



HYPNOS 46

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA





HYPNOS 46

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA

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. 46, 1º SEM., 2021, p. 1-122

ISSN 2177-5346

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

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 SAPATERRO (Fac. de Filosofia e Teologia São Bento, SP, Brasil)
HENRIQUE G. MURACHCO (Univ. Federal da Paraíba, Brasil) (*in memoriam*)
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 (Pont. Univ. Católica do Rio Grande do Sul, Brasil)
Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Luciana Bandeira (FFilosofia SBento, SP, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves

Imagem: espécie de broche da Antiguidade romana

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 (CEAC).

CDD 938.005



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

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

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

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

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE



THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



EBSCO
HOST
Electronic
Journals
Service

ULRICHSWEB[®]
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

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

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

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

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

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

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

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

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

I – NORMAS AOS AUTORES

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

I – RULES FOR AUTHORS

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

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

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

III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS

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

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

1. *The editors assume the right not to publish articles whose content hurts any of the items outlined in item 9 of the Rules for Authors, in addition to strictly follow these rules from the receipt process of the text until its eventual publication.*
2. *The editors are committed to undertake investigations of any legal problems that may harm the authors after the publication of the texts, and in the extent of their power, to adopt and follow reasonable procedures, such as retractions, corrections, republication, depending on each case, if they receive complaints about;*
3. *Editors, translators and reviewers are obliged to preserve the anonymity of the received authors' material until its eventual publication;*
4. *Editors, reviewers, translators and visual designers may not have any conflicts of interest in relation to the authors, financial institutions, themes or any other type of conflict that may harm the eticity 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: editora responsável:
Profa. Rachel Gazolla (FFSB)
rachelgazolla@gmail.com

Direção para envio de livros e revistas:

Biblioteca da 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)

- El héroe como problema político: conflicto entre la identidad y la alteridad en el teatro de Dioniso
The hero as political problem: the conflict between identity and alterity in the theater of Dionysus
Jonathan Lavilla de Lera 1
- Uma tentativa de reabilitação do bem comum de Aristóteles na hermenêutica de Gadamer
An attempt to rehabilitate Aristotle's common within Gadamer's hermeneutics
José Wilson Rodrigues de Brito 21
- Mistérios dialéticos: um estudo sobre a experiência do *Eros* de Diotima no *Banquete* de Platão
Dialectical Mysteries: A Study of the Experience of the *Eros* of Diotima in the *Symposium* of Plato
André da Paz
Gabriele Cornelli 40
- A teoria das formas de governo em Cícero
Prolegômenos a uma história de Roma entre tirania e liberdade
The theory of forms of government in Cicero
Prolegomena to a history of Rome between tyranny and liberty
Igor Moraes Santos 61

COMUNICAÇÃO (COMMUNICATION)

- Os ensinamentos de Sêneca
Educação para um modo de vida com sabedoria
The teachings of Seneca
Education for living life with wisdom
Francisco Clailson de Carvalho Lima 104

RESENHA CRÍTICA (CRITICAL REVIEW)

- ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III 9, IV 15 - As virtudes morais.
Estudo, tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo, Odysseus, 2020, 282 p.
Dionatan Tissot 117

EL HÉROE COMO PROBLEMA POLÍTICO: CONFLICTO ENTRE LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD EN EL TEATRO DE DIONISO

THE HERO AS POLITICAL PROBLEM: THE CONFLICT BETWEEN
IDENTITY AND ALTERITY IN THE THEATER OF DIONYSUS

JONATHAN LAVILLA DE LERA*

Resumen: El presente texto tiene como objetivo mostrar que el conflicto entre la identidad y la alteridad desempeñaba un rol crucial en la tragedia ática. Para ello, primero, hablaremos del vínculo entre el teatro trágico y el dios Dioniso, a quien la tragedia estaba consagrada, tratando de explicitar algunos aspectos compartidos. A continuación, señalaremos uno de los sentidos en los que se da una continuidad entre la épica arcaica y la tragedia en lo que atañe al ideal heroico. Por último, trataremos de recoger lo expuesto y ver, a modo de ejemplo, cómo se plasma en una tragedia concreta, la *Antígona*.

Palabras clave: Tragedia; héroe; política; *Antígona*.

Abstract: The main goal of the present text is to show that the conflict between identity and alterity played a key role in Greek tragedy. For this purpose I will first discuss the links between Greek tragedy and Dionysus, to whom tragedy was originally dedicated, trying to uncover common traits. Then, I will highlight points of continuity between archaic epos and the heroic ideal in tragedies. Lastly, I will bring together some of the ideas developed in the text, so as to test them against one of the tragedies, *Antigone*.

Keywords: Tragedy; hero; politics; *Antigone*.

1. ADVERTENCIA INICIAL

Debido en parte a la belleza de sus obras, el tema de la tragedia ática y su significado ha recibido una atención y estudio ingentes. El presente texto no pretende discutir con la crítica o entrar en algunos de los debates más intensos acerca de su sentido. Su propósito es, más bien, ofrecer una vía de lectura general de estas obras a través de un par conceptual particularmente importante en lo que atañe al héroe griego, a saber, la identidad y la alteridad.

* Professor na Universidade do País Vasco (EHU/UPV). Espanha. <https://orcid.org/0000-0002-0558-8806>. Email: jonathan.lavilla@ehu.eus

Por ello, reducimos la bibliografía lo más posible, evitando alargar o desviar el artículo hacia algunos de los problemas y debates más intensos, que ya han sido recogidos y debatidos extensamente durante las últimas décadas.

2. LA TRAGEDIA ÁTICA CONSAGRADA AL DIOS DIONISO

Las tragedias se representaban en Atenas, principalmente durante el festival de las Grandes Dionisias¹, en el mes de *elafebolión* —hacia finales de nuestro mes de marzo—, en un teatro situado junto al altar de Dioniso². Si bien pocos dudan de que en sus orígenes la tragedia estuviese consagrada al dios Dioniso³, a tenor de las obras y noticias conservadas⁴, no es evidente la vinculación entre la tragedia y el dios⁵.

Dionisos es un dios inquietante. Arquetípicamente está ligado con el conflicto entre la identidad y la alteridad⁶. Dionisos es siempre otro, nunca es lo que parece. Dioniso se transforma adoptando múltiples formas a lo largo de la mitología conservada. Dioniso siempre estará relacionado con la

¹ Otra de las fechas destacadas en las que se celebraban tragedias en Atenas eran las fiestas Leneas, durante el mes de Gamelión, nuestro enero actual.

² Quien tenga interés acerca del marco ritual que acompañaba la competición dramática de las Grandes Dionisias, cfr., p.ej., HALL, 2010, pp. 22 ss.

³ La autoridad de Aristóteles ha contribuido a respaldar esta creencia al señalar que el diti-rambo, un canto en honor a Dioniso, fue el germen de la tragedia (cfr. Arist. *Po.* 1449a10-11).

⁴ Pocas tragedias trataban el mito de Dioniso y, entre las conservadas, este dios sólo desempeña un rol importante en las *Bacantes* de Eurípides. Además, esta obra no permite conocer cuál era el vínculo originario entre el dios y esta modalidad dramática.

⁵ La mayoría de introducciones y obras dedicadas a la tragedia destacan este hecho. Así, por ejemplo, en una reciente introducción, SCODEL, 2010, p. 21 destaca que, pese a curiosidades como que los actores pudiesen referirse a sí mismos un par de siglos más tarde como “artistas de Dioniso”, la vinculación entre el teatro trágico y el dios no sería evidente para los griegos del siglo V y posteriores. Es decir, el nexo entre el dios y el teatro dejó de ser manifiesta de manera muy veloz, si es que alguna vez hubo algo así como una vinculación clara y transparente.

⁶ Durante largo tiempo, Dioniso fue concebido como el dios del vino, la alteridad, el frenesí y la naturaleza, en contraposición con la civilización, la identidad y la ciudad. Sin embargo, esta construcción de Dioniso, contrapuesta de manera neta a Apolo, constituye una visión unilateral y deformada del dios. Si bien es cierto que Dioniso está ligado a la metamorfosis y a la alteridad, no menos cierto es que también se liga a la identidad, a la cultura y a la ciudad. A este respecto, véase, p.ej., KERÉNYI, 2006. Para una exposición acerca de los vínculos entre Apolo y Dioniso, véase SUAREZ DE LA TORRE, 2008. A este respecto, conviene recordar, con MIRALLES, 2000, p. 147, que el dios Dioniso de la tragedia y de los griegos no es el Dioniso que Nietzsche construye en su *Nacimiento de la tragedia*.

máscara, con una condición velada, huyendo de los celos y la ira de Hera. Primero, al morir su madre Sêmele a los seis meses de gestación, Zeus lo guarda en secreto en su muslo hasta pasar los nueve meses; más adelante, no se integrará directamente en el Olimpo, sino que tiene que vagar oculto por largo tiempo. Según algunas versiones, pese a ser varón, pasa la primera parte de su vida travestido como una niña, para ocultarse de Hera. Dioniso siempre es un dios cuyo reconocimiento no es evidente. Es hijo de una tebana, pero incluso en Tebas, ni se cree que sea un dios ni se cree que sea autóctono. Dioniso siempre se asocia a la alteridad, a aquello que viene de fuera, a aquello que a veces no se reconoce. No obstante, Dioniso exigirá su reconocimiento y, aunque en diferido y a las malas, también será reconocido en Tebas.⁷

Dioniso es un dios ambiguo; se asocia con la alegría y fuerza renovadora del vino, pero también con los excesos de la bebida y su fuerza destructora. Así, representa la pulsión vital: a veces, cuando se le reconoce y se integra con mesura, representa la armonía de la vida; otras veces, cuando no se le reconoce y se le excluye, la destrucción ciega (cfr. E. *Ba.*). Dioniso, como el vino, puede actuar sobre las personas de manera muy diferente, según se tome con o sin medida. Precisamente, la cuestión de la medida era central en lo relativo al vino. Éste se mezclaba con agua, en diferentes proporciones, para que no resultase excesivo.

La religión dionisiaca era diferente a la del culto homérico. En ella los iniciados entraban en comunión —i.e. en identidad— con el dios, ya fuese por medio del vino, de las danzas desenfrenadas en la montaña u otros procedimientos. El culto va ligado, por tanto, a cierta posesión del dios. Uno deja sus límites propios para entrar en comunión con algo mucho más grande. Además, todas las personas, independientemente de su estatuto social podían participar de la misma manera, integrándose en una comunión análoga para todos. Unirse a Dioniso es por tanto, perder la identidad individual y la diferenciación social, pero al mismo tiempo, alcanzar un estado mucho más elevado. Se pierde la consciencia para alcanzar el absoluto por un momento⁸.

⁷ Para una colección sucinta de las distintas versiones del mito de Dioniso y sus fuentes, véase GRIMAL, 2018, pp. 139-141.

⁸ Sobre la religión dionisiaca, véase p.ej. DODDS, 1986 y 2006, pp. 81-84, o RHODE, 1994, pp. 142-177.

Por último, conviene destacar que los diversos mitos muestran a Dioniso adoptando formas muy diversas, como la del macho cabrío⁹ o el toro. Dioniso, pues, es ambiguo, pues está estrechamente ligado tanto a la identidad como a la alteridad.

Precisamente, la cuestión de la alteridad y de la transformación puede resultar crucial para el teatro griego. La tragedia, a diferencia de la épica, no se narra en tercera persona y mediante la introducción, a veces, del estilo directo, sino que hay una ficción, según la cual son los propios personajes los que hablan directamente. Frente a la épica, en la que el oyente ve los sucesos en un lugar diferente, en el teatro el espectador ve al personaje en frente y hablando de manera directa. Por ello, la máscara resulta un elemento central del teatro. En éste se representa que quien habla no es el actor, sino la propia máscara o *πρόσωπον*, que también significa “personaje”. El actor o intérprete en griego se designaba mediante el sustantivo *ὑποκριτής*¹⁰. El “hipócrita” ahoga su personalidad para transformarse, durante la función, en el personaje. Así, el espectador era consciente de que aquello que se le narraba era ficticio y no remitía a una verdad histórica. La tragedia se relaciona con lo *ψεῦδος*, lo falso o lo ficticio, pero esto no implica que allí no se encuentre, velada, alguna verdad de un orden superior.

3. LA TRAGEDIA ÁTICA COMO LAS MIGAJAS DEL FESTÍN DE HOMERO

Para tratar de mostrar otro sentido en el que la cuestión de la identidad y la alteridad puede relacionarse con la tragedia, conviene repescar la supuesta frase de Esquilo según la cual la tragedia se compondría de las migajas del festín de Homero¹¹. Así, sus protagonistas son la mayoría de las veces héroes. Estos no son exactamente humanos, pero tampoco son dioses¹². Sobre la

⁹ Cabe señalar, en cualquier caso, que ciertas fuentes indican que tal vez el macho cabrío en un inicio no estuviese vinculado a Dioniso, sino a otras divinidades. Es más, según algunas versiones, el animal sería sacrificado en ciertos rituales a petición del dios del vino, que no vería con buenos ojos al animal, que dañaba las vides comiéndoselas. Es decir, si bien el macho cabrío se entiende más tarde y según otras versiones como símbolo de Dioniso, algunos han sugerido que inicialmente existiría cierta incompatibilidad entre ambos. Para una consideración de esta cuestión, Cfr. UNTERSTEINER, 1984, pp. 31 ss. Sea como fuere, esta cuestión no es relevante de cara al objetivo del presente texto.

¹⁰ Sobre los conceptos de *πρόσωπον* y *ὑποκριτής*, véase GUZMÁN GUERRA, 2005, p 30 y p. 38.

¹¹ Cfr. ATENEO, *Dipnosophistae*, 7.348.

¹² Los héroes, junto a los dioses, eran objeto de culto como ancestros, representantes y defensores de las distintas ciudades-estado y de diversas funciones sociales. Habitualmente suele

escena se sitúan, generalmente, los héroes, y un coro, que vendría a representar la voz de la sensatez y de la moderación humana, algo así como el sentido común del ciudadano y de la ciudad misma¹³. El héroe, en cambio, no es humano¹⁴. Podríamos decir que el héroe trágico es, en cierta manera, el lugar del exceso. La tragedia acostumbra a representar la caída en desgracia de un héroe. El error del héroe no deriva generalmente ni de una bajeza de carácter ni de intenciones deshonestas. Todo lo contrario, como señala Aristóteles en su *Poética*, normalmente los héroes son personajes máximamente nobles. Su caída se debe a un error (ἀμαρτία), el cual suele denominarse exceso o desmesura (ὑβρις). Esta actitud o carácter que encontramos en los héroes trágicos contrasta con el coro y con algunos personajes que sirven de contrapunto respecto al héroe. Lo opuesto a la ὑβρις es la moderación (σωφροσύνη). El coro advierte al héroe de que más vale mostrarse cauto. No obstante, el héroe no atiende a razones que le vengan de fuera.

Precisamente, defendemos que en varias tragedias el error del héroe consiste en estar clausurado en sí mismo, ciego a perspectivas diferentes a la suya. Podríamos decir que los héroes nunca hablan “con” los demás, sino que hablan “en presencia” de los otros. En ese sentido, cada héroe estaría cerrado a sus propias razones, ciego, preso en su identidad. Un héroe no dialoga, sino que siempre dice lo mismo, manteniéndose idéntico a sí mismo. No hay diálogo efectivo, sino la repetición de una postura; es decir, monólogo. Ciertamente, los héroes se muestran obstinados en la tragedia, atendiendo únicamente a su propio impulso y sin atender a la palabra de

referirse a los héroes como semi-dioses; no obstante, si bien a menudo su genealogía es de origen divino, lo cierto es que su naturaleza es, como la de los hombres, mortal, por más que su nombre o fama perdurasen a través de las distintas generaciones (aquí residiría, en todo caso, su carácter inmortal; son inmortales gracias a que los poetas rememoran sus hazañas). Asimismo, el conocimiento de los héroes, como el de los humanos, es limitado, lo cual resulta significativo a la hora de entender que el error del héroe en las tragedias, generalmente, se debe a que, dotados de un conocimiento parcial y falible, se comportan como si su postura fuera correcta de manera clara y cierta. Para una caracterización más extensa del héroe, cfr. p.ej. RHODE, 1994, pp. 79-101.

¹³ No pretendemos sostener aquí que el rol del coro sea siempre éste en todos los autores y obras. Más bien, estamos ofreciendo una guía de lectura, siendo consciente de que es válida para ciertas tragedias, pero no para todas. Para una visión más amplia del rol del coro trágico, véase GUZMÁN GUERRA, 2005, pp. 46-53.

¹⁴ VERNANT y VIDAL-NAQUET, 2007, pp. 1081-1082 han señalado bien este contraste entre un coro anónimo que vendría a representar el propio orden ciudadano y un héroe individual que no se deja apresarse dentro del orden cívico.

los demás. Así, los héroes ni acostumbran a atender al coro ni detienen su postura excesiva, ajenos a la moderación.

Conviene tener siempre presente que los héroes no hacen cosas humanas y que no pueden ser juzgados en términos humanos. Los héroes son personajes que la tragedia recoge de la épica. Allí el héroe por antonomasia es Aquiles, que en la *Iliada* busca la gloria (κλέος) personal. Aquiles, con otros caudillos griegos se dirige a hacer la guerra contra los troyanos. No obstante, llegado un punto se produce un problema. Agamenón, el jefe de toda la expedición, se ve obligado a devolver su botín de guerra, la hija del sacerdote Crises, Criseida. Entonces, ofendido y para no ser menos que el resto, le reclama a Aquiles que le dé para él a Briseida, que es la muchacha que se quedó Aquiles como botín de guerra. Aquiles cede a Briseida, pero ofendido, se niega a participar más en la lucha contra los troyanos. Deja a los griegos sin su ayuda y el resultado es que la batalla se inclina a favor de los troyanos. Algunos compañeros tratan de convencer a Aquiles, pero éste no cede, ni atiende a razones. A Aquiles le importa más el honor personal que la empresa colectiva. Aquiles sólo volverá a la batalla cuando su amigo Patroclo muera, precisamente, para vengarle, esto es, movido por una motivación personal.

Pues bien, el siglo V a. C., con una sociedad cada vez menos jerárquica y en la que la legalidad y el horizonte colectivo empiezan a ser centrales, el héroe y su ideal personal no tienen espacio. Los poetas trágicos introducen al héroe antiguo en el centro de la ciudad¹⁵. El resultado —de este experimento literario— es que el héroe está fuera de juego, descolocado, al no integrarse en una razón política o ciudadana. La tragedia muestra a héroes dentro de una ciudad de hombres. El ideal heroico de aquéllos no casa con el nuevo ideal colectivo de éstos. Así, en una trilogía perdida de Esquilo en la que el protagonista era Aquiles¹⁶, que en la *Iliada* encarna por excelencia el ideal heroico, se sitúa al héroe frente a un tribunal, para ser juzgado; se pide para él una de las peores condenas que puede recibir un hombre, la muerte por lapidación. Esto es lo que pasa cuando se introduce al héroe en la ciudad.

¹⁵ Al comentar el teatro de Esquilo, VIDAL-NAQUET, 2004, p. 26 ha recogido magníficamente esta cuestión: “Se trata para Esquilo de una forma de plantear el problema del estatuto del héroe trágico en relación con la ciudad que lo proyecta al centro de la escena y al mismo tiempo lo rechaza. Se plantea así una pregunta sobre la que volveré: ¿qué puede hacer una ciudad como Atenas con personajes como Agamenón, Ayante y Edipo?”

¹⁶ Las obras se han perdido, pero conservamos toda una serie de fragmentos que hacen posible entrever cuál era el argumento principal de la trilogía.

Aquiles deserta de su ejército en la *Ilíada*, un comportamiento que, desde la óptica del ideal heroico, no parece mancillar el buen nombre y carácter brillante del Périda. No obstante, cuando el asunto es llevado al centro de la ciudad y se mide desde la nueva perspectiva política, la cuestión aparece de forma muy distinta. En tiempos de Esquilo desertar en el combate constituía un delito gravísimo, penado con la pena de muerte.

Así, en la tragedia los héroes sirven para hacernos ver que nosotros no somos héroes y que para ser felices, debemos comportarnos como humanos, es decir, de manera mesurada, esto es, dialogando con los demás, conscientes de que existen otros puntos de vista. Desde una perspectiva política, Aquiles debe ceder ante el reclamo de sus compañeros de que regrese al combate, pues el colectivo está fuera de toda duda por encima de la empresa personal y, por tanto, nadie puede actuar sin tener en cuenta el conjunto. Traídos del mundo épico, los héroes no son dioses, pero tampoco son exactamente humanos. No son la alteridad absoluta, a tenor de que vemos en ellos numerosas cualidades humanas (pasiones, ideales o razonamientos con los que podemos identificarnos). Ahora bien, nosotros, en tanto que humanos (y ciudadanos), debemos conocer la medida. Debemos adquirir la conciencia de que desde lo que somos nosotros, si nos excedemos, algo saldrá mal. Si no nos mantenemos moderados, es decir, si cometemos ὕβρις, sufriremos la caída, con todas sus consecuencias, como le ocurre al héroe. Es la manera grotesca en la que la tragedia muestra a los héroes.

Cabe recordar aquí una de las maneras en las que Aristóteles describe la tragedia:

Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante el relato, y que mediante compasión (ἔλεος) y temor (φόβος) lleva a cabo la purgación (κάθαρσις) de tales afecciones¹⁷.

Parafraseando a Aristóteles, podríamos decir que la tragedia debe causar en nosotros una triple sensación: debe producirnos temor, ante la visión de la caída y del sufrimiento al que inexorablemente se dirige el héroe¹⁸, y debe causarnos al mismo tiempo compasión, pues hay algo humano —propio de uno mismo —en el héroe. El héroe no es plenamente humano, pero

¹⁷ Arist. *Po.* 1449b24-28. Trad. de García Yebra.

¹⁸ Adviértase que, si bien el héroe no es consciente de su destino, los espectadores conocían bien los mitos representados por los poetas y, por tanto, el destino ineludible del héroe.

descubrimos en su personalidad muchas de las pulsiones humanas, a las que debemos imponerles freno. Gracias a la puesta en escena de acciones desmesuradas, nosotros podemos tomar consciencia de lo relevante de la medida. Así, finalmente, el espectador se purga del terror y de la compasión, al constatar que el protagonista de la historia, no es “él mismo”, sino “otro”, el héroe. El espectador se congratula al ver que la tragedia garantiza una justicia, algo así como la permanencia de cierto orden: todo aquel que exceda los límites adecuados —todo aquel que no se percate de que hay que vivir teniendo en cuenta el conjunto del que uno forma parte— caerá. En ese sentido, el espectador se compadece del destino trágico, pero sabe que, precisamente, lo conveniente es evitar reproducir dicho camino. Para ello, lo que hay que hacer es guardarse de pensar que las cosas son únicamente como uno las piensa o entiende. Uno debe tomar al héroe como modelo a evitar a toda costa.

El error heroico consistiría, pues, en adoptar un punto de vista ciego¹⁹. El héroe está seguro de sus razones y lleva hasta el último término dicha postura, siempre fiel a sí mismo y sin aceptar considerar otros puntos de vista. El error trágico reside, pues, en la clausura en una identidad excesivamente rígida, esto es, en la incapacidad del héroe para entablar un diálogo. El héroe es incapaz de dialogar con los otros o con los que tienen perspectivas diversas a la suya. Por eso puede decirse que el héroe ni se integra en lo social ni en lo político; su lógica es diversa, de otro marco, mucho más afín al de las hazañas (bélicas) narradas por la épica. Es precisamente este aislamiento del héroe en sí mismo lo que lo conduce a la desgracia. Reproducimos a continuación una descripción que recoge bella y atinadamente la soledad a la que está confinado el héroe trágico, preso dentro de los muros de su propia identidad:

És millor que ens anem avesant a caracteritzar-lo [i.e. al héroe] per la situació en que es troba i pel caràcter no polític, asocial, de la seva situació. L'heroi de la tragèdia està sol. La tragèdia grega es poesia i sovint reflex-

¹⁹ La desmesura del héroe viene a menudo representada como una especie de ceguera, semejante a un obnubilación o locura pasajera conocida como *ἄτη* (Cfr. p.ej. S. *Ai*). Adviértase que, en el fondo, esta ceguera es el quid del exceso del héroe, hasta el punto de que ceguera y exceso no se dejan distinguir. Los héroes trágicos son excesivos porque están ciegos en su propia perspectiva. Esto se puede ver en numerosos personajes. Por ejemplo, véanse los casos de Ayante, Edipo o Hipólito, que van a tientas, ciegos, hasta que comprenden que las cosas no eran únicamente como ellos las pensabas. A este respecto, resulta muy sugerente el comentario acerca de la ceguera de Edipo de BAÑULS OLLER & CRESPO ALCALÁ, 2010.

teixen més nítidament aquesta situació les metàfores que s'hi apliquen, les constel·lacions semàntiques i els mots recorrents que la dibuixen, que no els debats i els discursos, sempre més parcials. És en la fragmentació i en l'ambigüïtat, en la presó circular dels dobles sentits, de la significació que es va orquestrant al seu entorn, que es perfila més segurament la situació envolvent, com un mur que laïlla, en que roman clos l'heroi. La seva situació és el seu ésser, la font del tràgic, la presó de la identitat de l'heroi, de la sofrença que el limita i el defineix, sempre sol davant d'ell mateix. És la solitud de l'heroi el que ara importa. Tant en sentit grec, perquè l'heroi no participa del polític, en queda exclòs per una raó o per una altra, com en sentit més absolut, perquè la solitud de l'heroi es la condició més universal del tràgic²⁰.

Finalmente, en el desenlace de la tragedia y cuando ya ha caído en desgracia, el héroe comprende su error, en lo que se conoce como “reconocimiento” (ἀναγνώρισις) de la falta por parte del héroe. El héroe se percata de que las cosas no eran exclusivamente como él las pensaba, capta el hecho de haber estado ciego a otros puntos de vista, en definitiva, ciego ante lo complejo de la realidad. Sin embargo, este reconocimiento llega demasiado tarde para él, cuando ya no hay remedio. En cambio, y este sería uno de los objetivos didácticos del poeta, todavía hay esperanzas para el espectador: él no es un héroe y no tiene por qué padecer su infortunio. Para ello, es imprescindible el diálogo, la mediación con la alteridad, esto es, evitar el aislamiento monológico del héroe²¹. Para no sufrir el final del héroe basta con integrarse en el orden político. La purga (κάθαρσις) de la que Aristóteles habla en la *Poética* tendría que ver con esto. El humano empatiza con los sentimientos del héroe, experimentando terror y compasión; sin embargo, en definitiva, comprendería que él no es el héroe que tiene en frente y que, de evitar su desmesura (ὑβρις), no experimentará su destino.

²⁰ MIRALLES, 2010, pp. 155-156.

²¹ Como se comprenderá, esto supone que no solamente el ciudadano tiene que reconsiderar los propios límites de su pensamiento, sus puntos de vista y sus valores, sino que la propia sociedad debe estar en cierta medida abierta a hacer lo mismo, reconsiderando sus ideales, sus costumbres y sus valores. Así, VIDAL-NAQUET, 2004, 53 ha sostenido que “la tragedia, en su propia esencia, es un paso hacia el límite”. La tragedia es un paso hacia la alteridad, precisamente, para preservar el buen orden y la salud de la identidad del grupo.

4. DOS HÉROES CIEGOS EN SU PROPIA PERSPECTIVA: ANTÍGONA Y CREONTE

El objetivo de las líneas anteriores no ha sido sostener que este modelo explicativo sirva para leer el conjunto de las tragedias conservadas. Al contrario, parece claro que en otras obras, p.ej. en la *Helena* de Eurípides, esta interpretación no funcionaría y que el héroe —en este caso, la heroína, Helena— es cualquier cosa menos una identidad clausurada en sí misma. Sin embargo, pensamos que, en cambio, buena parte de las tragedias son susceptibles de ser leídas mediante este enfoque. Así, en lo sucesivo, el presente texto aplicará la vía hermenéutica descrita sobre una tragedia concreta, la *Antígona*, para mostrar como esta perspectiva resulta fecunda a la hora de interpretar qué pasa.

Lejos de ofrecer un análisis pormenorizado y extenso de una obra sobre la que se ha discutido ampliamente y la bibliografía es inmensa, me limitaré a comentar algunos pasajes centrales de la *Antígona*, en los que la problemática planteada en los puntos anteriores se refleja de forma bastante nítida. Mi propuesta de lectura se basa en el supuesto de que Sófocles, hacia la mitad del siglo V —concretamente en el 441 a.C.—, moldea el mito para recoger en su *Antígona* una problemática social presente durante dicho siglo. Frente al proceso de transformación y democratización que se está produciendo en la ciudad, algunos, los más conservadores, serían partidarios de no abandonar el conjunto de creencias, costumbres y estructuras de tiempos anteriores, a veces conocido como “conglomerado heredado”²². Frente a ellos, estarían los más progresistas, que defienden e impulsan el proceso de ilustración, transformación y renovación de lo social, dispuestos a hacer desaparecer todo lo antiguo por estar obsoleto. El problema reside, precisamente, en que, fruto de esas dos posiciones, se produce una tensión en la ciudad que amenaza con romper el orden. Si no existiese diálogo y un consenso de mínimos entre ambas posturas, la ciudad correría el riesgo de quebrarse. Por ello, Sófocles llamaría a la moderación y al diálogo.

Esta vía de lectura que propongo, por lo demás, se basa en los datos históricos que tenemos, pero también en las noticias que nos han llegado del dramaturgo. Sófocles es conocido, entre otras cosas, por haber mantenido una buena relación con Pericles, precisamente, uno de los adalides del movimiento de renovación de la ciudad; si Sófocles frecuentó el círculo de Pericles, necesariamente tuvo que vincularse y estar en buena sintonía

²² Utilizamos aquí el término empleado, entre otros, por DODDS, 2006.

con algunos de los espíritus más progresistas e ilustrados de la ciudad. Sin embargo, también poseemos noticias de que Sófocles fue conocido por los atenienses como el más pio de los hombres (θεοσεβέστατος). Esto deja entrever el carácter conciliador y sintetizador del ateniense, que lejos de enrocarse en uno u otro bando de manera unilateral, integraba armónicamente lo viejo y lo nuevo. A este respecto, resultan muy sugerente la siguiente descripción del poeta:

En Sófocles, como quien era de quien venía, el respeto a la tradición heredada de los mayores se compenetra espontáneamente con el espíritu de progreso, lo vigorosamente innovador con lo tradicional que, al aceptar, renovaba, transmitiéndolo igual y distinto a los que vinieron tras él. No fue un espíritu estacionario, de los que se quedan en el pasado; pero sí de los que renuncian al salto a partir de la nada. Cuando joven, no nos lo imaginamos ni en el gremio de los dóciles ni en el de los disfrazados de rebeldes, dóciles con el signo menos, que se creen independientes porque son indisciplinados. Si su obra tuvo tanta fuerza entre sus contemporáneos y eficacia tanta en lo porvenir, fue porque se apoyaba profundamente en la historia, en la raza y en el pueblo de cuyas entrañas salía, y ese amor intenso le llevaba a una visión de Atenas como empresa creadora de futuro²³.

En este contexto, Sófocles representa a Creonte y a Antígona como a héroes, es decir, como personajes incapaces de dialogar, con una concepción muy clara sobre cómo son las cosas y con la determinación de actuar en función de dicha comprensión hasta las últimas consecuencias. Antígona representaría la cosmovisión de las antiguas convenciones griegas, mientras Creonte la nueva ideología de la ciudad estado. En cualquier caso, el problema no es propiamente la postura política de cada uno (ambas posturas tienen sus razones), sino estar ciegos en dicha posición, esto es, su incapacidad para dialogar y llegar a acuerdos. Podríamos decir que, cada uno a su manera, ambos personajes están solos, encontrando en todo aquel que no concuerde de manera absoluta con su causa un enemigo. Frente al Coro, Ismene, Hemón y otros personajes, que tratan en todo momento de que Antígona y Creonte moderen sus posturas y dialoguen, los dos héroes avanzan obstinados y ciegos en sus perspectivas. Expresado diversamente, cada personaje constituye una identidad ciega incapaz de tender lazos e interactuar con la alteridad. El conflicto que representa la tragedia, precisamente,

²³ LASSO DE LA VEGA, 1981, 7.

es fruto de esta postura inamovible que cada uno de los héroes encarna. Lo que está en juego es el propio orden social.

