para tal. E o motivo não é que Sócrates seria um sofista, como quer o senso comum acadêmico pós-moderno, mas sim que Platão é um professor e mestre, o professor e mestre da Academia.

Então seria oportuno refletir acerca de como, para Platão, se transmite o saber, se é que de algum modo se o transmite. Decerto o filho de Aristão não pensa que isso se dê como uma transmissão de informação de um agente, o professor, a um paciente, o aluno: “Seria bom, Agatão [...] se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio [...]”<sup>30</sup>. O que se pode fazer, portanto, é tentar despertar o outro de forma indireta - ainda mais, vale lembrar, para um professor que acreditava que toda aprendizagem fosse uma recordação<sup>31</sup>; é necessária, pois, certa disposição ativa do educando, que não pode ser mero receptáculo passivo de informações. Para testar e despertar, psicagogicamente, os que dormem, a afirmação de falsidades pode ser de extrema valia, contanto que provoquem no ouvinte um estranhamento (*thauma*), princípio psíquico da filosofia<sup>32</sup> e quiçá da recordação da verdade por cujo vislumbre prévio dar-se-ia tal espanto. Tal procedimento pode ser método efetivo tanto para fixar um ensinamento prévio - e a estabilidade seria um traço essencial do conhecimento em contraste com a opinião<sup>33</sup> - quanto para separar os que apenas repetem o que diz o mestre ou qualquer autoridade daqueles que realmente apreenderam as lições: fiando-se na autoridade do mestre, os que apenas repetem abrirão mão da verdade já ensinada em favor da falsidade depois proferida, enquanto os que apreenderam manifestar-se-ão, corajosa e vigilantemente, contrariando o mestre e entrando em diálogo com o texto.

---

corrente não era a da leitura silenciosa, mas sim a de alguém, muitas vezes um escravo, ler em voz alta para outros.

<sup>30</sup> *Banquete*, 175d. Cf. crítica à escrita em *Fedro*, 275 (escrito deve servir para fazer quem já sabe *recordar*) e *República* 518b-c.

<sup>31</sup> *Mênon* 81c-d, *República* 518b-c, *Fedro* 249-250; *Fédon* 74a.

<sup>32</sup> *Teeteto* 155c8-d7.

<sup>33</sup> *Mênon* 97c-d.

Como demonstrado por Altman<sup>34</sup>, exemplo manifesto e caricato desse método pode ser visto no *Menexeno*, diálogo em que Platão testa (e provoca) o conhecimento do leitor sobre a Guerra do Peloponeso (e, pois, das obras de Tucídides e Xenofonte) fazendo Sócrates dizer muitas mentiras acerca do comportamento de Atenas durante essa guerra<sup>35</sup>; o *Hípias Menor* seria outro exemplo, quase tão caricato quanto o primeiro, de uso desse método de teste. Bem de acordo com isso, os testes sobejam e são fundamentais na educação da cidade feita com palavras da *República*:

E quem tiver sido sempre posto à prova (*βασανιζόμενον*), na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto, e caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória<sup>36</sup>.

Para William Altman<sup>37</sup>, eles também fariam parte do método pedagógico de Platão ao escrever os diálogos, algo que o *Hípias Menor*, como estamos vendo, parece comprovar. Daí esse mesmo autor valer-se de um neologismo e falar no método *basanístico* de Platão<sup>38</sup>. *Básanos* é a pedra de toque utilizada para *testar* o ouro, donde o verbo *basanidzo*, amiúde utilizado por Platão para dizer “testar”<sup>39</sup>. Eis, por conseguinte, a primeira grande lição do diálogo *Hípias Menor*: faz parte do método pedagógico de Platão testar seus leitores/alunos<sup>40</sup>, recorrendo às vezes a afirmações falsas. Com isso, deve-se ler cada um dos diálogos com atenção e alguma reserva, mesmo em relação a Sócrates e qualquer pretensa autoridade, sem sair meramente repetindo o que se diz. Muitas vezes, se não sempre, será preciso confiar mais em nossas

<sup>34</sup> ALTMAN, 2010, p.32-38.

<sup>35</sup> Mentiras dentre as quais se destacam as seguintes: as razões da guerra com os espartanos (242a), os motivos da fatídica expedição à Sicília (243a; Tuc. VI, 6, 8 e 18) e o tratamento que os atenienses dedicavam aos mais fracos (244e; Tuc. V, 87-116).

<sup>36</sup> 413e-414a. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Um pouco antes, Sócrates diz que os guardiões devem ser expostos a tentações a fim de serem postos à prova (*βασανίζοντα*) mais que o ouro ao fogo (413e).

<sup>37</sup> ALTMAN, 2010, p.22.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Górgias* 486d.

<sup>40</sup> Em época em que proliferam as tentativas de mostrar Platão como cético ou como “apenas” um dramaturgo cujas doutrinas, para além das diferentes opiniões manifestas pelas diversas personagens, ou bem não existiriam ou bem seriam incognoscíveis, é sempre bom lembrar que céticos não têm por que abrir escolas e “meros” dramaturgos não abrem escolas de filosofia e virtude.

intuições morais mais profundas (como faz Hípias) do que em autoridades com argumentos sutis; mas também devemos ir além de Hípias e, movidos por nossas intuições e estranhando o que as negue, receber dialeticamente as falas detectando falsidades e falácias, algo para o que o *Hípias Menor* é um treino eficiente. Isso também poderia implicar que os diálogos não cuidariam tanto de expor e transmitir uma doutrina quanto de suscitar uma experiência ou visão, e a questão para o leitor não seria tanto se compreendeu ou não as palavras e os argumentos, mas sim se lhe foi ou não ocasionada essa experiência<sup>41</sup>.

Em face disso, se bem que Sócrates e Platão estejam deliberadamente mentindo e se valendo de falácias (ou “sofismas”, diria alguém) no *Hípias Menor*, nem por isso são sofistas, porquanto se utilizam de uma “capacidade” agindo em função de ou escolhendo um bem<sup>42</sup>: educar<sup>43</sup>. Assim, Platão também mostra ao leitor/aluno tanto que nem toda mentira é injusta e má quanto que nem toda franqueza é justa e boa, com o que deveríamos ser capazes de defender Aquiles de modo mais profundo do que Hípias, que parece apenas repetir um provável *topos* ou lugar-comum a respeito dos poemas homéricos. Aquiles é muito melhor que Odisseu, sim, e Sócrates e Platão sabem disso tanto quanto Homero, mas ele o é por outro motivo que sua “mera” franqueza.

<sup>41</sup> No teste também há o elemento de brincadeira ou jogo (*paidiā*) que Platão reconhece ser fundamental à *paideia* (*República* 536e-537a, 424s-435) e inerente à boa escrita filosófica (*Fedro* 276d2); o leitor é participante ativo, portanto, de um jogo. Convém lembrar, de resto, que um dos sentidos de *elenchein* (refutar) - método, junto com a ironia, do grande mestre de Platão -, é testar, bem como que o teste por meio da afirmação de falsidades não deixa de ter algo da ironia.

<sup>42</sup> Para Aristóteles (cf. *Metafísica*, Gama), como se sabe, a sofística estaria na escolha de um modo de vida e não em uma “capacidade”; de acordo com isso, ser capaz de e até usar sofismas (falácias, a rigor) de forma deliberada não tornaria ninguém um sofista. Que essa ideia já esteja em Platão indica-o sobretudo o *Górgias* (cf. 464d), em que a sofística é definida não tanto por uma capacidade quanto pelo fim visado e, portanto, também em termos morais.

<sup>43</sup> Nesse sentido, outra grande lição do diálogo poderia ser que ele mostraria que Sócrates e Platão souberam “conciliar” em si os modelos de Aquiles e Odisseu: a mentira pedagógica platônica (o elemento basanístico), assim como a ironia socrática (capacidade de, como Odisseu em forma de mendigo, esconder-se e diminuir-se para observar melhor o outro, que, subestimando, fica exposto e vulnerável) são certamente traços odisséicos de caráter; por outro lado, é preciso ver que esse traço está “submetido” ao outro, aquiliano, da escolha corajosa do Bem e do Justo (*Apologia* 28c-d). Afinal, “*πάσα τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται*” (*Menexeno* 247a1).

A propósito de Homero, a segunda grande lição do diálogo está relacionada justamente ao educador da Grécia. Talvez fosse mais exato falar no segundo grupo de lições, porque sobre Homero há certamente mais de uma. A primeira é que o *Hípias Menor*, como todo bom teste, ao nos provocar a releitura cuidadosa da *Ilíada* permite que descubramos e vejamos por nós mesmos coisas fascinantes a respeito dos poemas homéricos<sup>44</sup>, sobretudo que Aquiles está cedendo já n`*As Preces* e que Odisseu está mentindo a Agamêmnon ao reportar apenas a primeira reação de Aquiles. Assim, Sócrates mente para Hípias e Platão para seu leitor - dizendo que Odisseu não mente e que Aquiles mente ao dizer uma coisa para Odisseu e outra para Ajax -, mas só podem fazê-lo porque conhecem a verdade, e fazem-no em função de um plano: ensinar-nos algo fundamental a respeito da *Ilíada* e, assim, que Aquiles é muito melhor e Odisseu muito pior do que (provavelmente) julgávamos. Além disso, será importante que o aluno/leitor mantenha isso em mente e releia ambos os poemas à luz desse aprendizado, pois reencontrará os heróis de Homero em muitos outros momentos cruciais dos *Diálogos*, dentre os quais sem dúvida o mais importante será o mito da caverna, quando Sócrates, citando as palavras que de acordo com Odisseu, o mentiroso, seriam de Aquiles e assim comparando a caverna com o Hades, disser que o filósofo que tiver saído da caverna não quererá voltar ao mundo inferior<sup>45</sup>. Desta feita, o plano em função do qual Platão mente também é a preparação do leitor para outros diálogos. Então, outra lição que nos dá o diálogo a respeito de Homero é que a leitura dos *Diálogos* exige de seus leitores o conhecimento dos poemas homéricos<sup>46</sup>. O *Hípias Menor* testa (e assim também provoca) nosso conhecimento da *Ilíada* como se fosse uma prova

<sup>44</sup> “The dialogue abounds in observations in light of which one can make fascinating discoveries in reading both epics”. LEAKE, 1987, p.302. É de se supor que as descobertas às quais Leake se refere não sejam as mesmas às quais me refiro, até porque é muito provável que o fascinante para ele seja bem diferente do fascinante para mim, um ingênuo com “conventional moral scruples” como Hípias. LEAKE, 1987, p.300.

<sup>45</sup> *República* VII, 516d. Tendo tido já as lições do *Hípias Menor* bem como tendo lido já *Banquete* 279e quando ler a referida passagem de *República*, o aluno/leitor estará em condições de saber tanto que Odisseu mente a respeito de Aquiles no Hades quanto que, se é assim, o verdadeiro filósofo voltará, sim, à caverna de bom grado. Outras passagens importantes são: *Rep.* X, 620c, *Apol.* 28c-d etc.

<sup>46</sup> “The dialogue thus presupposes that we should be thoroughly familiar with both epics”. LEAKE, 1987, p.303.

de nivelamento ou de pré-requisitos para a leitura dos próximos diálogos, como que dizendo: “Não entre aqui quem não conhecer Homero”. Depois, o *Hípias Menor* também nos ensina assim a ler/escutar poemas e a tradição em geral. Deve-se lê-los cuidadosa e dialeticamente, mas também, como já dissemos, confiando em nossas intuições morais. Não basta tampouco repetir um clichê - Aquiles é franco e Odisseu, não - para saber por que Aquiles é o melhor dos aqueus (o que de fato ele é) e ser capaz de defendê-lo e emulá-lo. Desse modo, a incapacidade de Hípias defender Aquiles enquanto o melhor mostra que deve haver um critério de bondade mais elevado que a franqueza e convida-nos, portanto, a refletir sobre a nobreza (*to kalon*) e a bondade (*to agathon*), apontando para diálogos como o *Banquete* e a *República*. Se Aquiles não é o melhor por causa da franqueza, deve sê-lo por outra razão, como a bondade ou a justiça.

### 5.3. O problema do intelectualismo de Hípias e a conexão com o *Íon*

A propósito dessa incapacidade de Hípias, a terceira grande lição do diálogo reside no intelectualismo (de Hípias) enquanto um empecilho para defender Aquiles e para proteger-se das falácias socráticas. Ocorre que o principal traço de caráter de Hípias, ademais de sua profissão, é ser um polímata, ou seja, um intelectual com muitos (*poly*) saberes (*mathemata*). Hípias é um intelectual e se orgulha sobremodo disso. Por essa razão é incapaz de negar que o melhor é quem conhece e é capaz - justamente a tese cuja aceitação faz com que não possa rejeitar e explicar as falácias de Sócrates. À exceção da afirmação de que Aquiles mente n’*As Preces* e Odisseu não, todas as ardilosas teses e argumentações de Sócrates dependiam disso, e duas vezes Hípias aceitou que o melhor é quem tem conhecimento e capacidade (366d, 376a), e uma vez aceitou que a justiça é uma capacidade ou um conhecimento (375e). Em alguns desses casos Sócrates astuciosamente valeu-se do orgulho de Hípias e recorreu às técnicas em que esse tem conhecimento (368b) para garantir que consentisse que todo aquele que tem conhecimento é o melhor em que tem conhecimento. Resta evidente, então, que o intelectualismo é o problema assim da argumentação como do caráter de Hípias, e não o que seria a solução do diálogo<sup>47</sup>, dado que do ponto de vista do caráter de Hípias

<sup>47</sup> Com o que a interpretação 1.1 (DEUS, 2000; FRONTEROTTA, 2014, p.87; VENTURELLI, 2015, p.86-89), referida no começo desse texto, parece equivocada. Em vez de ser uma demonstração por *reductio ad absurdum* do intelectualismo moral, o diálogo seria melhor compreendido como uma *reductio ad absurdum* justamente do intelectualismo moral.

torna-se difícil defender o simples porém justíssimo Aquiles em relação ao multi-sapiente porém injustíssimo Odisseu. A pretensão de Hípias de que a bondade dependa de sofisticação e conhecimento e de que ambos impliquem bondade é o que o impede de ver (recordar, a rigor) algo evidente.

Platão parece ter perfeita consciência disso ao nos apresentar diversas personagens cheias de sofisticação intelectual mas de caráter duvidoso, como Mênon, Trasímaco, Eutidemo, Crítias e Nícias<sup>48</sup>, e outras tantas mais inocentes de conhecimentos, porém, detentoras de corações puros como Laques, Fedro, Ctesipo e, sobretudo, Íon, aquele que faz coisas lindíssimas não por técnica e conhecimento, mas por inspiração divina.

Sobre esse último, aliás, já foi demonstrado como há uma série de paralelos entre o diálogo que leva seu nome e o *Hípias Menor*<sup>49</sup>. Não por acaso, na ordenação de Trásilos<sup>50</sup> (assim como na de Altman<sup>51</sup>) o *Íon* sucede imediatamente o *Hípias Menor* em uma ordem de leitura. Como apontou Charles Kahn<sup>52</sup>, nenhum dos dois diálogos tem narrador e ambos são apenas dramáticos; nenhum dos dois teria prólogo, segundo esse mesmo autor; ambos são dos mais curtos de Platão e têm quase a mesma extensão. Em ambos, Sócrates tem apenas um interlocutor (pois Êudico quase não fala, praticamente). Ambos têm a mesma estrutura, podendo ser divididos em três partes análogas: uma primeira parte dialética, uma segunda em que Sócrates apresenta uma visão própria em discurso contínuo e uma terceira e última com nova troca dialética; ambos os diálogos estão cheios de citações de Homero e a técnica desempenha papel importantíssimo nos dois: se no *Hípias Menor* a falácia de Sócrates depende da analogia técnica/moral como

---

Parece-me que os famosos paradoxos socráticos são como os três paradoxos do *Hípias Menor*: ironias - na medida em que contrariam algo evidente - que, apesar de falsas, suscitam admiração, fazem pensar e aprender. Sobre o paradoxo amiúde citado para "resolver" o *Híp. Me.*, a saber, que ninguém erra deliberadamente (evidentemente falso), convém notar como é apresentado no *Protágoras* (345d-e), quando Sócrates clara e deliberadamente deturpa o sentido do poema de Simônides - e portanto erra deliberadamente - no exato momento em que afirma que ninguém erra deliberadamente; comica e ironicamente, o ato desmente o dito; infelizmente, porém, nem todos pegam as piadas de Platão. Araújo, p. ex., usa exatamente essa passagem. ARAÚJO, 2005, p.159 n. 69.

<sup>48</sup> Acrescentaria a essa lista o Estrangeiro de Eleia e o Estrangeiro de Atenas, mas essa seria uma outra longa discussão.

<sup>49</sup> KAHN, 1996, p.101-124.

<sup>50</sup> Diógenes Laércio, III, 57-59.

<sup>51</sup> ALTMAN, 2010, p.44.

<sup>52</sup> KAHN, 1996, p.101-102.

se fosse uma indução válida, no *Íon*, Sócrates mostra ao rapsodo que não é por técnica nem ciência que ele fala bem sobre Homero (533d).

Mas há outros paralelos além desses. Ambos os interlocutores de Sócrates são estrangeiros, estrangeiros não só competidores como campeões em discursos, além de grandes especialistas em Homero; ambos os estrangeiros são abordados e recebidos por Sócrates em Atenas (*Hípias Maior* 281a; *Íon*, 530a). Logo depois de dizer “Boas vindas ao Íon”<sup>53</sup>, Sócrates pergunta, e o rapsodo confirma, se ele não veio de uma “disputa de rapsodos” (ῥαψωδῶν ἀγῶνα) (530a). Ora, o que é o *Hípias Menor* senão uma disputa entre Sócrates e Hípias acerca do verdadeiro sentido dos poemas homéricos, especialmente da *Ilíada*? E a principal parte da rapsódia, como diz logo no começo o *Íon* (530c), não é justamente extrair e comunicar os pensamentos do poeta? Não foi justamente isso que no *Hípias Menor* fez Platão, daquele embate o verdadeiro campeão, ao menos para os capazes de julgar as coisas ditas? Embora sendo o melhor da Grécia em Homero, Íon dorme quando o assunto é outro e não tem a “capacidade” (ἀδυνατῶν, 532c; ἀδυνατοῦς, 533a<sup>54</sup>) de falar sobre os outros (maus) poetas porque não fala por técnica, algo que, como o *Hípias Menor* ensina, implicaria a “capacidade” de executar - e o *Íon* acrescenta: reconhecer e julgar - tanto o bem quanto o mal (na respectiva técnica). E não ocorre somente que em ambos haja abundantes citações de Homero, pois este é assunto central dos dois diálogos e só deles. E isso também literalmente: pois se no centro do *Hípias Menor* se dá a discussão sobre *As Preces*, no centro do *Íon* Sócrates - para explicar por que Íon é bom apenas em Homero - pronuncia seu belíssimo e assaz poético discurso sobre a poesia e a inspiração, no contexto em que Aquiles e Odisseu são citados (535b).

Depois, se na forma esses diálogos formam um par, Hípias e Íon, por outro lado, formam um par de opostos em um aspecto fundamental: o primeiro sabe, tecnicamente, muitas coisas, mas não o que realmente importa (p. ex., o que é uma vida nobre, pois sua definição de belo/nobre exclui Aquiles<sup>55</sup>,

<sup>53</sup> Algo, aliás, que alguns apontaram que se pode tomar como fala de Platão ao leitor. Cf. Pucheu, no prefácio à trad. de Cláudio Oliveira (p.8), tradução essa que sugere justamente isso.

<sup>54</sup> Cf. pelo menos seis usos de *δύναμις*, *δύνασθαι* ou *ἀδυνατοῦς* em 533d-534c, na parte central do diálogo: o poder das belas palavras de Íon não vem dele mesmo, porque não tem uma técnica, mas vem dos deuses. Vale lembrar, assim, a centralidade da *δύναμις* no *Híp. Me.*: quem tem uma *δύναμις* tem uma técnica/conhecimento e quem tem uma técnica/conhecimento é o melhor.

<sup>55</sup> *Hípias Maior* 291e-293a.

e que o sábio não é sábio para si<sup>56</sup>), o outro, efésio como o filósofo que dissera que múltiplos saberes não ensinam a ter espírito<sup>57</sup>, sabe, por inspiração divina e não por técnica, “só” de Homero. Íon sabe “só” de Homero porque ama Homero, e o ama muito provavelmente porque ama o nobre/belo. De certo modo, portanto, a inspiração divina de Íon anteciparia, *more suo*, o amor do belo enquanto inspiração do filósofo e, pois, o tipo de experiência ligado à intuição do Belo e do Bem. No *Banquete*, Sócrates argumenta, por meio de Diotima, que a filosofia acontece não pela técnica, mas por uma divindade, Eros - um intermediário (μεταξύ, 202e1) -, assim como o rapsodo (μέσος, *Íon* 535e) entre deuses e mortais<sup>58</sup>. E é por essa inspiração divina (não por técnica/conhecimento: οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, *Banquete* 211a) que, segundo Diotima, atinge-se a virtude verdadeira (212a), ideia que decerto retroage sobre o *Hípias Menor*, para o qual a questão do bom e do melhor em sentido moral é central (e, claro, sobre o *Hípias Maior*, cuja questão é o belo). Reforça esse paralelo, também, o testemunho de Alcibíades acerca do efeito dos discursos filosóficos de Sócrates, testemunho similar ao vocabulário de Sócrates para descrever a inspiração poética de Íon: arrebatam (ἐκπεπληγμένοι) e tomam (κατεχόμεθα) (215d) quem quer que os ouça, levando seus corações a baterem mais depressa que o dos coribantes e fazendo-os irem às lágrimas (215e1-2); tal loucura filosófica (φιλοσόφου μανίας) seria báquica (βακχίας) (218b). Íon, de forma análoga, também é tomado como as bacantes (βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι) (*Íon* 534a) e arrebatada (ἐκπλήξης) seus ouvintes (535b), transmitindo-lhes dessa forma sua própria inspiração divina. Como Tales ao cair do poço<sup>59</sup>, também Íon perde sua racionalidade pragmática cotidiana (ἔκφρων) ao atuar (534b), ainda que mantenha certo resquício dela (536d); como o filósofo segundo o *Fedro* (429c4-d3: ἐνθουσιάζων<sup>60</sup>), também Íon é acometido por inspiração divina (ἐνθουσιάζουσα) (*Íon* 535c); e como

<sup>56</sup> Ibidem, 283b.

<sup>57</sup> HERÁCLITO, fr. 40 DK.

<sup>58</sup> Engler também considera que o filósofo é caracterizado como tendo função análoga à do poeta nos diálogos: (1) ambos têm acesso privilegiado ao Sagrado, (2) são intermediários entre o humano e o divino, transmitindo em intensidade abrandada o Sagrado aos seus próximos, e (3) tanto um quanto o outro perde o tato para com as coisas cotidianas - daí sua “loucura” e excentricidade (*atopia*) - em virtude dessa inspiração divina. ENGLER, 2014, p.198-199.

<sup>59</sup> *Teeteto* 174a. E provavelmente como os sábios mais antigos a que se refere Sócrates no *Hípias Maior* (283a-b), os quais, não sendo sábios para si, acabavam ficando mais pobres.

<sup>60</sup> “Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado”.

Sócrates ao receber seu sinal divino<sup>61</sup>, também Íon é detentor de um dom divino (*θεία μοίρα*) (536d) ao receber sua inspiração.

É bem verdade, por outro lado, que, em virtude da tendência dominante de leitura do *Íon* como totalmente irônico da parte de Sócrates<sup>62</sup>, uma comparação entre Íon e o filósofo platônico deve soar estranha à primeira vista. Pode essa visão, contudo, ser assaz enfraquecida se notarmos, ademais dos diversos paralelos já apontados, quão bom interlocutor é Íon em comparação com quase todos os demais nos *Diálogos*. Afinal, ele é um dos poucos, se não o único, a fazer uma excelente e sincera pergunta a Sócrates (*Íon* 532b-c: *τί οὖν ποτε τὸ αἴτιον, ὃ Σώκρατες* [...])<sup>63</sup>. É ele, depois, quem pede a Sócrates que veja o que lhe acontece (533c: *καίτοι ὄρα τοῦτο τί ἔστιν.*), pedido que, com toda sua franqueza e inocência, motiva Sócrates a fazer um dos seus mais belos discursos. Finalmente, é Íon quem, expondo corajosamente o imperialismo ateniense, dá bela resposta a Sócrates quando perguntado por que não se torna um general, se a rapsódia e a estratégia são o mesmo: “É que a nossa cidade, Sócrates, é governada e comandada por um vosso general e não precisa de nenhum general [...]” (541c).

Torna-se verossímil, à luz disso, que a inspiração do poeta e dos rapsodos pelas Musas no *Íon* antecipe a inspiração do filósofo por Éros no *Banquete* e nos demais diálogos<sup>64</sup>. Assim, o *Íon* logo a seguir ao *Hípias Menor* em uma

<sup>61</sup> Em *Teages* 128d, Sócrates diz claramente que seu sinal divino é uma *θεία μοίρα*; associa-os também, ainda que de forma menos direta, em *República* 493a e 496c.

<sup>62</sup> P. ex., BLOOM, 1987; KAHN, 1996; GOETHE apud PUCHEU, 2011, p.66; SCHLEIERM-ACHER apud PUCHEU, 2011, p.69. Gratas exceções existem, porém, a essa tendência, como p.ex.: ENGLER, 2016, p.141-184, em que o autor defende que o *Íon*, mais especificamente o discurso de Sócrates sobre a inspiração poética, expressaria a verdadeira doutrina platônica acerca da essência da poesia; e PUCHEU, 2011, em que o autor defende que a ironia daria-se apenas em relação à pretensão da poesia e da rapsódia serem técnica e ciência; seria sincero, portanto, o elogio da poesia e da rapsódia enquanto algo divino.

<sup>63</sup> Mênon, p. ex., no diálogo que lhe é homônimo pergunta apenas de forma erística, ao passo que, na *República*, Glaucon e Adimanto desafiam Sócrates muito mais do que expõem sua opinião e curiosidade com esse desafio.

<sup>64</sup> Infelizmente, costuma-se subestimar a importância do Éros para o pensamento platônico, como se “só” o *Banquete* e o *Fedro* tratassem dessa temática e como se o Éros fosse apenas um caminho possível de ascensão ao Ser, em contraste com a dialética. Na realidade, porém, o amor está difuso nos *Diálogos* e na *República*. No *Carmides*, p. ex., o problema do éros está no horizonte de tratamento da moderação, como mostra a cena de excitação e moderação de Sócrates diante do jovem (154c-d). No *Lísis*, é uma questão erótica que enseja a cena do diálogo, no fundo uma aula de erótica a Hipotales (206c). No *Eutidemo* é Ctesipo quem recebe lições de como se portar diante de seu amado (273a). É supérfluo ressaltar a presença desse tema nos *Amantes Rivaís*. No *Primeiro Alcibiades* é a questão erótica que

ordem de leitura, apontaria para o problema - saber por técnica - e para a solução - inspiração divina - desse diálogo.

Diante de tudo que vimos, é necessário concluir que a interpretação mais verossímil do diálogo é a que reconhece que Sócrates se utiliza de mentiras e falácias para chegar às conclusões a que chega: quando diz que Aquiles mente no canto nono da *Ilíada*, e que Odisseu não mente em lugar nenhum, Sócrates está mentindo. Quando se vale de uma analogia entre as técnicas e a ação moral, e quando pressupõe que ser “capaz” (de mentir) e “ser” (mentiroso) são o mesmo, Sócrates está usando argumentos inválidos ou falácias. Ficou claro, porém, que ele recorre a falsidades e falácias de forma deliberada e consciente, ou seja, que, conhecendo a verdade, mente em função de um plano, qual seja, testar Hípias, mas sobretudo o leitor, e assim provocar nosso conhecimento tanto sobre Homero quanto sobre os limites do saber técnico.

dá o tom, pois Sócrates apresenta-se a Alcibiades como seu apaixonado (103a-104c). Essa mesma relação está no horizonte do *Protágoras* (309a-c). Quanto ao *Górgias*, nele o amor é importante tanto no problema dos desejos sem limite do tirano cuja vida é elogiada pelos interlocutores de Sócrates (492c, p. ex.) quanto nas inclinações pessoais de Cálicles e de Sócrates (481d). Tampouco do *Mênon* o amor está ausente (70b e 76b-c). De resto, o *Teages* é um dos diálogos além do *Banquete* em que Sócrates afirma ser perito em erótica (128b). Quanto à *República*, note-se que o amor tem papel central e que a ascensão ao Ser só se dá à base duma educação ideal prévia cujo fim (*telos*) foi o cultivo dum *correto amor do Belo* (403a-c: *kalou erotiká*). Além disso, desde o início do diálogo a questão do desejo já se põe, como um déspota elouquecido do qual a velhice nos liberta, segundo Sófocles e Céfalo (329e); no fim, os tipos de alma são determinados segundo tipos de amor e prazer, a começar pelo tirano (573a-c), o Eros mesmo em sua manifestação mais selvagem, que ama com o baixo-ventre (comida, bebida e sexo), passando pelas almas plutocrática, que ama o lucro, e timocrática, que ama a vitória e as honras, e indo até a alma filosófica, que ama a sabedoria e a razão (581a-c). Já no centro do diálogo, o filó-sofo é caracterizado por analogia com o erótico Glaucon, amante dos belos jovens: como esse ama todos os belos jovens, assim aquele ama todas as “disciplinas” (474d). Depois (485d), a natureza filosófica aparece como sendo aquela que canaliza todos os seus *desejos* para um só objeto, o saber, como se desviasse uma torrente para esse lado. Não por acaso o saber que ele atinge será um *intercurso* com o Ser: fala-se em “união” (*migeis*) com o Ser, movida por Amor (*erotos*) e que “dá à luz” a Razão e a Verdade (490b). No *Banquete*, embora Diotima diga que o Amor é um parto somático e psíquico em beleza, durante sua descrição a experiência desse parto é descrita também como um orgasmo (205d); essa *euporia* no *contato direto* (*syneinai*) com o belo depois transforma-se na eclosão de discursos (209c) e, por fim, no dar à luz a virtude verdadeira (212a). Cf. PENDER, 1992. “*Syneinai*” é usado para intercurso sexual (211d6) quanto para contato com o Belo mesmo (212a2). NUSSBAUM, 2009, p.160. Já no *Fedro*, depois de descrever o nascimento das asas (Amor) da alma como uma ereção, Sócrates descreve a subsequente experiência do Ser como um orgasmo psíquico: “[...] nesse momento goza (*karpoutai*) novamente do mais delicioso prazer (*bedonen*)” (251e).