4.1. El solipsismo de Antígona

Si nos fijamos en la figura de Antígona, el primer pasaje en el que podemos apreciar lo señalado es la conversación inicial que mantiene con Ismene, entre los vv. 1-99. Tras el doble decreto impuesto por Creonte, Antígona le pide ayuda a Ismene para enterrar a Polinices, contra lo prescrito por su tío, pese a que romper el decreto suponga la condena a muerte por lapidación. Ismene trata de hacerle cambiar de idea a su hermana. Primero, le recuerda la desgracia que atraviesa la familia, pidiéndole que reflexione, para no añadir más desventuras a la serie. Después, entre los vv. 61 y 62, le recuerda también que ellas dos son mujeres, que esa es su condición y que no están en disposición de luchar con los hombres y menos aún contra el soberano. Ismene subraya que no son soberanas, sino súbditas y, que les corresponde obedecer. Así, por su propio bien, insta a su hermana a someterse al poder constituido en la ciudad, pues no hacerlo, equivaldría a comportarse sin juicio y ganarse para sí una nueva desgracia. Antígona, en cambio, decidida, señala que será glorioso²⁴ para ella morir y ser rebelde, si es en favor de unas leyes que no son de orden divino, sino sagrado. Es decir, Antígona, sin negar su condición de mujer y de súbdito, indica que los humanos en su conjunto, desde el soberano hasta el esclavo, se deben a un orden legal de tipo superior, a saber, el de las leyes divinas. En realidad, defiende que está haciendo lo que le corresponde a ella (y a los demás) hacer, esto es, respetar la voluntad de los dioses y enterrar a su querido hermano. Si bien señala que ella no le da la espalda a las leyes divinas, Ismene reitera que vive en la ciudad de los hombres y que, si no quieren tener problemas, no pueden ir contra la legalidad impuesta por ellos. Ismene trata de contener el fervor de su hermana, trata de suscitar en ella moderación. No obstante, Antígona se obstina, segura de sí misma, sin atender otras razones que no sean las propias. Antígona juzga que quien esté con ella es su amiga y todos los restantes sus enemigos. Así, no detiene su empresa, sino que prosigue

²⁴ Esta idea se ve reafirmada en los vv. 499-507, cuando Antígona le diga a Creonte que ella, con sus acciones, se ha ganado la más gloriosa fama (κλέος).

en ella, igual de convencida que antes, sugiriéndole bastante claramente a su hermana que o está con ella o contra ella²⁵ (vv. 86-87 y 93-97).

Este diálogo —o, mejor dicho, ausencia del mismo a causa de Antígona— entre las hermanas y el carácter dispar de ambas volverá a reflejarse más tarde, entre los vv. 526–560. Tras ser capturada Antígona por los hombres de Creonte y encontrándose las dos hermanas frente a éste, Ismene estará dispuesta a compartir la pena impuesta a su hermana (vv. 536-537; 540-541); es más, parece que una vez más muestre que, en el fondo, está de acuerdo con su ella, al pedirle que acepté que ambas “compartan” la pena y, así, honre debidamente al muerto (vv. 544-545). Vemos que Ismene no está anclada en una postura pétrea, sino que moldea su comportamiento en función de las circunstancias; primero trata de evitar que su hermana ejecute sus planes y se niega a ayudarla, pero a continuación, cuando Antígona ya ha completado su designio, decide situarse junto a ella, ofreciéndole su apoyo. No obstante, Antígona se niega a que su hermana corra su misma suerte. La postura de esta última es inamovible. El motivo por el que rechaza el apoyo de su hermana no parece ser la compasión; más bien, deja a las claras que la justicia (δικη) no lo permite, ya que no se ha enrolado (κοινωσύμην) en su bando ni en su causa. Antígona tiene claro que su hermana no se ha posicionado con ella ni con su hermano Polinices, sino con Creonte (vv. 546-547; 549). Nuevamente, vemos que, según su lógica, quien no esté enteramente con ella, está en su contra. Frente a una Ismene que trata de trazar vínculos o elementos comunes entre ambas (v. 558. Adviértase el uso del término ᾤον), Antígona una y otra vez marca una clara contraposición entre ella y su hermana, subrayándola mediante la reiteración de la contraposición entre “yo” (ἐγώ) y “tú” (σύ) (cfr. v. 555; 557; 559).

De esta forma, parece que la actitud de Antígona concuerda y casa perfectamente con la descripción previa que dimos del héroe como personaje

²⁵ A partir del v. 80, la tensión va en ascenso a causa de Antígona. En algunos versos resulta especialmente patente que, a diferencia de Ismene, aquella ve como enemigo a todo aquel que no actúe en consonancia con sus planes. Así, en vv. 86-87, le dice a su hermana que, si calla sobre lo que se dispone a hacer, todavía le resultará más odiosa (ἐχθίων) que si habla; análogamente, en vv. 93-97, le dice que, si no cambia su postura, la odiará (ἐχθαρή), a la vez que da a entender, en vv. 95-96, que, visto que no está dispuesta a ayudarla, su decisión y sus actos son suyos y sólo suyos. Las palabras de Ismene en vv. 98-99, en cambio, tienen un talante muy diferente, pues, si bien no aprueban lo que su hermana pretende hacer, al menos sugieren que entiende su postura, la cual resultará con rectitud (cfr. ὀρθῶς) un gesto de amor hacia sus seres queridos.

unilateral, preso en su identidad y convicciones. Pues bien, como veremos a continuación, lo mismo puede señalarse de Creonte.

4.2. El solipsismo de Creonte

En su discurso inicial (vv. 162-210) justifica²⁶ su doble decreto, señalando que la ciudad-estado se olvidará de nexos sanguíneos y de amistades basadas en el interés personal para pasar a regirse por el único criterio rector de primar el interés colectivo por encima de cualquier otra cosa. Es decir, subraya que premiará y castigará a las personas siempre en función de este único criterio, a saber, de si benefician a la patria o la perjudica, independientemente de cualquier otro tipo de elemento, incluidos los vínculos sanguíneos o los intereses personales. No obstante, en lo sucesivo quedará de manifiesto que Creonte no actuará así y que incluso contradirá mediante sus acciones cuanto ha dicho²⁷, en gran medida, por su obstinación, por no ceder en su postura, pese a los perjuicios que esto pueda causar a la ciudad.

Un primer pasaje en el que esta contradicción se hace patente es el breve intercambio de palabras entre un Guardián y el soberano (cfr. vv. 223 ss.). El primero narra que hay indicios de que al cadáver de Polinices se le ha rendido ciertas honras fúnebres, al menos, de manera simbólica. El Corifeo, dice que a tenor de que no hay señales de que exista un culpable, tal vez se

²⁶ En cualquier caso, por lo que sabemos, en tiempos de Esquilo el mayor castigo que se le podía aplicar a un muerto era negarle la sepultura dentro del Ática, de manera que no se les negaba a los familiares su entierro en fuera de ella. La sanción y, por ende, el decreto, se antojan excesivos o desmesurados.

²⁷ Tras anunciar y justificar su decreto, la tragedia muestra la reacción del Coro, al que Creonte le pide su apoyo. En este punto, resulta interesante trazar cierto paralelismo entre la posición de Ismene respecto a su hermana y la del Coro respecto al soberano. En parte, la intervención de Ismene sirve para hacer destacar el carácter unilateral de Antígona. Igual que sucede con Ismene ante la petición de su hermana, tras la intervención de Creonte, el Coro debe tomar una decisión: respaldar al monarca o criticar su decreto. Las palabras del Coro dejan entrever que en tanto que Creonte es el rey, nadie puede oponerse a lo que dicte sobre los vivos y los muertos. Le corresponde al soberano dictar las leyes. Así, si bien el Coro no parece estar entusiasmado ni de acuerdo con el decreto, acata la legalidad establecida. Se trata de un Coro formado por ciudadanos ancianos. Su condición no es la de Antígona e Isemene, mujeres ambas. El Coro representa un consejo de hombres políticos. Su papel social, por tanto, les permite mayor margen de maniobra que a las hermanas y, no obstante, como con los anteriores soberanos, Layo y Edipo, el Coro decide mantenerse fiel. Representa, así, la voz de los ciudadanos que, si bien no están plenamente de acuerdo con la legalidad que marca el soberano, respetan la función que les corresponde, sin extralimitarse en sus funciones y procurando que no se quiebre el orden social.

trata de una intervención divina. Se da a entender, pues, que el Coro —igual que Antígona manifiesta abiertamente e igual que Ismene y otros piensan, por más que no se atrevan a decirlo abiertamente— tiene la creencia de que los dioses ordenan que los muertos sean enterrados. No obstante, Creonte, que sigue seguro de sus propias razones (y leyes), juzga que los dioses no pueden preocuparse por alguien que al atacar la ciudad²⁸, ha sido sin duda injusto. Lleno de ira, intuye tras este acto un complot. No sólo juzga insensata la hipótesis del Coro, sino que, tras lo sucedido, furibundo, intuye que tras este acto se esconde un motín orquestado por hombres que persiguen intereses personales, como el dinero o el poder. Además, sugiere que el propio Guardián podría estar detrás del supuesto complot (cfr. v. 323). Nada indica que el Guardián haya obrado en contra de la patria o del interés común. Al contrario, se ha ceñido a su trabajo y comunica al soberano unas noticias que sabe que no serán de su agrado. No obstante, Creonte lo acusa y éste tiene que alejarse lleno de miedo y angustia, hasta que más tarde, viendo a Antígona transgredir el decreto de su tío, la detenga y la lleve ante el soberano²⁹. Vemos, por tanto, que Creonte amenaza a quien nada ha hecho contra el bien común, temeroso de que se esté gestándose un motín contra él. A partir de este punto, cada vez se hará más claro que, como Antígona —aunque en un sentido claramente distinto³⁰—, Creonte está solo, temeroso

²⁸ Este pasaje, así como la discusión que más tarde mantendrán Antígona y Creonte, representa la tensión entre dos concepciones distintas de la divinidad, una más ligada a los valores tradicionales, la otra, en cambio, de carácter más racionalizante y coincidente con los nuevos valores ilustrados de la ciudad.

²⁹ En el capítulo anterior, entre otras cuestiones, señalamos que los héroes no yerran debido a una bajeza moral, sino al exceso. Es más, señalamos como los héroes son de carácter más noble que los humanos. Esto puede apreciarse netamente en el contraste entre el Guardián y Antígona. Hay que tener en cuenta que el primero trabaja en la casa real y que, por tanto, conoce y prácticamente convive con Antígona desde que ésta era una muchacha. Pues bien, tras capturar a Antígona y llevarla junto a Creonte, el Guardián no puede ocultar su alegría (*χαρὰ*) y alivio (cfr. vv. 392-393), al verse libre de cualquier castigo que le pudiese llegar del soberano. El Guardián es consciente de que se salva a costa de conducir a aquélla a la muerte y afirma que esto le produce una sensación agrídulce (cfr. vv. 437-439). No obstante, la alegría se impone con claridad ante el dolor, pues, afirma, por encima de todo, cada cual se preocupa por preservar su propia vida (cfr. vv. 439-440). En contraste con el carácter tan humano —en parte egoísta y mezquino, pero en parte muy familiar y comprensible— del Guardián, tenemos a Antígona, que no duda ni un momento de dar su vida por un muerto.

³⁰ De la obra se desprende que, si bien la mayoría de la ciudad entiende los motivos de Antígona y la compadece, únicamente ella ha osado oponerse de manera abierta y radical al decreto de Creonte. De manera opuesta, pero paralela, pese a que nadie salvo Antígona haya transgredido su decreto, nadie está de acuerdo con la radicalidad del doble decreto de Creonte.

de todos, hasta el punto de ver enemigos en todas partes y, especialmente, entre aquellos que con buena voluntad tratan de hablar con él para hacer que recapacite.

Precisamente, una de las personas que tratarán de que Creonte entre en razón es Hemón, su hijo, que, por cierto, también es el prometido de Antígona. El diálogo entre padre e hijo entre los vv. 631-780 resulta clave para captar el solipsismo heroico. En un momento en el que Creonte, tras dejar claro que condenará a muerte a Antígona (cfr. v. 575), parece tener a toda la ciudad en contra, el segundo acude junto a él mostrándole su apoyo y amor incondicionales, si bien intentando que recapacite y atienda a razones que no sean exclusivamente las suyas. Hemón trata de dialogar con su padre, a fin de que reconsidere su postura. Elogiando el buen juicio, le pide que reflexione sobre lo que otros piensan, evitando decirle abiertamente que se equivoca. El hijo le dice que si bien muchos no se atreven a expresarlo, ven en Antígona una doncella irreproachable que ha hecho con su hermano lo que dicta la voluntad divina. Así, procurando no irritarlo, Hemón trata de advertirle al padre como muchos consideran que el decreto que ha promulgado resulta excesivo y que su comportamiento está siendo propio de un déspota. Por consiguiente, le pide que recapacite, es decir, que modere y rectifique su postura, que se abra a dialogar y a consensuar una solución para el problema. En esta línea, las siguientes palabras de Hemón subrayan el solipsismo del héroe, su incapacidad para dialogar con la alteridad, lo cual, en el fondo, constituye el error que lo conducirá a la desgracia:

Αἴμων: ... / Μή νυν ἐν ἑθὸς μοῦνον ἐν σαυτῷ φόρει, / ὡς φῆς σύ, κούδὲν ἄλλο, τοῦτ' ὀρθῶς ἔχειν· / ὅστις γὰρ αὐτὸς ἢ φρονεῖν μόνος δοκεῖ, / ἢ γλῶσσαν ἦν οὐκ ἄλλος ἢ ψυχὴν ἔχειν, / οὗτοι διαπτυχθέντες ὄφθησαν κενοί.

Hemón: [...] No mantengas en ti mismo sólo un punto de vista: el de que lo que tú dices y nada más es lo que está bien. Pues los que creen que únicamente ellos son sensatos o que poseen una lengua o una inteligencia cual ningún otro, éstos, cuando quedan al descubierto, se muestran vacíos.³¹

En definitiva, Hemón le reclama a su padre que escuche a los demás, que no se cierre en sí mismo, que no se obstine, pues tal vez las cosas no sean simplemente como el las piensa. En consonancia, el Corifeo trata de hacer que Creonte acepte las palabras de su hijo, que las tenga en cuenta y sin dejar su opinión, acepte otros puntos de vista y modere su acción (cfr.

³¹ S. *Ant.* vv. 705-709. Trad. de A. Alamillo.

vv. 724-725 ss.). En ese momento Creonte monta en cólera. Igual que Antígona, se reafirma en su postura y no está dispuesto a alterarla ni un ápice, por más que quien se lo pida sea su hijo y que la condenada sea la que se supone que iba a ser su futura nuera. Tampoco importa que Hemón le sugiera que tiene a todo el pueblo en contra (cfr. v. 733); se mantiene firme en su postura, inamovible. Hemón subraya una vez más la soledad del héroe, señalándole primero, en el v. 737, que una ciudad no es posesión de un (ἑνός) único hombre (pese a que éste sea el soberano), y, a continuación, en el v. 739, que sería buen gobernante si él en solitario (μόνος) gobernase un desierto. En definitiva, Hemón manifiesta con claridad que Creonte no está dispuesto a escuchar nada (cfr. v. 577) que no sean sus propias razones.

De la misma manera que Antígona no vio en Ismene una amiga o aliada, Creonte tampoco lo verá en su hijo. Es más, se convence de que Hemón, que ha acudido ante él con la mejor voluntad y el mayor tacto posible, está en su contra; cree que ha perdido el juicio a causa de su prometida. Es más, tomará, como aquella, por enemigo a todo aquel que no se muestre totalmente de acuerdo con él. Así, en un punto de la conversación en la que la tensión es máxima, Creonte pide iracundo que traigan a Antígona para que la ejecuten ante la vista de su prometido. Hemón, fuera de sí y sin poder contener la rabia, profiere unas ambiguas palabras: "Ἡδ' οὖν θανεῖται καὶ θανοῦσ' ὀλεῖ τινα" ("Va a morir, ciertamente, y en su muerte arrastrará a alguien" v. 751. Trad. de A. Alamillo). El espectador y el lector interpretan con claridad que Hemón está amenazando con suicidarse. No obstante, Creonte, aislado y temeroso de todo el mundo, viendo como enemigo a todo aquel que no esté de acuerdo con él, ¡interpreta que el hijo acusa con matarlo! A continuación, Hemón sale de escena horrorizado y Creonte, iracundo, ordena a los guardias que encierren en una cueva a Antígona hasta que muera.

Otro pasaje que ilustra el solipsismo de Creonte es el breve diálogo que éste mantiene con el adivino Tiresias, en vv. 988-1090. Tiresias es ciego, pero es capaz de ver lo que para el resto pasa desapercibido u oculto; frente al conocimiento parcial de los humanos y de los héroes, Tiresias ve el pasado, el presente y lo futuro. Pues bien, hacia el final de la obra, acude ante Creonte para ayudarle y ofrecerle consejo, señalándole que se ha equivocado al rechazar enterrar a Polinices y condenando a Antígona. Añade que es humano equivocarse, pero que conviene no obstinarse, sobre todo en relación a un muerto y cuando la ciudad se enfrenta a un castigo divino. Creonte, igual que con el resto de personajes y pese a que haya ido a ayudarle, verá en el adivino un potencial enemigo, que, movido por intereses

económicos, formaría parte de un plan para usurparle el poder de Tebas. Ante la reacción del monarca, Tiresias se enfada y vaticina la desgracia que está a punto de sufrir. En ese momento, por primera vez en toda la obra y únicamente a causa de la intervención de un personaje que no acostumbra a vaticinar en vano y que posee cierta omnisciencia, a Creonte le entra la duda y se percata de que tal vez haya errado. No obstante, el reconocimiento, como de costumbre, se produce demasiado tarde.

4.3. El no-diálogo de Antígona y Creonte: dos monólogos frente a frente

En cualquier caso, el pasaje más significativo de la obra en lo que atañe al aislamiento heroico es el diálogo —o mejor dicho, el no-diálogo— entre los dos héroes, Antígona y Creonte, en vv. 441-525. Cuando Creonte acusa a Antígona de ir contra su decreto, ésta asume los hechos y no se retracta, sino que se reafirma en su identidad justificando lo hecho; señala que lo ordenado por Creonte es contrario a la justicia divina. Creonte, a su vez, reafirma su postura y critica duramente a Antígona tratando de justificar su posición, que considera que concuerda plenamente con lo justo y con la voluntad divina. Ambos defienden estar en lo cierto y están convencidos de la bondad de cuanto han hecho. Lo más significativo resulta, de hecho, que cada personaje acusa al otro de estar solo o de ser el único que actúa del modo en que actúa. El v. 500 y los sucesivos resultan clave, pues en ellos Antígona refleja lo que sucede: ninguno de los dos ve ni verá nada aceptable en la postura del otro. Una vez más, se advierte que no hay diálogo efectivo entre los personajes, sino que cada uno reafirma su identidad en presencia del otro. Uno habla frente al otro, pero en definitiva lo que tenemos son dos monólogos, pues ninguno de los dos escucha cuanto dice el otro.

El problema político y social que constituye el héroe, la causa de la desgracia que golpeará a Tebas, no reside en ninguna posición o tesis concreta. A Sófocles no le interesa mostrar quién de los dos tiene razón. Más bien, lo que muestra es que ambos tienen sus razones. El problema descansa, más bien, en la ausencia de diálogo de los héroes, en la incapacidad de ceder para hallar un consenso. La caída de los héroes y de la tragedia que golpea la ciudad no se liga a ninguna tesis concreta, sino más bien, al modo de defenderla. Los héroes, como los humanos, tienen un conocimiento parcial, por lo que sus puntos de vista y decisiones pueden estar equivocadas. Por ello, según recuerda el Coro durante toda la tragedia, lo sabio tiene que ver con ser conscientes de nuestros propios límites, con captar que podemos errar y que, por tanto, conviene establecer consensos y no obstinarse en

ninguna tesis excesivamente rígida. A diferencia de esto, el héroe trágico está clausurado en su propia identidad, incapaz de dialogar con la alteridad. Precisamente, ahí reside su error; ésta es la causa de su incapacidad para vivir políticamente, esto es, en una comunidad de individuos en la que uno necesariamente debe estar abierto a dialogar y cooperar con el otro.

5. CONCLUSIONES

De lo anterior se desprendería que la tragedia, y en este caso la *Antígona*, anima a los ciudadanos a no ser héroes, esto es, a evitar el solipsismo de una identidad ciega, a dialogar, comprendiendo que las relaciones humanas son complejas y que para evitar caer en la desgracia del héroe, conviene moderar nuestras posturas, interactuando con la alteridad.

[Recibido em abril/ 2020; Aceito em maio/2020]

BIBLIOGRAFÍA

- BAÑULS OLLER, J.V. & CRESPO ALCALÁ, P. (2000), La ciega mirada de Edipo, en Morenilla C. & Zimmermann B. (eds), *Das Tragische*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, pp. 19-59. https://doi.org/10.1007/978-3-476-02694-1_2
- DODDS, E.R. (1986), Introduction, en Dodds, E. R. (ed.), Euripides: *Bacchae*, edited with introduction and commentary by E.R. Doods, Oxford: Oxford University Press, pp. xi-lix [1ª edición en 1960].
- DODDS, E.R. (2006), *Los griegos y lo irracional*, versión de María Araujo, Madrid: Alianza Editorial [1ª edición inglesa en 1951].
- GRIMAL, P. (2018), *Diccionario de mitología griega y romana*, traducción de P. Pericay, Barcelona: Paidós [1ª edición francesa en 1951].
- GUZMÁN GUERRA, A. (2005), *Introducción al teatro griego*, Madrid: Alianza.
- HALL, E. (2010), *Greek tragedy: Suffering under the sun*, Oxford: Oxford University Press.
- ISLER-KERÉNYI, C. (2006), *Dionysos in Archaic Greece*, translated by Wilfred G.E. Watson, Leiden-Boston: Brill [1ª edición italiana en 2007]. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004144453.i-363>
- LASSO DE LA VEGA, J.S. (1981), Introducción general, en Sófocles, *Tragedias*, Introducción de J.S. Lasso de la Vega y Traducción de A. Alamillo, Madrid: Gredos, pp. 7-112.
- MIRALLES C. (2000), El tràgic i el seu déu, en Morenilla C. & Zimmermann B. (eds), *Das Tragische*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, pp. 147-156. https://doi.org/10.1007/978-3-476-02694-1_8
- SCODEL, R. (2010), *An introduction to Greek tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781230>

- SUÁREZ DE LA TORRE, E., (2013), Apollo and Dionysos: Intersections, en Bernabé et al. (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston: De Gruyter, pp. 58-81. <https://doi.org/10.1515/9783110301328.58>
- UNTERSTEINER, M. (1984), *Le origini della tragedia e del tragico*, Torino: Cisalpino [1ª edición en 1942].
- VERNANT, J.-P y VIDAL-NAQUET, P. (2007) Mythe et tragédie en Grèce ancienne, en Vernant, J.-P., *Oeuvres*, Paris: Seuil, pp. 1081-1238 [1ª edición de *Mythe et tragédie en Grèce Ancienne* en 1972].
- VIDAL-NAQUET, P. (2004), *El espejo roto: tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua*, trad. de M. Llinares, Madrid: Abada. [1ª edición francesa en 2001].

UMA TENTATIVA DE REABILITAÇÃO DO *BEM COMUM* DE ARISTÓTELES NA HERMENÊUTICA DE GADAMER

AN ATTEMPT TO REHABILITATE ARISTOTLE'S *COMMON* WITHIN GADAMER'S HERMENEUTICS

JOSÉ WILSON RODRIGUES DE BRITO*

Resumo: Este estudo tem como objetivo tecer uma explanação a respeito da questão política na antiguidade grega, especificamente rastreando, na bibliografia gadameriana, uma tentativa de reabilitação da filosofia prática de Aristóteles. Isto no que tange à análise das questões relacionadas à dimensão política a partir de uma vida em comunidade, tendo em vista que os escritos mais recentes de Gadamer apontam uma real preocupação com as questões políticas que possam conduzir a uma vivência de tolerância com responsabilidade dialógica e que leve em consideração aspectos da política clássica, tais como a amizade, a solidariedade compartilhada e o bem comum.

Palavras-chave: Dimensão Política; Gadamer; Prudência; Reabilitação de Aristóteles.

Abstract: This study attempts to explicate the question of politics in Greek antiquity by tracking in particular the attempt, in Gadamer's *oeuvre*, to rehabilitate Aristotle's practical philosophy. The study does this with reference to an analysis of issues related to the political dimension of life in community. For Gadamer's later writings point to a real preoccupation with political issues that can lead to an experience of tolerance with dialogic responsibility and that takes into account certain aspects of classical politics, such as friendship, shared solidarity, and the common good.

Keywords: Political Dimension; Gadamer; Prudence; Rehabilitation of Aristotle.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Diferentemente de tantos outros teóricos que são tomados como filósofos políticos, Gadamer não tem em suas obras expressões tão claras que possam declará-lo como pensador que tenha desenvolvido uma filosofia política. Isto por que não são visualizadas prescrições políticas em seus escritos, de modo

* Professor na Universidade Federal do Piauí, PI, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-7647-9615>.
E-mail: nosliwbrito@hotmail.com

a nos fornecer especificamente qualquer sugestão do que possa ser tomado como um programa de ações e estratégias políticas ou uma reflexão sistemática sobre a natureza da política. Gadamer não detém em seus textos tantas características esperadas em obras tomadas como de cunho teórico-político.

Embora Gadamer não tenha desenvolvido precisamente uma filosofia política, pode ser apontado como um teórico que possibilita contribuições relacionadas à dimensão política, isto partindo de uma perspectiva voltada à construção de uma alternativa no que se refere ao diálogo cultural, em uma busca, por parte dos cidadãos e líderes políticos, do que é visto como bem comum, este tomado como o que é bom através do uso da razão com bastante discernimento frente à comunidade política.

A relevância deste estudo surge frente à necessidade de uma melhor compreensão da contribuição da filosofia hermenêutica gadameriana enquanto dimensão política que direciona para uma visão democrática. Com isto, abordaremos neste estudo a ênfase de que, em sua hermenêutica, Gadamer não faz diferenciação entre o que é entendido como ética filosófica e o que é tomado como ética prática.

Isto por que, uma vez partindo da análise de como era a filosofia na antiguidade, tanto em remissão a Platão – visto não como um filósofo “interessado na formação de conceitos, mas é mais um pensador engajado e apaixonadamente preocupado com a política [...]. Não nos diz o que fazer, mas nos conta como pensar sobre o que quer que seja”¹, quanto a Aristóteles.

Em Aristóteles, de modo especial seu legado ético, “que não é nem uma ética de princípios puramente cognitivos (como a moralidade kantiana) nem o poder da vontade irracional (como o emotivismo), mas uma ética da práxis concretamente vivida em seu nível de aplicação prática”² –, o sentido da pragmática filosófica tinha a mesma significância da ética, isto é, do próprio saber prático.

Deste modo, poderemos notar ao longo desta pesquisa que a concepção de política na antiguidade grega perpassa aspectos voltados à própria prática da prudência enquanto norteadora das ações dos indivíduos, levando em consideração seu contexto de vida em comum com outros, assim como o conceito de amizade voltado às relações de afinidades e diferenças conhecidas e reconhecidas a partir do encontro com o outro na vida comunitária.

¹ SULLIVAN, 1989, p. 179-180.

² DALLMAYR, 2009, p. 29.

1. A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA DA PRÁXIS NA ANTIGUIDADE GREGA

Ao concordar com Aristóteles, que já defendia que o homem é tomado como um ser político, Gadamer (2004) observa que na antiguidade grega já “fazia parte da filosofia prática com seu saber supremo a ciência política, que se cultivou como ‘política clássica’ até o início do século XIX”³, dando a entender que, em harmonia com o pensamento grego, Gadamer tenta resgatar a unidade existente entre teoria e prática, podendo ser notada no ideal de uma vida teórica a presença de “uma significação política”⁴, de maneira que, para Gadamer, a prática é pertencente à dimensão da escolha. A ação racional é vista, neste sentido, como uma característica própria da práxis, tendo em vista que “a sabedoria não está na razão, senão no atuar conforme a razão”⁵. Ainda acrescenta Gadamer (2004), no que tange à filosofia prática, que esta está condicionada a fazer determinadas exigências tanto ao aprendiz quanto ao que ensina, pois “exige do que aprende a mesma referência indissociável à práxis que do que ensina”⁶.

Em sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles formula um conceito que muito tem influenciado, ao longo da História da Filosofia, as discussões éticas relacionadas às questões das ações humanas. Este conceito é o da *phrónesis*, que pode ser caracterizado como “saber a respeito do que é bom para que o homem viva bem em geral”⁷, o que para Heidegger pode ser tomado como o cuidado. Para Gadamer (2008), a *phrónesis* também pode ser correspondente a um “saber-se”⁸. Embora estes dois pensadores contemporâneos não comunguem com a dimensão cosmológica e ontológica de Aristóteles no que se refere a tantos outros temas, cabe destacar que “resgatam, conservam e potencializam uma das bases mestras da construção de Aristóteles, precisamente a *Phrónesis*”⁹, de modo notável, como mencionado mais à frente, que “o ser humano é aquela existência que se caracteriza por compreender e interpretar o ser e o sentido. Em definitiva, por ser hermenêutico”¹⁰.

³ GADAMER, 2004, p. 8.

⁴ GADAMER, 2001, p. 26.

⁵ ESTRADA, 2009, p. 384.

⁶ GADAMER, 2004, p. 10.

⁷ ARISTÓTELES, 1984, 1140a 24-26.

⁸ GADAMER. 2008, p. 383-396.

⁹ SEGURA PERAITA, 2017, p. 171.

¹⁰ Ibid., p.171.

Partindo desta breve noção do conceito de *phrónesis* na teoria aristotélica, neste tópico focalizaremos especificamente esta relevância da filosofia prática do estagirita na construção da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, pois como este lembra, “a hermenêutica e a filosofia grega foram dois pontos básicos de meu trabalho”¹¹. Estes conceitos são de fundamental importância na teoria gadameriana, mais precisamente com base na noção de *phrónesis*, herdada de Aristóteles.

A hermenêutica desenvolvida por Gadamer tem cunhos ontológico e político, tendo em vista que a filosofia prática, na qual se insere a dimensão política, é concebida como o “verdadeiro fundamento da hermenêutica”¹². Neste sentido, é possível afirmar que Gadamer faz uma reabilitação da *Phrónesis* aristotélica, isto é, da prudência. Desta forma, na teoria de Gadamer, o homem pode ser entendido como um ser voltado às ações, um ser atuante em seu próprio contexto no qual está inserido, de modo que possa ter razões para atender as devidas demandas de atitudes racionais, ou seja, deliberadas no momento mais adequado, que pode ser denominado de *kairós*.

Ao se observar aspectos relacionados aos termos e seus significados, pode-se afirmar que a hermenêutica associa a palavra *kunstlebre* à *techné* enquanto tradução do grego, observando que a mesma estaria ligada especialmente à noção de artes. Deste modo, ampliando este esclarecimento com base na concepção aristotélica, é possível notar que este conceito aplica-se à sua filosofia prática, tendo em vista que não haveria necessidade de ser feita uma diferenciação entre os termos ciência e filosofia. Com isto, Gadamer menciona que, em seus estudos sobre o desenvolvimento filosófico na Grécia Antiga, a palavra teoria “equivale ao de filosofia enquanto amor ao ‘*sóphon*’, ao saber verdadeiro e ao verdadeiro”¹³. Cabe notar, de antemão, que em uma perspectiva aristotélica, como menciona Silveira (2000):

A *phrónêsis* também é prática – como já sugere o exemplo de Péricles – pelo mesmo motivo da filosofia prática, a saber: porque o verdadeiro bem do homem não é o bem do indivíduo singular, mas o da *polis*. Conforme se considere o bem do indivíduo, o bem da família, da qual o indivíduo é parte, ou o bem da *polis*, da qual a família é parte, ter-se-á uma *phrónêsis* pura (relacionada diretamente com o indivíduo), uma *phrónêsis* econômica (ligada à economia doméstica) e uma *phrónêsis* política (legislativa,

¹¹ GADAMER, 2002, p.564.