É uma lição do estudo desse diálogo que faz parte da caixa de ferramentas pedagógicas de Platão: o uso de falsidades com o propósito pedagógico de testar e despertar seus leitores/alunos, já que educar não se confundiria com a mera transmissão de informação por parte de um agente a um paciente. Como diz Sócrates no *Banquete*, “seria bom, Agatão [...] se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio [...]”<sup>65</sup>. Outras lições importantes dizem respeito a Homero e seus poemas. Arriscamo-nos aqui a parafrasear Platão dizendo a seu leitor/aluno: “Ora, e então? Não és tu admirador de Homero [...]?”<sup>66</sup> Se não o és, é bom começar a lê-lo, caso queiras entrar nessa escola. Em outras palavras, os poemas de Homero são essenciais para o estudo dos diálogos. Sobre esses poemas, aprendemos, depois, que Aquiles é muito melhor do que pensávamos. A última grande lição é a constatação de que, em virtude de seu intelectualismo tecnicista, Hípias não consegue defender Aquiles nem evitar as conclusões falsas às quais Sócrates o conduz, o que leva a crer que a virtude não depende de um saber técnico. Desse modo, com base, sobretudo, na conexão do *Hípias Menor* com o *Íon*, tornou-se plausível que a virtude mais elevada decorra, não de uma técnica, mas de uma experiência de contato direto com o divino tal como a inspiração poética pelas Musas e a filosófica por Eros. Afinal, o filósofo, “indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado”<sup>67</sup>.

[Recebido em fevereiro/2018; Aceito em novembro/2018]

## REFERÊNCIAS

- ALTMAN, William H. F. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. In: Phoenix, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010), pp. 18-51.
- \_\_\_\_\_. *Coming Home to the Iliad*. In: [https://www.academia.edu/6804950/Coming\\_Home\\_to\\_the\\_Iliad](https://www.academia.edu/6804950/Coming_Home_to_the_Iliad). 2011.
- \_\_\_\_\_. *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012.
- ARAÚJO, Carolina. *O poder do falso no Hípias Menor de Platão*. Rio de Janeiro: Kléos, 2005/06.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>65</sup> *Banquete*, 175d. Trad. Carlos Alberto Nunes.

<sup>66</sup> *Protágoras*, 309a. Trad. Ana da Piedade Elias Pinheiro.

<sup>67</sup> *Fedro*, 249c4-d3. Trad. Carlos Alberto Nunes.

- ARIETI, James A. *Achilles' Guilt*. In: *The Classical Journal*, Vol. 80, No. 3 (Feb. - Mar., 1985), pp. 193-203.
- BLOOM, Allan. *An interpretation of Plato's Ion*. In: *The Roots of Political Philosophy: ten forgotten socratic dialogues*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1987.
- DEUS, Denise Carla de. *Uma análise da redução ao absurdo no Hípias Menor de Platão*. In: *Metavóia*, São João del-Rei, n. 2, p.31-35, jul. 2000.
- ENGLER, Maicon. *Heidegger, Hölderlin e a fundação poética: superação da metafísica e platonismo*. In: *Revista Peri de Filosofia*, v. 06, n. 1, 2014, p.179-210.
- \_\_\_\_\_. *Secularização e Praticidade: a Poética de Aristóteles em sua relação com a teoria da arte grega e com a filosofia do trágico*. Tese de doutorado disponível na BU da UFSC. Florianópolis: 2016.
- FRONTEROTTA, Francesco. *Virtude, engano e conhecimento no Hípias Menor de Platão*. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 89-95.
- GOMES, Vanessa Araújo. *Hípias Menor de Platão: tradução, estudo e comentário crítico*. In: *Codex*, v. 2, n. 1, 2010, p.137-144.
- HOERBER, Robert G. *Plato's "Lesser Hippias"*. In: *Phronesis*, Vol. 7, No. 2 (1962), pp. 121-131.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Donaldo Schuler. Porto Alegre, RS: P&PM, 2011.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KLOSKO, G. *Plato and The Morality of Fallacy*. In: *The American Journal of Philology*, Vol. 108, No. 4 (Winter, 1987), pp. 612-626.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário G. Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.
- LAGUNA, T de. *The Lesser Hippias*. In: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 17, No. 20 (Sep. 23. 1920), pp. 550-556.
- LAMPERT, Laurence. *Socrates' defense of Polytreptic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's "Lesser Hippias"*. In: *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 2 (Spring, 2002), pp.-231-259.
- LEAKE, James. *Introduction to the Lesser Hippias*. In: *The Roots of Political Philosophy: ten forgotten socratic dialogues*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1987.
- MULHERN, J. J. *ΤΡΟΠΙΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's "Hippias Minor"*. In: *Phoenix*, Vol. 22, No. 4 (Winter, 1968), pp. 283-288.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PENDER, E. E. *Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium*. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 42, No. 1 (1992), pp. 72-86.
- PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. (Org.: John Burnet). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).
- \_\_\_\_\_. *Banquete*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. *Hípias Maior*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Hípias Menor*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Íon*. Tradução Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras*. Trad. Ana da Piedade Elias Pinheiro. Editora Relógio D'Água, 1999.
- \_\_\_\_\_. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- PUCHEU, Alberto. *Platão, Goethe e o Íon*. In: PLATÃO. *Íon*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- RAMOS, Jovelina. *Introdução*. In: PLATÃO. *Hípias Maior. Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.
- RYLE, Gilbert. *Plato's progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- WEISS, Roslyn. *Ἐπιτάφιος Ὁ Δουράτος in the Hippias Minor*. In: *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 287-304.
- VENTURELLI, Silvia. *L'IPPIA MINORE DI PLATONE E IL SUO RAPPORTO CON ANTISTENE (S.S.R. VA 187)*. In: *Studi Classici e Orientali*, Vol. 61, No. 1 (2015), pp. 77-96.

# LÚCIO ANEU SÊNECA: *SOBRE OS BENEFÍCIOS, LIVRO PRIMEIRO* LUCIUS ANNAEUS SENECA: *ON BENEFITS (DE BENEFICIIS I)*

GEORGE FELIPE B. B. BORGES\*  
BRENNER BRUNETTO O. SILVEIRA\*

**Resumo:** Esta tradução do latim para o português traz as quinze seções do Livro I da obra *Sobre os Benefícios (De beneficiis)* de Lúcio Aneu Sêneca, escrita por volta de 59 e 62 d.C. Neste livro, Sêneca instrui seu amigo Liberal sobre a famosa prática romana de troca de favores, conhecida como clientelismo. Sêneca procura demonstrar que tais costumes não podem ser meramente instrumentais, trazendo para a discussão a noção de gratidão e ingratidão para sustentar seu ponto de vista.

**Palavras-chave:** Sêneca; Benefícios; Estoicismo.

**Abstract:** Translation from Latin to Portuguese of the fifteen sections of Book I of *On Benefits*, a book written around 59 and 62 AD. In this book, Seneca gives instructions to his friend, Liberalis, about the famous Roman practice of exchange of gifts, known as patronage. Seneca seeks to demonstrate that such customs cannot be merely instrumental, and he introduces into the discussion the notion of gratitude and ingratitude to sustain this point of view.

**Keywords:** Seneca; Benefits; Stoicism.

## SOBRE A OBRA

Uma das obras do período final da vida de Sêneca (4 a.C – 65 d.C), *Sobre os Benefícios (De beneficiis)*, escrita por volta de 59 e 62 d.C, é dividida em sete livros subdivididos em várias seções, contendo exortações que o filósofo faz ao seu amigo Liberal (*Aebutius Liberalis*), explorando e destrinchando o processo de concessão e recepção de favores, prática que ele julga comum entre nós.

Sobre o destinatário do ensaio moral pouco se sabe. Além de aparecer neste texto, Liberal é objeto de discussão em uma das cartas que Sêneca destinou a seu dileto amigo Lucílio. Logo no início da carta, Sêneca aponta

\* Mestrandos em Filosofia da Univ. Federal de Goiás, Brasil. E-mail: georgecrf@hotmail.com, brenner.tev@hotmail.com

que Liberal era um amigo que ambos tinham em comum e sabemos também, por intermédio da carta 91, que Liberal era natural de Lião, na Gália, atualmente Lyon, cidade ao sul de Paris onde ocorrera um grande incêndio nessa colônia romana, que deixou Liberal arrasado. Sêneca aproveita a oportunidade da catástrofe para falar sobre como temos que meditar e estarmos prontos para esperar o inesperado<sup>1</sup>. No tratado *Sobre os Benefícios*, ele usará das situações cotidianas para levar a cabo alguns aspectos da Filosofia estoíca.

A situação cotidiana que Sêneca chamará a atenção, como já anunciamos no tema do livro I, é a corriqueira prática dos romanos em dar e receber favores. Sêneca, como um homem público de grande importância, estava bem inteirado desses expedientes chamados Clientelismo. L. Oliveira nos fornece o contexto em que ele escreveu essa obra, intimamente ligada, como é toda sua bibliografia, ao seu papel público desde 37. Ele desejava desligar-se das suas funções, mas não gozava do mesmo prestígio de outrora, o que o teria motivado também a escrevê-la<sup>2</sup>. Apesar de seu destacado papel político, podemos enxergar no texto a importância filosófica: Sêneca tece longos comentários sobre a gratidão, a ingratidão, suas origens, suas ocorrências, como devemos agir para nos libertarmos de uma e atingir a outra. *In summa*, explora a “generosidade e o reconhecimento que regem as relações dos seres no universo” (OLIVEIRA, p. 89, 2010).

Esse texto possui um “sabor especial” pelo fato de Sêneca abordar hábitos comuns de sua sociedade do ângulo filosófico, e procura demonstrar a seu amigo que tais ações não podem ser meramente instrumentais, ou seja, para ele tanto o ato de dar os benefícios quanto os de retribuir devem ser realizados com verdadeira vontade do indivíduo. Desse modo, apresenta várias noções da Ética estoíca.

### SOBRE A TRADUÇÃO<sup>3</sup>

A tradução que se segue é parcial. Dentre os sete livros que compõem todo o ensaio intitulado *Sobre os Benefícios*, a atual contempla apenas o livro um. Outro detalhe que julgamos relevante destacar é que mantivemos em nossa tradução a numeração crítica para que o leitor possa acompanhar o texto em latim. Também informamos que em colchete, como aparece em alguns pontos ao longo do texto, inserimos algumas palavras ou pequenas asserções que podem dar ao leitor uma ajuda para complementar o sentido da sentença.

No que se refere ao aspecto técnico da tradução, debruçamos-nos sobre o texto em latim sem perder de vista outras traduções publicadas anteriormente, em espanhol e em inglês, usando-as para cotejos pontuais. Em espanhol utilizamos as traduções de Cristobal Rodriguez (1962) e Martín Fernández de Navarrete (2006); em inglês, utilizamos as traduções de Aubrey Stewart (2016), John Basore (1935) e Mirian Griffin e Brad Inwood (2011). Tivemos acesso ao texto em latim através do site *Perseus Digital Library*<sup>4</sup>, que utiliza o mesmo texto da edição bilíngue (latim/inglês) de John Basore, publicado pela editora da Universidade de Harvard.

Procuramos ser rigorosos ao texto original tendo como nossa principal referência o próprio estilo e objetivo de Sêneca. Martha Nussbaum (1994) afirma que Sêneca segue uma linhagem terapêutica, que enxerga a filosofia como um remédio para a alma<sup>5</sup>. Partindo da própria visão de Cícero, a preocupação dos filósofos que viam a filosofia como uma terapia para a alma não era só um conteúdo relevante e uma validade lógica e epistemológica, mas, sobretudo, que tivesse uma forma palatável ao ouvinte para que se produzisse uma mudança efetiva. Isso se verifica pelo fato de Sêneca ter escrito suas obras em latim quando, ainda no século I AC, a língua da filosofia era o grego; usou uma linguagem literária e coloquial em praticamente toda sua bibliografia, muitas vezes sendo criticado por não apresentar as posições filosóficas da escola estoica com mais energia, como é o caso da obra *De Ira*<sup>6</sup>. Sendo assim, em vários pontos do texto optamos por conservar esse estilo aveludado e simples, e não uma tradução mais literal e rígida.

Por agora, gostaríamos de esclarecer três conceitos usados na tradução: benefício, vício e doença. A palavra que Sêneca usa em latim é *beneficium*. Consultamos algumas outras versões de tradução em espanhol e em inglês. Na versão traduzida pelo Cristobal Rodriguez ele utiliza o termo *beneficios*. Em inglês, na versão de Aubrey Stewart, é usado o termo *benefits*. Por isso, optamos por usar em nossa tradução pelo uso das palavras benefício e favores, para deixar mais claro qual é a dimensão que Sêneca emprega no conceito. Já os termos vício e doença denotam a mesma palavra em latim: *Morbum*. Ora optamos por traduzir como vício, ora por traduzir como doença, dependendo do contexto em que Sêneca usa a palavra. Tentamos preservar este aspecto rico do seu estilo, que consiste em fazer analogias, principalmente com a Medicina. As outras palavras que podem gerar debate colocamos nas notas, ao longo do texto, para maior esclarecimento.

## 1.1

[1] Entre os muitos erros dos que vivem irrefletidamente e ao acaso, nenhum é mais prejudicial, caro Liberal, do que ignorar como nós concedemos e recebemos benefícios<sup>7</sup>. Com efeito, benefícios mal investidos resultam necessariamente em benefícios mal pagos, e logo reclamamos não receber retribuição equivalente aos quais, na verdade, já foram perdidos desde o momento que foram feitos. Não há, assim sendo, nada de estranho que entre os grandes vícios da humanidade, a ingratidão seja a mais frequente [2], pois vejo que isso ocorre por várias causas: a primeira é que, quando concedemos [benefícios], não fazemos uma seleção digna sobre quem os receberá, deveríamos, quando estamos prestes a concedê-los, primeiro fazer uma investigação cuidadosa sobre os meios e hábitos de vida de nosso devedor, a fim de evitar plantar sementes em um solo estéril e infértil, mas, sem qualquer discernimento, nós os espalhamos aleatoriamente, em vez de concedê-los<sup>8</sup> apenas a quem merece. [3] Mal poderia dizer, agora, o que é mais vergonhoso, entre negar um benefício e cobrar os que já foram concedidos, sendo a dívida [do benefício] de uma natureza tal, que só se pode esperar que ela seja paga voluntariamente, quando o devedor estiver disposto; Por outro lado, negá-lo ou queixar-se de tê-lo feito, é tanto mais feio quanto o devedor não retribuir; o benefício é pago quando o fazemos. [4] Certamente há muitas pessoas ingratas, contudo, nós quem produzimos homens assim, porque ora cobramos com grande exigência e severidade o que concedemos; outras vezes ficamos lamentando, arrependidos, por ter beneficiado alguém; em outro momento nós somos rabugentos e aptos a encontrar defeitos em ninharias. Corrompemos, assim, todo senso de gratidão, não apenas depois de ter concedido, mas também no momento em que concedemos. [5] Quem de nós nunca negou um primeiro pedido? Quem, suspeitando que lhe pedirão ajuda, nunca não franziu a testa, ou virou o rosto, ou fingiu estar ocupado, ou propositalmente falou sem parar, para não dar a quem pleita a chance de proferir seu pedido, e evitando, com mil artifícios, ajudar seu amigo em suas necessidades, e, quando conduzido a um canto, não se desfazendo da questão, [6] acaba recusando covardemente ou prometendo ajudá-lo deselegantemente, com um rosto irônico e com palavras grosseiras, das quais está visivelmente ressentido?

## 1.1

[1] *Inter multos ac varios errores temere inconsulteque viventium nihil propemodum indignius, vir optime Liberalis, dixerim, quam quod beneficia nec dare scimus nec accipere. Sequitur enim, ut male collocata male debeantur; de quibus non redditis sero querimur; ista enim perierunt, cum darentur. Nec mirum est inter plurima maximaque vitia nullum esse frequentius quam ingrati animi. [2] Id evenire ex causis pluribus video. Prima illa est, quod non eligimus dignos, quibus tribuamus. Sed nomina facturi diligenter in patrimonium et vitam debitoris inquirimus, semina in solum effatum et sterile non spargimus; beneficia sine ullo dilectu magis proicimus quam damus. [3] Nec facile dixerim, utrum turpius sit infitari an repetere beneficium; id enim genus huius crediti est, ex quo tantum recipiendum sit, quantum ultro refertur. Decoquere vero foedissimum ob hoc ipsum, quia non opus est ad liberandam fidem facultatibus sed animo; reddit enim beneficium, qui debet. Sed cum sit in ipsis crimen, qui ne confessione quidem grati sunt, in nobis quoque est. [4] Multos experimur ingratos, plures facimus, quia alias graves exprobratores exactoresque sumus, alias leves et quos paulo post muneris sui paeniteat, alias queruli et minima momenta calumniantes. Gratiam omnem corrumpimus non tantum postquam dedimus beneficia, sed dum damus. [5] Quis nostrum contentus fuit aut leviter rogari aut semel? Quis non, cum aliquid a se peti suspicatus est, frontem adduxit, vultum avertit, occupationes simulavit, longis sermonibus et de industria non invenientibus exitum occasionem petendi abstulit et variis artibus necessitates prope- rantes elusit; [6] in angusto vero comprehensus aut distulit, id est timide negavit, aut promisit, sed difficulter, sed subductis superciliis, sed malignis et vix exeunti- bus verbis?*

---

\* HOSIUS, C. *De Beneficiis* and *De Clementia*, 2nd ed. Leipzig (Teubner), 1914.

[7] Ninguém se alegra de dever o que não foi recebido generosamente de seu benfeitor, tão torturado pelo pedinte. Quem pode ser grato pelo que lhe foi concedido arrogantemente, ou atirado à força, ou lhe ter dado por cansaço, para evitar mais problemas? É um erro esperar gratidão daquele que lhe venceu no cansaço, ou adoeceu com expectativa [de obter um benefício]. [8] A retribuição de um benefício está subordinada a maneira como foi concedido, não devendo, portanto, ser negligentemente dado, pois receber de um homem indiferente é contrair uma dívida para si mesmo. Tampouco devemos conceder um benefício após um longo tempo de espera, porque em todos os bons ofícios a vontade do doador conta muito, e aquele que dá tardiamente provavelmente não está disposto a dar nada. Muito menos devemos, seguramente, concedê-los de maneira ofensiva, porque a natureza humana é tal que os insultos se enraízam mais que as gentilezas; a lembrança destas últimas passa logo, enquanto a do primeiro é enraizada na memória; Então, o que um homem pode esperar daquele que lhe insulta enquanto lhe favorece? Toda a gratidão que ele merece é ser perdoado por nos ajudar. [9] Por outro lado, o número dos ingratos não deve nos impedir de buscar a gratidão dos homens; pois, em primeiro lugar, esse número é dilatado pelos nossos próprios atos. Em segundo lugar, o sacrilégio e a indiferença à religião de alguns homens não impedem nem mesmo os deuses imortais de continuarem despejando seus benefícios sobre nós: pois eles agem de acordo com sua natureza divina e ajudam a todos, inclusive aqueles que apreciam impiamente sua generosidade. Vamos tê-los como nossos exemplos<sup>9</sup>, até onde a fraqueza de nossa natureza mortal permitir; isto é, deixemo-nos conceder benefícios, sem expor o outro a juros. O homem que, enquanto dá, pensa no que receberá em troca, merece ser enganado. O benefício acabará mal. [10] Ora, nossas esposas e nossos filhos muitas vezes desapontam nossas esperanças, mas ainda assim nos casamos e os criamos, e somos tão obstinados em face da experiência com a qual lutamos que mesmo depois de naufragarmos, nos colocamos no mar. Esta é a constância que deveríamos mostrar ao conceder benefícios! Se um homem não concede benefícios porque não recebeu nenhum, quando concedê-los o fará para receber algo em troca, assim, a vergonha de sua ingratidão não está em não devolver os benefícios, mas, certamente, em não fazê-los quando for capaz.

[7] *Nemo autem libenter debet, quod non accepit, sed expressit. Gratus adversus eum esse quisquam potest, qui beneficium aut superbe abiecit aut iratus impegit aut fatigatus, ut molestia careret, dedit? Errat, si quis sperat responsurum sibi, quem dilatione lassavit, expectatione torsit. [8] Eodem animo beneficium debetur, quo datur, et ideo non est negligenter dandum; sibi enim quisque debet, quod a nesciente accepit; ne tarde quidem, quia, cum omni in officio magni aestimetur dantis voluntas, qui tarde fecit, diu noluit; utique non contumeliose; nam eum ita natura comparatum sit, ut altius iniuriae quam merita descendant et illa cito defluant, has tenax memoria custodiat, quid expectat, qui offendit, dum obligat? Satis adversus illum gratus est, si quis beneficio eius ignoscit. [9] Non est autem, quod tardiores faciat ad bene merendum turba ingratorum. Nam primum, ut dixi, nos illam augemus; deinde ne deos quidem immortales ab hac tam effusa nec cessante benignitate sacrilegi negligentesque eorum deterrent. Utuntur natura sua et cuncta interque illa ipsos munerum suorum malos interpretes iuvant. Hos sequamur duces, quantum humana imbecillitas patitur; demus beneficia, non feneremus. Dignus est decipi, qui de recipiendo cogitavit, cum daret. At male cesserit. [10] Et liberi et coniuges spem fefellerunt, tamen et educamus et ducimus, adeoque adversus experimenta pertinaces sumus, ut bella victi et naufragi maria repetamus. Quanto magis permanere in dandis beneficiis decet! Quae si quis non dat, quia non recepit, dedit, ut reciperet, bonamque ingratorum facit causam, quibus turpe est non reddere, si licet.*

[11] Quantos de nós somos indignos da luz do sol! E mesmo assim ela se faz presente. Quantos reclamam porque nasceram! Mas a Natureza está sempre renovando nossa raça e até mesmo tolerando homens que desejam viver e nunca viveram. [12] É próprio de espíritos nobres e elevados fazer o bem sem se preocupar com a recompensa, pensando somente na pessoa beneficiada, buscando sempre o homem bom, mesmo após enfrentar numerosos homens vis. Se não houvesse impostores, que glória haveria em fazer o bem a muitos? A virtude consiste em conceder benefícios para os quais não temos certeza de encontrar qualquer retorno, mas cujo fruto é saboreado por espíritos nobres. [13] Tão pouca influência [os homens impostores] deveriam ter para nos impedir de fazer boas ações, até mesmo se me negassem a esperança de encontrar um homem grato, ainda assim o medo de não ter meus benefícios retribuídos não impediria que eu os fizesse, porque, afinal, quem nada concede, previne o vício daquele que é ingrato. Explicar-te-ei o que quero dizer. Aquele que não paga um benefício, peca<sup>10</sup> mais, mas aquele que não concede um, peca mais cedo.

## 1.2

[1] *“Se tu pensas em dar benefícios ao vulgo,  
Tu perderás muitas coisas, para conceder o bem uma vez só”.*<sup>11</sup>

Têm-se que corrigir todo o primeiro verso, quanto ao significado: primeiramente não temos que conceder benefícios ao vulgo; em segundo lugar, não convém ser pródigo com nada, muito menos com os benefícios: porque, a menos que sejam dados com julgamento, eles deixam de ser benefícios e passam a ser chamados por qualquer outro nome que tu queiras. [2] O segundo verso é maravilhoso, pois um benefício bem dado nos consola a perda de muitos<sup>12</sup>. Peço-lhe com toda consideração se não seria mais verdadeiro e mais conveniente ter a dignidade de um homem generoso, sendo assim, aconselho-te que sempre conceda benefícios, mesmo sendo mal recompensado em todas as tuas dádivas. “Muitos benefícios se perderam”. Nada se perde, porque, afinal, quem perde contou o custo antes.

[11] *Quam multi indigni luce sunt! Tamen dies oritur. Quam multi, quod nati sunt, queruntur! Tamen natura subolem novam gignit ipsosque, qui non fuisse mallent, esse patitur.* [12] *Hoc et magni animi et boni proprium est, non fructum beneficiorum sequi, sed ipsa et post malos quoque bonum quaerere. Quid magnifici erat multis prodesse, si nemo deceperit? Nunc est virtus dare beneficia non utique reditura, quorum a viro egregio statim fructus perceptus est.* [13] *Adeo quidem ista res fugare nos et pigriores ad rem pulcherrimam facere non debet, ut, si spes mihi praecidatur gratum hominem reperiendi, malim non recipere beneficia quam non dare, quia, qui non dat, vitium ingrati antecedit. Dicam, quod sentio. Qui beneficium non reddit, magis peccat; qui non dat, citius.*

## 1.2

[1] *Beneficia in vulgus cum largiri institueris, perdenda sunt multa, ut semel ponas bene.*

*In priore versu utrumque reprehendas; nam nec in vulgum effundenda sunt, et nullius rei, minime beneficiorum, honesta largitio est; quibus si detraxeris iudicium, desinunt esse beneficia, in aliud quodlibet incident nomen.* [2] *Sequens sensus mirificus est, qui uno bene posito beneficio multorum amissionum damna solatur. Vide, oro te, ne hoc et verius sit et magnitudini bene facientis aptius, ut illum hortemur ad danda, etiam si nullum bene positurus est. Illud enim falsum est “perdenda sunt multa”; nullum perit, quia, qui perdit, computaverat.*

[3] A contabilidade de benefícios é simples: é tudo despesa; se alguém o devolve, isso é certamente um ganho; se ele não o devolver, não está perdido, dei-o por dar<sup>13</sup>. Ninguém anota seus benefícios em um livro ou, como um credor avarento, que exige o pagamento para o dia e a hora combinado. Um bom homem nunca pensa em tais assuntos, a menos que seja lembrado por alguém que esteja devolvendo seus favores; do contrário, eles se tornariam dívidas. É torpe usura considerar o benefício como uma despesa. [4] Qualquer que tenha sido o resultado de teus benefícios anteriores, persevere em conceder outros aos homens; estarão [os benefícios] todos melhores colocados nas mãos dos ingratos, que algum dia poderão tornarem-se gratos, mesmo que seja através da vergonha, da oportunidade favorável [de retribuir o favor], ou da imitação dos outros. Não pare, aja como um bom homem. Ajude um homem com dinheiro, outro com crédito, outro com teu favor; este homem com bons conselhos, aquele com preceitos salubres. [5] Mesmo os animais selvagens sentem gentileza, e nenhum animal é tão selvagem que um bom tratamento não o tranquilize e desperte o seu amor. As bocas dos leões são manuseadas pelos seus guardas com impunidade; para obter seus alimentos os ferozes elefantes tornam-se tão dóceis quanto os escravos: de modo que a bondade constante e incessante conquista os corações até mesmo de criaturas que, por sua natureza, não podem compreender ou pesar o valor de um benefício. Um homem é ingrato em relação a um único benefício? Talvez ele não seja assim depois de receber um segundo. Ele se esqueceu de duas gentilezas? Talvez através de uma terceira ele possa recuperar a lembrança dos antigos.

### 1.3

[1] Perde um benefício aquele que acredita tê-lo jogado fora; mas aquele que pressiona, acrescentando novos benefícios aos antigos, provoca a gratidão mesmo de um peito duro e esquecido. Ele não ousará levantar os olhos diante de tantas dádivas; para onde quer que ele se dirija, querendo escapar à sua memória, mesmo assim te encontrará; envolvendo-o com os teus benefícios. [2] Quanto ao poder e propriedade destes [dos benefícios], explicar-te-ei, mas antes, permita-me olhar para um tema que não pertence ao nosso assunto. As Graças<sup>14</sup> são três em número, por que são irmãs, por que estão de mãos dadas, e por que estão sorridentes e joviais, com uma túnica solta e transparente.

[3] *Beneficiorum simplex ratio est: tantum erogatur; si reddet aliquid, lucrum est, si non reddet, damnum non est. Ego illud dedi, ut darem. Nemo beneficia in calendario scribit nec avarus exactor ad horam et diem appellat. Numquam illa vir bonus cogitat nisi admonitus a reddente; alioqui in formam crediti transeunt. Turpis feneratio est beneficium expensum ferre.* [4] *Qualiscumque priorum eventus est, persevera in alios conferre; melius apud ingratos iacebunt, quos aut pudor aut occasio aut imitatio aliquando gratos poterit efficere. Ne cessaveris, opus tuum perage et partes boni viri exsequere. Alium re, alium fide, alium gratia, alium consilio, alium praeceptis salubribus adiuva.* [5] *Officia etiam ferae sentiunt, nec ullum tam immansuetum animal est, quod non cura mitiget et in amorem sui vertat. Leonum ora a magistris impune tractantur, elephantorum feritatem usque in servile obsequium demeretur cibus; adeo etiam, quae extra intellectum atque aestimationem beneficium posita sunt, adsiduitas tamen meriti pertinacis evincit. Ingratus est adversus unum beneficium? Adversus alterum non erit. Duorum oblitus est? Tertium etiam in eorum, quae exciderunt, memoriam reducet.*

## 1.3

[1] *Is perdet beneficia, qui cito se perdidisse credit; at qui instat et onerat priora sequentibus, etiam ex duro et immemori pectore gratiam extundit. Non audebit adversus multa oculos attollere; quocumque se convertit memoriam suam fugiens, ibi te videat: beneficiis illum tuis cinge.* [2] *Quorum quae vis quaeve proprietates sit, dicam, si prius illa, quae ad rem non pertinent, transilire mihi permiseris, quare tres Gratiae et quare sorores sint, et quare manibus implexis, et quare ridentes et iuvenes et virgines solutaque ac perlucida veste.*

[3] Alguns escritores pensam que há uma que concede um benefício, uma que o recebe e uma terceira que o devolve; outros dizem que representam os três tipos de benfeitoras, aquelas que doam, aquelas que pagam e aquelas que os recebem e reembolsam. [4] Mas tome o que quiser para ser verdadeiro; o que esse conhecimento nos trará? Qual é o significado dessa dança de irmãs em círculo, de mãos dadas? Isso significa que o curso de um benefício é de mão em mão, de volta para o doador; que a beleza de toda a cadeia é perdida se um único elo falhar, e que é mais justo quando ele prossegue em ordem regular ininterrupta. Na dança o melhor homem, além dos outros, é quem representa os doadores de benefícios. [5] Seus rostos são alegres, como aqueles dos homens que concedem ou recebem benefícios costumam ser. Elas são jovens, porque a memória dos benefícios não deve envelhecer. São virgens, porque os benefícios são puros e imaculados e são santificados por todos; nos benefícios não deve haver condições estritas ou vinculativas; suas túnicas são transparentes como os benefícios vistos. [6] Mas suponha que alguém seja tão dedicado aos gregos que ache essas questões tão emancipadoras; mas não pode haver ninguém que pense que os nomes que Hesíodo lhes deu dizem respeito ao nosso assunto. Ele nomeou a mais velha Aglaia<sup>15</sup>, a do meio Eufrosine<sup>16</sup> e a terceira Tália<sup>17</sup>. Cada um [dos poetas], de acordo com suas próprias ideias, distorce o significado desses nomes, tentando reconciliá-los com algum sistema, embora Hesíodo simplesmente tenha dado as suas donzelas os nomes de sua própria fantasia. [7] Em Homero uma delas, Pasitea<sup>18</sup>, ganhou outro nome; Homero também lhe arranhou um marido<sup>19</sup>, para que saibamos que elas não eram virgens vestais<sup>20</sup>. Eu poderia encontrar outro poeta, em cujos escritos elas estão cingidas, e usam vestes grossas ou bordadas<sup>21</sup> da Frígia<sup>22</sup>. Mercúrio<sup>23</sup> permanece com elas não porque a razão e as boas razões tornam os benefícios recomendáveis, mas porque o poeta escolheu fazê-lo. [8] Também Crisipo<sup>24</sup>, aquele homem de intelecto penetrante, que viu até o fundo da verdade, que falava apenas com precisão, e não fazia uso de mais palavras do que o necessário para expressar seu pensamento, preenche todo o seu tratado<sup>25</sup> com essas frivolidades, de modo que ele diz apenas muito pouco sobre os deveres<sup>26</sup> de conceder, receber e devolver um benefício; ele não colocou as fábulas em sua discussão, mas colocou a discussão em suas fábulas.