¹² GADAMER. 2002, p. 395.

¹³ ESTRADA, 2009, p. 383.

administrativa e judiciária). Mas de forma alguma a *phrónêsis* é confundida com a ciência política¹⁴.

Neste sentido, tomando como base a contribuição acima mencionada, na visão gadameriana, as ciências do espírito ou ciências morais devem ter em seu escopo o mesmo objetivo, voltar-se na vida concreta à prudência em sua dimensão ética, assim como a *Phrónesis* é vista como este saber-se que orienta a ação humana. Aspecto este que se torna central na desenvoltura filosófica do pensamento gadameriano. Isto, como bem pode ser afirmado em sua obra *Verdade e Método*, no argumento de que “o homem se converte em tal somente através do que faz e como se comporta chegando a ser o que é no sentido de que sendo assim se comporta de uma maneira”¹⁵. Com isto, Gadamer, em consonância com Aristóteles, afirma que o ser humano tem a capacidade de conseguir moldar seu próprio eu, de maneira que, através de suas ações, se torna especialmente o que se é. Ser este que não pode ser colocado igualmente a partir de uma ontologia de esfera natural, mas em uma ontologia da existência humana, em que se tenha a considerar e levar em conta, como argumenta Segura Peraita (2017),

[...] nossa finitude e o caráter próprio de nosso ser, que é um fazer; melhor dito, um “fazer-se” e que, nesta mesma medida, exige e supõe este “saber-se”. Tal “saber-se”, já apontava o fundador da hermenêutica filosófica, se alcança por meio da ação, por que o que o saber moral deve compreender, em cada situação concreta, é o que ela pede dele. Não existe, como já mencionado anteriormente, regras a *priori* que governam a orientação de uma vida boa¹⁶.

Neste sentido, ainda cabe destacar que Aristóteles é tomado como fundador da ética, segundo Gadamer, pois, “é a factualidade de convicções, valorações e hábitos íntima e profundamente compreensíveis, íntima e profundamente comuns, a suma de tudo o que constitui o nosso sistema de vida. A palavra grega para este complexo de tais factualidades é o bem conhecido conceito de *ethos*, do ser que se transformou através do exercício e do hábito”¹⁷. Para Gadamer, em concordância com o estagirita, não é possível ao ser humano aprender, pela mera teoria, a viver bem, ou seja, eticamente, e muito menos ser dogmático em relação às ações pautadas na eticidade, uma vez

¹⁴ SILVEIRA, 2000, p. 64.

¹⁵ GADAMER, 2008, p. 384.

¹⁶ SEGURA PERAITA, 2017, p. 178.

¹⁷ GADAMER, 2001, p. 58.

que é necessário que se saiba aplicar o saber geral a toda e qualquer situação de âmbito concreto no momento oportuno. Quanto a isto, vale lembrar que o saber na dimensão moral é aplicado à chamada “vida boa em comum”¹⁸.

Com base nestes pressupostos é possível notar uma estreita vinculação entre a filosofia prática de Aristóteles e a hermenêutica de Gadamer. Para isto se faz de grande necessidade observar os traços relevantes entre o aspecto político e a *phrónesis* aristotélica. Isto se dá de modo contundente na obra *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles, em certa maneira mostra que existe esta vinculação entre estas duas dimensões, a saber, a política e a *phrónesis*, identificando-as e tentando uni-las, defendendo que as mesmas “coincidem quanto à disposição”¹⁹. Neste sentido, como afirma Silveira (2000) sobre este aspecto em Aristóteles:

A principal característica da *phrónêsis* é o conhecimento individual, incluindo o conhecimento universal, que é próprio da filosofia prática. A filosofia prática conhece o universal e por isso dá as diretrizes mais gerais, enquanto que a *phrónêsis* conhece o particular, e por isso aplica as diretrizes gerais ao caso individual²⁰.

Em Aristóteles, embora havendo certas diferenciações entre os conceitos de política e prudência,²¹ há a menção a pontos comuns entre eles, pois “na realidade, não cabe uma prudência desvinculada da política”²². Assim, como afirma o próprio Gadamer (1985), no ensaio *Conhecimento Prático*, a respeito desta constante relação existente entre prudência e política:

¹⁸ ARISTÓTELES. 1984, 1141b 22-23.

¹⁹ ARISTÓTELES. 1984, 1141b 22-23.

²⁰ SILVEIRA, 2000, p. 66.

²¹ O termo *phrónesis*, de origem aristotélica, pode ser traduzido como a virtude da prudência, tendo em vista que se caracteriza como o saber tanto sobre o que é bom para o indivíduo, assim como o bem viver do homem de um modo mais geral, de maneira que se volta à decisão ética prudente por parte do ser humano em sua vida prática. Como afirma Gadamer “Esta aplicação justa deve estar guiada precisamente pela prudência, por ajustar a adequação da lei ao caso individual, de modo que a deliberação conseguinte esteja guiada pelo critério da equidade [...] tal deliberação a chamamos uma deliberação prudente, e pode ser a base para futuras deliberações. Assim havia nascido em princípio no mundo latino, a jurisprudência. Partindo deste significado da *phronesis*, como problema da aplicação da lei universal ao caso individual” (GADAMER, H.-G. *Phronesis: Una filosofía de la finitud*. In: *Él último dios: La lección del siglo XX*. Hans-Georg Gadamer en diálogo filosófico con Riccardo Dottori. Traducción de José Luis Iturrate Vea. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010, p. 25).

²² SEGURA PERAITA, 2017, p. 179.

Mas opinar que só é prudente quem sempre está centrado em seu benefício privado é somente uma ilusão. Em absoluto se pode perceber verdadeiramente o próprio benefício sem atuar em sentido econômico e político [...]. Antes bem, a preocupação pelo melhor para si mesmo se amplia de si ao âmbito da casa e da cidade. De tal maneira que o saber de si não cessa na medida em que se busca o comum²³.

É possível afirmar, então, que há uma certa concepção de unidade entre a prudência e a política partindo do enfoque filosófico de Aristóteles, tendo em vista que na *Ética a Nicômaco*, precisamente no capítulo dedicado à discussão sobre a prudência, é notável esta consolidação. Como afirma o estagirita: “por isto pensamos que Péricles e os que são como ele são prudentes, por que podem ver o que é bom para eles e para os homens e pensamos que esta – a prudência – é uma qualidade própria dos administradores e dos políticos”²⁴.

Há, neste sentido, uma relação de intimidade entre a *phrónesis* e a política, bem como entre estas e a composição do conjunto denominado de filosofia prática. A *phrónesis* tem unidade com a política e estas com a própria filosofia prática, mostrando, então, que esta temática trabalhada por Gadamer conduz a um apelo à questão da responsabilidade à luz da reabilitação de Aristóteles na contemporaneidade. Como podemos observar nas palavras de Carvalho (2002):

Se a civilização europeia ocidental levou ao máximo a cultura da ciência e sua aplicação técnica e organizacional, pôs com isso também em pauta o problema da responsabilidade do uso desse conhecimento e técnica, concretizado até a posse de armas mortais, exigindo uma abertura para os outros e uma visão mais ampla e cautela conscientes na configuração do futuro²⁵.

Isto por que o termo *phrónesis*, quando traduzido do alemão *Vernunftigkeit* significa também uma implicação à dimensão política, que direciona para uma consciência de um caráter que seja dotado de muito escrúpulo. Desta forma, pode-se afirmar que “na realidade seriam necessárias duas palavras para nomear o que pertence à *phrónesis* de acordo com Gadamer: *Vernünftigkeit* – sensatez – e *Gewissenhaftigkeit* – delicadeza de consciência”²⁶. Neste sentido fica clara a presença da dimensão política da

²³ GADAMER, 1985, p. 241-242.

²⁴ ARISTÓTELES, 1984, 1140b 7-11.

²⁵ CARVALHO, 2002, p. 428.

²⁶ SEGURA PERAITA, 2017, p. 179.

hermenêutica de Gadamer a partir da análise da filosofia aristotélica no que tange à prudência (*phrónesis*) sendo tomada como parte da visão política. Daí a observação de que há uma unidade entre prudência e política, onde uma implica na outra, conforme Aristóteles, e que Gadamer resgata esta percepção com um determinado objetivo, que é especificamente “colocar em destaque a culminância da filosofia prática – o que por sua vez, supõe a *phrónesis* – e que hoje em dia é a hermenêutica filosófica a que corresponde ocupar o lugar daquela filosofia prática”²⁷ e, conseqüentemente, uma clara dimensão voltada a uma concepção comunitária e crítica.

2. A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E PRUDÊNCIA A PARTIR DA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

Diante do que fora mencionado até aqui, cabe destacar que Gadamer coloca a *phrónesis* como aspecto central da compreensão, adotando, então, “uma natureza prática a toda filosofia e, deste modo a põe em relação direta com a dimensão política do homem, que é fundamentalmente prática, e assim *phronética*, e conseqüentemente filosófica”²⁸. Por este espectro é possível afirmar que, para Gadamer, à luz da filosofia aristotélica, a solidariedade se torna tarefa hermenêutica enquanto entendimento entre os indivíduos, de modo que é também preocupação por parte do saber filosófico, uma vez que “já não existe mais nenhum *ethos* natural capaz de determinarmos”²⁹. Daí, então, a necessidade de que se tenha como base, como bem argumenta Estrada (2009), “o reconhecimento de valores compartilhados e a deliberação linguística confirmando que este é o elemento que melhor encarna o *ethos* vinculante da vida da comunidade e o diálogo filosófico sendo o melhor meio para uma política da solidariedade e o reconhecimento”³⁰.

Neste sentido, cabe ressaltar que, quanto a esta relação entre filosofia e política, Gadamer busca fundamentar a real necessidade de haver uma junção entre teoria e prática. Para isto, em seu ensaio “Sobre a incompetência política da filosofia”, parte das seguintes questões: “Que posição a filosofia ocupa na relação com a realidade política e social? De que servem seus problemas e formas de compreender as coisas na hora de governar esta realidade?”³¹ A

²⁷ Ibid., p. 180.

²⁸ ESTRADA, 2009, p. 386.

²⁹ GADAMER, 2002, p. 50.

³⁰ ESTRADA, 2009, p. 388.

³¹ GADAMER, 2002, p. 49.

partir dessas perguntas, faz uma análise sobre a decepção sofrida por Platão após viajar duas vezes a Siracusa para assessorar e ensinar ao tirano as ideias de Estado e ordem social, tomadas como ideais. Gadamer norteia a discussão sobre a função da filosofia com relação a questões voltadas à dimensão dos problemas cotidianos da vida coletiva dos seres humanos, especificamente sobre o “futuro das próprias condições sociais e a preocupação pela felicidade da vida pessoal, individual”³², como muito bem já fazia Sócrates. Pode-se afirmar que em Gadamer a pergunta deve sempre se dirigir ao tema do futuro da humanidade, no que se refere a um processo de socialização, tendo em vista a preocupação com os problemas vivenciados na dimensão da própria vida coletiva. Com isto, afirma Gadamer (2002), “o pensamento é como a vida: cada um responde por si mesmo [...] o que temos aprendido com os filósofos, no sentido escolar do termo, é a formular perguntas que preocupam a todo o mundo, mas como homens que somos, tampouco nós podemos dar a elas respostas definitivas”³³, cabendo a nós, então, dar mais clareza ao sentido de nossa existência enquanto papel social.

O hermeneuta alemão parte da perspectiva de que existe uma disparidade entre o que se pretende teoricamente com as colaborações filosóficas dos pensadores e a sua prática de vida no que se refere à vivência cotidiana. Isto ao analisar o caso de Heidegger, um excelente filósofo e professor que com sua filosofia encantara a todos por sua tamanha compreensão. Uma vez que “apenas deveria nos assombrar que um grande pensador errasse o caminho deste modo [...] me parece que é um sinal de alarme, ou inclusive, um sinal da pobreza moral da sociedade atual, o feito de que se tenha que perguntar a outro o que é o honrável, o que é o decente e o que é o humano”³⁴. Neste sentido, Gadamer argumenta que ao se esperar a resposta dos denominados filósofos, se constata a desorientação na qual tem caído a sociedade, uma vez que, por Heidegger ter feito comunhão com os ideais nazistas, provocara a hipocrisia com relação à teoria e sua real vivência na sociedade. Nas palavras de Sullivan (1989),

É neste ponto que o contraste entre o jovem Gadamer e seu mentor Heidegger pode ser mais enfático. Heidegger, como é sabido, se juntou ao partido nazista e se fez notório em seu cargo como Reitor. Gadamer por sua vez teve compromissos oportunistas com Nazismo, todos eles compreensíveis

³² GADAMER, 2002, p. 49.

³³ GADAMER, 2002, p. 54.

³⁴ GADAMER, 2002, p. 55.

em termos de estabelecer uma carreira. Ao contrário de Heidegger, no entanto, Gadamer nunca foi um partidário entusiástico do partido nazista ou mesmo um suave apoiador. Uma vez que ele obteve sua cátedra, ele nada ofereceu para o Partido. Ele permaneceu politicamente neutro e tinha essa neutralidade certificada após a guerra quando na ocupação soviética as autoridades o aceitaram como o primeiro reitor do pós-guerra da Universidade de Leipzig³⁵.

É polêmica a discussão a respeito da “pertença” de Heidegger à ideologia nacional-socialista, uma vez que questiona-se o seu silêncio frente às atrocidades cometidas durante o regime nazista. O mesmo se manteve por muito tempo sem fazer declarações públicas sobre este assunto. Sabe-se que Marcuse, que foi orientado por Heidegger, trocou cartas com o mesmo fazendo cobranças de explicações de Heidegger sobre “seu envolvimento com os nazistas desde 1933 e o reconhecimento da culpa dos alemães, sugerindo que fizesse – em nome dos alemães sobreviventes – um pedido de desculpas por ter sido omissos diante do Holocausto que marcou o assassinato de milhões de pessoas durante a Segunda Guerra Mundial³⁶”. Entretanto, somente em 1948 como consta na obra *Heidegger e o nazismo*, de Victor Farias (1988), Heidegger, escreve a Marcuse se justificando nos seguintes termos quanto a seu envolvimento em favor do nazismo e antissemitismo:

Eu esperava do Nacional-socialismo uma renovação espiritual da vida, um apaziguar das contradições sociais e uma salvação do Ocidente (*Abendland*) diante dos perigos do comunismo (o que tentara mencionar em sua *Rektorsrede*, durante a posse no cargo de reitor na Universidade de Freiburg) [...] Em 1934, reconheci meu erro político e acabei pedindo demissão do cargo de reitor (um ano depois)³⁷.

Ainda quanto a isto, cabe destacar que, para Heidegger, o devido contexto da época lhe exigia que não fizesse uma “confissão pública contrária ao regime nazista; mas isso teria sido a minha morte e de minha família³⁸”, como ainda relata em sua obra Victor Farias (1988). Neste sentido, o próprio Gadamer, de certa maneira faz menção a esta situação cautelosa da época, embora não tendo nenhum indício de que possa ser tomado como

³⁵ SULLIVAN, 1989, p. 177.

³⁶ ROUANET, 2016, p. 960-961.

³⁷ FARIAS, 1988, p. 374.

³⁸ FARIAS, 1988, p. 375.

partidário do Nacional-Socialismo nas seguintes palavras em resposta ao texto *A hermenêutica Política distinta e inicial de Gadamer*, de Robert Sullivan:

Desde aquela época (1934), vi minha tarefa como professor ser o de pensar por si e para com a juventude alemã, fortalecendo nosso próprio senso de julgamento. Isso significa que antes de tudo nos envolvemos na primazia do diálogo na teoria e na prática do ensino. Desta forma nós pesquisadores e professores temos que obedecer a lei da preservação da vida no campo da política³⁹.

Assim, ressalta-se a observação gadameriana de que “do outro lado, a pergunta pelo bem que se há de fazer sempre e só em prática, cada vez que se deseja trocar algo para melhor”⁴⁰. Nas entrelinhas deste seu texto, Gadamer (2002) faz convites à reflexão a respeito de aspectos relacionados à ética e à moral atrelados à política, pois acaba sendo perceptível a dicotomia entre elaborar conceitos filosóficos e a real vivência destes conceitos, de modo que ao se perguntar sobre o bem verdadeiro se pressupõe que:

A primeira condição é que se faça a pergunta a si mesmo; a segunda, é que ao fazê-la não pense somente em si mesmo. Mas que possa se colocar um no lugar do outro, de modo a pretender que suas recomendações, propostas, conselhos ou inclusive prescrições, a começar, possam ser aceitas por si mesmo⁴¹.

Ao mencionar o argumento acima, Gadamer está pressupondo especialmente uma discussão sobre a questão da responsabilidade existente por trás da elaboração teórica do pensador, de maneira que seria tomada como uma verdadeira incoerência a não vivência dos valores que são defendidos teoricamente pelo próprio filósofo. Para explicar isto, Gadamer (2002) traz um recorte à expressão “ética da responsabilidade”, que foi elaborada por Max Weber, no sentido de que possa se referir especialmente a uma dimensão voltada também “ao comportamento real, e afeta, portanto a responsabilidade pelas consequências das próprias ações e omissões”⁴². Segue acrescentando, na mesma página, que “a debilidade política e a falta de solidariedade

³⁹ SULLIVAN, 1997, p. 258.

⁴⁰ GADAMER, 2002, p. 56.

⁴¹ GADAMER, 2002, p. 56.

⁴² GADAMER, 2002, p. 56.

política” se dão por causa da ausência do dever crítico da inteligência, pois a “responsabilidade que nos é inerente a todos a experimenta cada um em si mesmo”⁴³.

3. A NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL FRENTE AOS DESAFIOS DA VIDA POLÍTICA

Ao longo deste estudo é possível notar que o papel do filósofo passa a ser não apenas o de formular questões radicais sobre as mais diferentes situações no mundo, tais como melhores interrogações que possam mover a humanidade em suas ações, mas “quem pratica a filosofia [...] tem por escopo último a reconstrução da sociedade, da política na qual está inserido”⁴⁴. Isto porque as reflexões filosóficas muito têm a colaborar “no sentido de saber, e mostrar também aos demais, até que ponto nos encontramos frente a tarefas cujo cumprimento não é, desde cedo, coisa apenas dos demais”⁴⁵, cabendo deixar claro que a culpa não é apenas do outro, mas de cada um com sua devida responsabilidade ética.

Em seu ensaio *O significado atual da filosofia grega*, Gadamer levanta uma discussão panorâmica sobre algumas temáticas ligadas à filosofia da Grécia Antiga, mas em uma tentativa de reabilitá-las às problemáticas mais atuais, tais como a questão moral, os valores, a ética e também sobre uma visão política precisamente na perspectiva aristotélica. Para isto, faz referência a uma concepção filosófica sobre a moral que esteja acima dos meros fatores coercitivos sociais. Como argumenta Gadamer (2002):

Como aluno de Platão, e portanto, indiretamente de Sócrates, também Aristóteles está bem acima de uma tradição moral que se limitava a justificar seu esquema de valores pela simples força normativa social e pelas expectativas de felicidade que se associam a ela com toda naturalidade [...]. Os valores tradicionais presidiam a vida prática entre os gregos conhecidos como as virtudes dos gregos. Para Aristóteles não são paradigmas coercitivos do comportamento social correto, se faz preciso acrescentar-lhes *logos*, compreensão, conhecimento de si, conhecimento do direito pelo menos⁴⁶.

⁴³ GADAMER, 2002, p. 56-57.

⁴⁴ ROHDEN, L. KUSSLER, L. M., 2017, p. 104-105.

⁴⁵ GADAMER, 2002, p. 57.

⁴⁶ GADAMER, 2002, p. 139.

Pode-se ressaltar, a partir da reflexão acima mencionada, que entre os antigos gregos havia uma vivência prática de determinados valores tradicionais, denominados de virtudes gregas, observando “que o princípio da filosofia moral é que eu tenho que querer e ser de fato consciente de mim mesmo e de minha certeza de atuar”⁴⁷, perpassando, então, não apenas modos coercitivos de atitudes ou de comportamentos que fossem avaliados como corretos, mas que fossem impregnados de características auxiliares nas tomadas de decisões, tais como a razão, a compreensão e o reconhecimento de si mesmo como aspectos básicos conducentes à vida ética na vida coletiva.

Interessa salientar que Aristóteles defende de modo enfático a noção de responsabilidade pessoal quanto à coletividade, uma vez que, ao relatar o exemplo de um bêbado que mata outro homem, surge a problemática de culpar ou não o bêbado por tal crime, como menciona Gadamer (2002):

[...] é ou não é culpado? Que necessidade teria de embriagar-se? Quer dizer: no momento do ataque ele não está no estado mental sóbrio, mas nunca deixa de ser responsável de seu ser e estar em seu conjunto. Não deveria haver se colocado em uma situação na qual seu juízo sobre o que está bem ou o que está mal iria ficar perturbado, de modo que ocorresse o risco de ser dominado por seus afetos e cometer o crime ⁴⁸.

Quanto a isto, Aristóteles frisara a necessidade de um equilíbrio entre a moralidade tradicional, moldada conforme uma convenção simples e a máxima socrática do conhecimento de si. Na perspectiva aristotélica, há, então, a implicação da obrigatoriedade de que o indivíduo deve prestar contas de suas atitudes, ou seja, é responsável por suas ações. Daí a moral ser tomada como ética, não sendo entendida meramente como correto comportamento, e muito menos conhecimento sobre o que seja correto “senão que ao *ethos* lhe é inerente o momento da habituação, do chegar a ser como se é por comportar-se repetidamente de uma certa maneira”⁴⁹. A formação do bom caráter se daria, neste sentido, a partir do que Aristóteles denomina como prática dos bons costumes, de modo que esta prática constante através da vivência das virtudes se tornem hábitos que façam parte da vida cotidiana das pessoas em suas escolhas, pois “se atua sobre a base de opções conscientes

⁴⁷ GADAMER, 2002, p. 138.

⁴⁸ GADAMER, 2002, p. 139.

⁴⁹ GADAMER, 2002, p. 140.

de decidir-se por fazê-lo assim e não de outro modo”⁵⁰. Frente a isto pode ser notado que, como bem menciona Georgia Warnke (2002),

[...] para Aristóteles, o conhecimento ético por parte do indivíduo é visto como uma forma de agir de modo adequado em uma situação específica. Não sendo entendido como um conhecimento objetivo em que os observadores têm relações necessárias ou constantes com seus objetos. Em vez disso, as situações em que o ator ético deve agir variam; são multifacetados e substancialmente únicos ⁵¹.

Isto remete à noção de responsabilidade pelos atos, já que ao analisar a filosofia grega, precisamente a filosofia de Aristóteles, Gadamer argumenta que “todos somos solidariamente portadores desta classe de responsabilidade de uns para com os outros. Ativá-la é o que chamamos de política”⁵², uma vez que na elaboração teórica de sua hermenêutica, “para Gadamer, a ‘teoria’ ética é uma espécie de ‘pragmática ética’”⁵³.

Neste olhar sobre a visão política da Grécia Antiga é possível notar esta cadeia de relações onde cada indivíduo tem sua real importância frente à coletividade, de modo que as atitudes devem ser pensadas considerando “que os homens podem comunicar-se e possuir um pensamento compartilhado, conceitos comuns que possibilitam a convivência na forma da vida social, sob o signo de uma constituição política”⁵⁴ com os demais partícipes da comunidade na qual o indivíduo esteja inserido. Isto porque, usando as palavras do próprio Gadamer (2002), “a política se fundamenta em que ninguém vive segundo sua consciência isolada e só para si, de maneira que ninguém pode criar por si só suas próprias condições para uma atuação responsável. Tal coisa só é possível no marco da consciência sob um ordenamento compartilhado”⁵⁵.

No que se refere à questão do diálogo e sua substantiva importância na hermenêutica gadameriana, pode ser observado uma característica que lhe é peculiar, a saber, a de que pelo diálogo “ninguém consegue abarcar o que nele emerge, nem afirmar também que só ele conhece a fundo o assunto.

⁵⁰ GADAMER, 2002, p. 140.

⁵¹ WARNKE, 2002, p. 82.

⁵² GADAMER, 2002, p. 140.

⁵³ WARNKE, 2002, p. 82.

⁵⁴ CARVALHO, 2002, p. 431.

⁵⁵ GADAMER, 2002, p. 140.

Existe, sim, uma participação conjunta e recíproca⁵⁶, uma vez que os envolvidos no diálogo são vistos como interlocutores um para com o outro.

Ao desenvolver uma filosofia de cunho precisamente voltado à prática, Aristóteles acaba, por abrangência, ampliando-a à dimensão política, indo de modo inverso à visão de idealização da teoria, bem como da filosofia teórica. Com isto, conforme Gadamer (2001), Aristóteles elevou “a *práxis* humana a uma região autônoma do saber. *Práxis* significa a totalidade dos assuntos práticos, ou seja, todos os comportamentos humanos e toda a auto-organização humana neste mundo, cujo âmbito pertence, antes de mais, à política e, dentro desta, a legislação”⁵⁷.

Nota-se, então, que com base na construção filosófica aristotélica, a prática (*práxis*) abrange também a dimensão política, que conseqüentemente é de elevada estima e bastante trabalhada pelo filósofo estagirita ao longo de suas reflexões sobre a vivência daquilo que está precisamente entre e filosofia teórica e a filosofia poiética, a saber, a filosofia prática. Como mais adiante o próprio Gadamer (2001) argumenta:

Entre os extremos do saber e do fazer está a prática, que é o objeto da filosofia prática. O seu fundamento intrínseco constitui manifestamente a posição central e a característica essencial do homem, pois não segue a sua própria vida segundo um constrangimento instintivo, mas a conduz com a razão. A virtude fundamental que se segue da essência do homem é, por isso, a racionalidade orientadora da sua ‘*práxis*’⁵⁸.

Gadamer proporciona, em sua hermenêutica, um sentido que abrange as dimensões sócio-político no que concerne à teoria e a *práxis*, de modo que a teoria é entendida como uma forma da própria *práxis*. Acrescenta Gadamer (1983) que “*práxis* é comportar-se e atuar com solidariedade. Entretanto, a solidariedade é a condição e a base de toda razão social”⁵⁹.

Compreender as mais diversas circunstâncias, bem como as estruturas de nosso mundo, assim como a compreensão de uns para com os outros traz consigo uma visão interessante deixada pelos gregos antigos, que é o ponto comum entre a cidade-Estado antiga e o Estado contemporâneo, a saber, a solidariedade como este lugar de onde são tomadas as decisões. Assim, para Estrada (2009), “Gadamer não distingue, pois, entre a possibilidade de

⁵⁶ GADAMER, 2001, p. 57.

⁵⁷ GADAMER, 2001, p. 57.

⁵⁸ GADAMER, 2001, p. 57.

⁵⁹ GADAMER, 1983, p. 57.

uma ética filosófica e uma ética prática. Na filosofia antiga, nos recorda, a pragmática filosófica era igualmente ética, quer dizer, saber prático”⁶⁰. Assim, o conceito de saber estava relacionado ao direcionar-se à práxis. As escolhas éticas perpassavam não apenas a dimensão do conhecimento meramente teórico, mas uma constante busca por clareza, rigor e um verdadeiro estímulo à vivência consciente frente às tomadas de decisões.

Na concepção grega da antiguidade já era percebida a relevância das relações de dependência dos indivíduos uns para com os outros, pois a construção da vida de cada pessoa se dava nesta consciência de que somos influenciados por fatores externos na convivência coletiva. Com isto, nota-se que “a práxis está sempre já concretamente motivada, pois já está preconcebida; mas também se recorre a ela como crítica aos preconceitos. Sempre estamos dominados já por convenções”⁶¹. Isto perpassa o compartilhamento das mais diferentes situações, tais como, por exemplo, a educação, no suprir a carência de conhecimento pelo ensino e formação de caráter advindos do exterior da pessoa. Também pode ser elencada como exemplo desta construção pessoal a herança genética, tendo em vista que é transmitida pelos genitores, e não construída pela autonomia individual. Neste sentido, é notório o papel de destaque encontrado na dimensão ético-política na antiguidade, tendo uma função central na vida do ser humano enquanto pertencente a uma coletividade constituída; bem como pela questão relacionada à vida conforme a prática dos bons costumes que, conseqüentemente, conduz ao hábito. Como afirma Gadamer (2002), ao fazer uma reabilitação da teoria de Aristóteles à atualidade:

Toda nossa maneira de ser é conformada pelo *ethos*, pela habituação e a prática. Pela vida na família (e na rua, o que em Atenas não se pode ignorar, pois a família não constituía numa intimidade tão fechada), o conjunto de nossas instituições políticas, jurídicas e econômicas, tudo isto cria as condições sob as quais eu chego a encontrar-me em situação de minhas decisões, minhas *probaíreses*, como disse Aristóteles ⁶².

Há, então, todo este entrelace da constituição da vida ética e política de cada pessoa através das suas relações de dependência das instituições que fazem parte de nossas comunidades, pois todo este arcabouço de entornos referentes a cada indivíduo é que lhe dá condições de possibilidades para

⁶⁰ ESTRADA, 2009, p. 386.

⁶¹ GADAMER, 1998, p. 72.

⁶² GADAMER, 2002, p. 140.

eleger as devidas escolhas de modo consciente, ou seja, de modo realmente deliberativo.

Fica claro, a partir da análise do que Gadamer denomina de fenômeno moral, que a política se torna algo de essencial importância na construção da própria vida dos indivíduos na sua pertença à sociedade. A política é, então, uma dimensão central, tendo em vista que “não é a expansão da ética individual à social senão um fator essencial de toda a ética”⁶³. Assim, toda a filosofia prática culmina, enquanto fator ético, apenas na política, isto é, a ética alcança seus reais objetivos somente através da dimensão política. Esta acaba sendo tomada na antiguidade como um verdadeiro marco na temática relacionada à ética aristotélica, especialmente através do papel que a amizade acaba desenvolvendo na mesma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos considerar que a concepção de política na antiguidade grega perpassa aspectos voltados à própria prática da prudência enquanto norteadora das ações dos indivíduos, levando em consideração seu contexto de vida em comum com outros, assim como o conceito de amizade voltado às relações de afinidades e diferenças conhecidas e reconhecidas a partir do encontro com a alteridade do outro. Neste sentido, há a possibilidade de uma consciência de cidadania que seja aberta à alteridade através da prática da solidariedade compartilhada, bem como da vivência da tolerância com o que seja tomado como diferente.

Desta forma, pode ser afirmado que Gadamer toma como ponto central de sua compreensão a *phrónesis*, tendo como consequência a postura hermenêutica de que a filosofia, em sua totalidade, tem uma natureza prática. Com isso, a filosofia, na visão do pensador, encontra sua relação de forma direta com a dimensão política do homem, acarretando em seu fundamento ser prática, phronética e, assim, filosófica. Através do modo de ser da hermenêutica é que se estabelece esta relação, ou seja, pela praticidade compreensiva do ato interpretativo e pela mediação da linguagem.

Gadamer, em sua hermenêutica, dá uma especial atenção à questão prática, de modo que fundamenta sua reflexão a partir da filosofia prática da antiguidade, mais precisamente com o conceito de práxis e “também assumiu, como um elemento central em seu pensamento, a ideia de

⁶³ GADAMER, 2002, p. 140.

phrónesis (‘sabedoria prática’) que aparece no Livro VI da Ética Nicômaco de Aristóteles”. Esta prática é prática tomada como constante exercício do pensamento crítico frente ao que é bom nas práticas deliberativas, de maneira a considerar especialmente a razão prática, ou seja, a *phrónesis*.

Em seus últimos anos de vida, Gadamer acabou mostrando que, na verdade, suas produções intelectuais sempre tiveram cunho político, mesmo não fazendo menção direta a determinadas inclinações ou articulações políticas como outros teóricos deste campo. Cabe notar que nosso hermenêuta, em sua prática, pode ser considerado um pensador que direciona outras pessoas a praticar o livre exercício do julgamento para despertar esse exercício em outros, de maneira que isto se torna suficientemente um ato com dimensão política. Desta forma, notando a urgente tarefa de conduzir o homem novamente à auto compreensão de si mesmo, a exemplo daquilo que era tomado como a participação interativa entre teoria e prática na vivência de valores comunitários, tem em vista o bem comum.