[3] *Alii quidem videri volunt unam esse, quae det beneficium, alteram, quae accipiat, tertiam, quae reddat; alii tria beneficorum esse genera, promerentium, reddentium, simul accipientium reddentiumque.* [4] *Sed utrumlibet existis iudica verum; quid ista nos scientia iuvat? Quid ille consertis manibus in se redeuntium chorus? Ob hoc, quia ordo beneficii per manus transeuntis nibilo minus ad dantem revertitur et totius speciem perdit, si usquam interruptus est, pulcherrimus, si cohaeret et vices servat. In eo est aliqua tamen maioris dignatio, sicut promerentium.* [5] *Vultus bilari sunt, quales solent esse, qui dant vel accipiunt beneficia; iuvenes, quia non debet beneficiorum memoria senescere; virgines, quia incorrupta sunt et sincera et omnibus sancta; in quibus nihil esse adligati decet nec adstricti; solutis itaque tunicis utuntur; perlucidis autem, quia beneficia conspici volunt.* [6] *Sit aliquis usque eo Graecis emancipatus, ut haec dicat necessaria; nemo tamen erit, qui etiam illud ad rem iudicet pertinere, quae nomina illis Hesiodus imposuerit. Aglaien maximam natu appellavit, mediam Euphrosynen, tertiam Thaliā. Horum nominum interpretationem, prout cuique visum est, deflectit et ad rationem aliquam conatur perducere, cum Hesiodus puellis suis, quod voluit, nomen imposuerit.* [7] *Itaque Homerus uni mutavit, Pasitbean appellavit et in matrimonium promisit, ut scias non esse illas virgines Vestales. Inveniam alium poetam, apud quem praecingantur et spissis aut Phryxianis prodeant. Ergo et Mercurius una stat, non quia beneficia ratio commendat vel oratio, sed quia pictori ita visum est.* [8] *Chrysippus quoque, penes quem subtile illud acumen est et in imam penetrans veritatem, qui rei agenda causa loquitur et verbis non ultra, quam ad intellectum satis est, utitur, totum librum suum his ineptus replet, ita ut de ipso officio dandi, accipienda reddendi beneficii pauca admodum dicat; nec his fabulas, sed haec fabulis inserit.*

[9] Para não mencionar o que Hecatão<sup>27</sup>, seguindo Crisipo, nos diz que as três Graças são filhas de Júpiter e Eurínome<sup>28</sup>, que elas são mais jovens que as Horas<sup>29</sup>, e bem mais bonitas, e que por causa disso, elas são designadas como companheiras para Vênus<sup>30</sup>. Ele também pensa que o nome da mãe [das Graças] tem relação com o assunto, sendo chamada de Eurínome porque distribuir benefícios requer uma ampla herança; como se a mãe geralmente recebesse seu nome depois de suas filhas, ou como se os nomes dados pelos poetas fossem verdadeiros. [10] Na verdade, assim como a audácia de um “nomenclador”<sup>31</sup> fornece o lugar da memória, e ele inventa um nome para cada um cujo nome ele não consegue lembrar, os poetas pensam que não é importante falar a verdade, mas são forçados pelas exigências de métrica, ou atraídos pela doçura do som, para chamar a todos, qualquer que seja o nome, de modo a encaixar perfeitamente no verso. Nem sofrem por isso se introduzem outro nome na lista, pois o poeta seguinte faz com que tenham o nome que lhe agrada. Para que tu possas saber que isso é assim, cito o exemplo de Tália, nosso assunto atual do discurso, que é uma das Graças nos poemas de Hesíodo, enquanto nas de Homero ela é uma das Musas.

#### 1.4

[1] Para que eu não faça exatamente aquilo que estou repreendendo, passarei por todos esses assuntos, tão distantes do nosso tema, que nem sequer estão ligados a ele. Peço que me apoie, caso alguém me ataque por ter repreendido Crisipo, que, por Hércules, era um grande homem, mas ainda assim um grego, cujo intelecto, apontado por muitos como abundante, é frequentemente curvado e voltado para si mesmo; mesmo quando parece ser sério, só alfineta, mas não perfura. Aqui, porém, que ocasião existe para sutileza? [2] Estamos falando de benefícios e de definir uma questão que é o principal elo da sociedade humana; devemos estabelecer uma regra de vida, de tal modo que, a liberalidade descuidada não possa nos enganar, sob a aparência de bondade de coração, e ainda que nossa circunspeção, embora moderada, não extinga nossa generosidade, uma qualidade na qual devemos nem exceder nem ficar aquém. [3] Trata-se de ensinar como devemos dar e receber voluntariamente, não apenas competindo por igualar, mas sim para vencer a si mesmo em ânimo e obras aos que nos concedem benefício; porque os homens cujo dever é retribuir nunca poderá fazê-lo, a menos que supere seus benfeitores; ou seja, os benfeitores devem ser ensinados a não buscar retorno, e os homens cujo dever é retribuir, a sentir uma gratidão mais profunda.

[9] *Nam praeter ista, quae Hecaton transcribit, tres Chrysippus Gratias ait Iovis et Eurynomes filias esse, aetate autem minores quam Horas, sed meliuscula facie et ideo Veneri datas comites. Matris quoque nomen ad rem iudicat pertinere: Eurynomen enim dictam, quia late patentis patrimonii sit beneficia dividere; tamquam matri post filias soleat nomen imponi aut poetae vera nomina reddant!*  
 [10] *Quemadmodum nomenclatori memoriae loco audacia est et, cuicumque nomen non potest reddere, imponit, ita poetae non putant ad rem pertinere verum dicere, sed aut necessitate coacti aut decore corrupti id quemque vocari iubent, quod belle facit ad versum. Nec illis fraudi est, si aliud in censum detulerunt; proximus enim poeta suum illas ferre nomen iubet. Hoc ut scias ita esse, ecce Thalia, de qua cum maxime agitur, apud Hesiodum Charis est, apud Homerum Musa.*

## 1.4

[1] *Sed ne faciam, quod reprehendo, omnia ista, quae ita extra rem sunt, ut ne circa rem quidem sint, relinquam. Tu modo nos tuere, si quis mihi obiciet, quod Chrysippum in ordinem coegerim, magnum mehercules virum, sed tamen Graecum, cuius acumen nimis tenue retunditur et in se saepe replicatur; etiam cum agere aliquid videtur, pungit, non per-forat. Hic vero quod acumen est?* [2] *De beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem alligat; danda lex vitae, ne sub specie benignitatis inconsulta facilitas placeat, ne liberalitatem, quam nec deesse oportet nec superfluere, haec ipsa observatio restringat, dum temperat;* [3] *docendi sunt libenter dare, libenter accipere, libenter reddere et magnum ipsis certamen proponere, eos, quibus obligati sunt, re animoque non tantum aequare sed vincere, quia, qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi praecessit; hi docendi sunt nihil imputare, illi plus debere.*

[4] Crísipo nos exorta sobre este sabor de vencer os benefícios com mais benefícios, pois, sendo as Graças filhas de Júpiter, a ingratidão seria um sacrilégio, até mesmo uma injúria, diante de tantas divinas beldades! [5] Ensina-me alguma maneira para me tornar um benfeitor, e ser mais grato com as pessoas que ganharam minha gratidão, e como as mentes de ambas as partes podem competir umas com as outras, um doando o esquecimento, e o outro com dívida em sua lembrança. Quanto a essas outras tolices, deixem-nas para os poetas, cujo propósito é meramente encantar o ouvido e tecer uma história doce. [6] Mas aqueles que se propõem a melhorar nosso entendimento e colocar a gratidão na humanidade, devem falar seriamente, colocando na mesa toda sua conduta virtuosa; a menos que tu imagines, por acaso, que tais fábulas e contos de velhas, possam impedir a mudança mais destrutiva possível: um cancelamento dos benefícios.

### 1.5

[1] Após termos falado dessas fábulas sem importância, devemos entrar na matéria, para a qual direi primeiramente, sobre o que devemos em troca de um benefício recebido. Todos nos declaramos devedores, uns por ter recebido dinheiro, outros por um consulado, outros por um sacerdócio, e outros pelo governo de uma província. [2] Mas estas coisas, são apenas sinais exteriores de gentileza, não as próprias gentilezas. Um benefício não é para ser palpável com as mãos, é uma coisa que existe apenas no espírito. Grande é a diferença entre a matéria do benefício e o benefício em si mesmo, ele não se constitui no ouro, nem na prata, em nada do que recebemos dos amigos, se não a própria vontade de dividir. Os ignorantes se prendem unicamente ao que veem, o que se concede e o que se recebe, depreciando quase o que há de verdadeiramente estimável e precioso nos benefícios. [3] As coisas que mantemos em nossas mãos, que vemos com nossos olhos e que nossa avareza abraça, são transitórias, podem ser tiradas de nós pela fortuna ou pela violência; uma bondade dura mesmo depois da perda daquilo por meio da qual foi concedida; porque é uma boa ação, que nenhuma violência pode desfazer. [4] Por exemplo, suponha que eu resgatei um amigo de piratas, mas outro pirata pegou-o e atirou-o na prisão. O pirata não tirou meu benefício, mas apenas tirou de meu amigo o prazer do meu benefício. Ou suponha que eu salvei os filhos de um homem de um naufrágio ou de um incêndio, e que depois disso a doença ou o acidente os levaram; mesmo quando não existem mais, a bondade feita para eles permanece.

[4] *Ad hanc honestissimam contentionem beneficii beneficia vincendi sic nos adhortatur Chrysippus, ut dicat verendum esse, ne, quia Charites Iovis filiae sunt, parum se grate gerere sacri- legium sit et tam bellis puellis fiat iniuria!*

[5] *Tu me aliquid eorum doce, per quae beneficentior graviorque adversus bene merentes fiam, per quae obligantium obligatorumque animi certent, ut, qui praestiterunt, obliviscantur, pertinax sit memoria debentium. Istae vero ineptiae poetis relinquuntur, quibus aures oblectare propositum est et dulcem fabulam nectere.* [6] *At qui ingenia sanare et fidem in rebus humanis retinere, memoriam officiorum ingerere animis volunt, serio loquantur et magnis viribus agant; nisi forte existimas levi ac fabuloso sermone et anilibus argumentis prohiberi posse rem perniciosissimam, beneficiorum novas tabulas.*

## 1.5

[1] *Sed quemadmodum supervacua transcurram, ita exponam necesse est hoc primum nobis esse discendum, quid accepto beneficio debeamus. Debere enim se ait alius pecuniam, quam accepit, alius consulatum, alius sacerdotium, alius provinciam.* [2] *Ista autem sunt meritorum signa, non merita. Non potest beneficium manu tangi; res animo geritur. Multum interest inter materiam beneficii et beneficium; itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum, quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas. Imperiti autem id, quod oculis incurrit et quod traditur possideturque, solum notant, cum contra illud, quod in re carum atque pretiosum est, parvi pendunt.* [3] *Haec, quae tenemus, quae aspicimus, in quibus cupiditas nostra haeret, caduca sunt, auferre nobis et fortuna et iniuria potest. Beneficium etiam amisso eo, per quod datum est, durat; est enim recte factum, quod irritum nulla vis efficit.* [4] *Amicum a piratis redemi, hunc alius hostis excepit et in carcerem condidit; non beneficium, sed usum beneficii mei sustulit. Ex naufragio alicui raptos vel ex incendio liberos reddidi, hos vel morbus vel aliqua fortuita iniuria eripuit; manet etiam sine illis, quod in illis datum est.*

[5] Todas essas coisas, portanto, que incorretamente assumem o nome de benefícios, são meios pelos quais o sentimento bondoso se manifesta. Em outros casos, também encontramos uma distinção entre o símbolo visível e a matéria em si, como quando um general premia um soldado, dando-lhe uma coroa mural ou um colar<sup>32</sup>. [6] Qual o valor da coroa em si? Ou da túnica com bordas púrpuras<sup>33</sup>? O que elas mudam? Ou o tribunal e o carro, do triunfo? Nenhuma dessas coisas é em si uma honra, mas antes, apenas um símbolo de honra. Da mesma forma, aquilo que vemos não é um benefício, mas apenas o vestígio e o sinal deste.

## 1.6

[1] O que é, pois, um benefício? É uma ação benéfica, agradável pelo prazer em si que ele proporciona. O que importa, por conseguinte, não é o que se concede, mas a maneira que se faz; o benefício não consiste no que se dá, e sim, no estado de ânimo do benfeitor. [2] Para que compreendas melhor essa distinção, considere que o benefício é sempre bom, no entanto, aquilo que se dá não é bom nem mau em si. O espírito é o que dá valor nas coisas menores, lustra e faz brilhar as coisas mais vis, tirando o valor das maiores e das que parecem ter maior preço; mas as coisas que desejamos são indiferentes<sup>34</sup>, nem boas nem más; tudo depende da direção que lhes é dada pelo espírito, guia do qual as coisas recebem sua forma. [3] Aquilo que é pago ou entregue não é o benefício em si, assim como a honra que pagamos aos deuses não reside nas próprias vítimas, pouco importa que as vítimas sejam numerosas ou que estejam adornadas de ouro; o verdadeiro culto divino reside na piedade e firme vontade dos crentes. Assim os homens bons são religiosos, embora sua oferta seja refeição e seus vasos de barro; enquanto os homens cruéis não escapam de sua impiedade, apesar de derramarem o sangue de muitas vítimas sobre os altares.

[5] *Omnia itaque, quae falsum beneficii nomen usurpant, ministeria sunt, per quae se voluntas amica explicat. Hoc in aliis quoque rebus evenit, ut aliubi sit species rei, aliubi ipsa res. Imperator aliquem torquibus, murali et civica donat. [6] Quid habet per se corona pretiosum? Quid praetexta? Quid fascies? Quid tribunal et currus? Nihil horum honor est, sed honoris insigne. Sic non est beneficium id, quod sub oculos venit, sed beneficii vestigium et nota.*

## 1.6

[1] *Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata. Itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. [2] Magnum autem esse inter ista discrimen vel ex hoc intellegas licet, quod beneficium utique bonum est, id autem, quod fit aut datur, nec bonum nec malum est. Animus est, qui parva extollit, sordida illustrat, magna et in pretio habita debonestat; ipsa, quae appetuntur, neutram naturam habent, nec boni nec mali; refert, quo illa rector impellat, a quo forma rebus datur. [3] Non est beneficium ipsum, quod numeratur aut traditur, sicut ne in victimis quidem, licet opimae sint auroque praefulgeant, deorum est honor sed recta ac pia voluntate venerantium. Itaque boni etiam farre ac fitilla religiosi sunt; mali rursus non effugiunt impietatem, quamvis aras sanguine multo cruentaverint.*

## 1.7

**[1]** Se os benefícios consistissem nas coisas mesmas, e não na intenção, então eles seriam maiores e mais valiosos dependendo do objeto recebido. Mas isso não é verdade, pois às vezes sentimos mais gratidão àquele que deu pouco com nobreza que, “em intenção alcança as riquezas dos reis”, nos dá pouco, mas com vontade que até esquece sua própria necessidade quando vê a minha, que tem não apenas um desejo, mas o desejo de ajudar, que acha que recebe um benefício quando concede um, que concede como se não fosse receber retorno, recebe um pagamento como se ele originalmente não tivesse dado nada, e olha e aproveita a oportunidade de ser útil. **[2]** Ao contrário, como disse antes, aqueles dons que dificilmente são arrancados do doador, ou que se desprendem de suas mãos, não reclamam gratidão de nós, por maiores que possam parecer e possam ser. **[3]** Valorizamos muito mais o que vem de uma mão disposta do que o que vem forçosamente de uma mão cheia<sup>35</sup>. Este homem deu-me pouco, mas ele não podia pagar, enquanto o outro alguém concedeu-me muito, mas dado através de hesitação, adiamento, resmungos, e quando finalmente ele deu, o fez de modo soberbo; oferecendo isso por sua própria ambição, não por mim.