[Recebido em abril/2020; Aceito em outubro/2020]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril. S. A. Cultural, 1984. Col. Os Pensadores.
- CARVALHO, Helder B. A. de. Em torno à H.-G. Gadamer. *Síntese, Revista de Filosofia*, v. 29, n. 95, 2002, p. 425-436.
- DALLMAYR, Fred. Hermeneutics and inter-cultural dialogue: linking theory and practice. *Ethics & Global Politics*, vol. 2, nº 1, 2009. p.23-39.
- ESTRADA, Miguel Mandujano. Política y hermenéutica. De la filosofía de Gadamer a una experiencia social. *Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía TALE*, nº 2, 2009, p. 380 – 391.
- FARIAS, Victor. *Heidegger e o Nazismo: Moral e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. Hermenêutica como filosofia prática. In: *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 57-77.
- _____. Praktisches Wissen (1930). In: *Griechische Philosophie I, Gesammelte Werke*, Bd. 5. Tübingen: Tübingen Mohr Siebeck. 1985, p. 230-248.
- _____. La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo (1990). In: *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 65-77.
- _____. Do ideal da Filosofia Prática. In: *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001, p. 53-59.
- _____. *Gadamer in Conversation*. Ed. Richard E. Palmer. New Haven: Yale University Press, 2001.
- _____. A incapacidade para o diálogo (1972). In: *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p.242-252.

- _____. A hermenêutica como tarefa teórica e prática (1978). In: *Verdade e Método II: Complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 349-369.
- _____. Problemas da razão prática (1980). In: *Verdade e Método II: Complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p.369-380.
- FARIAS, Victor. Sobre la incompetência política de la filosofía. In: *Acotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002, p. 49-57.
- _____. Amistad y solidaridad. In: *Acotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002, p. 77-88.
- _____. El significado actual de la filosofía griega. In: *Acotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002, p. 125-142.
- _____. Hermenêutica como filosofia prática. *Revista de filosofia (Chile)*, v. 36, nº 110, 2004, p.7-28.
- _____. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2008.
- ROHDEN, L. KUSSLER, L. M. Filosofar enquanto cuidado de si mesmo: um exercício espiritual ético-político. *Trasn/Form/Ação*, v. 40, 2017, p. 93-112.
- ROUANET, Bárbara Freitag. Habermas e Heidegger: uma discórdia filosófica. Reflexões sobre os Cadernos negros de Heidegger. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, 2016, p. 955-968. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/sociedade/article/view/6224>>. Acesso em 29 out. 2018.
- SEGURA PERAITA, Carmen. La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, [S.l.], v. 73, n. 275, mayo 2017, p. 169-186.
- SILVEIRA, D. C. As Virtudes em Aristóteles. *Revista de Ciências Humanas*, v.1, nº 1, 2000, p. 41-71.
- SULLIVAN, Robert R. *Political Hermeneutics: The early thinking of Gadamer*. Pennsylvania State University Press, 1989.
- _____. Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics. In.: HAHN, Lewis Edwin (Ed.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1997.
- WARNKE, Georgia. Hermeneutics, ethics, and politics. In: DOSTAL, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Pennsylvania: Cambridge University Press, 2002, p. 79-125.

MISTÉRIOS DIALÉTICOS: UM ESTUDO SOBRE A EXPERIÊNCIA DO *EROS* DE DIOTIMA NO *BANQUETE* DE PLATÃO

DIALECTICAL MYSTERIES: A STUDY OF THE EXPERIENCE OF THE *EROS* OF DIOTIMA IN THE *SYMPOSIUM* OF PLATO

ANDRÉ DA PAZ*
GABRIELE CORNELLI**

Resumo: Defendemos neste artigo, que o imaginário da tríade Diotima-Sócrates-Alcibíades pode ser interpretado como representação e ressignificação do imaginário místico realizadas no Banquete de Platão. Para tal, recorremos a algumas imagens presentes nesse diálogo que parecem refletir elementos da religiosidade grega “marginal”, detendo-nos em alguns dos elementos que constituem o imaginário dos Mistérios no período de Platão, bem como algumas das idiosincrasias da figura histórica de Alcibíades, sobretudo no que diz respeito às controvérsias em relação aos Mistérios de Elêusis.

Palavras-chave: Platão; *Banquete*; Mistérios; dialética.

Abstract: In this paper we argue that the imagery of the Diotima-Socrates-Alcibiades triad could be read as a representation and a re-signification of the imagery of the Mysteries carried out in Plato’s Symposium. For this purpose, we will need to have recourse to some images present in the dialogue that seem to reflect elements of marginal Greek religiosity, briefly dwelling thereby on some of the elements that constitute the imagery of the Mysteries in Plato’s time, as well as some of the idiosyncrasies of the historical Alcibiades, especially with regard to the controversies concerning the Eleusinian Mysteries.

Keywords: Plato; Plato’s *Symposium*; Mysteries; dialectics.

1. INTRODUÇÃO

No período de Platão, aquilo que chamamos de “filosofia” e o que chamamos de “religião” eram fenômenos bastante distintos do que hoje entendemos por religião e por filosofia: ambas são compreendidas somente

* Pesquisador na Universidade de Brasília, UNB, DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-8453-2159>.
E-mail: andredapaz1892@gmail.com

** Professor na Universidade de Brasília, UNB, DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-5588-7898>.
E-mail: cornelli@unb.br

se experienciadas. Talvez não seja à toa que Platão nos legou suas reflexões por meio de dramas, pelos quais podemos, mesmo que indiretamente, experienciá-las. Tais experiências são possíveis caso estejamos abertos a levar em consideração para nossa interpretação o contexto dramático desses textos. E no caso do *Banquete*, como buscaremos argumentar neste artigo, também não parece ser por acaso a presença de um “jovem Sócrates”, ainda inexperiente em relação ao discurso característico do modo como tais reflexões filosóficas são desenvolvidas por meio do “velho Sócrates” na maioria dos diálogos. Este jovem está a ser “iniciado” a uma experiência filosófica e, como defenderemos, também religiosa.

Com efeito, realizaremos neste artigo considerações preliminares sobre em que medida o imaginário da tríade Diotima-Sócrates-Alcibiades poderia ser interpretado como uma representação e uma ressignificação do imaginário misterioso realizadas no *Banquete* de Platão. Para tal, precisaremos recorrer a algumas imagens presentes neste diálogo, as quais parecem refletir elementos da religiosidade grega marginal. Sem nos determos na questão da historicidade de Diotima ou de Sócrates, faremos neste artigo uma discussão bastante pontual com a historiografia da religião antiga e nos deteremos brevemente em alguns dos elementos que constituem o imaginário dos Mistérios no período de Platão, de modo a buscar identificar possíveis elos destes elementos com o imaginário das personagens do jovem Sócrates, de Diotima, de Alcibiades e do velho Sócrates.

Num primeiro momento, pensaremos em alguns dos desafios para a interpretação desse cenário posto por nós. Os maiores desafios parecem surgir quando voltamos um olhar marcadamente influenciado pela cosmovisão cristã a fenômenos religiosos cujas práticas e relação com o divino são fundamentalmente díspares do modelo cristão, bem como quando também carregamos conosco aquilo que atualmente entendemos por filosofia, herança da modernidade, sobretudo após tais reflexões deixarem o ambiente fundamentalmente coletivo, dinâmico e prático do mundo grego para, muitos séculos depois, figurar nas universidades. Nesse sentido, observaremos como a experiência dialética do jovem Sócrates junto da sacerdotisa de Mantinea, uma experiência sugestivamente misteriosa, poderia ser interpretada para além do paradigma da tradição dos “*Lesser*” e “*Greater Mysteries*”, cuja leitura considera tal passagem como o processo de apresentação e transmissão de saberes e doutrinas superiores ao jovem, por Diotima.

Depois disso, comentaremos brevemente algumas das idiossincrasias da figura histórica de Alcibiades, sobretudo o que diz respeito às controvérsias

em relação aos Mistérios de Elêusis, de modo a fazer um esboço de possíveis ecos do imaginário histórico dos Mistérios no imaginário dramático do que chamamos de “Mistérios dialéticos”. Dito de outro modo, estabeleceremos uma breve comparação entre a relação do Alcibiades histórico com os Mistérios de Elêusis e a relação do Alcibiades platônico com os “Mistérios dialéticos”.

Nosso objetivo é refletir sobre as consequências de levarmos em consideração tais representações e ressignificações dos Mistérios na interpretação de *Eros*, da atividade dialética e da experiência da verdade: a dialética, *Eros* e a busca pela verdade seriam representadas, neste diálogo, como experiências inefáveis que não se apreendem pelo discurso, impossíveis de serem ensinadas ou reveladas, justamente por serem experiências e, por isso, pressuporem ser experienciadas pelos “iniciados” nos “Mistérios dialéticos”. A própria dramaticidade do diálogo parece apontar para esta experiência: os distintos momentos na relação de teses antagônicas sobre *Eros* refletiriam o caráter dinâmico, processual e gradual, fundamentalmente prático e sempre constante da experiência dos Mistérios Dialéticos.

2. OS MISTÉRIOS DE ELÊUSIS E OS MISTÉRIOS DIALÉTICOS: A EXPERIÊNCIA DE APROXIMAÇÃO AO DIVINO

Em seu próprio nome, Diotima de Mantineia, ou *Mantinikes Diotimas* (201d2), a personagem da sacerdotisa traz a imagem, para parafrasear Pierre Destrée, de “a mulher honrada por Zeus, da cidade da adivinhação”¹. A relação entre a personagem Diotima e a personagem do jovem Sócrates é sugestiva desde o começo: um jovem, inexperiente nas questões a serem investigadas, e uma sacerdotisa, cuja inspiração divina a aproximaria muito mais da natureza da experiência a ser proporcionada. Tal imagem, a de sacerdotisa, parece aproximá-la da religiosidade grega marginal, dos cultos em que a mulher desempenhava papéis de destaque, ao excepcionalmente levar a efeito pontos centrais dessas atividades religiosas².

No diálogo platônico, em 209e5-210a4, Diotima, ao referir-se à jovem personagem, diz não ter certeza do jovem Sócrates ser capaz de avançar naquilo em que estava a ser introduzido, por meio de uma linguagem sugestivamente mística:

¹ DESTRÉE, 2015, p. 361.

² Vide Dowden (1980), Graf (2008), Edmonds (2013) e Bremmer (2014).

Τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἔαν τις ὀρθῶς μετήη, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴησιν. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἷός τε ἦς.

Estas são as [experiências] eróticas em que talvez tu também possas ser “iniciado”: mas não sei se será de tal modo com as “perfeitas” e “profundas experiências”³, em vista das quais é [possível ser iniciado], se se procede corretamente. De qualquer modo, eu direi, continuou, bem como estou disposta a não omitir nada. Tenta acompanhar, se fores capaz.⁴

Podemos perceber, como sugere Casertano, que nessa passagem a linguagem é dos Mistérios. E tal percurso que Diotima apresenta é passível de ser percorrido por todo homem “*gravido nell'anima da ogni uomo* “*gravido nell'anima*”, *dotato cioè di buone qualità e disposto a seguirlo*”⁵, ou seja, todo indivíduo que possui em si boa disposição e boas qualidades para acompanhar o percurso do “rito” e passar por essa experiência. Na mesma linha de Casertano, Vegetti sugere que

*non sembra dunque che la ragione della difficoltà attribuita da Diotima a Socrate [οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴησιν [...] ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν πολεῖψω (210a2-4)] consista nell'aspetto cognitivo dell'accesso all'idea del bello. Ciò che viene in questo modo enfatizzato e solennizzato è la difficoltà di una scelta di vita più che di un orientamento epistemico: la scelta di vita [...] che dunque richiede una piena maturità morale oltre che intellettuale da parte di chi si avvia in quella direzione.*⁶

³ Embora o *LSJ* sugira que a tradução de *epoptika* seja “*the highest mysteries*” quando junto de *ta telea kai*, tal tradução é sugerida exatamente por essa passagem do *Banquete*, o que nos leva a pensar poder ser consequência de uma interpretação prévia dos Mistérios (*i.e.*, como veremos adiante, Clemente de Alexandria et al). Nossa interpretação, que sugere a tradução por “experiências”, no contexto de “experiências místicas”, se funda na própria raiz da palavra, compartilhada com termos como *epoptes*, o indivíduo que participa de tais experiências, cujo sentido também pode ser de “supervisor”, “observador”, portanto de um indivíduo capaz de ver, de observar atentamente. Vide também *ponon*, ou *ponos* e *poneo*, que remetem a trabalho duro, a resultados de processos e trabalhos duros, daí uma experiência dura e trabalhosa, um processo, realizável por aqueles capazes de passar pela visão compartilhada nos Mistérios.

⁴ Grifos nossos.

⁵ CASERTANO, 2016, p. 229.

⁶ VEGETTI, 2016, p. 325.

Com efeito, há um contraste entre tal postura do jovem Sócrates, de “gravidez na alma”, e a postura de Agatão e Alcibíades⁷. Em 201b11-d2, Agatão, ao ser refutado por Sócrates, demonstrou possuir uma postura bastante diferente da do jovem Sócrates com Diotima:

*Καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον.
Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὃ Ἀγάθων. ἀλλὰ συμκρὸν ἔτι εἰπέ· τάγαθὰ οὐ καὶ καλὰ
δοκεῖ σοι εἶναι;*

Ἔμοιγε.

*Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἴη.
Ἐγὼ, φάναι, ὃ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἐχέτω ὡς σὺ
λέγεις.*

*Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλοῦμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει
γε οὐδὲν χυλεπόν.*

“É bem provável, ó Sócrates”, disse Agatão, “que eu não saiba nada daquilo sobre o que então discurssei”.

“E, no entanto, Agatão”, disse Sócrates, “dissestes algo realmente belo. Mas diz-me ainda uma coisinha: as coisas boas não te parecem também belas?” “De fato”.

“E se *Eros* é carente de beleza, e as coisas boas são belas, então ele seria carente daquilo que é bom”.

“Eu não poderia contradizer-te, ó Sócrates”, disse ele, “mas que seja assim como tu dizes”.

“É à verdade, querido Agatão, que não poderás contradizer, já que [contradizer] Sócrates não é nem um pouco difícil”.

Agatão, embora tenha demonstrado possuir em si boas qualidades⁸, não demonstrou possuir a boa disposição para genuinamente aceitar a contradição no discurso. Ele foi refutado por Sócrates, “num espelho tal como Diotima refuta o jovem Sócrates”⁹. Se tivesse genuinamente aceitado a refutação, Agatão também poderia, muito bem, ter sido capaz de passar pela

⁷ Quanto à postura de Alcibíades, veremos mais adiante, haja vista nossa decisão por dedicar uma seção deste artigo especificamente a Alcibíades.

⁸ Sócrates reconhece que Agatão “disse bem” [*kalos ge eipes*] (201c1) porque sabe que tal enunciado não é um enunciado falso, nada medida em que *eros* também é desejo das coisas belas, como será formulado posteriormente em sua conversa com Diotima. Embora não seja falso, tal enunciado somente seria verdadeiro, se tomado como um aspecto de *Eros* (*ben ti eidos*), sem que se reduza o todo de *Eros* a tal aspecto particular (*meros ti*), dado que as coisas belas, como formulará Diotima, são desejadas por sua qualidade, *i.e.* pela beleza, e não por si mesmas.

⁹ ἤλεγχε δὴ με τούτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον, *Smp.* 201e 6-7.

mesma experiência que o jovem Sócrates passou com Diotima. Do mesmo modo, não demonstraram possuir tal postura nenhum dos outros presentes no simpósio de Agatão. Para ser “iniciado” a esta experiência edificante e transformadora, que se confundirá com a própria atividade dialética e com a busca por saber, o iniciado não precisa ser uma figura elevada ou um “escolhido”, mas basta já possuir nele o gérmen da busca pelo saber, estar aberto ao diálogo, ao aprendizado e à transformação da própria alma. Para Giannopoulou, essa postura socrática, evidente desde o prólogo deste diálogo até o final, surge num Sócrates em busca de procriar na beleza, seja por meio da ressignificação de poesias, seja de provérbios, ou mesmo de ideias¹⁰. As demais personagens, por outro lado, são possessivas, preocupadas com possuir as memórias da *synousia* que ocorreu na casa de Agatão¹¹, com vencer a competição de discursos¹² e com tomar para si aquilo que desejam¹³.

Nesse imaginário dos Mistérios importado ao *Banquete*, há intérpretes que também chamam atenção à conotação sexual do encontro do jovem Sócrates com a sacerdotisa. Para Wersinger¹⁴, Sócrates teria feito sua descrição com uma linguagem a utilizar palavras ambíguas, de modo a nos levar a subentender que também se tratou de uma experiência erótica, nas palavras do intérprete: “*an erotic experience*”.

Com efeito, tal vocabulário, imagens e metáforas da dimensão dos Mistérios geraram muita discussão entre os intérpretes ao longo da tradição. Radcliffe Edmonds¹⁵ sugere que haveria um mal-entendido entre os intérpretes pelo fato de eles não terem compreendido as relações no texto entre, por um lado, Sócrates, Diotima, Alcibiades, a atividade socrática e o método dialético e, por outro, o imaginário e as experiências da dimensão dos Mistérios.

Para Edmonds, haveria uma leitura dos Mistérios, herdada de Clemente de Alexandria e de outros comentadores cristãos, que simplificaria a estrutura mistérica¹⁶. Tal simplificação também seria reproduzida na interpretação do *Banquete*, com a célebre divisão da fala de Diotima em “*purification*”, “*Lesser Mysteries*” e “*Greater Mysteries*” pela historiografia no século XX, como no

¹⁰ GIANNOPOULOU, 2017, p. 27.

¹¹ Apolodoro e seu amigo em 172a1-174a2, bem no começo do diálogo, antes do início da narrativa do ocorrido no simpósio.

¹² Todos os cinco primeiros simposiastas.

¹³ Como veremos na próxima seção, Alcibiades.

¹⁴ WERSINGER 2012, p. 49.

¹⁵ EDMONDS, 2017, p. 195-232.

¹⁶ EDMONDS, 2017, p. 198-199.

caso de Riedweg, para quem há uma divisão de 1) *elenkbos*, 2) *didache* + *mythos* e 3) *epoptika*, cujos referentes estariam para 1) em 199c3–201c9, para 2) em 201e8–209e4 e para 3) em 209e5–212a7¹⁷. Belfiore também ecoa esta interpretação, que com o tempo tornou-se *standard*¹⁸. Nessa divisão tripartida da fala de Diotima, a “*purification*” seria o “*elenkbos*”, a saber, a refutação que insistentemente realiza com o jovem Sócrates, os “*Lesser Mysteries*” seriam a passagem de conteúdos secretos por meio do mito da origem de *Eros* e os “*Greater Mysteries*” seriam a ascensão e contemplação da Forma do Belo e uma suposta apresentação implícita de uma presumível Teoria das Formas.

Acontece que tal cenário, lembra Edmonds, seria uma interpretação equivocada dos Mistérios de Elêusis e de outros ritos místéricos, pois não haveria passagem de segredos ocultos aos participantes em tais rituais¹⁹. Nesses rituais, os indivíduos realizariam ritos a fim de aproximarem-se da divindade, cuja finalidade, portanto, seria proporcionar-lhes uma experiência de proximidade com o divino, face a face com a divindade. Ele explica que “*the teletai in the mysteries provide the ultimate kind of contact with the deity, a step beyond the kind of interactions involved in normal religious ritual such as prayer and sacrifice*”²⁰.

Ele prossegue, ao especificar que o ritual místico como um todo tem por finalidade aproximar deuses e mortais, com os mortais a oferecer sacrifícios e honras para os deuses, enquanto estes oferecem, por meio de seu poder superior, coisas que os mortais não podem obter sem a ajuda divina²¹. O intérprete defende que Diotima ilustra isso ao defender que um *daimon* intermediário é necessário, pois os deuses e mortais não se misturam, embora mesmo assim sua conexão possa ser estreitada, por meio da prática da religiosidade grega que visa nutrir essa relação²².

Exatamente em vista de nutrir a relação com o divino e poder aproximar-se mais efetivamente da dimensão superior, alguns realizavam várias vezes os rituais místéricos, como argumenta Edmonds, ao evidenciar que alguns dos rituais de aproximação do mortal com a divindade eram recorrentes²³. Tal costume enfraquece a leitura que propõe a ocorrência de um ensinamento

¹⁷ RIEDWEG, 1987, p. 21.

¹⁸ BELFIORE, 2012, p. 141.

¹⁹ EDMONDS, 2017, p. 200.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ EDMONDS, 2017, p. 201.

de doutrinas secretas nesses rituais. Afinal, uma vez realizado o ritual, não seria necessário o repetir, dado que o que tivesse de ser revelado já teria sido revelado na primeira vez, dificultando a compreensão da constante repetição. Parece inclusive intuitivo pensar que algo secreto, portanto, um segredo, deixaria de ser segredo no momento em que é revelado. Para formular um exemplo mais próximo do nosso imaginário cristão, Edmonds estabelece uma comparação entre a lógica da experiência dos Mistérios e a da experiência da peregrinação ou da procissão, de modo que a experiência dos cultos místéricos seria em certo sentido similar à experiência da procissão ou peregrinação, por meio das quais os indivíduos aproximam-se do divino em meio a cânticos e imagens religiosas, num rito que envolve sacrifícios pessoais (longas caminhadas, períodos de jejum, vigílias etc.), que culminam em uma transformação profunda²⁴.

No *Banquete*, o eco desses Mistérios seria a própria atividade retratada no diálogo, “*not as the one time imparting of secret knowledge but as an ongoing lived experience*”²⁵, na forma de uma constante possibilidade de aproximar-se do divino, que seria correlato à verdade, por meio de *Eros* e da dialética, experiências a serem “experienciadas” múltiplas e repetidas vezes, não somente uma vez como se fosse um meio para receber segredos ocultos prontos e acabados, nos moldes de uma “contemplação final”, mas, em vez disso, como um meio adequado para se buscar a verdade no discurso, múltiplas vezes em relação a múltiplos objetos. Nesse sentido, o ápice da experiência proporcionada pela personagem Diotima ao jovem Sócrates não seria uma explicação de uma suposta Teoria das Formas ou de segredos ocultos e sagrados, “*rather it is an encounter with the Beautiful itself, where the philosopher contemplates the Beautiful itself, face-to-face*”²⁶.

Essa dialética não é apenas diálogo. Por exemplo, quando Agatão interpela Sócrates e o convida a dividir o *kline*, como veremos mais adiante, embora tal troca de palavras seja um “diálogo” entre as duas personagens, tal diálogo não é “dialético”, na medida em que não se configura enquanto uma atividade que visa investigar as coisas por meio do discurso, nem se posta como a experiência da busca pela verdade. Em outras palavras, embora todo discurso dialético seja um “diálogo”, portanto algo “dialógico”, nem todo diálogo, algo “dialógico”, é dialético. Quando falamos de dialética, na linha

²⁴ Idem.

²⁵ EDMONDS, 2017, p. 202.

²⁶ Idem.

de Casertano, referimo-nos a uma experiência que procede por meio de um método, tal como realizado no *Banquete* e levado a efeito pelas personagens, independentemente de ter sido uma doutrina defendida pelo Platão histórico ou de ter sido seu ensinamento na Academia²⁷. Para Casertano essa “dialética” confunde-se com a própria “filosofia” dos *Diálogos*, na medida em que pressupõe um modo de vida, uma postura em relação à verdade e à falsidade, uma conduta e uma inclinação em direção da verdade²⁸.

Talvez não seja à toa o fato de que, no *Banquete*, durante a narrativa do nascimento mítico de *Eros*, ele seja identificado com o filósofo, com a busca pelo saber, correlato à própria filosofia. Em 204a-b5, Diotima diz que

θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι.

“Nenhum dos deuses filosofa nem quer tornar-se sábio – pois já é – bem como se houver algum outro sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam nem desejam tornar-se sábios”.

Δῆλον δὲ, ἔφη, τοῦτο γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρωσ. ἔστιν γὰρ διὰ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρωσ δ' ἐστὶν ἔρωσ περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

“Está muito claro desde já”, disse ela, “até a uma criança, que estes são ambos intermediários, entre os quais estaria *Eros*. Deste modo, como a sabedoria é realmente uma das coisas mais belas, e *Eros* é amor das coisas belas, é necessário que *Eros* seja filósofo, pois o filósofo é intermediário entre o sábio e o ignorante”.

Obviamente estamos cientes do fato de, em outros diálogos, como, por exemplo, na *República* e no *Sofista*, a dialética ser apresentada tanto no sentido de ciência por excelência quanto como uma etapa pontual de outros meios de investigação²⁹. No entanto, nossa presente análise restringe-se ao *Banquete* e à experiência erótica da busca por saber proporcionada à

²⁷ CASERTANO, 2010, p. 52.

²⁸ Idem.

²⁹ Vide Casertano (2018, p. 171): “dialética pensada autenticamente como ciência (ἐπιστήμη), distinta das outras que usam uma lógica a-dialética”; Bravo (2016, p. 17): “*dialektike episteme, que República 534e3 concibe como ‘la cima y el coronamiento de las ciencias particulares (bosper thrinkos tois mathemasin he dialektike)*”. Ver também *Phdr.* 265c-266c para *synagoge* e *Sph.* 253d2 para *diairesis*.

personagem do jovem Sócrates pela personagem da sacerdotisa de Mantinea. Quando falamos de método dialético, portanto, referimo-nos ao método de voltar “o elogio” e a investigação na direção da verdade, ao usar os discursos para investigar as coisas, “investigar a verdade dos entes”³⁰, em vista de pressupostos implícitos na fala dos próprios protagonistas, sobretudo por Diotima, como a não-contraditoriedade, a identidade, a universalidade etc., pressupostos necessários à busca da verdade.

Esse caráter sempre constante da dialética, de aproximar o iniciado da busca sempre constante da verdade, que pressupõe uma mudança de vida e uma conduta no mundo, também parece ser um eco da religiosidade grega antiga. Na historiografia da religião, há atualmente uma tendência em identificar pelo menos dois modelos de experiência religiosa no mundo helênico³¹. De acordo com Whitehouse, há, por um lado, a religião “doutrinária”, pela qual os praticantes submetem-se a repetições frequentes e a rituais que imprimem ideias e práticas em suas memórias pela repetição e, por outro lado, a religião imagética, cujas experiências são impressas na memória dos participantes por sua profunda intensidade³².

Em outras palavras, nos cultos de imagem, diferentemente da religião voltada a preceitos, que visava passar um conjunto de ideias a serem memorizadas e aprendidas, havia rituais cujas imagens, dissociadas de ideias e preceitos, seriam impressas na memória dos participantes por meio de experiências intensas e profundas. Esse segundo grupo, referente a cultos cujos ritos são dissociados de ideias e preceitos e associado a experiências intensas e profundas, em que havia a visão de imagens a serem impressas na alma, diz respeito aos Mistérios. Para este historiador da religião,

*virtually no attempt was made to communicate religious ideas as bodies of doctrine. Revelations were codified in iconic imagery, transmitted primarily through the choreography of collective ritual performances. Religious representations were structured as sets of revelatory images connected by loose (and somewhat fluid) thematic associations, rather than as cohering strings of logically connected dogma*³³.

De acordo com essa leitura, em relação ao *Banquete*, o enfoque de Diotima, que é uma sacerdotisa e uma figura religiosa, estaria voltado aos

³⁰ CASERTANO, 2010, p. 52.

³¹ Vide Martin (2004) e Bowden (2010).

³² WHITEHOUSE, 2004, p. 14.

³³ Idem.

cultos de imagem, ao imaginário dos Mistérios, pois ela não teria por finalidade revelar segredos e doutrinas ocultas, mas visaria proporcionar uma experiência profundamente transformadora a Sócrates, a qual, uma vez impressa em seu pensamento e na sua conduta, será proporcionada a outros no futuro por ele. De acordo com Edmonds, estamos muito acostumados com formas doutrinárias de religião, com teologias complexas, ortodoxias etc., portanto, esperamos no *Banquete* relatos doutrinários em vez de imagéticos³⁴. Neste diálogo, encontramos constantemente referências a visões divinas, a lampejos, a experiências que nunca podem ser adequadamente descritas pela linguagem, tal como o fato de o Belo em si mesmo ser indicado somente por uma série de negativas³⁵.

Nesse sentido, tanto a dialética quanto *Eros*, no diálogo, seriam experiências fundamentalmente transformadoras e práticas, na medida em que as personagens que as “experienciam” precisam estar dispostas a passar por uma transformação em sua conduta e em seu modo de vida. Não se trata de pregadores que religiosamente transmitem preceitos ou lições. Por sua vez, o modelo extático dos ritos que aproximam os iniciados do divino é transportado para o *Banquete*. E neste drama, de acordo com Bernabé, o rito abre espaço para a filosofia, pois “a salvação e a participação no divino não se alcançam com o rito, mas sim com a prática da filosofia”³⁶. E o saber inerente a esta experiência, compartilhada com o jovem Sócrates por Diotima, não pode prescindir da própria experiência.

Há uma passagem, logo na chegada de Sócrates na casa de Agatão, que parece dar indícios dessa característica do saber. Em 175c6-d5, Agatão demonstra querer dividir seu *kline* com a personagem Sócrates, para receber o saber que Sócrates teria apreendido da reflexão que fizera do lado de fora. No entanto, Sócrates faz uma analogia à impossibilidade da transmissão de saber por qualquer meio que não seja pela experiência e prática filosóficas:

τὸν οὖν Ἀγάθων – τυγχάνειν γὰρ ἔσχατον κατακείμενον μόνον – Δεῦρ', ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατέκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις. δῆλον γὰρ ὅτι ἡῦρες αὐτὸ καὶ ἔχεις· οὐ γὰρ ἂν προσάπτης. Καὶ τὸν Σωκράτη καθίξεσθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὃ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἶη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρετέρου εἰς τὸ κενώτερον ρεῖν.

³⁴ EDMONDS, 2017, p. 203.

³⁵ Idem.

³⁶ BERNABÉ, 2018, p. 365.

Agatão, que se reclinava no último *kline*, exclamou, “Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, para que também possa desfrutar a partilha³⁷ de teu saber, a tua [ideia] que ocorreu na entrada. É evidente que a encontraste e que a tens, pois não teria desistido antes [de apreendê-la]”. Sócrates, então, reclinando-se, disse “Bem que poderia, Agatão, se de tal modo fosse o saber, como se do mais cheio fluísse para o mais vazio”.

Com efeito, *Eros* e dialética não são ensináveis e não são passadas para o jovem Sócrates por meio de um conjunto de teses “*not because it is a secret that must be kept, but because no account of the experience can capture the experience itself*”³⁸. Afinal, se fosse um segredo sagrado e divino a ser guardado somente a iniciados, Sócrates seria a pessoa menos confiável do mundo e o mais profanador, que após algumas taças de vinho, *in vino veritas*, livremente os teria profanado ao revelá-los para todos os convidados do jantar, não somente para os cinco simposiastas cujos discursos o narrador se lembrava, mas para todos os outros que também discursaram e dos quais o narrador já não se lembrava mais. De qualquer modo, como vimos acima, tal experiência também seria repetível, dado que “*the revelation of the beautiful itself is not a one-time disclosure of the hidden nature of the cosmos, but rather a special perception of existing reality*”³⁹. Em outros termos, o ápice da experiência proporciona uma nova visão de mundo, não mais fundada em convicções pessoais, mas agora fundada na dimensão impessoal da verdade, passível de ser realizada com múltiplos objetos na investigação filosófica.

Por isso, o diálogo é repleto de mitos, de imagens e de representações indiretas do divino, pelo fato de nenhum relato de tais experiências místicas ser capaz de capturar e reproduzir as experiências elas mesmas: as personagens precisam passar pela experiência correlata à busca pelo saber, assim como o leitor também precisa passar por ela, na medida em que tal experiência seria constante e fundamentalmente prática. Nesse caso, aquilo que chamamos de “método dialético” não seria ensinado teoricamente por nenhuma personagem a nenhuma personagem, não seria ensinado teoricamente em nenhum momento do *Banquete*, ou seja, não há nem a palavra “dialética” nem a descrição ou definição do que é “dialética” no *Banquete* – e se quisermos ir além, nem mesmo encontraremos uma única definição pontual de *Eros*, mas antes disso veremos múltiplos aspectos pontuais a serem

³⁷ *ἀπόμεινος* tem um duplo sentido, com conotações sexuais. Vide Wersinger (2012).

³⁸ EDMONDS, 2017, p. 203.

³⁹ Idem.

apreendidos por uma visão de conjunto globalizante e fundamentalmente dialética. Deste modo, a personagem Diotima proporcionaria tais experiências na prática aos “iniciados”, pelas quais, caso estivessem adequadamente preparados, poderiam “subir os degraus” e, enfim, imprimir em si próprios e por si mesmos a profundidade e intensidade dessas experiências.

Essa é a razão para esses cultos serem Mistérios, pois somente quem os experimentar saberá do que se trata, não por haver segredos a serem ensinados; assim como *Eros* e dialética também seriam experiências inefáveis e válidas tão somente àqueles que as experienciam, não havendo doutrinas a serem ensinadas por meio do discurso, sem segredos ocultos a serem guardados. Igualmente, esses elementos atestam o caráter inesgotável das “experiências místicas” – ou talvez poderíamos nos arriscar e chamá-las de “experiências filosóficas” – representadas no *Banquete*, experiências que não possuem um fim numa espécie de contemplação única que finalizaria o processo, mas que procedem sempre com um cuidado com os discursos, dimensão do *logos* e, portanto, com um cuidado com a própria alma, um cuidado de si, dimensão do *ergon*. Casertano completa,

*questo è appunto il τέλος τῶν ἐρωτικῶν (210e4), un'acquisizione istantanea (210e4: ἐξαίφνης), ma da un lato preparata da un percorso educativo lungo e difficile, e dall'altro foriera di un nuovo atteggiamento nel mondo*⁴⁰.

Essas experiências, marcadas por um processo custoso e duradouro, que permitem o desenvolvimento de uma nova visão de mundo e de uma nova conduta, de que Diotima tinha dúvidas sobre o jovem Sócrates ser capaz de realizar, seriam representadas como a possibilidade constante de utilizar-se um meio adequado para experiências simultaneamente intelectuais e práticas, múltiplas e múltiplas vezes, de preferência sempre. E será sob a “máscara”⁴¹ do jovem inexperiente a ser iniciado neste processo que Sócrates procede junto de Diotima, em busca da experiência dialética e de *Eros*, da experiência do saber e da verdade.

3. ALCIBÍADES COMO O PROFANADOR DOS MISTÉRIOS

Alcíbiades, ébrio, invade o simpósio que se propõe ser da sobriedade, em que discursos eram levados a efeito no lugar dos excessos do vinho, do

⁴⁰ CASERTANO, 2016, p. 229-230.

⁴¹ REALE, 1997, p. 51.

sexo e da comida. Há um contraste, logo de início, entre a ordem característica da proposta dramática até então, sobretudo após a experiência das *teleia kai epoptika* da dialética e de *Eros*, e a desordem do nível dos apetites descontrolados, característicos da imagem do Alcibiades histórico no período de Platão. Este contraste, contudo, é ofuscado pelo reflexo que haveria entre uma espécie de profanação dos “ritos” da experiência erótica e dialética realizada pela personagem Alcibiades no *Banquete* e a profanação dos ritos dos Mistérios realizada pelo Alcibiades histórico no período de Platão.

Alcibiades teria profanado os Mistérios por apropriar-se deles e executá-los em espaços privados, dissociados do local público em que eram realizados. De acordo com Wohl, haveria um fator político como motivação para tal atitude de Alcibiades, como apontado desde a antiguidade por Tucídides e Plutarco⁴². A relação entre a ameaça à democracia e o aspecto tirânico de tais atos reside no fato de os ritos dos Mistérios, que são ritos da dimensão públicas, serem apropriados para o uso privado, analogamente à apropriação da dimensão pública realizada pelo tirano, que toma para si aquilo que pertence a todos. Por isso que esses episódios teriam gerado tanta repercussão, pois Alcibiades teria coagido a democracia ateniense ao retirar um patrimônio público do grupo, clamando para si a autoridade sobre o todo da comunidade.

Esta leitura dos incidentes envolvendo Alcibiades e os ritos atenienses torna-se bastante razoável quando comparamos estes ocorridos com a reação da população ao retorno de Alcibiades do exílio, como recorda Edmonds⁴³. Após seu exílio, ao voltar à cidade, a primeira coisa que Alcibiades teria feito consistiria em liderar uma procissão até Elêusis, de modo a realizar os Mistérios junto do espaço público, enquanto Hierofante. Nesse momento, o povo aceitou a procissão de Alcibiades e não houve reação negativa como na anterior. Muito pelo contrário, ele teria sido aclamado, como relembra Wohl⁴⁴. Portanto, parece razoável aceitarmos que a profanação do Alcibiades histórico teria consistido em tentar apropriar-se dos Mistérios, como se fosse possível, de algum modo, efetivamente possuir os Mistérios.

A personagem Alcibiades no *Banquete* é retratada como possuidora de um comportamento “pleonético”, por querer tomar para si a beleza que vê na personagem Sócrates, num eco à busca do Alcibiades histórico por tomar

⁴² WOHL, 1999, p. 357.

⁴³ EDMONDS, 2017, p. 207.

⁴⁴ WOHL, 1999, p. 357.

posse de elementos dos Mistérios quando os profanou. Essa característica do Alcibíades histórico, de desejar vigorosamente tomar posse dos símbolos dos Mistérios para clamar para si o poder inerente à figura do Hierofante e condutor de tais ritos, sem compreender que não é possível possuir os Mistérios de Elêusis, teria sido explorada na representação da personagem Alcibíades no *Banquete*⁴⁵, representação tão importante, sobretudo devido ao caráter negativo da associação da imagem do Alcibíades histórico à imagem de Sócrates⁴⁶.

Em meio aos elogios que profere à personagem Sócrates em 215b1-4, a personagem Alcibíades revela ter estabelecido “um contato com o divino”, ao ver “imagens divinas” escondidas dentro de Sócrates, como as estátuas dos Silenos:

φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιώτατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφείοις καθημένοις, οὕστινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν

Pois digo que ele realmente é semelhante a esses silenos postos nas oficinas dos escultores, que os artistas representam com uma flauta de pã ou com um aulo, os quais, [quando] abertos ao meio, de dentro aparecem imagens⁴⁷ dos deuses.

Assim, com os silenos, dentro de Sócrates, por detrás da feiura exterior, haveria uma beleza divina. Na pleonexia de seus desejos descontrolados, Alcibíades não percebeu que seria impossível apropriar-se e tomar para si a beleza que viu em Sócrates, que seria seu saber. Apesar de ter percebido a beleza em Sócrates por meio de um lampejo divino maravilhoso, ele foi incapaz de usá-la como sugerido por Diotima, “como degraus para partir das múltiplas coisas belas [...] ao saber do que é absolutamente belo” (*Smp.* 211c2-3-211c5) [*ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ [...] ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσαι*].

Exatamente por isso a personagem Sócrates demonstra à personagem Alcibíades que ele não compreendeu que a beleza que viu em Sócrates (ou em sua sabedoria) não seria, na verdade, beleza “de Sócrates” ou sabedoria

⁴⁵ EDMONDS, 2017, p. 208.

⁴⁶ Vide Cornelli (2016).

⁴⁷ Não parece ser por acaso o uso sugestivo de *agalmata* para a personagem Alcibíades referir-se ao que viu em Sócrates, por serem imagens, bem como *pbainontai* sugere ser uma aparência, ou seja, o lampejo de uma qualidade que aparece porque brilha (vide a raiz de *pbainomai*, compartilhada com a palavra *pbaino*).

“de Sócrates”, uma posse que este poderia entregar àquele: “*like the images in a dream, signs that point to something else*”⁴⁸. E essas imagens apontam para um saber que pressupõe uma experiência adequada, profundamente transformadora, que procede na forma de um processo gradual, cuja “boa disposição” e abertura à mudança para uma vida fundamentalmente diferente são requerimentos fundamentais para o sucesso em tal empreendimento.

Nesse momento, torna-se plausível a aproximação entre, por um lado, as ações do Alcibíades histórico e sua atitude possessiva em relação às representações dos Mistérios de Elêusis e, por outro lado, a atitude possessiva da personagem Alcibíades no *Banquete* em relação às imagens de beleza que vê no saber socrático: Alcibíades profanou tanto os ritos místéricos quanto os “ritos erótico-dialéticos”, em sua ânsia por apropriar-se possessivamente daquilo que deseja e que pode, de algum modo, aproximá-lo de sua busca por poder.

Nesse caso, Keime explica que “*being in love with the philosopher’s knowledge does not consist in trying to get the many pieces of knowledge contained in the philosopher’s soul*”⁴⁹. Isso significa que desejar adequadamente o saber Socrático, ou seja, sentir *eros* pelo saber vislumbrado no discurso de Sócrates, não diz respeito a querer tal saber para si, querer possuí-lo e recebê-lo, como se fosse possível receber o saber “do mais cheio ao mais vazio”. “*It consists in imitating the philosopher and his practice of knowledge*”⁵⁰.

Alcibíades não estava aberto a tal experiência transformadora, pois permaneceu preso na busca pela satisfação da plethora de apetites que desenvolveu. Nesse sentido, por não ser capaz de desenvolver *eros* adequadamente, dado que estava preso a seus apetites avassaladores, que são *epithymiai* vulgares distintas de *eros* e que apontam para aquilo que é inadequado à busca por saber, como as honras e o poder, a personagem Alcibíades de fato não seria capaz de ter entendido que a apreensão do que viu em Sócrates pressupõe uma experiência transformadora.

De certo modo, pode-se argumentar que Alcibíades sentiu *eros*, que conseguiu avançar na experiência dos Mistérios Dialéticos até certo ponto, pois ele de fato reconheceu qualitativamente a diferença de seu modo de vida e o socrático, bem como reconheceu que o saber socrático poderia possibilitá-lo

⁴⁸ EDMONDS, 2017, p. 209.

⁴⁹ KEIME, 2016, p. 56.

⁵⁰ Idem.

levar uma vida melhor⁵¹. Boeri argumenta que Alcibíades teria conhecido e entendido alguns dos ensinamentos de Diotima por meio de Sócrates, porém não os teria entendido enquanto pressupondo uma experiência:

*Alcibíades, aunque no escuchó el discurso de Diotima, no sólo tiene en cuenta algunos detalles de su enseñanza, sino también que, aun cuando parece entender tal enseñanza, no ha sido aún capaz de incorporarla a su acción*⁵².

Ainda assim, parece estar evidente que Alcibíades fica no caminho e falha em viver filosoficamente⁵³ por não cultivar adequadamente a experiência de *eros*, por meio da qual seria possível adorar a sabedoria como o divino. Edmonds faz referência à tensão desiderativa da personagem Alcibíades com as metáforas e representações mistericas desenvolvidas no *Banquete* desde a invocação de Diotima:

*The point of the metaphor is that the philosophy Alcibiades desires is not some piece of information that he can learn (matheîn) and keep for himself, but rather an experience he must undergo (patheîn), like a ritual of the mysteries. Alcibiades' speech recounts his own profanation of the mysteries of the love of wisdom, his attempt to appropriate the divine for himself by taking possession of the sacred things and using them for his own benefit, and Plato's ancient audience would see the parallels, not just between the mysteries of Erôs and of Eleusis, but between Alcibiades' profane attempts to appropriate them both*⁵⁴.

Com efeito, mesmo ao ter contato com a solenidade das representações mais sagradas dos ritos mistericos atenienses ao passar pelas experiências

⁵¹ BOERI, 2016, p. 363. Vide Destrée (2017, p. 223-224), para quem Alcibíades teria falhado não por ser inapto ou incapaz, visto que teria aprendido lições importantes com Sócrates, como sentir vergonha de buscar honras e comportar-se como costumava se comportar; mas, na verdade, ele teria falhado por desejar mais buscar as honras do que buscar sua educação dialética. Por isso, Sócrates o aconselha, talvez ironicamente, a deixar de lado a *philotimia* que decorre da atividade política para cuidar de sua alma e tornar-se *kalokagathos* (222a6), a fim de tornar-se bom o bastante para poder cuidar da cidade.

⁵² BOERI, 2016, p. 363.

⁵³ “Alcibíades es un filósofo erótico a medio camino por que, aun cuando parece visualizar la razón por la cual hay una verdadera belleza en Sócrates (belleza que sin duda no posee y desea poseer), todavía no logra incorporar a su propio carácter el aspecto erótico de dicha belleza y, por tanto, aunque se sabe bello, sabe que aún no es completamente bello o, peor aún, tal vez sospecha que su belleza no significa mucho si se la compara con la de Sócrates” (BOERI, 2016, p. 368).

⁵⁴ EDMONDS, 2017, p. 214.

correlatas ao divino em tais rituais, mesmo ao ter contato com a beleza divina que viu no saber socrático, Alcibíades, “o profano”, não se transformou em uma pessoa piedosa: “*they cause him to desire to appropriate them, and he reacts in the same way to the beauty, power, and magnificence of Socrates’ philosophy*”⁵⁵.

A partir destes elementos que caracterizam a personagem Alcibíades e o Alcibíades histórico, temos um cenário em que a falha de Alcibíades em tornar-se capaz de passar pela experiência da verdade, pela experiência de *Eros*, no contexto dos “Mistérios dialéticos”, diria respeito a um Alcibíades profanador, possessivo em relação aos objetos de seus desejos: de um lado, o Alcibíades histórico profanou os Mistérios porque quis tomar para si o poder que desejava inerente aos Mistérios e, de outro, a personagem Alcibíades profanou os mistérios dialéticos porque quis tomar para si o poder inerente ao saber socrático que desejava⁵⁶.

4. CONCLUSÃO

Inegavelmente, o *Banquete*, assim como os demais textos platônicos, possuem aberturas para múltiplas leituras e para as mais distintas interpretações, em razão da ausência do próprio autor na enunciação das teses presentes em seus textos. Na polifonia de personagens muitas vezes antagônicas, cabe ao intérprete situar-se no drama filosófico exposto por elas, para realizar sua interpretação.

Fatalmente, ao isolar as teses e tentar buscar qual seria o sentido mais preciso e lógico do texto platônico, perdemos a riqueza dialética da dramaticidade das obras que fazem múltiplos usos da língua e do pensamento grego, desde o rico imaginário do discurso mítico até o rigor do *elenkhos* socrático. E ao isolar as teses, que são aspectos pontuais de uma mesma experiência dialética, exporemos diversas supostas contradições e pontos presumivelmente contraditórios dentro de um mesmo diálogo.

Nesse sentido, a possibilidade de leitura explorada por nós nesta investigação visa permitir-nos considerar os Mistérios como um dos elementos a ser ressignificado e reproduzido neste drama filosófico, assim como explorar a

⁵⁵ EDMONDS, 2017, p. 215.

⁵⁶ Vide Vlastos (1973), Gagarin (1997), Reeve (2006), Belfiore (2012) e Halper (2016) para leituras que, ao contrário de nossa proposta e em coro com os atenienses do séc. IV a.C., enxergam em Sócrates a culpa pelos fracassos de Alcibíades.

relação entre Alcibiades histórico e os Mistérios parece ser bastante frutífero para a compreensão da relação da personagem Alcibiades com Sócrates e com o saber socrático, no diálogo. Este saber, fundado na experiência transformadora de *Eros* e da dialética, está disponível apenas àqueles que estão abertos a passar por tal experiência e transformar seu próprio modo de vida após o lampejo repentino, tal como ocorria aos que passavam pelas experiências das visões intensas e profundas dos Mistérios.

Ao fim e ao cabo, esta leitura busca propor uma interpretação desse diálogo sem desvincular o conteúdo apresentado pelas personagens da dramaticidade e dos contextos dialéticos característicos do próprio texto platônico. Na medida em que as experiências compartilhadas por Diotima permitiriam aos participantes partir na direção da verdade de um objeto buscado por meio da profunda transformação do próprio pensamento e das próprias ações após uma “visão misteriosa”; interpretar *Eros* e a dialética como algo a ser “experienciado” pelos participantes nos possibilitaria ler o *Banquete* como um diálogo cujos temas são gradualmente apresentados do começo ao fim ao longo do texto, numa estreita relação entre os aspectos pontuais enunciados nos diversos momentos do drama e a visão de conjunto destes aspectos a ser realizada pelos “iniciados” e pelo leitor, bem como traria um pouco de luz ao fato de Diotima, uma sacerdotisa, ser invocada no simpósio para partir junto do jovem Sócrates, passo a passo, rumo à experiência da verdade de *Eros*, verdade não ensinável pelo discurso e tão somente passível de ser apreendida pela experiência nos Mistérios dialéticos.

[Recebido em julho/2020; Aceito em setembro/2020]

REFERÊNCIAS

- BELFIORE, E. *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- BERNABÉ, A. Religião. In: CORNELLI G.; LOPES, R. (eds.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 361-379.
- BERNADETH, S. *Plato's Symposium*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2001.
- BOWDEN, H. *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- BRAVO, F. ¿Propone el Banquete una ciencia del amor? In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, p. 16-23.
- BREMMER, J. N. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- BURY, R. G. *The Symposium of Plato*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- _____. Dialética. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (eds.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 169-185.
- _____. La difficile analogia tra poesia e amore. In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonium. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, p. 224-230.
- DESTRÉE, P. 'The Allegedly Best Speaker': A Note on Plato on Aristophanes (Symp. 189a7). *Classical Philology*, v. 110, n. 4, 2015, p. 360-366.
- _____. How Does Contemplation Make You Happy? In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- DOWDEN, K. Grades in the Eleusinian Mysteries. *Revue de l'histoire des religions*, v. 197, n. 4, 1980, p. 409-427.
- EDMONDS, R. G. *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- _____. Alcibiades the Profane: Images of the Mysteries. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 194-215.
- GAGARIN, M. Socrates' hybris and Alcibiades' failure. *Phoenix*, v. 31, 1997, p. 22-37.
- GIANNOPOULOU, Z. Narrative Temporalities and Models of Desire. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- GRAF, F. Mysteries. In: CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. *Brill's New Pauly*. Leiden: Brill, 2008.
- HALPER, E. C. Alcibiades' Refutation of Socrates. In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonium. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, pp. 342-346.
- KEIME, K. Lector in dialogo: Implied Readers and Interpretive Strategies in Plato's Symposium. In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonium. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, p. 52-58.
- MACDOWELL, D. M. (Ed.). *Andokides: On the Mysteries*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. J. C. de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *O Banquete*. Tradução de M. T. S. Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Συμπόσιον = O Banquete*. Trad. C. A. Nunes. 3. ed. Belém: Editora UFPA, 2011.
- PLATO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- _____. *Symposium*. Trans. C. Rowe. London: Aris & Phillips, 1998.
- _____. *Symposium*. Trans. P. Woodruff and A. Nehamas. In: COOPER, J. M. (ed.). _____ *Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- _____. *The Symposium*. Ed. K.J. Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- _____. *The Symposium*. Trans. B. Jowett. London: Pearson, 1956.
- _____. *The Symposium*. Trans. M.C. Howatson; ed. F.C.C. Sheffield. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- _____. *The Symposium*. Trans. W. Hamilton. New York/London: Penguin Books, 1951.
- PLATÓN. *El Banquete*. Trad. M. Sacristán. Barcelona: Icaria Editorial, 1996.
- PLATON. *Le Banquet*. Traduction par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2007.
- _____. *Oeuvres complètes*. Ed. L. Robin. v. 4. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

- PLATONE. *Simposio*. A cura di Giorgio Colli. Milano: Armando Curcio Editore, 1993.
- _____. *Simposio*. Ed. M. Trombino. Roma: Armando Editore, 2008.
- _____. *Simposio*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani, 2000.
- _____. *Simposio*. Ed. A. Giavatto. Siena: Lorenzo Barbera Editore, 2008.
- _____. *Simposio*. In: CAMBIANO, G. (ed.) *Dialoghi Filosofici di Platone*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1981.
- _____. *Simposio*. Trad. M. Nucci. Torino: Einaudi, 2009.
- REALE, G. *Eros demone mediatore, una lettura del Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.
- REEVE, C. D. C. A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium. In: LESHNER, J. et al (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2006, p. 124-146.
- VEGETTI, M. Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele. In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, p. 321-335.
- WHITEHOUSE, H.; MARTIN, L. H. (eds.). *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.
- VLASTOS, G. The Individual as an object of Love in Plato. In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 3-42.
- WOHL, V. The Eros of Alcibiades. *Classical Antiquity*, v. 18, 1999, p. 349-385.

A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO EM CÍCERO PROLEGÔMENOS A UMA HISTÓRIA DE ROMA ENTRE TIRANIA E LIBERDADE

THE THEORY OF FORMS OF GOVERNMENT IN CICERO
PROLEGOMENA TO A HISTORY OF ROME
BETWEEN TYRANNY AND LIBERTY

IGOR MORAES SANTOS*

Resumo: Este artigo tem por objetivo identificar as principais características da teoria das formas de governo desenvolvida por Marco Túlio Cícero, com o intuito de marcar a posição teórica e histórica de sua *res publica* como a melhor constituição. Serão examinados alguns dos principais textos políticos ciceronianos, entre discursos e tratados filosóficos, especialmente o *De re publica*, de modo a delinear as perspectivas adotadas pelo autor. Será apontada a tensão entre tirania e liberdade recorrentemente destacada em diversos *exempla* de formas de governo adotadas pelo povo romano, lidos à luz da teoria política grega, até o declínio da constituição mista no tempo de Cícero. Esse eixo entrecorta a tipologia ciceroniana, dando origem a um original esboço da história de Roma.

Palavras-chave: Cícero; formas de governo; Roma; tirania.

Abstract: This work aims to identify the main characteristics of the theory of forms of government developed by Marcus Tullius Cicero, in order to identify the theoretical and historical position of the *res publica* as the best constitution. For this purpose, some of the main Ciceronian political texts among the speeches and philosophical treatises will be examined, especially *De re publica*, in order to outline the patterns and perspectives adopted by the author. What is thereby shown is a tension between tyranny and liberty that is repeatedly highlighted in the several *exemplars* of forms of government adopted by the Roman people (when these are read in the light of Greek political theory), until the decline of the mixed constitution in the age of Cicero. Cicero's entire typology rests on this point of view, and gives rise to an original sketch of the history of Rome.

Keywords: Cicero; forms of government; Rome; tyranny.

* Pesquisador na Universidade Federal de Minas Gerais-UFGM, MG, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-6857-7178>. E-mail: santosigormoraes@gmail.com

*“deceat patriam nobis cariorem esse
quam nosmet ipsos”*¹

A teoria das formas de governo de Marco Túlio Cícero é ordinariamente lembrada por seu zênite, a constituição mista manifesta na república romana. Conforme creem muitos politólogos, filósofos políticos e historiadores, o relevo especial de tal formulação residiria na tentativa de atribuir à Roma histórica a superioridade perante não apenas todas as organizações sócio-políticas precedentes e contemporâneas, como também em face das concepções teóricas sobre o melhor tipo de governo. Se Platão e Aristóteles haviam defendido a primazia de formas mistas inexistentes, a partir de Políbio desponta a rejeição de modelos abstratos em favor de uma expressão historicamente concreta: Roma. Cícero teria seguido os passos polibianos, agregando-lhe novos traços à luz dos fatos transcorridos na sequência de seu escrito e chegando a conclusões similares.

No entanto, trata-se de uma leitura equivocada e superficial. Observações como essas decorrem, em parte, de uma leitura insensata da obra ciceroniana, nutrida por muitos séculos, a considerá-la desprovida de originalidade teórica, mero pasticho de filósofos gregos, portanto, inferior. Com isso, são ocultadas peculiaridades fundamentais do desenho político-jurídico elaborado por Cícero, espargidas por textos filosóficos como *De re publica* e *De legibus*, bem como discursos e cartas². Neles estão delineadas reflexões intrincadas sobre Roma, nas perspectivas simultâneas de ápice histórico e de cume teórico, segundo um genuíno esforço de compatibilização da cultura grega com a cultura romana. Essa originalidade pode ser primeiramente vislumbrada no suporte conceitual da melhor constituição, a saber, a tipologia dos governos.

¹ CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 64. Cf. *Textos filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 404: “nos deve ser mais cara a pátria do que nós mesmos” (com adaptações).

² As citações de Cícero foram realizadas a partir de consultas ao original latino e a traduções, estas últimas empregadas para maior acessibilidade. No entanto, como parte significativa dos textos não estão disponíveis em português ou foram vertidos com resultados pouco satisfatórios, preferimos adotar versões em espanhol. Justificam essa escolha não apenas a qualidade e a praticidade da tradução castelhana, mas também a proximidade idiomática, a permitir fácil compreensão, e o receio de desfiguração semântica caso promovêssemos uma dupla conversão. Não obstante, ocasionalmente fizemos ajustes pontuais para melhor correspondência com o escrito latino. Por tudo isso, rogamos a indulgência do leitor.

Cícero designa a constituição, no sentido de *politeia*, como *status civitatis*, apenas ocasionalmente como *constitutio*. É mais frequente aparecer quando discute sobre a melhor constituição, isto é, *optimus status civitatis*³ ou *optimus status civitatis rei publicae*⁴. *Res publica*, por sua vez, citada no último exemplo, é utilizada para se referir às formas políticas em geral⁵. Inexiste um equivalente em grego para transmitir essa ideia. *Polis* não é adequado, pois *res publica*, segundo Schofield, é uma propriedade da *polis*. Muito mais do que uma forma de governo específica, contraposta a um governo tirânico, a república pode ter por sinônimo *civitas*⁶.

Pela boca de Cipião, o Africano, Cícero define *res publica* como *res populi*, coisa do povo, sendo povo não “*todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el junto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual*” [*populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*]⁷.

Res publica é um conceito complexo, que somente será possível compreendermos após percorrermos algumas das principais obras de Cícero e delas extrairmos como o cônsul concebia as formas de governo. Eis o nosso objetivo.

1. A ORIGEM DAS REPÚBLICAS E A TIPOLOGIA POLÍTICA

Para Cícero, em posição diversa do “contratualismo” epicurista⁸ e próximo à sociabilidade aristotélica, os homens unem-se aos outros em virtude de

³ CÍCERO. *De re publica* I, 20, 33. Cf. *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 25.

⁴ CÍCERO. *De legibus* I, 15. Cf. *Las leyes*. Trad. Alvaro D’Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, p. 62.

⁵ D’ORS, Álvaro. Introducción. In: CÍCERO. *Sobre la República*. Trad. Álvaro D’Ors. Madrid: Gredos, 1984, p. 19.

⁶ SCHOFIELD, Malcolm. Cicero’s definition of *res publica*. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *Cicero the Philosopher*. Twelve Papers. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 68; FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución*. De la Antigüedad a nuestros días. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 28-29. Sobre a visão política dos gregos sobre Roma e a transformação da concepção helênica de *polis* em face da conquista romana, ver ANDO, Clifford. Was Rome a *polis*? *Classical Antiquity*, v. 18, n. 1, abr. 1999, p. 5-34.

⁷ CÍCERO. *De re publica* I, 39. Cf. *Sobre la República, op. cit.*, p. 62-63.

⁸ LUCRÉCIO. *De rerum natura* V, 1020-1027. Cf. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores), p. 117: “Foi também por essa altura que a amizade começou a juntar os vizinhos entre si, pelo desejo que tinham de não se prejudicar nem

certa tendência associativa natural (*naturalis quaedam hominum quasi congregatio*), pois o gênero humano não é composto por particulares solitários⁹. É deveras inverossímil que os homens, devido às necessidades naturais da vida, incapazes de sustentarem-se sem os outros, tenham decidido associar-se para viver em comunidade¹⁰.

Cícero considera como princípio natural da comunidade e sociedade humanas o vínculo “constituído pela razão e pela linguagem que, ensinando, aprendendo, comunicando, discutindo e raciocinando, associam os homens uns com os outros, reunindo-os numa espécie de sociedade natural”. É por decorrência da razão e da linguagem (*rationis et orationis*) que, diferentemente dos animais, podemos falar de justiça, equidade e bondade (*iustitiam, aequitatem, bonitatem*) em relação aos homens¹¹. O laço mais unificador é a “sociedade na qual todas as coisas, que foram criadas pela natureza para usufruto comum dos homens, são pertença de toda a comunidade”, de modo que tudo o que é regulado pelas leis e pelo direito civil (*quae discripta sunt legibus et iure civili*) esteja em conformidade com aquilo que é estabelecido por essas mesmas leis¹². Nesse sentido, são comuns o acesso a água corrente; o fogo; a prestação de conselho a alguém, de boa-fé, se for útil a quem é aconselhado e sem danos a quem aconselha¹³.

Entre as várias categorias de sociedades humanas existentes, tomando como ponto de partida o nível mais amplo, há

aquele outro gênero que nos é mais próximo, o qual é partilhado por todos aqueles que formam o mesmo povo, pertencem à mesma nação, falam a mesma língua, assim os homens mais se aproximando uns dos outros. O fato de se pertencer à mesma cidade constitui aquele estágio mais íntimo; muitas coisas tornam-se realmente comuns entre os cidadãos: o foro, o pórtico, as ruas, as leis, os tribunais, as votações, além disso os costumes, os laços de parentesco e os numerosos negócios entre tantos firmados.

de usar de violência uns contra os outros; recomendaram-se as mulheres e a raça feminina, balbuciando e exprimindo por gestos que era justo cuidar-se dos mais fracos. Não é que a concórdia pudesse nascer em todos os casos, mas uma boa e grande parte conservava fielmente os seus tratados; caso contrário, já todo o gênero humano teria desaparecido, nem poderia a descendência ter-se propagado até hoje”.

⁹ CÍCERO. *De re publica* I, 39. Cf. *Sobre la república*, op. cit., p. 63.

¹⁰ CÍCERO. *De officiis* I, 158. Cf. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 73-74.

¹¹ CÍCERO. *De officiis* I, 50. Cf. *Dos deveres*, op. cit., p. 33.

¹² CÍCERO. *De officiis* I, 51. Cf. *Dos deveres*, op. cit., p. 33-34.

¹³ CÍCERO. *De officiis* I, 52. Cf. *Dos deveres*, op. cit., p. 34.

Uma união ainda mais estreita corresponde àquela comunidade formada por aqueles que nos são mais próximos. A partir dessa tão imensa comunidade humana [*inmensa societate humani generis*] chegamos, por fim, a uma comunidade mais íntima e confinada.¹⁴

São categorias a união conjugal (*coniugio*), alargada depois aos filhos (*liberis*), e a casa (*domus*), tudo sendo partilhado em comum. É esta “a origem da cidade e quase o embrião da república” (*id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae*). Seguem-se, então, os laços entre irmãos, depois entre sobrinhos e primos, que constituem outras casas ou vão para colônias; os casamentos e os parentescos, “cuja proliferação e descendência constituem a origem das repúblicas”¹⁵. É ainda mais relevante quando os homens compartilham os mesmos monumentos ancestrais, celebram os mesmos cultos, partilham as mesmas sepulturas. Contudo, “entre todas as sociedades, nenhuma é mais nobre, nenhuma, mais sólida, do que aquela na qual todos os homens de bem (*virii boni*) partilham os mesmos costumes e se encontram unidos por uma profunda amizade”¹⁶. Se grande também é a comunidade que resulta da permuta de serviços, prestados ou recebidos, relações das quais nascem fortes laços sociais¹⁷, no entanto,

não existe elo social mais importante, nenhum mais querido que não seja aquele que nos une, cada um de nós, à república. Por nós queridos são os nossos pais, caros, os filhos, os parentes, os amigos, mas só a pátria pode abarcar de todos a afeição; por ela que homem de bem poderá hesitar em enfrentar a morte, se tal se revelar para ela vantajoso?¹⁸

Por outro lado, Cícero está ciente de que, inobstante os impulsos naturais que tenham movido os homens a se reunirem em sociedade, a instituição da cidade e da república teve por razão sobretudo (*causam maxime*) a “custódia dos seus próprios bens” (*custodiae rerum suarum*)¹⁹. Mas o foco da formação das comunidades humanas, a nosso ver, em dissonância com a interpretação de alguns autores de origem anglo-americana²⁰, não está tanto na propriedade. É preciso cotejar o *De officiis* com o *De re publica*, o

¹⁴ CÍCERO. *De officiis* I, 53. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 34-35.