## 1.8

**[1]** Quando os alunos de Sócrates, cada um em proporção aos seus meios, davam-lhe grandes presentes, Ésquines<sup>36</sup>, um pobre aluno, disse: “Não consigo encontrar nada para lhe dar que seja digno de ti; sinto minha pobreza só a esse respeito. Eu apresento a ti a única coisa que possuo, eu mesmo, e peço para que tu possas levar este meu presente, tal como é, em boa parte, e possa lembrar que os outros, embora tenham lhe dado muito, ainda deixaram para si mesmos mais do que eles deram.” Sócrates respondeu: **[2]** “Certamente tu me destes um grande presente, ou por acaso tu atribuis um pequeno valor a ti mesmo? Por isso, esforçar-me-ei para transformá-lo em um homem melhor do que era quando te recebi.” Por este presente Ésquines superou Alcibíades<sup>37</sup>, cujo espírito era tão grande quanto a sua riqueza, e tinha todo o esplendor dos jovens mais ricos de Atenas.

[1] Si beneficia in rebus, non in ipsa beneficiendi voluntate consisterent, eo maiora essent, quo maiora sunt, quae accipimus. Id autem falsum est; non numquam enim magis nos obligat, qui dedit parva magnifice, qui “regum aequavit opes animo,” qui exiguum tribuit sed libenter, qui paupertatis suae oblitus est, dum meam respicit, qui non voluntatem tantum iuvandi habuit sed cupiditatem, qui accipere se putavit beneficium, cum daret, qui dedit tamquam numquam recepturus, recepit, tamquam non dedisset, qui occasionem, qua prodesset, et occupavit et quaesiit. [2] Contra ingrata sunt, ut dixi, licet re ac specie magna videantur, quae danti aut extorquentur aut excidunt, multoque gratius venit, quod facili quam quod plena manu datur. [3] Exiguum est, quod in me contulit, sed amplius non potuit; at hic quod dedit, magnum est, sed dubitavit, sed distulit, sed, cum daret, gemit, sed superbe dedit, sed circumtulit et placere non ei, cui praestabat, voluit; ambitioni dedit, non mihi.

## 1.8

[1] Socrati cum multa pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines, pauper auditor: “Nihil,” inquit, “dignum te, quod dare tibi possim, invenio et hoc uno modo pauperem esse me sentio. Itaque dono tibi, quod unum habeo, me ipsum. Hoc munus rogo, qualecumque est, boni consulas cogitesque alios, cum multum tibi darent, plus sibi reliquisse.” Cui Socrates: [2] “Quidni tu,” inquit, “magnum munus mihi dederis, nisi forte te parvo aestimas? Habebo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam, quam accepi.” Vicit Aeschines hoc munere Alcibiadis parem divitiis animum et omnem iuvenum opulentorum munificentiam.

1.9

**[1]** Tu vês como o espírito, mesmo nas circunstâncias mais difíceis, encontra os meios de generosidade. Ésquines me parece ter dito: “Fortuna, é em vão que me fizeste pobre; encontrarei um presente digno para este homem. Como não lhe posso dar nada de ti, darei-lhe algo de mim mesmo.” Não é necessário supor que ele se sentiu desvalorizado; pelo contrário, ele fez seu próprio preço. Por um golpe de gênio, esse jovem descobriu um meio de presentear Sócrates com ele próprio. Não devemos considerar quão grandes são os presentes, mas em que espírito eles são dados. **[2]** Um homem rico é bem falado se for esperto o bastante para se tornar de fácil acesso aos homens de ambição desmedida, e embora pretenda não fazer nada para ajudá-los, encoraja suas esperanças inconcebíveis; ele pode ser considerado pior do que se ele fosse afiado de língua, azedo na aparência, e mostrasse sua riqueza de uma maneira invejosa. Pois os homens respeitam e detestam um homem afortunado, odeiam-no por fazer o que todos, caso tivessem a chance, fariam igual. [...]<sup>38</sup>

**[3]** Os homens hoje em dia, não mais secretamente, mas abertamente, ultrajam as esposas dos outros, e permitem que outros tenham acesso às suas próprias esposas. Considera-se uma condição rústica, incivilizada, de mau gosto e protestada por todas as senhoras, se o marido proibir sua esposa de aparecer em público e ser exposta ao olhar de todos os observadores. **[4]** Se um homem não se tornou notório por uma ligação com alguma amante, se ele não pagar uma anuidade à esposa de outra pessoa, as mulheres casadas falam dele como uma criatura mal-humorada, um homem dado a um vício baixo, um amante de garotas servas. Logo, o adultério se torna a forma mais respeitável de casamento, como a viuvez e o celibato são comumente praticados. **[5]** Não se casa, senão aquele que leva embora a [mulher de outrem]. Agora os homens competem uns com os outros para desperdiçar o que roubaram, e colecionar seus desperdícios com a avareza mais aguda; eles se tornam totalmente imprudentes, desprezam a pobreza alheia, temem mais danos pessoais do que qualquer outra coisa, quebram a paz com seus distúrbios, e pela violência e terror se impõem sobre aqueles que são mais fracos. Não é de admirar que eles saquearam províncias e colocaram o tribunal a venda, batendo o martelo para o maior lance, já que é próprio do direito dos povos vender o que tiveres comprado!<sup>39</sup>

[1] Vides, quomodo animus inveniatur liberalitatis materiam etiam inter angustias. Videtur mihi dixisse: “Nihil egisti, fortuna, quod me pauperem esse voluisti; expedit dignum nihilo minus huic viro munus, et quia de tuo non possum, de meo dabo.” Neque est, quod existimes illum vilem sibi fuisse: pretium se sui fecit. Ingeniosus adulescens invenit, quemadmodum Socraten sibi daret. Non quanta quaeque sint, sed a quali profecta, prospiciendum.

[2] Callidus non difficilem aditum praebuit immodica cupientibus spesque improbas nihil re adiuturus verbis fovit; at peior opinio, si lingua asper, vultu gravis cum invidia fortunam suam explicuit. Colunt enim detestanturque felicem et, si potuerint, eadem facturi odere facientem.

[3] Coniugibus alienis ne clam quidem sed aperte ludibrio habitis suas aliis permisere. Rusticus, inhumane ac mali moris et inter matronas abominanda condicio est, si quis coniugem suam in sella prostare vetuit et vulgo admissis inspectoribus vehi perspicuam undique.

[4] Si quis nulla se amica fecit insignem nec alienae uxori annum praestat, hunc matronae humilem et sordidae libidinis et ancilliariorum vocant. Inde decentissimum sponsaliorum genus est adulterium et in consensu vidui caelibatus, quoniam nemo uxorem duxit, nisi qui abduxit.

[5] Iam raptam spargere, sparsa fera et acri avaritia recolligere certant; nihil pensi habere, paupertatem alienam contemnere, suam magis quam ullum aliud vereri malum, pacem iniuriis perturbare, imbecilliores vi ac metu premere. Nam provincias spoliari et nummarium tribunal audita utrimque licitatione alteri adduci non mirum, quoniam, quae emeris, vendere gentium ius est!

[1] No entanto, meu entusiasmo me levou mais longe do que pretendia, sendo o assunto convidativo. Deixe-me, então, terminar apontando que a desgraça desses crimes não pertence especialmente ao nosso próprio tempo. Nossos antepassados lamentaram, nossos filhos lamentarão, como nós lamentamos a ruína, o governo danoso, a prevalência do vício e a deterioração gradual da humanidade; mas essas coisas permanecem imóveis, e permanecerão, apenas se movem levemente, como as ondas, que ao mesmo tempo em uma maré crescente lava mais a terra, e também pode, através do refluxo abaixar o nível da água. [2] Em determinado momento, o principal vício será o adultério, e a licenciosidade excederá todos os limites; em outra ocasião, a fúria<sup>40</sup> do banquete estará em voga, e os homens desperdiçarão sua herança da maneira mais vergonhosa de todas, com a cozinha; em outro, cuidado excessivo com o corpo e uma devoção à beleza pessoal que implica fealdade do espírito; em outro momento, a liberdade concedida aleatoriamente se mostrará como imprudência e desafio desonestos da autoridade; às vezes haverá um reino de crueldade tanto em público quanto em privado, e a loucura das guerras civis virá sobre nós, destruindo tudo que é sagrado e inviolável<sup>41</sup>. Às vezes até embriaguez será realizada pela honra, e será uma virtude engolir mais vinho<sup>42</sup>. [3] Vícios não nos aguardam em um só lugar, mas pairam à nossa volta em formas mutáveis, às vezes até divergentes, de modo que, por sua vez, ganham e perdem o campo; todavia, sempre seremos obrigados a pronunciar o mesmo veredito sobre nós mesmos: que somos e sempre fomos vis e, a contragosto, acrescento que sempre seremos. [4] Sempre haverá homicídios, tiranos, ladrões, adúlteros, violadores, sacrílegos, traidores: e pior do que tudo isso é o homem ingrato, a não ser que consideremos que todos esses crimes emergem da ingratidão, afinal, toda grande iniquidade só chega a tal estatura devido a ela. Cuida para que não cometas tão enorme crime, mas perdoe-a como o menor dos crimes quando for cometido [por outrem]. Pois toda a injúria que tu sofres é esta: tu perdes a matéria de um benefício, mas não o benefício em si, pois tu possuístes inalterada a melhor parte dele, o que tu destes.

[1] *Sed longius nos impetus evehit provocante materia; itaque sic finiamus, ne in nostro saeculo culpa subsidat. Hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimus, hoc posteri nostri querentur, eversos mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne nefas labi. At ista eodem stant loco stabuntque, paulum dumtaxat ultra aut citra mota, ut fluctus, quos aestus accedens longius extulit, recedens interiore litorum vestigio tenuit.* [2] *Nunc in adulteria magis quam in alia peccabitur, abrumpetque frenos pudicitia; nunc convivorum vigebit furor et foedissimum patrimoniorum exitium, culina; nunc cultus corporum nimius et formae cura prae se ferens animi deformitatem; nunc in petulantiam et audaciam erumpet male dispensata libertas; nunc in crudelitatem privatam ac publicam ibitur bellorumque civilium insaniam, qua omne sanctum ac sacrum profanetur; habebitur aliquando ebrietati honor, et plurimum meri cepisse virtus erit.* [3] *Non expectant uno loco vitia, sed mobilia et inter se dissidentia tumultuantur, pellunt in vicem fuganturque; ceterum idem semper de nobis pronuntiare debebimus, malos esse nos, malos fuisse, — invitus adiciam, et futuros esse.* [4] *Erunt homicidae, tyranni, fures, adulteri, raptores, sacrilegi, proditores; infra omnia ista ingratus est, nisi quod omnia ista ab ingrato sunt, sine quo vix ullum magnum facinus adcrevit. Hoc tu cave tamquam maximum crimen ne admittas; ignosce tamquam levissime, si admissum est. Haec est enim iniuriae summa: beneficium perdidisti. Salvum est enim tibi ex illo, quod est optimum: dedisti.*

**[5]** Embora devamos ser cuidadosos em conceder nossos benefícios por preferência àqueles que provavelmente nos mostrarão gratidão, ainda assim, devemos às vezes concedê-los aos que depositamos pouca esperança, e darmos benefícios àqueles que não apenas pensamos serem ingratos, mas também àqueles que certamente o são. Por exemplo, se eu fosse capaz de salvar os filhos de um homem de um grande perigo sem risco para mim mesmo, eu não deveria hesitar em fazê-lo. Um homem digno, eu o defenderia mesmo com meu sangue, compartilhando seus perigos; se for indigno, e ainda assim gritar por uma ajuda, eu posso resgatá-lo de ladrões, sem relutância levantaria minha voz que permitiria poupar um semelhante<sup>43</sup>.

### 1.11

**[1]** Resta decidirmos agora quais tipos de benefícios devemos e qual a melhor maneira de concedê-los. Devemos, em primeiro lugar, fazer o necessário, em segundo o útil e em terceiro o agradável, e em todos os casos, deverão ser duradouros. Começemos pelas coisas necessárias: pois elas sustentam a vida, afetando o espírito de maneira muito diferente daquelas que apenas o adornam e o instruem<sup>44</sup>. Nisso alguém pode ser um avaliador fastidioso de algo que facilmente poderia viver sem, das quais ele pode dizer: “Leve-as de volta; não as quero, estou satisfeito com o que tenho”. Às vezes, desejamos não apenas devolver o que recebemos, mas até jogá-lo fora. **[2]** Entre os benefícios necessários podemos distinguir três classes: àqueles entre os quais não podemos viver sem; àqueles sem os quais não devemos viver sem; e o último, àqueles sem os quais não queremos viver sem. **[3]** Entre os da primeira classe, figuram os que nos salvam das mãos de nossos inimigos, da ira de um tirano, de um exílio, e de outros perigos que sitiam, por assim dizer, a vida de um homem. Ao ajudarmos a evitar esses males, ganharemos gratidão proporcional à grandeza do perigo, pois quando os homens pensarem na grandeza da miséria da qual foram salvos, o terror pelo qual passaram aumenta o valor de nossos serviços. No entanto, não devemos atrasar o resgate de ninguém mais do que somos obrigados, apenas para fazer com que seus medos aumentem o peso das nossas ajudas. **[4]** Pertencem a segunda classe esses bens sem os quais poderíamos viver, mas de tal forma que seria melhor morrermos: a liberdade, a simplicidade e a virtude<sup>45</sup>. Na terceira classe entram aquelas coisas que nos são queridas, a união, o sangue, e os costumes tradicionais: os filhos, os cônjuges, nosso lar, e assim por diante, ou seja, coisas que o espírito se apega de com tanta firmeza que a ruptura com eles pode parecer pior que a própria morte.