¹⁵ CÍCERO. *De officiis* I, 54. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 35.

¹⁶ CÍCERO. *De officiis* I, 55. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 35.

¹⁷ CÍCERO. *De officiis* I, 56. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 35.

¹⁸ CÍCERO. *De officiis* I, 57. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 36.

¹⁹ CÍCERO. *De officiis* II, 73. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 107.

²⁰ Vide, entre outros, WOOD, Neil. *Cicero's social and political thought*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.

que não é necessariamente fácil, mas não pode este trabalho ser resumido a concluir simplesmente pela mudança de posicionamento do filósofo romano, segundo a datação de composição das obras. No *De re publica*, reconstituindo historicamente os começos dos povos, Cícero endossa a visão de que eram simples, sem o ensino de capacidades humanas ou instituições políticas. Os grupos estabeleciam-se em determinados lugares para fixar moradia, a partir de seus próprios esforços. O conjunto das habitações foi denominado povoado ou cidade (*oppidum vel urbem appellaverunt*), reservando espaço para templos e outros lugares de uso comum. Assim,

todo pueblo, que es tal conjunción de multitud [coetus multitudinis], como he dicho, toda ciudad [civitas], que es el establecimiento de un pueblo [constitutio populi], toda república [res publica], que, como he dicho, es lo que pertenece al pueblo [populi res est], debe regirse, para poder perdurar [ut diuturna], por un gobierno [consilio]²¹.

Como o povo deve sempre servir à cidade, o governo pode ser atribuído a uma só pessoa, um rei, tendo-se, então, como constituição, um reino (*regnum eius rei publicae statum*); ao arbítrio de alguns poucos escolhidos como os melhores da cidade (*civitas optimatum arbitrio*); ou à multidão de todos, uma cidade popular (*civitas popularis*) na qual o povo tudo pode. Essas três formas são aptas a manterem o vínculo que deu origem à sociedade (*rei publicae societate*), ou seja, garantir estabilidade (*statu*), se o rei, os principais cidadãos ou o povo não agirem com injustiça ou cupidez. Isso mostra que não basta o instinto natural: razão e vontade são aspectos presentes. Mesmo se nenhuma dessas constituições é a melhor em si, sendo apenas toleráveis, ainda assim vale a pena examiná-las com mais detalhes²².

As três formas, consideradas em sua pureza, não são as melhores porque apresentam vícios (*vitiis*) inerentes. Nos reinos, os cidadãos estão demasiadamente apartados de todo direito e governo; na aristocracia, a multidão dificilmente pode participar da liberdade, pois carece de toda potestade para o governo da comunidade; na democracia, mesmo quando o povo é justo e moderado, a igualdade é injusta porque não há distinções de dignidade (*aequibilitas est iniqua, cum habeat nullos gradus dignitatis*), o que faz dela a menos desejável entre todas as constituições toleráveis. São provas disso alguns *exempla*, históricos e contemporâneos, colacionados por Cícero: Ciro, rei da Pérsia, ficou famoso por sua justiça e sabedoria, mas a *res populi* foi

²¹ CÍCERO. *De re publica* I, 41. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 63.

²² CÍCERO. *De re publica* I, 41. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 63-64 e nota 103.

gerida segundo a medida de um só; os marselheses, clientes dos romanos, eram regidos por cidadãos principais e selecionados, mas o povo estava submetido à condição de servidão; os atenienses, quando já desaparecido o Areópago, decidiam tudo por votação e decretos do povo, mas não mantinham o decoro, pois ausente a discriminação segundo a dignidade²³.

Pelos defeitos arrolados, é possível entrever que o fator comum a todas as três formas puras que as fazem imperfeitas é a tendência a se degenerarem em uma forma má próxima (*perniciosa alia vicina*). Em outras palavras, não eliminam a instabilidade, elemento inaceitável em uma ordem sócio-política. Eis aqui também as ilustrações da história: o amável rei Ciro foi sucedido por um cruelíssimo Falaris; o governo de poucos pode se degenerar em união facciosa como os Trinta de Atenas; a potestade absoluta do povo ateniense se degenerou em “loucura e libertinagem”²⁴.

Ao contrário da maior parte das teorias das formas de governo da Antiguidade, Cícero nota que os tipos não se transformam necessariamente em um outro tipo específico, como a monarquia em uma tirania, a aristocracia em uma oligarquia e a democracia em uma demagogia. O governo aristocrático, faccioso, régio, tirânico ou popular pode dar lugar a qualquer outra forma, inobstante a dinâmica em questão não deixe de ser uma recorrência circular de sucessivas transformações das repúblicas. O homem sábio, então, é aquele que tem o conhecimento que lhe permite prever as degenerações, “*como el timonel que modera el curso de la república y la conserva con su potestad*”. E se os três tipos puros são imperfeitos em razão da instabilidade, a melhor forma de governo é uma quarta constituição, fruto da combinação dos elementos componentes daquelas²⁵, como veremos adiante.

As repúblicas são os reflexos de quem as governa. Com efeito, à luz de Platão, o filósofo romano associa a alma com as diferentes formas políticas. Primeiramente, por meio de Cipião, argumenta que, se as almas dos homens estão submetidas ao mando de um rei, a razão, principal parte da alma, que comanda as demais, o governo deve caber a um só. Se o governo é deixado a várias pessoas, não há poder supremo (*imperium*) que governe, pois não pode haver poder se não é único (*quod quidem nisi unum sit, esse nullum potest*). Assim como Lélcio chefia sua casa, um só é o timoneiro que conduz o barco e o médico que trata dos doentes, exemplo retórico comum

²³ CÍCERO. *De re publica* I, 43. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 64-65

²⁴ CÍCERO. *De re publica* I, 44. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 65-66.

²⁵ CÍCERO. *De re publica* I, 45. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 66.

entre os gregos. Especialmente em momentos de crise, o povo recorre a um só homem, tanto que os antepassados dos romanos instituíram o *dictator* como líder único a exercer o *imperium* nos tempos mais graves de guerra. Portanto, para Cipião, entre as formas puras, a melhor, embora não perfeita, é a monarquia²⁶.

Contudo, é somente na verdadeira república que o povo tem realizada a liberdade, pois nela o *populus* tem o poder (*potestas*). É justa a cidade na qual todos são livres, na qual os cidadãos votam, nomeiam magistrados com *imperium*, participam nas eleições e na votação das leis²⁷. Enfim, a cidade mais feliz tem por característica essencial os cidadãos como “*señores de las leyes, de los juicios, de la guerra y de la paz, de los tratados con otros pueblos, de la vida de todo ciudadano, y del dinero*”. Somente esta é que pode ser chamada propriamente *res publica*, coisa do povo, prescindindo o *populus* de um rei ou de melhores²⁸. O seu nome é Roma.

2. A SUCESSÃO DAS FORMAS DE GOVERNO NA HISTÓRIA CICERONIANA DE ROMA

Em comparação à melhor república, Cícero acredita que as demais não devem sequer ser chamadas por tal nome: apenas aquela é a verdadeira forma de governo. É possível vislumbrar essa conclusão retomando o exame das formas puras e de suas sucessões, a começar pelo contraste entre monarquia e tirania. Caminhemos com Cícero.

Um rei (*rex*), ao qual é atribuído o nome de Júpiter Ótimo, ambiciona domínio, almeja poder pessoal, oprime os povos: melhor chamá-lo tirano. É tão provável que um tirano seja clemente quanto um rei seja cruel, pois a distinção entre ambos que os povos fazem é apenas conforme o reconhecimento de estarem submetidos a um senhor liberal ou a um senhor áspero, bruto. De todo modo, em qualquer das situações, não estão livres.

O declínio de uma monarquia em tirania pode ser comprovado pela história de Roma. A *Urbs* foi fundada por Rômulo, homem muito sábio, a quem foi atribuída a estirpe divina como filho de Marte, o deus da guerra. Ao nascer, fora deixado às margens do rio Tibre, junto com o irmão Remo, pelo rei Amúlio de Alba Longa, por temer a ruína de seu reino. Amamentado por um animal selvagem, foi encontrado por pastores, que o educaram na

²⁶ CÍCERO. *De re publica* I, 60-63. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 75-78.

²⁷ CÍCERO. *De re publica* I, 47. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 67.

²⁸ CÍCERO. *De re publica* I, 48. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 67-68.

vida rústica e de trabalho. Logo se destacou por sua força corporal e energia de espírito, conquistando o respeito e a obediência de todos os habitantes da região. Convertido em chefe, conquistou Alba Longa, a mais importante e poderosa cidade naquele tempo, e matou o rei Amúlio²⁹. Rômulo então concebeu estabelecer uma *urbs* e assegurar a *res publica*. Com *diligentissime providendum*, escolheu o lugar da cidade acertadamente, afastado do mar e da desembocadura do Tibre, pois, se de outro modo fosse, ficaria sujeito a perigos imprevisíveis como invasões, conhecíveis por terra, bem como a depravações morais de seus habitantes³⁰. Convenientemente localizada às margens do rio, a cidade recebia do mar o que necessitava e escoava o que recebia, também podendo fazê-lo por terra. Rômulo percebeu as vantagens e os defeitos do mar, como se “*hubiese adivinado que en el futuro esta ciudad iba ser sede y domicilio de un gran império*”³¹, e acautelou a *urbs* com muralhas, fortalezas etc.³² Para assegurar a cidade que fez chamar Roma, derivado de seu próprio nome, Rômulo arquitetou o rapto das mulheres sabinas e, após uma guerra equilibrada, a paz foi selada com a agregação dos sabinos à *civitas*, a comunicação dos ritos sagrados e a associação do rei Tito Tácio ao seu próprio reinado. Nas palavras de Cipião, foi uma ideia digna de “*un gran hombre y de larga visión*” (*sui magni hominis et iam tum longe providentis*)³³. Mas os feitos de Rômulo continuam: escolheu um grupo de pessoas principais (*principes*) entre os cidadãos, chamados por deferência *patres*, para formar um conselho real (*regium consilium*); distribuiu o povo em três tribos e em trinta cúrias. Após a morte de Tácio, Rômulo contou ainda mais com a autoridade e o conselho dos pais (*Romulus patrum auctoritate consilioque regnavit*)³⁴. Eis que Cipião evidencia um princípio peculiar às monarquias a partir da experiência histórica romana: tal como Licurgo em Esparta, Rômulo reconheceu que “*las ciudades se gobiernan y rigen mejor por el mando de uno solo y el poder real, si se agrega a ese poder la autoridad de los mejores*”. Sustentado e defendido por essa espécie de

²⁹ CÍCERO. *De re publica* II, 4. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 87-88.

³⁰ CÍCERO. *De re publica* II, 5-9. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 88-90. Sobre as depravações morais nas cidades marítimas, ver PLATÃO. *As Leis* IV, 704b *et seq.* Cf. *Diálogos VIII*: Leyes. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999, p. 351 *et seq.*; ARISTÓTELES. *Política* VII 6, 1327a. Cf. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988, p. 414-415.

³¹ CÍCERO. *De re publica* II, 10. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 90-91.

³² CÍCERO. *De re publica* II, 11. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 91.

³³ CÍCERO. *De re publica* II, 12-13. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 91-92.

³⁴ CÍCERO. *De re publica* II, 14. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 92-93.

Senado (*quasi senatu*), o mencionado rei realizou muitas guerras com os povos vizinhos e enriqueceu os cidadãos. Dividiu a plebe em clientelas de cada um dos principais da cidade, mantendo-a controlada (*coercebat*) por meio da imposição de multas em ovelhas e bois. Por fim, Rômulo instituiu os áugures, sacerdotes consultados para todos os assuntos públicos³⁵. Pelo governo de um só homem surgiu um novo povo que, com sua morte, não foi deixado “*como un niño que llora en su cuna, sino crecido y casi mayor*”³⁶.

Na sequência do falecimento de Rômulo, o Senado, integrado pelos melhores (*optimates*, os *patres*, e sua descendência, *patricios*), tentou reger sozinho a *res publica*, mas o povo não tolerou (*populus id non tulit*). Os principais criaram um instituto inédito em todos os povos, o *interrex*, um governante provisório para suprir o período sem a proclamação de um novo rei. Os antepassados dos romanos fizeram aquilo que Licurgo não viu: estabeleceram o novo rei por escolha (*deligendum duxit*), segundo a virtude e a sabedoria reais (*virtutem et sapientiam regalem*), e não por estirpe³⁷. Numa Pompílio era um homem que sobressaía nessas qualidades, o que motivou o povo, com a autoridade do Senado, a trazer de Curi esse sabino para ser rei. Propôs uma lei curiata sobre seu próprio *imperium* (*suo imperio curiatam legem tulit*), apesar de os comícios curiatis já o terem aprovado como rei. A principal característica de seu governo foi tentar afastar um pouco os romanos do modo de vida belicoso estimulado por Rômulo³⁸. Assim, buscou tornar as instituições mais humanizadas e amansar os ânimos das gentes (*quibus rebus institutis, ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos hominum*), o que foi levado a cabo pela reprovação de saques e roubos, promoção do cultivo dos campos e do sossego, agregação de novos elementos religiosos, introdução de mercados, jogos e celebrações. Após reinar com grande paz e concórdia (*in pace concordiaque*), “*murió, dejando confirmadas dos cualidades excelentísimas para la estabilidad de la república: la religión y la clemencia*”³⁹. Este ar civilizatório proporcionado por Numa Pompílio, embora enseje a conjectura sobre influências gregas, como a lenda de que ele teria sido discípulo de Pitágoras ou de sua escola, é fruto

³⁵ CÍCERO. *De re publica* II, 15-16. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 93-94.

³⁶ CÍCERO. *De re publica* II, 21. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 96.

³⁷ CÍCERO. *De re publica* II, 23-24. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 97.

³⁸ CÍCERO. *De re publica* II, 25. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 98. Na nota 202 da tradução castelhana, D’Ors ressalta que Numa Pompílio servia como modelo mítico de vida civilizada, em complementação ao belicoso Rômulo, como veremos a seguir, na esteira de Cícero.

³⁹ CÍCERO. *De re publica* II, 26-27. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 98-99.

de “*virtutes genuinas de la patria*”, e tais associações são ficções intoleráveis (*neque solum fictum sed etiam imperite absurdeque fictum*)⁴⁰.

Na sequência da morte de Numa, o povo, nos comícios curiados, nomeou rei Túlio Hostílio, que, tal como o falecido monarca, solicitou ao povo a aprovação de uma *lex de imperio*. Famoso como chefe militar, levou a cabo grandes empreitadas bélicas e, entre outros feitos, estabeleceu o direito para a declaração de guerra, sancionada com ritos feciais, para que fosse considerada justa, além de não usar insígnias reais sem a autorização do povo⁴¹. Ele foi sucedido por Anco Márcio, neto de Numa Pompílio, que também propôs uma lei curiata sobre seu próprio *imperium*. Derrotou os latinos, subsequentemente agregados à cidadania romana; expandiu o território de Roma, em parte distribuído e em parte reservado como público; fundou cidades e assentou colonos⁴².

Segundo Cícero, o período seguinte era de conhecimento limitado entre os romanos de seu tempo, restringindo-se quase exclusivamente ao nome dos reis. Em meio ao influxo de cultura grega em Roma, o quinto governante era filho de Demarato de Corinto, que fugira de sua cidade quando nesta foi instituída a tirania de Cípselo. Rico, refugiou-se em Tarquínia, na Etrúria, onde teve filhos e os educou nas artes ao modo helênico. Um de seus descendentes partiu para Roma e, por sua educação e doutrina, tornou-se amigo do rei Anco, ao ponto de participar ativamente das decisões políticas. Afável, benigno, disposto a ajudar, defender e gratificar, foi nomeado rei com o falecimento do amigo, por voto unânime do povo, como Lúcio Tarquínio. Após a lei de seu *imperium*, duplicou o número de senadores, chamando os antigos, a quem requeria a opinião primeiramente, *patres maiorum gentium*, e os novos, *patres minorum gentium*. Estabeleceu a cavalaria na forma que ainda se conservava na República tardia, realizou grandes festas e fez voto de construir um templo a Júpiter Ótimo Máximo no Capitólio⁴³.

Tarquínio educou, junto a seus filhos, Sêrvio Túlio, supostamente nascido de uma escrava com um cliente do rei. Sobressaiu-se por seu engenho desde jovem e, após a morte de Tarquínio por atentado dos filhos de Anco, começou a reinar sem eleição, com a vontade e o consenso dos cidadãos (*voluntate atque concessu civium*). Para tanto, valeu-se do rumor falso de

⁴⁰ CÍCERO. *De re publica* II, 28-29. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 100.

⁴¹ CÍCERO. *De re publica* II, 31. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 101.

⁴² CÍCERO. *De re publica* II, 33. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 102.

⁴³ CÍCERO. *De re publica* II, 34-35. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 102-104.

que Tarquínio estava em estado grave em razão do ataque, mas ainda vivo e sob sua autorização, o que lhe possibilitou realizar diversas medidas com justiça. Depois do enterro do monarca, não se colocou à disposição dos senadores, mas realizou, por si mesmo, consulta ao povo, que confirmou seu reino e deu a lei curiata sobre seu *imperium*. Sérvio Túlio reorganizou o povo, dividindo-o em dezoito centúrias de censo superior e, separados os cavaleiros, o restante em cinco classes separadas por idade. Os votos não foram deixados nas mãos da multidão, mas dos mais ricos (*assiduos*), separados dos pobres (*proletarios*), pois não deve prevalecer a maioria, fato “*que siempre debe conservarse en una república*” (*quod semper in re publica tenendum est*). O esquema firmado não impedia ninguém de exercer o direito ao sufrágio, mas “*tenía más valor aquel que más interés tenía en que la ciudad se ballara en el mejor estado*”⁴⁴.

Finalmente, Sérvio Túlio foi sucedido por Tarquínio, o Soberbo, filho do primeiro Tarquínio, assassinando o governante. Foi suportado pelos romanos durante um tempo, apesar de injusto e cruel, pois a fortuna o acompanhou no domínio do Lácio, tomada de cidades, edificação do Capitólio, fundação de colônias e doações aos deuses. Porém, a consciência intranquila (*integramente non erat*) pela mácula do crime gerava-lhe temor de grave castigo, o que acreditava evitar provocando medo no povo. Assim, “*abundó en insolencia, confiando en sus victorias y riquezas, y no pudo dominar ni sus propios instintos, ni las pasiones de los suyos*”. Quando seu filho mais velho violou Lucrecia, filha de Tricipitino e esposa de Colatino, mulher honrada e nobre, e esta se matou por causa da afronta, Lúcio Bruto, homem engenhoso e valoroso, libertou os seus concidadãos do julgo injusto de dura escravidão (*depulit a civibus suis iniustum illud durae servitutis iugum*). Mesmo sendo um particular (*privatus*), encarregou-se de toda a *res publica* na defesa da liberdade dos cidadãos. A cidade, movida pela autoridade desse homem principal (*quo auctore et principe concitata civitas*), tanto pelo recente fato quanto pela soberba de Tarquínio e as muitas injúrias suas e de seus filhos, “*dispuso el exilio del rey en persona, de sus hijos y de toda la gente de Tarquinia*”⁴⁵.

Por meio dessa digressão histórica, na qual acompanhamos o relato ciceroniano na voz de Cipião, podemos observar, a partir da experiência romana, como uma monarquia degenera-se em despotismo, uma forma de governo boa converte-se em uma forma má. A referência para esse diagnóstico não

⁴⁴ CÍCERO. *De re publica* II, 37-40. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 104-106.

⁴⁵ CÍCERO. *De re publica* II, 44-46. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 108-109.

deixa de ser, em alguma medida, a clássica tipologia política grega, mas jungida a elementos da história de Roma sob contornos inéditos, inclusive quando contrastado com Políbio.

Nesse mesmo sentido, há uma figura que, introduzida ao final dessa narrativa histórica supra, exsurge como importante não apenas no pensamento ciceroniano para além do *De re publica*, como também para a compreensão da força dos instrumentos filosóficos e retóricos helênicos na construção teórica de Cícero: o tirano.

3. A TIRANIA ENTRE GRÉCIA E ROMA

A derrocada de Tarquínio é justificada pelo comportamento errático e malfazejo do governante, a instaurar um estado de coisas qualitativamente inferior ao de seus antecessores, especialmente no âmbito da liberdade, preconizada por Cícero como o valor máximo do povo romano. Aos olhos do cônsul, tal comportamento e seus efeitos encontram um correlato na teoria e na vida política dos gregos, sob a forma de tirania:

Éste es el tipo de déspota del pueblo que los griegos llaman tirano; pues dicen que rey es el que gobierna al pueblo como padre, y conserva a las que manda en la mejor condición de vida; una forma de gobierno que, como dije, es buena, pero que se inclina y tiende a la más perniciosa; porque, tan pronto como el rey propende a un despotismo injusto, se convierte en tirano, una como no cabe imaginar otra más horrorosa ni más odiosa para dioses y hombres, pues, aunque tiene apariencia de hombre, sin embargo, por la inhumanidad de su conducta supera a las fieras más monstruosas.⁴⁶

O tirano é um homem que não quer comunidade jurídica (*iuris communionem*) nem sociedade humana (*humanitatis societatem*) com seus concidadãos ou com todo o gênero humano (*omni hominum genere*). A primeira ascensão da tirania em Roma deu-se precisamente com Tarquínio, o Soberbo, “*pues los griegos llamaron así al rey injusto, y los romanos dieron siempre este nombre a todos los reyes que detentaban por sí solos una potestad perpetua sobre sus pueblos*”⁴⁷. Após cerca de duzentos e quarenta anos de governo de reis, com a expulsão de Tarquínio, as circunstâncias eram bem diferentes daquelas conquistadas ao fim do reinado de Rômulo e exaltadas até o

⁴⁶ CÍCERO. *De re publica* II, 47-48. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 109-110.

⁴⁷ CÍCERO. *De re publica* II, 48-49. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 110.

presente. Em vez de lamúria e desejo por um novo monarca, o povo passou a odiar até a palavra *rex*:

[...] *el pueblo romano conservó un odio al nombre de rey tan grande como el deseo que había tenido de él después de la muerte, o mejor dicho, el tránsito de Rómulo; así como en aquella ocasión no podía carecer de rey, después de la expulsión de Tarquinio, no podía oír hablar de reyes.*⁴⁸

No período republicano, muitos foram chamados de *rex*. A ambição dos detratores era acusá-los de tentarem tomar para si poderes reais. A sequência do *De re publica* confirma como exemplos de pessoas assim rotuladas Espúrio Cássio, Marco Mânlio e Espúrio Mélio. O tom pejorativo da realeza transcendeu o contexto da queda de Tarquínio e tornou-se um instrumento retórico poderoso, imputando a adversários a pretensão de pôr fim à valorosa *res publica* em favor de uma nova tirania. Cícero descreve com grande vivacidade a figura do tirano em diversos textos justamente ao remeter a seus oponentes.

Com efeito, desde a queda da monarquia, os termos de origem grega *tyrannus*, *tyrannis* e *tyrannicus* foram convertidos em sinônimos de *rex*, *dominus*, e os correspondentes *regnum*, *regnare*, *regius*, *dominatio*, *dominatus*, *dominari*, para designar o déspota romano⁴⁹. Na tradição em que surgiu, o *tyrannos* helênico era o governante que obteve poder por usurpação, mas não necessariamente opressor, como o coríntio Cípselo e o ateniense Psístrato. Entretanto, a superveniência de numerosos governantes dotados dessa característica, como Hípias, filho de Psístrato, adicionaram ao termo a conotação odiosa do déspota malévolo⁵⁰. Esse estereótipo foi desenvolvido

⁴⁸ CÍCERO. *De re publica* II, 52. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 112. Sobre o ódio ao nome *rex*, também TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* XXVII, 19, 4. Cf. *Storie. Libri XXVI-XXX*. Trad. L. Fiore. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1981, p. 244-245: “*Tum Scipio silentio per praeconem facto sibi maximum nomen imperatoris esse dixit, quo se milites sui appellassent; regium nomen, alibi magnum, Romae intolerabile esse*” (*Allora Scipione dopo aver intimato il silenzio a mezzo di un araldo disse che lui ambiva moltissimo al titolo di comandante in capo, con cui i suoi soldati lo avevano salutato; l'appellativo di re, altrove illustre, a Roma era intollerabile*).

⁴⁹ Plutarco relata que Tibério Graco foi acusado desejar ser rei (*basileu*) de Roma por ter recebido um diadema real e um manto roxo, característicos dos monarcas helênicos. Públio Cornélio Cipião Násica Serapião chamou-o de tirano (*tyrannos*). PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Tibério Graco XIV, 3; XIX, 3. Cf. *Vite*. A cura di Gabriele Marasco. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1994, v. V, p. 918-919 e 926-927.

⁵⁰ DUNKLE, J. Roger. The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, v. 98, p. 151-171, 1967, p. 152.

nas tragédias gregas, nas quais o tirano era o modelo dramático de vilão, propenso ao destempero, estupro e impiedade, sendo este o meio provável pelo qual os romanos tiveram os primeiros contatos, principalmente através das adaptações teatrais por autores latinos⁵¹. De fato, a aristocracia romana encontrou algo congenial à ordem vigente na “tiranofobia” que as tragédias assumiam para os gregos, o que logo mostrou-se útil para o discurso público⁵². Os oradores romanos tinham, então, a oportunidade de criar para a audiência uma imagem ruim em matéria política e de personalidade de seu opositor, prática intensificada nos últimos séculos da República e manifesta em Cícero. A histórica aversão romana por reis tecia o monarca como governante opressor, enquanto o tirano grego agora lhe inseria elementos de caráter⁵³. E isso era ainda mais possante em matéria de oratória e retórica.

Dunkle⁵⁴ lista quatro vícios componentes do perfil do tirano para os romanos: *vis*, a força empregada pelo tirano para obter e manter o poder⁵⁵; *superbia*, soberba, insolência, arrogância, autoafirmação atrevida, próximo ao conceito grego de *hybris*⁵⁶; *libido*, caprichos despóticos e indecentes, desejos egoísticos, domínio de cunho sexual, luxúria, tudo o que contraria a *res*

⁵¹ *Ibidem*, p. 153-155. Também segundo Dunkle, são ilustrativos Zeus em *Prometeu Acorrentado* e Egisto em *Agamênon*, ambas de Ésquilo (Cf. ESQUILO. *Tragedias*. Trad. Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1986.); Édipo em *Édipo Rei* e Creonte em *Antígona*, ambas de Sófocles (Cf. SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Édipo Rei. Édipo em Colono. Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990); Lico em *Herácles* e Penteu em *Bacantes*, ambas de Eurípedes (Cf. EURÍPEDES. *Tragedias II*. Trad. Jose Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978; *Tragedias III*. Trad. Carlos García Gual e Luis Alberto de Cuentas y Prado. Madrid: Gredos, 1979).

⁵² DUFF, John Wright. *A literary history of Rome: from the origins to the close of the golden age*. London; Leipsic: T. Fisher Unwin, 1909, p. 231.

⁵³ DUNKLE. The Greek tyrant and roman political invective of the late republic, *op. cit.*, p. 156-158.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 159-160 e 168-170.

⁵⁵ CÍCERO. *De officiis* II, 24. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁶ CÍCERO. *De re publica* I, 62 (*importunitate et superbia Tarquini*); II, 46 (*superbiae Tarquini*). Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 77; 109; *Pro Rabirio perduellionis reo* 13. Cf. *Discursos VII*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 2011, p. 121 (*superbíssimo atque crudelissimi regis*); *Philippicae* III, 9. Cf. *Filípicas*. Trad. Juan Bautista Calvo. Barcelona: Planeta, 1994, p. 75 (“*Aquel Tarquinio que nuestros antepasados no pudieron sufrir no era cruel, ni impío, sino soberbio (non crudelis, non impius, sed superbus) que es como se le llama, y este vicio, que muchas veces hemos tolerado a simples ciudadanos, no quisieron nuestros antepasados soportarlo en un rey*”).

publica, oposto a *lex* e ao padrão objetivo e impessoal do direito⁵⁷; *crudelitas*, epíteto representativo do tirano, é violência, arbitrariedade, brutalidade, assassinio político⁵⁸. Podemos encontrar várias referências em nosso autor.

Cícero relata ter sido acusado pelos *populares* de agir como um tirano durante seu consulado, quando da prisão e execução dos colaboradores da conjuração encabeçada por Catilina sem o julgamento pelo povo, ocasião em que foi adjetivado com alguns desses vícios. Ele mesmo já previra que a reação enérgica necessária para estancar o levante na primeira *Catilinária* levá-lo-ia a ser acusado de tirania:

Todavia, existem alguns nesta instituição, que ou não veem as coisas que estão iminentes, ou dissimulam as coisas que percebem; que alimentaram a esperança de Catilina com opiniões otimistas e corroboraram a conspiração nascente não acreditando nela. Com a autoridade destes, muitos, não só malvados, mas ainda inexperientes, se eu me voltasse contra aquele, diriam que isto foi feito cruel e tiranicamente [*crudeliter et regie*].⁵⁹

Todavia, segundo sua opinião, eram os próprios envolvidos, mancomunados com Catilina, os verdadeiros libidinosos, à margem da lei e cruéis, e não o cônsul, salvador da *res publica*⁶⁰. Com efeito, os aliados de Cícero,

⁵⁷ CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 82. Cf. *Discursos II*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990, p. 51 (“*Tú, que estás cogido, enredado por todo tipo de leyes, ¿pretendiste que tu libido (libidinem tua) fuera para ti como una ley?*” - com adaptações); *In Verrem* II, 3, 82. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 68 (“*si resulta que la ley era tu libido (libido tua)...*” - com adaptações); *De senectute* 42. Cf. *Da velhice e Da amizade*. Trad. Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix, s/d, p. 68 (“*tam flagitiosa et tam perdita libido (...)* Pois a volúpia embaraça o julgamento, é inimiga da razão, e, por assim dizer, ofusca os olhos da mente e não tem nenhum comércio com a virtude”).

⁵⁸ CÍCERO. *Ad Atticum* VII, 20, 2. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996, p. 405-406: Cícero manifesta dúvida acerca do perfil de César na liderança política de Roma, questionando-se sobre tender a ser um tirano cruel, que persegue os opositores e restringe a liberdade dos cidadãos, ou um tirano moderado (“*la vergüenza de unirse con un tirano [César]; el cual, por cierto, no se sabe si imitará a Fálaris o a Pisístrato*”). Em carta a Cícero, César responde rejeitando qualquer aspecto de crueldade em seu caráter (“*Llevas razón al conjeturar respecto a mí (pues me conoces bien) que nada hay más lejos de mí que la crueldad*” Cf. *Ad Atticum* IX, 16, 2. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996, p. 79.).

⁵⁹ CÍCERO. *In Catilinam* I, 30. Cf. *As catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d, p. 56-57.

⁶⁰ CÍCERO. *De domo sua* 75. Cf. *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños Baños. Madrid: Gredos, 1994, p. 153 (“*¿Me recibí mi patria como debí recibir la luz y la salvación que le habían sido devueltas y restituidas o como a un cruel tirano (crudelem tyrannum), que es lo que solías decir de mi vosotros, los gregarios de Catilina?*”); *De domo sua* 93-94. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*,

como Pompeu e Lúcio Cotta, fizeram acusações semelhantes aos *populares* que promoveram seu exílio⁶¹. Nesse sentido, é vívida a descrição de Públio Clódio Pulcro, tribuno da plebe que, intencionando atingi-lo, propôs uma lei que impunha o exílio a quem executasse um cidadão romano sem julgamento, como supostamente fizera Cícero durante a conspiração, embora autorizado por um *senatus consultum ultimum*. Após sua partida para a Grécia, Clódio fixou decreto proibindo expressamente qualquer abrigo ou auxílio a Cícero a menos de quinhentas milhas da Itália, o que também levou ao confisco e destruição de bens do magistrado⁶².