[5] *Quemadmodum autem curandum est, ut in eos potissimum beneficia conferamus, qui grate responsuri erunt, ita quaedam, etiam si male de illis sperabitur, faciemus tribuimusque, non solum si iudicabimus ingratos fore, sed si sciemus fuisse. Tamquam si filios alicui restituere potero magno periculo liberatos sine ullo meo, non dubitabo. Dignum etiam impendio sanguinis mei tuebor et in partem discriminis veniam; indignum si eripere latronibus potero clamore sublato, salutarem vocem homini non pigebit emitte.*

## 1.11

[1] *Sequitur, ut dicamus, quae beneficia danda sint et quemadmodum. Primum demus necessaria, deinde utilia, deinde iucunda, utique mansura. Incipiendum est autem a necessariis; aliter enim ad animum pervenit, quod vitam continet, aliter, quod exornat aut instruit. Potest in eo aliquis fastidiosus esse aestimator, quo facile cariturus est, de quo dicere licet: "Recipe, non desidero; meo contentus sum." Interim non reddere tantum libet, quod acceperis, sed abicere. [2] Ex his, quae necessaria sunt, quaedam primum obtinent locum, sine quibus non possumus vivere, quaedam secundum, sine quibus non debemus, quaedam tertium, sine quibus nolumus. [3] Prima huius notae sunt: hostium manibus eripi et tyrannicae irae et proscriptioni et aliis periculis, quae varia et incerta humanam vitam obsident. Quidquid horum discussserimus, quo maius ac terribilius erit, hoc maiorem inibimus gratiam; subit enim cogitatio, quantis sint liberati malis, et lenocinium est muneris antecedens metus. Nec tamen ideo debemus tardius quemquam servare, quam possumus, ut muneri nostro timor imponat pondus. [4] Proxima ab his sunt, sine quibus possumus quidem vivere, sed ut mors potior sit, tamquam libertas et pudicitia et mens bona. Post haec habebimus coniunctione ac sanguine usuque et consuetudine longa cara, ut liberos, coniuges, penates, cetera, quae usque eo animus sibi applicuit, ut ab illis quam vita divelli gravius existimet.*

**[5]** Depois disso vêm os benefícios úteis, cuja matéria é tão variada quanto extensa: o dinheiro, mas não de modo supérfluo, e sim o suficiente para levar uma vida ordenada; também a honra e as diferentes etapas dos que buscam as posições mais elevadas; pois nada pode ser mais útil para um homem do que ser colocado em uma posição na qual ele possa se beneficiar. Todos os benefícios além desses são supérfluos e provavelmente estragariam aqueles que os recebem. Ao fornecê-los, devemos ser cuidadosos para torná-los aceitáveis, dando-os no tempo apropriado, ou oferecendo benefícios que não são comuns, mas que poucas pessoas possuem, ou pelo menos possuem poucas em nossos tempos; ou, novamente, dando coisas de tal maneira, que embora não sejam naturalmente valiosas, elas se tornam assim no tempo e no lugar em que são dadas. **[6]** Devemos refletir qual benesse produzirá mais prazer, qual ficará mais frequentemente sob a atenção do seu possuidor, de modo que sempre que ele estiver com ela, também estará conosco; e em todos os casos devemos ter cuidado para não enviar presentes inúteis, como armas de caça para uma mulher ou um homem velho, ou livros para um rústico, ou redes de pesca para um estudioso de literatura. Por outro lado, devemos ser cuidadosos ao enviarmos o que eles desejam; não podemos enviar o que insultuosamente lembrará nossos amigos de suas enfermidades<sup>46</sup>, como, por exemplo, ao enviarmos vinho a um ébrio ou medicamentos para um moribundo, ou seja, um presente que contenha alusões às deficiências do presenteado, tornando-se assim um insulto.

## 1.12

**[1]** Se pudermos escolher os benefícios que iremos conceder, devemos de preferência escolher os duradouros, excluindo assim os que são perituros. Poucos homens são tão gratos com o que receberam mesmo quando não podem ver. Mesmo os ingratos se lembram de nós por nossas benesses, quando elas estão sempre à vista, não os deixando esquecerem, mas constantemente imprimindo no espírito a lembrança do doador. Como nunca devemos lembrar aos homens o que lhes demos, devemos ainda mais escolher presentes que sejam permanentes; pois as próprias coisas impedirão que a lembrança do doador se desvaneça.

[5] *Subsecuntur utilia, quorum varia et lata materia est; hic erit pecunia non superfluens sed ad sanum modum habendi parata; hic erit honor et processus ad altiora tendentium; nec enim utilius quicquam est quam sibi utilem fieri. Iam cetera ex abundanti veniunt delicatos factura. In his sequemur, ut opportunitate grata sint, ut non vulgaria, quaeque aut pauci habuerint aut pauci intra hanc aetatem aut hoc modo, quae, etiam si natura pretiosa non sunt, tempore aut loco fiant.* [6] *Videamus, quid oblatum maxime voluptati futurum sit, quid frequenter occurrurum habenti, ut totiens nobiscum quotiens cum illo sit. Utique cavebimus, ne munera supervacua mittamus, ut feminae aut seni arma venatoria, ut rustico libros, ut studiis ac litteris dedito retia. Aequae ex contrario circumspiciemus, ne, dum grata mittere volumus, suum cuique morbum exprobratura mittamus, sicut ebrioso vina et valetudinario medicamenta. Maledictum enim incipit esse, non munus, in quo vitium accipientis adgnoscutur.*

## 1.12

[1] *Si arbitrium dandi penes nos est, praecipue mansura quaeremus, ut quam minime mortale munus sit. Pauci enim sunt tam grati, ut, quid acceperint, etiam si non vident, cogitent. Ingratos quoque memoria cum ipso munere incurrit, ubi ante oculos est et oblivisci sui non sinit, sed auctorem suum ingerit et inculcat. Eo quidem magis duratura quaeramus, quia numquam admonere debemus; ipsa res evanescentem memoriam excitet.*

[2] Teria mais gosto em oferecer um presente de mesa em prata do que dinheiro cunhado; é preferível dar estátuas a roupas, ou outros objetos que com o uso possam se deteriorar. Poucos continuam gratos depois que o presente se foi: muitos mais se lembram das benesses apenas enquanto fazem uso deles. Se possível, gostaria que meu presente não fosse consumido; ao contrário disso, que permaneça, que subsista, e que conviva por toda a vida com meu amigo. [3] Ninguém é tão estulto que precise ser instruído a não mandar gladiadores ou feras para alguém que acabou de fazer um evento público, ou não enviar roupas de verão no inverno ou roupas de inverno no verão. O senso comum deve guiar nossos benefícios; devemos considerar o tempo, o lugar e o caráter do receptor, que são os pesos da balança, que fazem com que nossos presentes sejam bem ou mal recebidos. É mais agradável para o homem receber um presente que ele não tem, do que quando oferecemos algo que ele tenha em abundância; devemos oferecer o que ele tem procurado em vão, em vez do que ele vê por toda parte! [4] Ofertemos presentes de coisas raras e escassas, ao contrário de dispendiosas, coisas das quais até mesmo um homem rico se alegrará, assim como nos deleitam frutas comuns, elas também depois de poucos dias causam saciedade, se amadurecem antes do tempo da mesma maneira que frutas comuns, ao amadurecerem antes da estação habitual. As pessoas também estimam as coisas que ninguém lhes deu, ou que não temos dado a mais ninguém.

### 1.13

[1] Alexandre da Macedônia<sup>47</sup> foi muito lisonjeado ao conquistar o Oriente, chegaram até mesmo a acreditar que ele era mais que um simples mortal, o povo de Corinto enviou embaixadores para parabenizá-lo e lhe apresentou com a condição de cidadão. Alexandre ao sorrir para essa forma de cortesia, ouviu de um dos embaixadores: “Nunca colocamos nenhum estranho entre nossos cidadãos, exceto Hércules e tu mesmo”.

[2] *Libentius donabo argentum factum quam signatum; libentius statuas quam vestem et quod usus brevis deterat. Apud paucos post rem manet gratia; plures sunt, apud quos non diutius in animo sunt donata, quam in usu. Ego, si fieri potest, consumi munus meum nolo; extet, haereat amico meo, convivat.* [3] *Nemo tam stultus est, ut monendus sit, ne cui gladiatores aut venationem iam munere edito mittat et vestimenta aestiva bruma, hiberna solstitio. Sit in beneficio sensus communis; tempus, locum observet, personas, quia momentis quaedam grata et ingrata sunt. Quanto acceptius est, si id damus, quod quis non habet, quam cuius copia abundat, quod diu quaerit nec invenit, quam quod ubique visurus est!* [4] *Munera non tam pretiosa quam rara et exquisita sint, quae etiam apud divitem sui locum faciant, sicut gregalia quoque poma et post paucos dies itura in fastidium delectant, si provenere maturius. Illa quoque non erunt sine honore, quae aut nemo illis alius dedit aut nos nulli alii.*

## 1.13

[1] *Alexandro Macedoni, cum victor Orientis animos supra humana tolleret. Corinthii per legatos gratulati sunt et civitate illum sua donaverunt. Cum risisset hoc Alexander officii genus, unus ex legatis: "Nulli," inquit, "civitatem umquam dedimus alii quam tibi et Herculi."*

[2] Alexandre aceitou de bom grado a honra oferecida, convidou os embaixadores para a sua mesa e mostrou-lhes outras cortesias. Não pensando em quem ofereceu a cidadania, mas a quem eles também a concederam<sup>48</sup>; e, sendo ele escravo da glória, embora não conhecesse nem sua verdadeira natureza nem seus limites [da glória], fingiu seguir os passos de Hércules e Baco, nem se deteve lá onde de fato as marcas desses passos cessaram; de modo que, olhando para além dos concessores desta honra, com quem ele compartilhou, e imaginando que o céu para o qual sua vaidade aspirava foi de fato aberto diante de si, quando o compararam a Hércules. E que, de fato, aquela juventude frenética, cujo único mérito foi a sua audácia, que fortuitamente, assemelhava-se a de Hércules! [3] Hércules não conquistou nada para si mesmo; ele viajou por todo o mundo, não cobiçando para si, mas libertando os países conquistados, um inimigo para os homens maus, um defensor do bem, um pacificador tanto pelo mar quanto pela terra; enquanto o outro, desde sua infância, era um bandido e desolador de nações, uma praga para seus amigos e inimigos, cuja maior alegria era ser o terror de toda a humanidade, esquecendo que os homens temem não apenas os animais mais ferozes, mas também os mais covardes, por causa de sua natureza maligna e venenosa.

#### 1.14

[1] Vamos agora retornar ao nosso assunto. Aquele que concede um benefício sem discernimento dá o que não agrada a ninguém; ninguém se julga agradecido pelo anfitrião de uma taverna da qual se está hospedado, por ele nos oferecer sua companhia no jantar a ponto de poder dizer: “Que civilidade ele me mostrou? Não mais do que aquela mostrada para aquele outro homem, que ele mal conhece, ou para aquele outro, que é ao mesmo tempo seu inimigo pessoal e um homem de caráter infame. Tu supões que ele desejou fazer qualquer honra a mim? Não, ele simplesmente queria satisfazer sua própria doença<sup>49</sup> de prodigalidade!” Se tu desejas que os homens sejam gratos por qualquer coisa, conceda-as raramente. Ninguém pode suportar receber o que tu ofereceste para todos. [2] Que ninguém interprete que eu queira impor qualquer laço à generosidade; deixe-a ir a que comprimento ela quiser, para que ela siga um curso firme, não ao acaso. Mas é possível doar presentes de tal maneira que cada um dos que os recebem, embora os compartilhe com a massa, ainda se sintam distintos.

[2] *Libens accepit non dilutum honorem et legatos invitatione aliaque humanitate prosecutus cogitavit, non qui sibi civitatem darent, sed cui dedissent; et homo gloriae deditus, cuius nec naturam nec modum noverat. Hercules Liberique vestigia sequens ac ne ibi quidem resistens, ubi illa defecerant, ad socium honoris sui respexit a dantibus, tamquam caelum, quod mente vanissima complecte-batur, teneret, quia Herculi aequabatur!* [3] *Quid enim illi simile habebat vesanus adolescens, cui pro virtute erat felix temeritas? Hercules nihil sibi vicit; orbem terrarum transivit non concupiscendo, sed iudicando, quid vinceret, malorum hostis, bonorum vindex, terrarum marisque pacator. At hic a pueritia latro gentiumque vastator, tam hostium pernicies quam amicorum, qui summum bonum duceret terrori esse cunctis mortalibus, oblitus non ferocissima tantum, sed ignavissima quoque animalia timeri ob malum virus.*

1.14

[1] *Ad propositum nunc revertamur. Beneficium si qui quibuslibet dat, nulli gratum est; nemo se stabularii aut cauponis hospitem iudicat nec convivam dantis epulum, ubi dici potest: “Quid enim in me contulit? Nempe hoc, quod et in illum vix bene notum sibi et in illum etiam inimicum ac turpissimum hominem. Numquid enim me dignum iudicavit? Morbo suo morem gessit!” Quod voles gratum esse, rarum effice; quivis patitur sibi imputari.* [2] *Nemo haec ita interpretetur, tamquam reducam liberalitatem et frenis artioribus reprimam; illa vero, in quantum libet, exeat, sed eat, non erret. Licet ita largiri, ut unusquisque, etiam si cum multis accepit, in populo se esse non putet.*

**[3]** Que cada homem tenha alguma familiaridade com seu presente, que o faça considerar-se mais favorecido do que o resto. Ele pode dizer: “Recebi o mesmo presente que ele, mas nunca pedi. Recebi o mesmo presente, mas o meu foi-me dado depois de alguns dias, enquanto aquele ganhou por um longo serviço<sup>50</sup>. Outros têm o mesmo presente, mas não foi dado a eles com a mesma cortesia e palavras graciosas com as quais me foi dado. Aquele homem ganhou porque pediu, enquanto eu nada pedi. Aquele outro recebe mais do que eu [ou seja, a outra pessoa que recebeu o mesmo benefício], sendo assim ele poderia facilmente retribuir um presente; pois temos grandes expectativas de um homem rico, velho e sem filhos, como ele; enquanto que ao dar o mesmo presente para mim ele realmente deu mais, porque ele deu-o sem a esperança de receber qualquer retorno por isso”. **[4]** Assim como uma cortesã divide seus favores entre muitos homens, de modo que nenhum de seus amigos está sem alguma prova de sua afeição, então, aquele que deseja que seus benefícios sejam valorizados considere como ela faz ao satisfazer muitos homens ao mesmo tempo, dando a cada um deles alguma marca especial de favor para distingui-lo do resto.

### 1.15

**[1]** Não sou defensor da negligência em dar benefícios: quanto mais e quanto maiores forem, mais elogios eles trarão ao doador. Contudo, sejam eles dados com discernimento: pois o que é dado descuidada e imprudentemente não pode agradar a ninguém. **[2]** Quem quer que suponha, portanto, que ao dar esse conselho, eu queira restringir a benevolência e confiná-la a limites mais restritos, confunde inteiramente o objeto de minha advertência. Que virtude admiramos mais que a benevolência? Quais encorajamos mais? Quem deveria aplaudir mais do que nós [os estoicos], que pregam a irmandade da raça humana?<sup>51</sup> **[3]** O que significa isso? Uma vez que nenhum impulso do espírito humano pode ser aprovado, mesmo que provenha de uma vontade reta, a menos que seja pelo poder da virtude, proíbo a generosidade de degenerar-se em extravagância. É, de fato, agradável receber um benefício de braços abertos, quando a razão o concede ao merecedor, não quando é lançado para cá e para lá sem pensar, e ao acaso; é isso que nos importamos em exibir e reivindicar como nossos [da escola estoica].

[3] *Nemo non habeat aliquam familiarem notam, per quam speret se propius admissum. Dicat: "Accepi idem, quod ille, sed ultro. Accepi, quod ille, sed ego intra breve tempus, cum ille diu meruisset. Sunt, qui idem habeant, sed non eisdem verbis datum, non eadem comitate tribuentis. Ille accepit, cum rogasset; ego non rogarum. Ille accepit, sed facile redditurus, sed cuius senectus et libera orbitas magna promittebat; mihi plus dedit, quamvis idem dederit, quia sine spe recipiendi dedit."* [4] *Quemadmodum meretrix ita inter multos se dividet, ut nemo non aliquod signum familiaris animi ferat, ita, qui beneficia sua amabilia esse vult, excogitet, quomodo et multi obligentur et tamen singuli habeant aliquid, quo se ceteris praeferant.*

## 1.15

[1] *Ego vero beneficiis non obicio moras; quo plura maioraque fuerint, plus adferent laudis. At sit iudicium; neque enim cordi esse cuiquam possunt forte ac temere data.* [2] *Quare si quis existimat nos, cum ista praecipimus, benignitatis fines introrsus referre et illi minus laxum limitem aperire, ne perperam monitiones nostras exaudivit. Quam enim virtutem magis veneramur? Cui magis stimulos addimus? Quibusve tam convenit haec adbortatio quam nobis societatem generis humani sancientibus?* [3] *Quid ergo est? Cum sit nulla honesta vis animi, etiam si a recta voluntate inceptit, nisi quam virtutem modus fecit, veto liberalitatem nepotari. Tunc iuvat accepisse beneficium et supinis quidem manibus, ubi illud ratio ad dignos perducit, non quolibet casus et consilii indigens impetus defert; quod ostentare libet et inscribere sibi.*

[4] Tu podes chamar qualquer coisa de um benefício, mesmo que sinta vergonha de mencionar a pessoa que deu a ti? Quão mais gratificante é o benefício, quando se imprime mais profundamente sobre o espírito, para jamais ser esquecido, ou quando nos regozijamos em pensar não tanto no que ele consiste, mas de quem o recebemos? [5] Passieno Crispo<sup>52</sup> costumava dizer que o conselho de alguns homens era preferível aos seus presentes, enquanto de outros era melhor os presentes do que os conselhos; e acrescentou como exemplo: “Eu preferiria receber um conselho de Augusto<sup>53</sup> do que um presente; preferiria receber um presente de Cláudio<sup>54</sup> do que um conselho”. Eu, no entanto, penso que não se deve desejar o benefício de nenhum homem cujo julgamento é vil. [6] O que quer dizer então? Por que não devemos receber o que Cláudio dá? Nós devemos; mas devemos considerá-lo como obtido da fortuna, que pode a qualquer momento se voltar contra nós. Por que separamos isso que naturalmente está conectado<sup>55</sup>? Isso não é um benefício, porque a melhor parte de um benefício é ser concedido com julgamento; caso ofereça a alguém uma soma realmente grande de dinheiro, mas que não é dada nem com discernimento nem com boa vontade, então este benefício não será diferente do que deixá-lo acumulando. Há, no entanto, muitas coisas que não devemos rejeitar, mas pelas quais não podemos nos sentir endividados.