Por esses e outros motivos, Clódio é acusado por Cícero de tê-lo expulso “*sin haber sido condenado y proponiendo medidas tiránicas*” (*cum indemnatum <me> exturbares privilegiis tyrannicis inrogatis*) e, ainda assim, no lugar de sua casa destruída em Roma, hipocritamente, mandou erigir uma estátua da deusa Liberdade, pois os romanos teriam se livrado do despótico Cícero⁶³. Para garantir a anulação política do orador de Arpino, perseguiu até sua esposa, Terênciã, e seus filhos⁶⁴, o que não é um grau de crueldade surpreendente para um homem que, ademais, almejava apossar-se dos bens do adversário⁶⁵: “*Mas, ¿para qué os estoy reprochando la crueldad que dirigisteis contra mí y contra los míos, a vosotros, que habéis emprendido una guerra hostil y criminal, llena de odio, contra mis muros, mis techos, mis columnas*

p. 164-165 (acusado de roubo, corrupção e desenfreamento (*largitiones libidines obiciuntur*), após seu retorno, “*ha quedado ya sin sentido aquella acusación calumniosa de crueldad (maledictum crudelitatis), ya que se me ve, no como a un cruel tirano, sino como a un padre lleno de ternura, añorado, reclamado y a quien se ha hecho venir gracias al empeño de todos los ciudadanos*”). Ver ainda *Ad Familiares* XII, 12, 2. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II. Trad. Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Gredos, 2008, p. 509-510: “[...] *si empuñé las armas en contra de los más crueles delincuentes, siguiendo tus peticiones e iniciativa, si no sólo he aparejado ejércitos para defender la República y la libertad, sino que también los he arrebatado a los tiranos más cueles. Y si Dolabela se hubiese apoderado de ellos, no sólo habría reforzado el poder de Antonio con la llegada de esos ejércitos, sino también con la noticia de la misma y la expectación suscitada*”.

⁶¹ DUNKLE. The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic, *op. cit.*, p. 165.

⁶² PLUTARCO. *Cícero* 30-33. Cf. *Vidas paralelas*: Demóstenes e Cícero. Trad. Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010, p. 146-152.

⁶³ CÍCERO. *De domo sua* 110 *et seq.* Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 175 *et seq.*

⁶⁴ CÍCERO. *De domo sua* 59. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 143-144.

⁶⁵ CÍCERO. *De domo sua* 107. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 173-174.

y mis puertas?⁶⁶. Além do fútil desejo de butim, ódio e crueldade (*odio et crudelitate*) instigaram esses ataques⁶⁷.

Porém, mais grave do que tais atos foram os atentados contra princípios e valores fundamentais da *res publica* romana. Na mais vergonhosa libidinagem (*turpissima libidine*), Clódio profanou a religião e o pudor (*religionem et pudicitiam*)⁶⁸ por meio das mais impuras e abomináveis violações (*impurissime taeterrimeque violasti*)⁶⁹ e, em nome deles, derrubou instituições que os antepassados quiseram que estivessem protegidas com a religião e fossem consideradas sagradas⁷⁰. Durante o seu tribunato, foram atacados de forma mais cruel os valores consulares⁷¹. Por fim, Clódio violou o direito, ao criar um privilégio, isto é, propor dispositivo legal de comando não geral, mas voltado nominalmente a um particular específico, Cícero. Esta foi uma afronta à lei natural e ao próprio direito romano:

¿con qué derecho, siguiendo qué costumbres, con qué precedentes presentaste una ley, de forma nominal, contra la vida de un ciudadano no condenado? Las leyes sagradas, las Doce Tablas prohíben que se legisle contra ciudadanos particulares: en eso consiste el “privilegio”. Nunca nadie lo propuso; no hay nada más cruel, nada más pernicioso, nada más intolerable para esta ciudad. El nombre aquel, tan lamentable, de la proscripción y todo el horror de la época de Sila ¿qué tienen que destaque de modo especial como recuerdo de crueldad? En mi opinión, el castigo que se decidió, sin juicio y de forma nominal, contra ciudadanos romanos.⁷²

Se Clódio tivesse obtido o *imperium*, males ainda maiores ocorreriam. Em vez de lançar-se contra os inimigos externos, ele preferiria voltar-se contra as possessões, casas e riquezas dos cidadãos romanos, não refrearia suas paixões sequer perante os filhos e as mulheres daqueles. A eloquência de Cícero busca confirmar reiteradamente os rumores de que o tribuno da plebe teria recrutado exércitos de escravos para apoderar-se de Roma e dos bens

⁶⁶ CÍCERO. *De domo sua* 60. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 144.

⁶⁷ CÍCERO. *De domo sua* 62. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 145.

⁶⁸ CÍCERO. *De provinciis consularibus* X, 24. Cf. *Le orazioni*. A cura di Giovanni Bellardi. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1975, v. III, p. 642-643.

⁶⁹ CÍCERO. *De domo sua* 104. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 171-172.

⁷⁰ CÍCERO. *De domo sua* 109. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 174-175.

⁷¹ CÍCERO. *Pro Milone* 89. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 535.

⁷² CÍCERO. *De domo sua* 43. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 132.

privados⁷³. Verdadeiros ou não, fato é que, em curto de período de tempo, colecionou proezas nefastas para Roma e seus cidadãos:

*A fe que me parecía ya penosa y cruel la Fortuna del pueblo romano por consentir durante tantos años que aquél se burlara de nuestra República. Había profanado con su adulterio los cultos religiosos más sagrados; había atropellado los decretos más importantes del senado; con sobornos se había librado públicamente de los tribunales; había perseguido al senado durante su tribunado y anulado las actuaciones que el consenso de todos los estamentos había dictado por el bien del Estado; me había expulsado de mi patria, había arrebatado mis bienes, incendiado mi casa y perseguido a mis hijos y a mi esposa; había declarado una guerra impía a Gneo Pompeyo; había provocado la matanza de magistrados y ciudadanos particulares, incendiado la casa de mi hermano, devastado Etruria y privado a muchos de sus casas y fortunas; apremiaba y perseguía; Roma, Italia, las provincias y los reinos no podían poner freno a su locura; en su casa se estaban grabando ya las leyes que nos someterían a nuestros esclavos; no había nada de nadie que no hubiese deseado para sí y que no creyera que sería suyo a lo largo de este año.*⁷⁴

Portanto, o Clódio era pernicioso, malvado, libertino, ímpio, audaz, criminoso (*P. Clodium arbitratar perniciosum civem, sceleratum, libidinosum, impium, audacem, facinerosum*)⁷⁵. A *res publica* não permitiria ser aviltada por muito mais tempo:

*En cambio, tú, azote de la patria, torbellino y tempestad contra la paz y el sosiego [tu, procela patriae, turbo ac tempestas pacis atque ot], lo que has destruido o edificado en medio del naufragio de la República, cubriéndolo todo de tinieblas, con el pueblo oprimido y el senado abatido y rechazado; lo que, violando toda religión, has mancillado sirviéndote incluso del nombre de la religión; lo que has erigido como monumento de la destrucción de la República en medio de las entrañas de aquel que con sus sufrimientos y peligros había salvado la ciudad y [...] sobre el testimonio de dolor de todos los hombres de bien, has grabado tu nombre después de eliminar el de Quinto Cátulo, ¿esperaste que la República lo consentiría por más tiempo del que, expulsada juntamente conmigo, se viera privada de estas murallas?*⁷⁶

⁷³ CÍCERO. *Pro Milone* 76. Cf. *Discursos IV*, op. cit., p. 527.

⁷⁴ CÍCERO. *Pro Milone* 87. Cf. *Discursos IV*, op. cit., p. 534.

⁷⁵ CÍCERO. *Philippicae* VIII, 5, 16. Cf. *Filípicas*, op. cit., p. 137.

⁷⁶ CÍCERO. *De domo sua* 137. Cf. *Discursos IV*, op. cit., p. 193.

Cícero estava certo. Em 52 a.C., Tito Ânio Milão foi responsável pelo assassinato de Clódio. Para o orador, defensor de Milão, era costume permanente de Clódio recorrer à violência⁷⁷, de modo que “*fue el agresor el que resultó derrotado; la violencia fue vencida con violencia o, mejor, la audacia fue reprimida con el valor*”⁷⁸. Para um homem que entendia ser o primeiro passo na vida política constituído pela incitação do povo e ascensão ao poder, como fora Clódio⁷⁹, suas ações poderiam ser ditadas por ódio contra a pessoa de Cícero, mas, em última instância, por ódio pela austeridade, pela honorabilidade, pela *res publica* (*nihil enim contra me fecit odium mei, sed odium severitatis, odium dignitatis, odium rei publicae*)⁸⁰. Eis um potencial tirano, eliminado a tempo.

Não fogem à mira de Cícero os comparsas mais próximos de Clódio, figuras públicas proeminentes, embora igualmente celerados. Os cônsules então em exercício, Lúcio Calpúrnio Pisão e Aulo Gabínio, aliaram-se aos inimigos da *res publica*, muitos outrora simpatizantes de Catilina. Por inveja e ambição, em troca de províncias, investiram contra Cícero:

*Ésta ha sido la única diferencia entre mis enemigos y yo: después de haber visto que se alistaban y enrolaban los hombres públicamente en el tribunal Aurelio; al darme cuenta de que habían sido llamadas de nuevo las antiguas tropas de Catilina con la esperanza de una masacre; al ver que hombres del partido del que yo era considerado incluso como uno de sus líderes, bien por envidia hacia mi persona, bien temerosos de sus intereses, se convertían en traidores o abandonaban mi salvación; al haberse ofrecido a los enemigos de la República, como instigadores, los dos cónsules, que habían sido comprados con el reparto de las provincias cuando comprendieron que no podrían saciar sus necesidades, su ambición y sus placeres si no me entregaban encadenado a los enemigos del interior; al prohibírseles, mediante edictos y ordenanzas, al senado y a los caballeros romanos llorar en mi favor y suplicaros vestidos de luto; al sancionarse con mi sangre los repartos de todas las provincias, los pactos de todo tipo y la restitución de favores; al aceptar, incluso, todos los hombres de bien perecer en mi defensa o junto conmigo, no quise luchar con las armas para salvarme; pensé que, tanto el vencer como el ser vencido, acabaría siendo funesto para la República.*⁸¹

⁷⁷ CÍCERO. *Pro Milone* 52. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 512.

⁷⁸ CÍCERO. *Pro Milone* 30. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 497.

⁷⁹ CÍCERO. *De haruspicum responsis* 43. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 250-251.

⁸⁰ CÍCERO. *De haruspicum responsis* 5. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 218.

⁸¹ CÍCERO. *Post reditum ad Quirites* 13. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 79-80.

Pisão depreciou a opinião dos *optimates* ao contrapor, por um édito, determinação dos senadores de se vestirem de luto em apoio a Cícero⁸²; “o mais bestial e imundo dos monstros” (*immanissimum ac foedissimum monstrum*) ousou considerar o exílio como motivo para insultos e ultrajes, mas foi apenas a prova de criminosa crueldade⁸³. Em uma retórica hiperbólica, Cícero descreve-o como o homem mais abominável, mais cruel, mais falaz, mais marcado com as manchas de todos os crimes e desenfreado (*bomini taeterrimo, crudelissimo, fallacissimo, omnium scelerum libidinumque maculis notatissimo*)⁸⁴, afeito ao gosto excessivo pelo luxo e ao prazer desenfreado, era despuadorado, enganador, hipócrita, insolente⁸⁵. Mas se Pisão escondia sua crueldade do conhecimento de todos, esses enganos não perduraram⁸⁶. Com efeito, o Senado passou a odiá-lo, os cavaleiros a não o olhar, a plebe a desejar a sua ruína, a Itália inteira a maldizê-lo: foi a arrogância dos seus decretos, as ações perpetradas com ajuda de ladrões e escravos, meios pelos quais acabou com o próprio prestígio e autoridade⁸⁷. Se Catilina queria massacrar o Senado, ele o suprimiu; se aquele desejava pôr fogo às leis, este as ab-rogou; se o vencido na conspiração almejava aterrorizar a pátria, o famigerado magistrado a eliminou⁸⁸. Desse modo, se a ele realmente “se dá o nome de cônsul, a quem caberá aquele de ladrão, de pirata, de inimigo público, de traidor, de tirano?”⁸⁹.

O colega de Pisão compartilha de muitas dessas características tirânicas. Embora, quando tribuno, Gabínio tenha proposto lei sobre o comando de Pompeu na guerra contra os piratas, não foi sem visão a benefícios pessoais a serem gozados⁹⁰. Impudico na infância, desenfreado na juventude, desonrado e miserável no resto de sua vida, praticou numerosos atos de bandidagem durante o consulado⁹¹. Quase arruinou os publicanos, na imprudência das aquisições, na incapacidade administrativa, na avidez, na arrogância e

⁸² CÍCERO. *Pro Sestio* 32. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 303-304.

⁸³ CÍCERO. *In Pisonem* 21. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 772-773.

⁸⁴ CÍCERO. *De domo sua* 23. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 117-118.

⁸⁵ CÍCERO. *In Pisonem* 66-67. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 806-807.

⁸⁶ CÍCERO. *Pro Sestio* 22. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 297.

⁸⁷ CÍCERO. *In Pisonem* 64. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 804-805.

⁸⁸ CÍCERO. *In Pisonem* 15. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 754-757.

⁸⁹ CÍCERO. *In Pisonem* 24. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 764-765 (tradução nossa cotejada com a versão em italiano).

⁹⁰ CÍCERO. *Post reditum in Senatu* 11. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 41.

⁹¹ CÍCERO. *De domo sua* 126. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 185.

na crueldade (*avaritia, superbia, crudelitate Gabini*)⁹². Aqui também, em eloquente auxese, Cícero define Gabínio como “o homem mais abjeto de todos os nascidos, o mais criminoso, o mais impuro” (*homini post homines natos turpissimo, sceleratissimo, contaminatissimo*)⁹³, que até poderia ser bom, caso tivesse agido com os inimigos como se comportou em face dos cidadãos romanos⁹⁴.

Referência costumeira em Cícero, os tiranos sicilianos são alvos de grande detalhamento. Entre todos, ele trata com maior amenidade e expressa mais estima pelo “rei” Hierão de Siracusa, cujo reinado teria produzido benefícios para a Sicília, a ponto de o povo nutrir-lhe particular afeição. Nas *Verrinas*, Cícero destina elogios a Hierão, por exemplo, exalta a *lex Hieronica* que instituiu, segundo sua vontade, embora despótica. Esse tratamento respeitoso é motivado principalmente pelo intuito de opor, retoricamente, um tirano justo, eficaz e bom legislador, ao corrupto Verres, acusado de numerosos ilícitos em seu governo na própria Sicília, que teria feito aquilo que sequer os tiranos locais ousaram⁹⁵. Verres é ainda mais despótico que Dionísio, o Antigo, “tirano cruelíssimo” (*crudelissimus tyrannus*), e Fálaris de Agrigento. Como observa Grimal, Cícero traça uma história dos tiranos sicilianos dividindo-a em dois períodos: um longínquo, quase legendário, marcado pela selvageria primitiva, no qual pertencem Dionísio, Fálaris e figuras mitológicas como Caríbdis, Cila e os Ciclopes; outro mais recente, com um rei digno do título, aliado de Roma e benfeitor, Hierão. Verres integra o primeiro grupo⁹⁶:

*Pululaba por Sicilia, tras un largo intervalo, no un segundo Dionisio, ni Fálaris (pues aquella isla produjo antaño muchos y crueles tiranos), sino un nuevo monstruo de aquella antigua ferocidad que, se dice, se dio en la misma zona, pues creo que ni Caribdis ni Escila fueron tan funestas para los navegantes en aquel mismo estrecho como ése; incluso ése era más dañino, porque se había rodeado de perros mucho más numerosos y terribles. Un segundo ciclope mucho más cruel. Éste, en efecto, tenía dominada toda la isla; aquél, se dice que ocupó sólo el Etna y aquella comarca de Sicilia.*⁹⁷

⁹² CÍCERO. *De provinciis consularibus* 11. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 630-631.

⁹³ CÍCERO. *De domo sua* 23. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 117-118.

⁹⁴ CÍCERO. *De provinciis consularibus* 10. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 630-631.

⁹⁵ CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 15. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 14.

⁹⁶ GRIMAL, Pierre. Ciceron et les tyrans de Sicile. *Ciceroniana*, Roma, n. s. IV, Atti del IV Colloquium Tullianum (Palermo, 28 settembre-2 ottobre 1979), p. 63-74, 1980, p. 64-65.

⁹⁷ CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 143-146. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 294-296.

Verres comportou-se tiranicamente ao longo de todo o *cursus honorum*. Agiu com furtos, crimes, crueldade e infâmia desde quando fora questor, passando por legação na Ásia, pretura urbana em Roma e a propretura na Sicília⁹⁸. Mas foi nesta última que afluíram atos perniciosos. O povo siciliano aprendera com seus “maiores” que os favores recebidos dos romanos eram tão inestimáveis que deveriam tolerar as injustiças daqueles. Teriam suportado Verres se tivesse delinquido segundo uma medida humana (*si humano modo*), mas não foi possível aguentar tamanha intemperança (*luxuriam*), crueldade (*crudelitatem*), avareza (*avaritiam*), soberba (*superbiam*), pois, “*por el crimen y la ambición de uno solo habían perdido todas sus ventajas, sus derechos, los favores que habían obtenido del Senado y del pueblo romano*”⁹⁹. Por exemplo, ele transformou uma antiga lei, datada de Hierão, benéfica aos sicilianos em questão tributária, em nociva, para saciar suas improbíssimas ganâncias (*improbissimus quaestus*)¹⁰⁰, de modo que foi, em razão de práticas escusas de tributos, “senhor e rei dos agricultores” (*aratorum dominum ac regem fuisse*)¹⁰¹. Siracusa fora libertada pelos romanos das arbitrariedades dos tiranos, mas Verres as trouxera de volta:

*Y omito ahora lo que diré y he dicho de forma dispersa en muchos momentos: el foro de Siracusa, que con la entrada de Marcelo fue conservado limpio de muertes, con la llegada de Verres se desbordó con la sangre de sicilianos inocentes; que el puerto siracusano, que por aquel entonces había permanecido cerrado a nuestras flotas y a las de los cartagineses, durante la pretura de ése se abrió al bergantín de los cilicios y a los corsarios. Omito la violencia ejercida sobre personas libres de nacimiento, la violación de madres de familia, acciones que no se cometieron entonces, en la toma de la ciudad, ni por el odio del enemigo, ni por el libertinaje de los soldados, ni por costumbres de la guerra, ni por derecho de victoria. Omito, insisto, todo lo que ése llevó a cabo durante tres años.*¹⁰²

A figura de Verres é ainda mais pérfida. O magistrado perseguiu e matou cidadãos romanos na prisão ou crucificados, inobstante implorarem seus

⁹⁸ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 34. Cf. *Discursos I*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990, p. 286-287.

⁹⁹ CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 8-9. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 355-357.

¹⁰⁰ CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 20 *et seq.* Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 16 *et seq.*

¹⁰¹ CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 71. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 44.

¹⁰² CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 116. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 202.

direitos de homens livres¹⁰³, conforme relatado por testemunhas¹⁰⁴. Sentado no tribunal como pretor, todos os temiam, não somente por seu *imperium*, o que é comum, mas por sua peculiar crueldade¹⁰⁵, como a sujeição de inocentes a condições atrozes¹⁰⁶ e o julgamento sobre coisa julgada (*de re iudicata iudicavisse*)¹⁰⁷, violando princípios fundamentais do direito. Exigiu dinheiro de particulares, recorrendo à violência e à injustiça pela província¹⁰⁸. Praticou todo tipo de excessos, como furtos de belas estátuas, inclusive de templos¹⁰⁹, corrupção das mulheres, entre outras espécies de libertinagem e perversidade, mas carecia de maior inteligência, atendendo mais aos impulsos concupiscentes do que à razão:

*En efecto, el propio Verres sólo había sido de una avaricia siempre ansiosa y amenazante, pero sin ingenio ni reflexión, de modo que cualquier cosa que hacía por propia iniciativa (como también vosotros sabéis en Roma), parecía arrebatarlo por la fuerza más que sustraerlo con astucia.*¹¹⁰

Isso não o impedia de crer possuir grandes qualidades e dignidade, como ao buscar subtrair a clientela siciliana de patronos antigos e fiéis, os Marcelos¹¹¹. Mas ao contrário destes, que, na esteira da prática corriqueira de transferência para Roma de ornamentos das cidades após a conquista, pelos comandantes, ainda mais das belas povoações gregas, fizeram-no respeitando a integridade daquelas localidades, conservando o espírito humanitário (*humanitas*) e destinando os despojos artísticos à *res publica*, Verres reteve bens, inclusive estátuas de santuários religiosos, direcionando-as para o seu patrimônio privado¹¹². Por muito tempo o propretor tentou esconder as suas artimanhas. Foi recurso ordinário mandar, “*incluso de forma oficial, que se eliminase y se consignase en los documentos de las ciudades lo que él quería*”, até o momento no qual, percebendo que seus desmandos eram tão imensos, se “*dio cuenta de que aquello no le era útil para nada, puesto que se ballaba convicto por documentos verídicos, por testimonios y certificaciones*

¹⁰³ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 7. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 273.

¹⁰⁴ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 14. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 276-277.

¹⁰⁵ CÍCERO. *In Verrem* II, 3 130. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 78.

¹⁰⁶ CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 87. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 185.

¹⁰⁷ CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 81. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 393.

¹⁰⁸ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 96. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 319.

¹⁰⁹ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 49-50. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 294-295.

¹¹⁰ CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 134. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 418.

¹¹¹ CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 89-90. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 186-187.

¹¹² CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 120 *et seq.* Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 205 *et seq.*

*fidedignas*¹¹³. Também não adiantaria intentar “*tapar con la magnitud de sus bazañas y su gloria de general los robos de éste, sus rapiñas, su codicia, su crueldad, su soberbia, su crimen, su osadía*”, pois, homem medíocre de males colossais, que se faça então “*levantar a Verres, que se le desnude el pecho, que el pueblo romano contemple sus cicatrices, las de los mordiscos de las mujeres, buellas de su lujuria y libertinaje*”¹¹⁴.

Como embaixador romano, levou consigo grande desgraça e quase a ruína para a cidade (*cum magna calamitate et prope pernície civitatis*) de Lâmpsaco, quando, acompanhado por uma corja de associados perversos e de exacerbada lascívia, promoveu ataque à filha de um cidadão ilustre, a ponto de os habitantes locais se revoltarem contra o representante de Roma¹¹⁵. Desonrou a muitos com sua infâmia, por força e com ousadia tomou guarnições e fortalezas de pudor e castidade¹¹⁶. Em decorrência de suas práticas, homens honrados e corajosos foram levados ao suicídio¹¹⁷ por todos os lugares que passou. E por esses mesmos sítios, enquanto homens ilustres e valorosos, como Públio Servílio, conquistaram e bem administraram, o acusado saqueou e humilhou as cidades¹¹⁸. Por fim, postou-se com soberba e crueldade frente à plebe de Roma, desdenhou e depreciou a todos os de condição humilde¹¹⁹. É com lastimável razão que todos os que estiveram sob o seu jugo, principalmente os sicilianos de diversas cidades, pedem socorro a seus patronos, aos cônsules, ao Senado, às leis e à administração da justiça (*a patronis, ab consulibus, ab senatu, ab legibus, ab iudiciis petivisse*)¹²⁰.

Levado a julgamento, Verres não é um réu qualquer. Remetemos

no a un ladrón, sino a un saqueador, no a un adúltero, sino a un salteador del pudor, no a un sacrílego, sino a un enemigo de lo sagrado y de todo lo que sea religión, no a un asesino profesional, sino al más cruel carnicero de ciudadanos y aliados (crudelissimum carnificem civium sociorumque).¹²¹

¹¹³ CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 103. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 274.

¹¹⁴ CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 32. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 239.

¹¹⁵ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 62 *et seq.* Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 300 *et seq.*

¹¹⁶ CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 34. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 240.

¹¹⁷ CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 129-130. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 77-78.

¹¹⁸ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 56-57. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 297-298.

¹¹⁹ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 122-123. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 331-332.

¹²⁰ CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 72. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 45.

¹²¹ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 9. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 274.

Em suma, desde que os homens podem recordar, não houve outro réu com tais características. E os juízes provavelmente não se recordam de terem julgado um acusado tão injusto e maldoso:

*[...] pero, aunque yo no contara con unos jueces tan severos, tan diligentes, tan concienzudos, ¿hay alguno que no lo tenga decidido y juzgado ya desde hace tiempo, guiándose por la magnitud de las injusticias, la maldad de los decretos y la iniquidad de los procesos? Incluso si hay alguno especialmente débil a la hora de juzgar, especialmente negligente con las leyes, el deber, la república, nuestros aliados y amigos... ¿qué?: ¿podrá dudar de la maldad de ése, cuando se entere de que se han producido tan grandes lucros, de que tan injustos convenios se han arrancado por la fuerza y el miedo, de que se ha obligado a las ciudades por la violencia y valiéndose de su poder supremo, por el miedo a los azotes y a la muerte, a dar tan grandes recompensas, no sólo a Apronio y a gente semejante, sino incluso a esclavos de Venus?*¹²²

Enfim, Verres é um tirano libidinoso e cruel (*tyrannum libidinosum crudelemque*)¹²³, homem tão cruel, tão criminoso, tão nefasto (*bunc hominem tam crudelem, tam sceleratum, tam nefarium*)¹²⁴ que reúne em si todos os vícios:

*Yo censuro en un solo hombre todos los vicios que puedan darse en un hombre corrompido y abominable; afirmo que no hay ningún indicio de desenfreno, crimen y audacia que no podáis reconocer en la vida de éste únicamente.*¹²⁵

É um escravo das paixões, fugitivo do direito e das leis, bárbaro por sua natureza e costumes, inimigo dos deuses imortais, pessoa para quem não se deve ter comiseração: “*En estas circunstancias, ¿qué clemencia queda para quien ha superado en vileza a los esclavos, en temeridad a los fugitivos, en maldad a los bárbaros, en crueldad a los enemigos?*”¹²⁶. A conclusão do segundo discurso, ao investir sobre Hortênsio, o venerável defensor de Verres, deixa entrever a conjunção de defeitos do tirano, um caráter eivado de máculas, sem margem para salvação, infortúnio para qualquer advogado e orador:

Pero ahora, ¿qué va a hacer Hortensio? ¿Tratará de conjurar las acusaciones de avaricia con los elogios de austeridad? Pero es que defiende a un hombre

¹²² CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 143. Cf. *Discursos II*, op. cit., p. 85.

¹²³ CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 82. Cf. *Discursos I*, op. cit., p. 312 (com adaptações).

¹²⁴ CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 77. Cf. *Discursos I*, op. cit., p. 392.

¹²⁵ CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 5. Cf. *Discursos II*, op. cit., p. 9.

¹²⁶ CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 112. Cf. *Discursos II*, op. cit., p. 200.

*muy vil, degenerado y malvado. ¿O va a trasladar vuestra atención de esta infamia y maldad a otra parte con el recuerdo de su valor? Pero es que no se puede presentar a un individuo más dejado, más cobarde, más hombre entre mujeres, más mujercuela impura entre hombres. Pero es de costumbres agradables. ¿Quién hay más engreído, más rudo, más soberbio? Pero esto es así sin mal para nadie. ¿Quién hubo alguna vez más cruel, más insidioso, más inhumano? ¿Qué harían con tal hombre y con una causa así todos los Crasos y Antonios?*¹²⁷

Entre todos os tiranos, o mais mencionado por Cícero é Dionísio, o Antigo. Com efeito, ele é o arquétipo do déspota, por ter cometido todas as espécies de atos abomináveis que podem ser reprovados na conduta de um tirano. Até filósofos perseguiu, e sob seu jugo não houve direito ou amizade, restando-lhe uma vida solitária¹²⁸. Por isso, Cícero vale-se de Dionísio para retratar um contemporâneo: Júlio César. Ambos são tiranos hábeis, intelectualmente brilhantes, mas dotados de naturezas que os conduzem ao mal e à injustiça¹²⁹. Tal como a Siracusa de Dionísio, Roma está sob o poder de César:

O Estado não existe mais. Não há mais nenhuma participação do povo no poder, de uma forma ou de outra, quando as leis são substituídas pela vontade arbitrária de um mestre. César é o novo Dionísio. Tudo o que foi dito sobre este se aplicará na realidade ao primeiro. Seria perigoso nomear César, questionar seu poder e sua pessoa. Não importa. Resta Dionísio, e ninguém pode impedir um filósofo de procurar seus exemplos entre os tiranos dos tempos antigos. Refúgio eterno e recurso de panfletários que alegorizam, mais ou menos transparente.

Tal é o tom de Cícero até os Idos de março. Dionísio, o Velho, é para ele um símbolo, ele é a máscara por trás da qual podemos ver César. Mas não é só isso. Ele é também um “caso” sobre o qual meditamos, graças ao qual verificamos os raciocínios abstratos que condenam a tirania. Ele ajuda Cícero a pensar, o que é conhecido por ele mostra a realidade de uma teoria. Desempenha, de certa forma, o mesmo papel que a experiência para o físico moderno. E é toda a história da Sicília que aparece assim como uma espécie de laboratório político aos olhos do consular romano.¹³⁰

¹²⁷ CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 192. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 448.

¹²⁸ CÍCERO. *De natura deorum* III, 81-84. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 352-354; *Tusculanae disputationes* V, 57 *et seq.* Cf. *Disputationes tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005, p. 421 *et seq.*

¹²⁹ GRIMAL. Cicéron et les tyrans de Sicile, *op. cit.*, p. 67-71.

¹³⁰ GRIMAL. Cicéron et les tyrans de Sicile, *op. cit.*, p. 73 (tradução nossa).

Após a morte de César, não é mais necessário a Cícero dissimular. César é enumerado ao lado de Fálaris, Alexandre de Feres e Dionísio, o Antigo como “o nosso” (*hic noster*) tirano¹³¹. Em *De officiis*, defende abertamente que os homens de bem têm o direito de depor o tirano, isto é, justifica a prática do tiranicídio, objeto de longas discussões no Medievo¹³² – é útil à república e à comunidade de homens (*qui multam utilitatem rei publicae atque hominum societati*), o que, portanto, constitui um dever¹³³:

Não existe verdadeiramente laço social algum entre nós e os tiranos [*nulla est enim societas nobis cum tyrannis*], verifica-se, antes, uma oposição absoluta, nem tampouco será contrário à natureza roubar um homem, se tal te for possível fazer, que é honestamente correcto ser morto [*quem est honestum necare*]. Além disso, toda esta raça funesta e amaldiçoada deve ser banida da convivência dos homens [*hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est*]. Com efeito, assim como certos membros do corpo são amputados – no momento em que eles mesmos começam a estar privados de sangue e, de algum modo, de vida também, e ainda se são nocivos para as outras partes do corpo – do mesmo modo deve esta selvajaria, assim como toda esta monstruosidade animalesca que se esconde sob a forma humana, ser banida da comunidade dos homens enquanto, por assim dizer, corpo comum da humanidade.¹³⁴

Como uma parte doente do corpo humano, o tirano é um fragmento necrosado do corpo social e, por essa condição enferma, deve ser extirpado para a sobrevivência da *res publica*. Uma conclusão não dissonante de analogias similares, propostas por outros filósofos antigos.

O derradeiro tirano a gerar preocupações em Cícero foi Marco Antônio, nos momentos finais da era republicana, segundo as ordens de quem seria morto. Antônio submete o povo a uma violência quase fatal (*vis quaedam paene fatalis*), é um impuro bandido que impõe horrível e cruelíssima dominação (*impuri latronis feremus taeterrimum crudelissimumque demumatum*)¹³⁵, não só soberba e cruel, mas indigna e desonrosa (*non modo crudelem superbamque dominationem nobis, sed ignominisam etiam et flagitiosam ferendam esse*)¹³⁶. Esse insensato gladiador (*gladiatoris amentis*)

¹³¹ CÍCERO. *De officiis* II, 25-26. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 86-87.

¹³² GRIMAL. Cicéron et les tyrans de Sicile, *op. cit.*, p. 74

¹³³ CÍCERO. *De officiis* III, 29-32. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 124-125.

¹³⁴ CÍCERO. *De officiis* III, 32. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 125 (com adaptações).