[Recebido em setembro/2018; Aceito em janeiro/2019]

[4] *Beneficia tu vocas, quorum auctorem fateri pudet? At illa quanto gratiora sunt quantoque in partem interiorem animi numquam exitura descendunt, cum delectant cogitantem magis a quo, quam quid acceperis?* [5] *Crispus Passienus solebat dicere quorundam se iudicium malle quam beneficium, quorundam beneficium malle quam iudicium, et subiciebat exempla. "Malo," aiebat, "divi Augusti iudicium, malo Claudii beneficium."* Ego vero nullius puto expetendum esse beneficium, cuius vile iudicium est. [6] *Quid ergo? Non erat accipiendum a Claudio, quod dabatur? Erat, sed sicut a fortuna, quam scires posse statim malam fieri. Quid ista inter se mixta dividimus? Non est beneficium, cui deest pars optima, datum esse iudicio: alioqui pecunia ingens, si non ratione nec recta voluntate donata est, non magis beneficium est quam thesaurus. Multa sunt autem, quae oportet accipere nec debere.*

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega, volume 1*. Petrópolis, Editora Vozes, 1989.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega, volume 2*. Petrópolis, Editora Vozes, 1991.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega, volume 3*. Petrópolis, Editora Vozes, 1992.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Trad. Carlos H. Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DE BENEFICIIS, Somerville, Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 19 de agosto de 2018.
- EYLER, Flávia. *História Antiga: Grécia e Roma, a formação do ocidente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- INWOOD, Brad. *Reading Seneca*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.
- LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário G. Kury. Brasília: Editora UnB, 2008.
- MAXFIELD, Valerie. *The Military Decorations of the Roman Army*. Los Angeles: University of California Press, 1981.
- NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire*. Princenton: Princeton University Press, 1994.
- OLIVEIRA, Luizir. *Sêneca: uma vida dedicada à filosofia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- REALE & ANTISERI, Giovanni & Dario, D. *História da Filosofia – vol 1*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Caloste Gulbenkian, 2009.
- SENECA. *Los Beneficios*. Trad. Cristobal Rodríguez. Buenos Aires: Editorial Tor, 1962.
- SENECA. *Los Beneficios*. Trad. Fernández Navarrete. Murcia: Universidad de Murcia, 2006.
- SENECA. *Moral Essays: volume 3*. Trad. John Basore. London: Heinemann, 1935.
- SENECA. *On Benefits*. Trad. Aubrey Stewart. London: Forgotten Books, 2016. SÊNECA. *Sobre a ira/ Sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José E.S. Lohner. São Paulo: Penguin Companhia, 2014.
- SENECA. *On Benefits*. Trad. Mirian Griffin and Brad Inwood. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. Porto: Gráficos Reunidos, LDA., 1942.
- VEYNE, Paul Marie. *Sêneca e o estoicismo*. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

<sup>1</sup> “Por isso mesmo nós, estóicos, nunca devemos nos deixar apanhar de improviso. O nosso espírito deve prever todas as circunstâncias, deve pensar não no que sucede habitualmente, mas em tudo quanto pode vir a suceder”. (Carta a Lucílio, 91).

<sup>2</sup> Oliveira L. *Sêneca: uma vida dedicada à filosofia*, p. 89, 2010.

<sup>3</sup> Nossa tradução foi motivada por um Programa de Iniciação Científica que participamos quando ainda estávamos na graduação, entre 2014 e 2016. Nessa época, pesquisando sobre o papel da noção de dever no pensamento de Sêneca, tivemos contato com o texto somente em espanhol. Diante dos belos pensamentos e palavras proferidos por Sêneca nesse tratado, amadurecemos a ideia de trazê-lo para português a fim de difundi-lo também em nosso idioma. Gostaríamos de agradecer ao Prof. Dr. Renato Ambrosio da Universidade Federal da Bahia pelo sua criteriosa e cuidadosa análise da tradução em diversos pontos.

<sup>4</sup> Cf. <http://www.perseus.tufts.edu>.

<sup>5</sup> C.f. *The Therapy of Desire*, p. 316-358.

<sup>6</sup> C.f. *Ibidem*, p. 405-406.

<sup>7</sup> C.f. Sobre a tradução.

<sup>8</sup> *Damus*. Quando procuramos a aplicação desta palavra em latim, vemos que ela é usada no sentido de enviar ou dirigir a alguém, o que casa perfeitamente com o sentido que Sêneca busca em seu texto: apenas depois de um escrutínio concedemos pontualmente um benefício a alguém.

<sup>9</sup> *Duces*. Significa líder, guia. A expressão, por sua vez, vem do latim *duco*, que significa influência. Optamos por traduzir “exemplo” pelo peso que os filósofos estóicos, sobretudo do período imperial, dão aos *exemplai*.

<sup>10</sup> *Peccat*. Poderíamos usar o verbete “errar” em português, mas preferimos manter um termo que se aproximasse do que Sêneca escreveu em latim. Embora use o termo *peccat*, que vem de *pecco*, muito difundido pelos cristãos posteriormente, aqui não há nenhuma conotação religiosa. O sentido do termo aponta para aquele que se desviou do caminho da razão, da virtude.

<sup>11</sup> Segundo Cristobal Rodriguez a frase pode ser atribuída ao romano Lucius Attius (170-86 aC), um poeta trágico, “pouco conhecido” (p.7, 1962).

<sup>12</sup> Este trecho é um pouco ambíguo, pois Sêneca não deixa muito claro se tais perdas se tratam dos próprios benefícios ou do conteúdo dos benefícios (dinheiro, bens). Aubrey Stewart em sua tradução deixa subentendido que se trata dos próprios benefícios.

<sup>13</sup> É de se destacar que usamos uma linguagem contábil na tradução, e isto não é por acaso, tendo em mente que Sêneca foi um homem de valiosa fortuna e sabia como tratar seu dinheiro; Paul Veyne afirma que Sêneca “[...] criou um dos bancos de crédito mais importantes de sua época;” (p. 20, 2015).

<sup>14</sup> *Gratiae*. Sêneca se refere às três deusas da mitologia greco-romana, as Graças (*Χάριτες*), filhas de Zeus/Júpiter. São elas: Aglaia (personificação da inteligência), Eufrosine (personificação da alegria) e Talia (personificação da riqueza).

<sup>15</sup> *Αγλαΐα*.

<sup>16</sup> *Ευφροσυνη*.

<sup>17</sup> *Θαλία*.

<sup>18</sup> *Πασιθέα*.

<sup>19</sup> Nesse caso, Pasitea foi prometida ao deus do sono, Hipnos (“Υπνος”).

<sup>20</sup> As virgens vestais (*virgines Vestales*) eram sacerdotisas que cultuavam Vesta, a deusa do fogo. Elas eram escolhidas ainda jovens e deviam servir a deusa durante trinta anos, cultivando sua virgindade.

<sup>21</sup> Sêneca faz uma crítica sutil. Ao falar das vestes grossas em Homero mostra como os poetas não estavam interessados na verdade, porque cada poeta retrata as deusas da maneira como bem entende.

<sup>22</sup> *Φρυγία*. Região localizada onde atualmente é a Turquia.

<sup>23</sup> *Mercurius*. Deus romano que entregava as mensagens de Júpiter.

<sup>24</sup> Crísipo de Solis (280-208 a.C.) foi um filósofo estoico. Ele é responsável por sistematizar a filosofia do Pórtico.

<sup>25</sup> Sêneca se refere à famosa obra de Crisipo intitulada *Sobre os Deveres (Peri Katekhonta)*. A ideia de dever foi muito difundida entre os estoicos e, principalmente em Sêneca em suas *Cartas à Lúcio*, 94 e 95, no qual ele realiza uma análise criteriosa sobre a importância dos deveres para a formação do sábio.

<sup>26</sup> *Officio*. Conceito central na discussão entre dever e virtude nos estoicos. Cícero foi quem o trouxe para a língua latina, fazendo a tradução do grego: “Existe ainda outra divisão do dever-dizer-se que certo dever é, com efeito, ora ‘médio’, ora ‘absoluto’. Dever absoluto, segundo penso, poderemos chamar à ação correcta, já que os Gregos denominaram-na *katortboma*, enquanto *kathekon*, ao dever comum” (CÍCERO, 2000, p.18). Ainda em Giovanni Reale podemos ver essa observação: “Este conceito de *kathékon* é substancialmente criação estoica. Os romanos, que o traduziram pelo termo “*officium*”, com sua sensibilidade prático-jurídica, contribuíram para talhar mais nitidamente os contornos desta noção moral que nós, modernos, chamamos de “dever”” (REALE E ANTISENE, 2003, p. 291).

<sup>27</sup> Hecatão de Rodes (século II- século II a.C.).

<sup>28</sup> *Εὐρυνόμη*.

<sup>29</sup> *Ἰσθρα*. Deusas mitológicas das estações.

<sup>30</sup> *Αφροδίτη*.

<sup>31</sup> Na Roma Antiga, o nomenclador era, dentre os vários tipos de escravos, um escravo de cidade responsável por lembrar os nomes das pessoas que cruzavam com seu senhor.

<sup>32</sup> Na Roma Antiga havia diversos tipos de condecorações militares. Sêneca cita a coroa mural, que o primeiro soldado poderia ganhar após escalar uma muralha de uma cidade sitiada. Sêneca também fala sobre o colar, ou torque.

<sup>33</sup> *Toga praexteta*. Um tipo de vestuário romano utilizado por jovens solteiros e pelos importantes magistrados e sacerdotes. Vale destacar que Sêneca fala da túnica neste caso, se referindo aos homens que ocupam grandes cargos.

<sup>34</sup> *Neutram naturam*. A noção de indiferente é de suma importância para o pensamento estoico. Está ideia fica mais clara em Epiteto, no qual ele diz, segundo Arriano em suas Diatribes, que neste mundo existem duas coisas, à saber: as que dependem de nós e as que não dependem. As que não dependem de nós é tudo aquilo que nós não podemos controlar totalmente, por exemplo: riqueza, saúde, honra, vida e morte. As que dependem de nós são os nossos juízos acerca das coisas que nós não temos total controle. Deste modo, as coisas que não dependem de nós são os indiferentes.

<sup>35</sup> Isto é, de alguém que concede muitos e grandes benefícios.

<sup>36</sup> Ésquines de Atenas (389-314 a.C.).

<sup>37</sup> Alcibiades Clinias (450-404 a.C) foi um famoso político e general ateniense. Famoso também por ser um dos pupilos preferidos de Sócrates. Tanto Platão, quanto Plutarco, referem-se a

Alcebiades como um jovem que tinha muito respeito por Sócrates, mas que, posteriormente distanciou dos ensinamentos do mestre.

<sup>38</sup> No texto em latim há uma lacuna neste trecho.

<sup>39</sup> Nesse caso, Sêneca pode estar fazendo uma referência principalmente às Guerras Púnicas, que marcaram o processo de expansão de Roma, onde os generais se apropriavam das terras (por exemplo, a Sicília na Primeira Guerra Púnica e a Península Ibérica na Segunda Guerra) e das pessoas (por exemplo, os catarginenses e gregos) que lá residiam, transformando-os, naturalmente, em escravos.

<sup>40</sup> *Furor*. A questão da fúria ou da ira também é um ponto de grande interesse para Sêneca, que viveu em um período muito conturbado. Em uma obra, *De Ira*, dedicada ao seu irmão Novato ele explora mais este assunto.

<sup>41</sup> Sêneca como um entusiasta da República Romana pode estar descrevendo o processo que a levou até a ruína, onde se substituiu tradições sagradas conservadas desde os primórdios de Roma, por luxo e opulência dos conquistadores abastados.

<sup>42</sup> Sêneca pode estar se referindo ao período anual de comemoração Saturnália, uma festa oferecida ao deus Saturno, muito semelhante ao que conhecemos como carnaval.

<sup>43</sup> Como sempre faz em seus textos, Sêneca fala de temas importantes para o estoicismo sem lançar os conceitos. Aqui o filósofo se refere a noção de *oikeiosis* (οἰκειώσις). Tal noção significa que todo indivíduo quer se auto preservar. No entanto vamos abrangendo este círculo de auto preservação para os entes de nossa família, nossa comunidade, nossa pátria e quiçá, toda raça humana.

<sup>44</sup> *Instruit*. Em inglês o Aubrey Stewart utilizou o termo “*improve*”.

<sup>45</sup> *Mens boa*. Literalmente o termo quer dizer uma boa mente, bom espírito. Nas traduções que comparamos o termo aparece como “*virtud*” (em espanhol) e “*good conscience*” (em inglês). Optamos por manter virtude porque captura melhor a essência do pensamento de Sêneca, preocupado em atingir a reta razão do espírito, isto é, a virtude.

<sup>46</sup> C.f. Sobre a tradução.

<sup>47</sup> Alexandre III da Macedônia (356-323 a.C.).

<sup>48</sup> Isto é, com quem os Corintos o compararam ao darem o título de cidadão, comparando-o ao semideus Hércules.

<sup>49</sup> C.f. Sobre a tradução.

<sup>50</sup> *Meruisset*. Sêneca neste caso pode estar se referindo ao presente como um pagamento, uma espécie de salário.

<sup>51</sup> C.f. nota 43.

<sup>52</sup> Caio Salústio Passieno Crispo, nomeado cônsul em 27 d.C, durante o governo de Tibério.

<sup>53</sup> Caio Otávio (63 a.C.-14 d.C.). Depois, sendo fundador do Império Romano ganhou o título de Augusto.

<sup>54</sup> Tibério Cláudio César Augusto Germânico (10 a.C.-54 d.C.). Foi o quarto imperador romano, e o primeiro nascido fora da península Itálica.

<sup>55</sup> Sêneca está se referindo ao que foi discutindo anteriormente no 1.3.4.

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	(αἰτία > <i>aitía</i> )
β	→ b	(βασίλευς > <i>basileús</i> )
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i> )
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i> )
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eidos</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>láo</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>erémia</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 ῶς (*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*; ἄγχω → *ánkhō*.

‡ O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex: ὕβρις → *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 → *haířēsis*; ῥόδον → *rhōdon*.

**3. Grafia e posição dos acentos**

O acento grave [ˊ], o acento agudo [ˈ] e o circunflexo [ˆ]<sup>1</sup> 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 → *haířēsis*; 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*) ≠ τιμᾶς (*timāis*).

<sup>1</sup> Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.