¹³⁵ CÍCERO. *Philippicae* III, 29. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 83.

¹³⁶ CÍCERO. *Philippicae* III, 34. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 85.

impôs leis por meio da violência, portanto, cheias de vício e sem validade¹³⁷. Dissipou e prodigou os fundos públicos, dispersou a assembleia do povo, assediou o Senado, fez vir legiões para oprimir a república (*opprimendam rem publicam*)¹³⁸. Praticou rapinas, heranças que fez dar, recebeu¹³⁹; ameaçou e ultrajou clientes¹⁴⁰; difamou publicamente mulher honrada para satisfazer interesses escusos e acusou homem nobre de culpa pelo fato¹⁴¹. Cruelmente, mandou degolar homens intrépidos e ótimos cidadãos¹⁴² e, após esse feito, o povo o temeu quando de seu retorno como se teme a morte ou a peste (*capitalem et pestiferum*)¹⁴³. Essas são mais do que razões para compará-lo a Tarquínio, o Soberbo, em mordaz argumentação retórica:

¿Hay en la vida de Tarquinio algo parecido a los innumerables crímenes que Antonio ha cometido y comete? Los reyes tenían también Senado, pero no llevaban a él, como lo ha hecho Antonio, a los bárbaros armados. Los reyes acataban los auspicios; Antonio, cónsul y augur, los desprecia, no sólo dando leyes contrarias a ellos, sino también haciéndolo de acuerdo con un colega cuya elección había viciado de este modo.

¿Qué rey tuvo jamás la insigne impudencia de poner en venta los privilegios, los beneficios, los derechos de la monarquía? ¿Hay en cambio alguna inmunidad, algún derecho de ciudadanía, alguna recompensa que Antonio no haya vendido, sea a simples ciudadanos, a ciudades o a provincias enteras? Jamás se censuró a Tarquinio por abyecto o sórdido. En casa de Antonio, entre las canastillas de labor de su mujer, se contaba el dinero, se pesaba el oro; era un mercado en que los interesados traficaban con todo el imperio del pueblo romano. Jamás supimos que Tarquinio hiciera perecer en suplicio a ciudadanos romanos. Antonio ha hecho degollar en Suesa a todos los prisioneros que allí se encontraban; ha hecho asesinar en Brindis a trescientos valerosos y excelentes ciudadanos.

Finalmente, Tarquinio batallaba por el pueblo romano cuando fue expulsado, y Antonio marchaba con un ejército contra el pueblo romano cuando, abandonado de sus legiones, sintió miedo del nombre y de las tropas de César y, olvidando sacrificios solemnes, pronunció antes del amanecer votos nunca cumplidos. En la actualidad intenta invadir una provincia

¹³⁷ CÍCERO. *Philippicae* V, 10. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 97.

¹³⁸ CÍCERO. *Philippicae* VI, 3; XIII, 5. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 115; 192.

¹³⁹ CÍCERO. *Philippicae* II, 62. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴⁰ CÍCERO. *Philippicae* II, 107. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁴¹ CÍCERO. *Philippicae* II, 99. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴² CÍCERO. *Philippicae* III, 4. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁴³ CÍCERO. *Philippicae* IV, 3. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 88.

romana. Así pues, el beneficio que el pueblo ha recibido y espera de Décimo Bruto es superior al que nuestros antepasados recibieron de Lucio Bruto [que enfrentara Tarquínio], el primero de esta familia y de este nombre, que debe ser inolvidable.¹⁴⁴

Assim, é óbvio que Marco Antônio não pode buscar os elementos fundamentais da *res publica*, como a concórdia, o consenso, a paz, como espera em vão o Senado:

*Pero los enemigos con quienes tuvieron que combatir vuestros mayores, romanos, tenían república, Senado, tesoro público, habiendo entre los ciudadanos concordia y consenso, y viéndose a veces en determinados casos que no ignoraban lo que es la paz y el respeto que merecían los tratados. Vuestro enemigo en cambio ataca vuestra república, no teniendo él ninguna; quiere destruir el Senado, que es el consejo público del mundo entero, sin tener ningún otro Senado, y ha agotado vuestro erario sin poder remplazarlo. ¿Qué idea tendrá de la concordia entre ciudadanos el que no tiene ciudad? ¿Qué paz puede pactarse con quien es cruel hasta lo increíble y carece de lealtad?*¹⁴⁵

Pelo contrário, afronta as normas sagradas de Roma ao adentrar os seus limites com uma escolta que, na verdade, é um exército; marca as casas e promete publicamente repartir a cidade entre os seus partidários¹⁴⁶, expressando um espírito que claramente está longe de zelar pelo interesse comum. Ao questionar “¿Qué tierra de bárbaros ha producido nunca un tirano más cruel y feroz (tam taeter, tam crudelis tyrannus) que Antonio, escoltado como se le ha visto en Roma, por las armas de los bárbaros?”¹⁴⁷, Cícero manifesta a consternação de presenciar um suposto filho da *civitas* voltar-se contra ela, e com a ajuda de povos estranhos. Dessa forma, não combaterão os romanos um malfeitor, criminoso, mas uma fera inumana e monstruosa (*sed cum immani taetraque belua*)¹⁴⁸, pois “*toda clase de servidumbre es miserable; pero lo que no se puede tolerar es servir a un impuro impúdico, afeminado (inpuro, inpudico, effeminato), a quien ni el miedo hace prudente*”¹⁴⁹. Em suma, lutar contra Antônio é lutar contra a escravidão e em prol da liberdade e da paz. A guerra é mais do que justa, é necessária. Nada há de satisfatório em uma

¹⁴⁴ CÍCERO. *Philippicae* III, 9-11. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 75-76.

¹⁴⁵ CÍCERO. *Philippicae* IV, 14. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 92 (com adaptações).

¹⁴⁶ CÍCERO. *Philippicae* XIII, 19. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 197.

¹⁴⁷ CÍCERO. *Philippicae* XIII, 18. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 197.

¹⁴⁸ CÍCERO. *Philippicae* IV, 12. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 91.

¹⁴⁹ CÍCERO. *Philippicae* III, 12. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 76.

tiranía (*regno*)¹⁵⁰, como a que já se vive e pode ainda agravar. A estupidez (*stultitiae*) de Antônio excede a todos¹⁵¹ e, tal como Denis, o Antigo, e também César, restará excluído, apartado, segregado (*exclisit, distraxit, segregavit*) da república, não somente por suas maldades, mas pela fortuna da mesma *res publica*¹⁵². Eis o destino de todos os tiranos, a culminar com suas mortes, tal como ocorrera com César:

Por outro lado, há pouco foi dado a conhecer o facto de poder algum jamais poder resistir ao ódio da multidão, se porventura tal facto antes não era conhecido. Na verdade, não só a morte deste tirano [*buius tyranni*], que submeteu a cidade pela das armas, e quão poderoso ele era se viu depois da sua morte, demonstra quanto vale o ódio dos homens naquilo que à sua ruína concerne, como além disso, o demonstra o facto de terem tido todos os tiranos o mesmo fim [*sed reliquorum similes exitus tyrannorum*] – com efeito, nem um só escapou, vez alguma, a tal morte. Realmente constitui o medo [*metus*] uma má garantia para a longa duração, a benevolência [*benivolentia*], pelo contrário, é um fiel aval que vale para sempre.¹⁵³

A história da tirania entre os romanos é narrada por Cícero à luz de *exempla* helênicos, conferindo-lhe o substrato necessário à força retórica aspirada pelo orador. Comprova, ademais, como o despotismo pode exsurgir tanto da degeneração da monarquia como no seio de uma *res publica*. Por seus riscos, deve ser combatido a todo custo: ora, os gregos tributavam honrarias próprias de deuses aos homens que davam morte a tiranos¹⁵⁴. Convém, então, perscrutar a transformação sofrida por outras modalidades de governo, a ensejar o reconhecimento da *res publica* como a melhor forma, segundo a história ciceroniana de Roma.

4. DA TIRANIA À SUPERIORIDADE DA *RES PUBLICA*: INTERPRETAÇÕES HISTÓRICAS

No raconto da Realeza, Cícero demonstrou como os antigos perceberam a superioridade do governo quando agregado da autoridade (*auctoritas*) dos melhores cidadãos (*optimates*), com a criação do Senado na época de

¹⁵⁰ CÍCERO. *Philippicae* VIII, 12. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 135.

¹⁵¹ CÍCERO. *Philippicae* II, 19. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 35.

¹⁵² CÍCERO. *Philippicae* V, 29. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 104.

¹⁵³ CÍCERO. *De officiis* II, 23. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 85.

¹⁵⁴ CÍCERO. *Pro Milone* 80. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 529.

Rômulo¹⁵⁵. Mas ainda não era o momento de um governo aristocrático. O povo rejeitou a administração senatorial após a morte de Rômulo e um *interrex* foi nomeado até a aclamação do novo monarca¹⁵⁶. Foi somente quando a tirania de Tarquínio tornou-se insuportável que os mais virtuosos e dignos cidadãos lideraram a derrubada do rei, guiando o povo para a libertação da cidade e a instauração da *res publica*¹⁵⁷.

Após o exílio dos Tarquínios, a principal preocupação dos romanos foi a proteção da liberdade retomada e a limitação do poder¹⁵⁸. A partir desse tempo, as instituições foram reformuladas: surgiram os cônsules, o *dictator* e o Senado já começou a ascender em liderança política.

*[...] el senado mantuvo la república de manera que, siendo libre el pueblo, unas pocas cosas las biciera el pueblo y la mayoría se rigieran por la autoridad, la decisión y la tradición del senado, y que unos cónsules tuvieran, sólo por un año, una potestad que por sí misma y de derecho era como la de los reyes, y se observaba decididamente, lo que era muy importante para asegurar el poder de los nobles, que los acuerdos de los comicios populares no valieran si no los aprobaba la autoridad de los padres del Senado. También se instituyó en esa época el dictador, unos diez años después de los primeros cónsules, en la persona de Ticio Larcio, y esa forma de imperio se consideró nueva y parecida al poder de los reyes. Sin embargo, todo se regía por la autoridad suprema de los hombres principales, no oponiéndose el pueblo, y en esa época figuras enérgicas, con el imperio supremo como dictadores o cónsules, realizaron grandes bazañas militares.*¹⁵⁹

No *Pro Sestio*, Cícero também resume a formação da constituição republicana pelos antepassados, permitindo nela avistar um traçado aristocrático originário na qual os melhores, reunidos no Senado, assumem o posto de defensores da *res publica*:

Creedme, la única vía para alcanzar la estima, la consideración y los honores es ésta: ser alabados y apreciados por los hombres de bien, sabios y bien nacidos, y conocer la constitución tan sabiamente establecida por nuestros

¹⁵⁵ CÍCERO. *De re publica* II, 15. Cf. *Sobre la república*, op. cit., p. 93-94: “*singulari imperio et potestate regia tum melius gubernari et regi civitates, si esset optimi cuiusque ad illam vim dominationis adiuncta auctoritas*”.

¹⁵⁶ CÍCERO. *De re publica* II, 23-24. Cf. *Sobre la república*, op. cit., p. 97.

¹⁵⁷ TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 58-60. Cf. *Livy*. Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1962, v. I, p. 200-209.

¹⁵⁸ CÍCERO. *De re publica* II, 54. Cf. *Sobre la república*, op. cit., p. 113-115.

¹⁵⁹ CÍCERO. *De re publica* II, 56. Cf. *Sobre la república*, op. cit., p. 115.

antepasados; éstos, al no haber podido soportar el poder de los reyes, crearon magistrados anuales aunque a la cabeza del Estado pusieron como consejo permanente al senado; los miembros del consejo eran elegidos por todo el pueblo y el acceso a este estamento (que es el más importante) estaba abierto a los méritos y virtudes de todos los ciudadanos. Colocaron al senado como guardián, protector y defensor de la República. Su intención era que los magistrados se sirvieran de la autoridad de este estamento y que, en cierto modo, fueran ministros de este importantísimo consejo. Era también su deseo fortalecer al propio senado con el prestigio de los estamentos más próximos así como proteger y acrecentar la libertad y los privilegios de la plebe.¹⁶⁰

A aristocracia é o governo dos melhores cidadãos, os *optimates*, considerados como tais por serem sábios e virtuosos. O critério, portanto, afasta a riqueza, que leva à soberba tirânica. O governo dos mais opulentos é a forma mais degenerada (*nec ulla deformior species*). Somente os superiores por seu valor e espírito podem ser considerados como *optimi* e impor-se aos mais débeis:

Si se hace a la suerte, naufragará con la misma rapidez que una nave en la que el timonel es elegido a suerte entre los pasajeros. Y si un pueblo libre elige a sus gobernantes, y elige, si es que quiere estar seguro, al que es más noble, entonces la seguridad de las ciudades depende del gobierno de los nobles, teniendo en cuenta sobre todo que, por naturaleza, no sólo los superiores por su valor y espíritu se imponen a los más débiles, sino que también éstos están dispuestos a obedecer a los que son superiores. Pero dicen que la mejor estabilidad pública se corrompe por el capricho de los hombres; que, por equivocarse acerca de la virtud – pues, como ésta es de pocos, pocos son también los capaces de apreciarla y distinguirla –, se creen que los hombres opulentos y acaudalados o los de abolengo son los más nobles. A consecuencia de este error del vulgo, una vez que las riquezas de unos pocos, y no sus virtudes se hacen con el gobierno, tales personajes retienen pertinazmente el nombre de nobles, sin merecerlo realmente; porque la riqueza, el apellido, los caudales carentes de prudencia y de medida para saber vivir y gobernar a los demás, son causa de oprobio y de insolente soberbia, y no hay más degenerada forma de gobierno que aquella en la que se considera más nobles a los más opulentos.¹⁶¹

A aristocracia é uma forma moderada, entre a fraqueza da realeza, que reúne todos os poderes em um só e pode facilmente sofrer degeneração em

¹⁶⁰ CÍCERO. *Pro Sestio* 137. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 380-381.

¹⁶¹ CÍCERO. *De re publica* I, 34, 51. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 70.

tiranía, e a imprudência da democracia, pois corrige a injustiça do igualitarismo nivelador por um sistema de direitos diferentemente atribuídos segundo o mérito de cada um¹⁶². Porém, apesar dessas qualidades, o governo aristocrático não é imune ao declínio. Uma vez mais, a história de Roma contém exemplo de modificação política, agora para uma oligarquia.

Por Cipião, relata Cícero que, quando a autoridade do Senado estava no seu auge e o povo respeitava a sua liderança, foi decidido que todos os magistrados abdicariam e seriam nomeados decênviros, dez homens (*decem viri*) com poderes máximos sem sujeição à *provocatio ad populum* (*maxima potestate sine provocatione*), que teriam o sumo *imperium* e escreveriam leis. Foram escolhidos entre os mais sábios cidadãos e redigiram as leis com grande equidade e prudência (*aequitate prudentiaque*) em dez tábuas. Para o ano seguinte, foram eleitos outros decênviros, mas estes não foram tão elogiados pela mesma *fides* e *iustitia*, à exceção de Caio Júlio. No terceiro ano, os decênviros permaneciam, uma vez que não quiseram nomear sucessores. A constituição (*statu rei publicae*), nesse momento, não contava com o equilíbrio entre as ordens de cidadãos (*non esset in omnes ordines civitates aequabilis*) e, portanto, não permanecia estável. Inexistindo magistrados nem *provocatio*, a *res publica* dependia de alguns cidadãos principais (*principes*). Produziu-se uma grande perturbação revolucionária (*maxima perturbatio et totius commutatio*). Após a introdução de novas tábuas com leis injustas (entre as quais Cícero inclui a “desumaníssima” proibição de casamento entre plebeus e patrícios), os decênviros passaram a governar o povo explicitamente com poder absoluto segundo seus caprichos, com crueldade e avareza (*libidinose omni imperio et acerbe et avaré*). A remoção armada dos decênviros pelo povo teria eclodido por causa de um episódio lendário similar ao de Lucrecia, quando Décimo Virgínio teria matado a filha Virgínia no fórum, em razão de ultraje praticado por um dos colegiados¹⁶³.

A oligarquia é o governo de uma facção (*factio*) que, por riqueza, linhagem ou outro critério, domina a *res publica*, ainda que se denominem *optimates*¹⁶⁴. Esse grupo passa a atender aos interesses pessoais, e não aos do povo. Tal como o governante unitário, que deixa de se preocupar com a *res publica* e começa a agir conforme os seus caprichos, o governo oligárquico é, para Cícero, uma forma de tirania. Não há verdadeira *res publica* quando

¹⁶² WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁶³ CÍCERO. *De re publica* II, 61-63. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 118-120.

¹⁶⁴ CÍCERO. *De re publica* III, 23. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 133.

a cidade está subjugada por uma facção (*factionis potestate*). Foi assim em Atenas após a Guerra do Peloponeso com os Trinta e os decênviros de Roma. Em ambos os casos, nada era do povo (*populi res non erat*)¹⁶⁵.

Na democracia, a cidade é governada pelo povo (*civitas popularis*). Como a maioria dos filósofos antigos, Cícero nutre uma visão severamente crítica sobre o governo popular. Entre todas as modalidades originais, acredita que a democracia é a menos digna de aprovação (*quod sit probandum minus*)¹⁶⁶ ou menos desejável¹⁶⁷ pois, quando o povo detém todo o poder e governa segundo o seu arbítrio, pode até se falar em liberdade, mas o que há é libertinagem (*dicitur illa libertas, est vero licentia*)¹⁶⁸. A caracterização típica do povo no comando da cidade é deveras negativa, estando associada a numerosas práticas consideradas criminosas e odiosas. Quando todo o poder está com o povo (*esse in populi potestate omnia*), a multidão (*multitudo*) pode condenar à morte qualquer pessoa, pode roubar, requisitar, malbaratar tudo. Nesses termos, o domínio da multidão (*multitudinis dominatu*) é uma forma de tirania, pior (*taetrior*) que as anteriormente descritas, “*pues no hay bestia más abominable que esa que tiene aparentemente el nombre de popular*”¹⁶⁹. Com efeito, sequer há povo, vez que ausente o *consensus iuris*. É sim possível que o povo assuma o poder após ele próprio matar ou expulsar um rei que se tornara tirânico e, então, “*se comporta con mayor moderación mientras se da cuenta y valora su hazaña, y se alegra de ella, deseando conservar la república por él constituida*”¹⁷⁰. No entanto, essa situação é excepcional. Não é incomum o povo retirar o poder de um rei justo ou, ainda mais frequentemente, tomar gosto pelo sangue dos melhores (*optimatum sanguinem gustavit*), e submeter toda a república ao seu próprio capricho, multidão desenfreada por sua insolência e difícil de ser aplacada. Nesse ponto, Cícero traduz passagem da *República* de Platão, na qual é discutida a ausência de medida na liberdade do povo, que chama de déspotas todos os magistrados e chefes que não são complacentes o suficiente com os anseios populares, entre outras degenerações do extremo excesso de liberdade, o que tratamos

¹⁶⁵ CÍCERO. *De re publica* III, 44. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 141.

¹⁶⁶ CÍCERO. *De re publica* III, 47. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 143.

¹⁶⁷ CÍCERO. *De re publica* I, 42. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 64.

¹⁶⁸ CÍCERO. *De re publica* III, 23. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 133.

¹⁶⁹ CÍCERO. *De re publica* III, 45. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 142.

¹⁷⁰ CÍCERO. *De re publica* I, 65. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 80.

no capítulo anterior¹⁷¹. Essa licença, considerada como a única liberdade possível pela multidão ensandecida, surge da mesma raiz que o tirano singular, “*porque del mismo modo que del poder excesivo de los gobernantes nace su ruina, así también la misma libertad somete a servidumbre a tal pueblo excesivamente libre*”¹⁷².

A potestade popular absoluta, como a dos atenienses, converte-se em loucura e libertinagem pestífera (*ad furorem multitudinis licentiamque conversam pesti*)¹⁷³, ou seja, a democracia tende a declinar em anarquia e tirania da multidão, decorrente do colapso da lei e da ordem, da desintegração de toda autoridade¹⁷⁴. Em um quadro como esse, é recorrente o povo sublevado (*indomito*), selvagem (*immani*), eleger um líder (*dux*) contra os principais, não mais respeitados, alguém audacioso, desonesto, que passa a perseguir ferozmente as pessoas beneméritas da república. Ele premia o povo com bens próprios e alheios, confere a si todo o poder, que se torna permanente, amparado inclusive na força militar, a exemplo de Pisístrato em Atenas. Esses líderes convertem-se em tiranos da mesma estirpe daqueles que o elevaram ao poder. Cícero retrata, por Cipião, como a democracia é superada por *optimates*, que estabelecem uma aristocracia, por homens audazes, que estabelecem uma oligarquia, entre outras possibilidades, que expressam como as formas de governo primárias são instáveis e as degenerações dinâmicas:

*Cuando las personas de bien los superan, como ocurre frecuentemente, vuelve a restablecerse la ciudad; pero, si lo hacen hombres audaces, entonces surge una fracción, otra forma de tiranía, en que degenera también algunas veces la mejor forma de gobierno de los nobles, cuando algún vicio los desvía del recto camino. De este modo vienen como a quitarse entre sí la pelota de la república, los tiranos a los reyes, y a aquéllos los jefes o los pueblos, y a éstos las facciones o los tiranos, y nunca dura mucho el mismo tipo de república.*¹⁷⁵

Mesmo quando rege um povo não enlouquecido, existindo então república¹⁷⁶, a democracia é preterida pelas demais formas de governo. A

¹⁷¹ CÍCERO. *De re publica* I, 65 *et seq.* Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 80 *et seq.* PLATÃO. *República* 562d *et seq.* Cf. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 393 *et seq.*

¹⁷² CÍCERO. *De re publica* I, 68. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 82.

¹⁷³ CÍCERO. *De re publica* I, 44. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 66.

¹⁷⁴ WOOD. *Cicero's social and political thought, op. cit.*, p. 147.

¹⁷⁵ CÍCERO. *De re publica* I, 68. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 83.

¹⁷⁶ D'ORS. Nota 320. *In: Sobre la república, op. cit.*, p. 143.

monarquia aparece como uma forma melhor do que o governo popular e até do aristocrático, em diversas passagens do *De re publica*¹⁷⁷, embora com reservas, pela contradição com a ideia de *res populi*. O que importa destacar é como a instabilidade dos diferentes tipos simples está centrada na grandeza da liberdade que cada um sustenta. A monarquia e a aristocracia oferecem limitadíssima liberdade, enquanto a democracia, em demasia. Nesta última, a *libertas* democrática acarreta igualdade democrática, *aequibilitas* que cessa de ser justiça em sentido proporcional para tornar-se nivelamento, paridade. É liberdade acompanhada de igualdade injusta, por não permitir distinções de dignidades¹⁷⁸:

*Ciertamente, la igualdad del derecho, a la que aspiran los pueblos sin moderación, tampoco se puede mantener, porque los mismos pueblos, aunque carezcan de vínculos y de todo freno, no pueden menos de atribuir cargos de gobierno a ciertas personas, y no deja de haber en ellos una distinción de personas y dignidades; y la que se llama igualdad es muy injusta, porque cuando es una misma la dignidad de los superiores y la de los inferiores que componen el pueblo, necesariamente esa igualdad resulta muy injusta; lo que no puede suceder en las ciudades que se gobiernan por los más nobles.*¹⁷⁹

Portanto, não há verdadeira *libertas* em uma democracia degenerada, apenas *licentia*, que extirpa a *dignitas* e a *auctoritas*, o senso de moderação e de justiça, de modo que participação infrene constitui um perigo político primário. Até os atenienses, que “podem reconhecer o significado de civilidade”, não a praticam¹⁸⁰. Junto com vários outros exemplos dos gregos, em geral desidiosos e intemperantes quando sob a democracia, comprovam os acentuados perigos dessa espécie de governo¹⁸¹.

¹⁷⁷ Vide CÍCERO. *De re publica* III, 46-47. Cf. *Sobre la república*, op. cit., p. 143.

¹⁷⁸ WOOD. *Cicero's social and political thought*, op. cit., p. 147-148. A linha de Cícero é aqui muito próxima de Platão, que examinamos anteriormente, para quem, na democracia, não há constituição, pois não é verdadeira e estável forma de união, ou melhor, como união instável e provisória por falta de forma, é mera condição política provisória que, inevitavelmente, prepara a tirania através da demagogia e da excessiva extensão do princípio da igualdade. Cf. FIORAVANTI. *Constitución*, op. cit., p. 20.

¹⁷⁹ CÍCERO. *De re publica* I, 53. Cf. *Sobre la república*, op. cit., p. 71.

¹⁸⁰ WOOD. *Cicero's social and political thought*, op. cit., p. 149-152.

¹⁸¹ CÍCERO. *De re publica* I, 5. Cf. *Sobre la república*, op. cit., p. 38-39; *De legibus* III, 26. Cf. *Las leyes*, op. cit., p. 222-223; *In Verrem* II, 2, 7. Cf. *Discursos* I, op. cit., p. 355; *Pro Flacco* 9 et seq; 57; 62-63; 71. Cf. *Discursos III*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1991, p. 296 et seq; 325; 328-329; 334; *Pro Sestio* 67, 141. Cf. *Discursos IV*, op. cit., p. 383.

Tendo em vista as numerosas considerações sobre as qualidades e os defeitos das diferentes constituições, assim como sobre as transformações por elas sofridas, percebe-se que Cícero afasta-se em certa medida de Políbio.

Cipião fora amigo de Políbio. Como personagem de sua obra, Cícero o faz referir a dois aspectos fundamentais da teoria das mudanças constitucionais, a saber, o ciclo das constituições¹⁸² e a metáfora biológica do nascimento, crescimento e maturação¹⁸³. Parece que, nesse caso, Cícero (e Cipião na sua origem histórica, nos limites do que lhe é possível distinguir do Arpinata) aceita em parte a validade da teoria polibiana, mas é cuidadoso em manter distância entre as suas perspectivas e a do historiador grego¹⁸⁴. Um exemplo citado por Atkins é o emprego de *quasi circuitus* em *De re publica* I, 45, ou seja, um ciclo imperfeito, que expressa como Cícero não acredita em um ciclo único, natural e unidirecional que rege o movimento de degeneração das formas de governo¹⁸⁵. Ademais, se para Políbio o declínio é inevitável e a melhor forma de governo é aquela que se vale de uma estrutura que lhe garanta o máximo de retardamento do processo degenerativo, Cícero afirma que uma cidade deve ser constituída para durar eternamente (*debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit*), a morte da *res publica* não é necessária como ocorre com o homem (*itaque nullus interitus est rei publicae naturalis, ut hominis, in quo mors non modo necessaria est*)¹⁸⁶. Isso não quer dizer que nunca esteja sujeita ao perecimento, pois é produto da ação humana, mas caminha nessa direção, admitindo-a como elemento integrante da ideia de melhor constituição. Por fim, vale mencionar também a importância fundamental conferida por Cícero à degeneração moral no processo de vida constitucional, muito em virtude do momento em qual vivia¹⁸⁷.

¹⁸² CÍCERO. *De re publica* I, 45; 64-65; II, 45. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 66; 79-80; 108-109.

¹⁸³ CÍCERO. *De re publica* II, 3. *Sobre la república, op. cit.*, p. 87.

¹⁸⁴ ATKINS, Jed. W. *Cicero on politics and the limits of reason: The Republic and Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 94-96.

¹⁸⁵ LINTOTT, Andrew. The theory of mixed constitution at Rome. In: BARNES, Jonathan; GRIFFIN, Miriam (eds.). *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 81-82.

¹⁸⁶ CÍCERO. *De re publica* III, 34. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 138; SCHNEIDER, Maridien. *Cicero 'Haruspex': political prognostication and the viscera of a deceased body politic*. Piscataway: Gorgia Press, 2013, p. 63-64.

¹⁸⁷ SCHNEIDER. *Cicero 'Haruspex'*, *op. cit.*, p. 66.

Lintott traça três grandes linhas de distanciamento entre os autores:

A diferença entre a abordagem de Cícero e a de Políbio tem três raízes principais: primeiro, a influência da doutrina aristotélica; segundo, o desejo de apresentar uma visão da constituição mista na qual a agitação dos *popularis* não só não tem um papel significativo a desempenhar no presente, mas não fez nenhum papel significativo a desempenhar no passado; terceiro, uma abordagem positiva da monarquia como constituição pura, que vai além da apreciação do elemento monárquico na constituição mista comum a Cícero e Políbio.¹⁸⁸

A primeira e a terceira vertentes apontadas por Lintott cremos já ter explicitado anteriormente. A primeira, contudo, merece consideração preliminar, ainda que breve. Se em Políbio não identificamos grandes inspirações filosóficas diretas, em Cícero, para além de Platão, irrompe algum avizinhamento de Aristóteles, em preceitos basilares de seu pensamento. Entre eles, Lintott identifica o instinto social natural no surgimento da comunidade; a noção de *aequibilitas*, a justiça como proporcionalidade a unir os diferentes componentes sociais, em muitos aspectos semelhantes à constituição mista do Estagirita; e a mencionada maleabilidade histórica na sucessão das formas políticas¹⁸⁹. De fato, Políbio preocupou-se em analisar a evolução de Roma conforme princípios gerais, o que não parece ter sido o caso de Cícero, empenhado em conectar ideia e realização histórica, o que o acerca, em parte, de Aristóteles e peripatéticos como Dicearco, mas também de Platão¹⁹⁰. Nesse sentido, concordamos com Asmis, que reconhece diferenças entre Políbio e Cícero em seus objetivos:

¹⁸⁸ LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit.*, p. 81 (tradução nossa).

¹⁸⁹ LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit.*, p. 81-82. Ver também LINTOTT, Andrew. *The constitution of Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 194-195: “Cicero takes over the classification of three good unmixed constitutions, paired with three corrupt ones. He holds that the good, even though they have no particular failings, may degenerate into their corresponding corrupt counterparts. However, following Aristotle rather than Plato and Polybius, he does not think that this is inevitable or, more specifically, that a single natural one-way process determines such changes. There are instead a number of cycles, which allow a tyranny or oligarchy, for example, to be followed by any of the other simple constitutions. Like Aristotle again, Cicero believes that human society does not only derive from weakness and a need for protection but from a natural social instinct, leading to a pursuit of common interests and an acceptance of law. In the light of this he sees the advantage of the mixed constitution to be in what he calls *aequibilitas*, evenbandedness, which allows privilege to the aristocracy and liberty and participation to the common people”.

¹⁹⁰ LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit.*, p. 84.

A diferença, eu sugiro, está enraizada em uma diferença de propósito. Políbio procurou explicar por que os romanos ganharam um império mundial. Vendo a constituição como uma causa, Políbio viu-a como um mecanismo notavelmente bem equilibrado para garantir a estabilidade interna e o sucesso externo. Cícero, por outro lado, apresenta a constituição romana como uma meta alcançada no passado pelos esforços de muitos romanos e permanece como modelo para o futuro. Entretanto, por mais que Cícero olhe para trás com nostalgia do passado, ele também tem um objetivo prático. Ao lembrar aos romanos o que eles perderam, ele mostra como recuperá-lo. Para esse propósito, ele define o Estado romano como um modelo, *exemplum*, que abrange todos os *exempla* tradicionais de pessoas que serviram ao Estado.¹⁹¹

Segundo interpretação de Wood, Cícero aplica a teoria polibiana da *anacyklosis* apenas vagamente. Por um lado, concorda com o historiador grego quanto à causa principal da degeneração dos tipos simples, a fragilidade da natureza do homem, obcecado por poder que, em excesso, corrompe. No entanto, adiciona a liberdade desmensurada. Essa combinação resulta em instabilidade ainda maior nas formas de governo simples e, conseqüentemente, em um curso muito mais irregular de ascensão e declínio. As aproximações de Cícero em relação a Políbio ao longo das descrições dos exemplos históricos ilustrativos e justificadores dos movimentos constitucionais no livro II, por sua vez, ainda de acordo com Wood, decorrem provavelmente do recurso ao mesmo núcleo tradicional de fontes históricas por ambos¹⁹². Trompf entende de modo similar: embora ciente da obra de Políbio, Cícero evitou apoiar-se em um ciclo fixo e utilizou a linguagem da *anacyklosis* de modo descompromissado, o que reflete o impacto limitado dos parâmetros daquele¹⁹³.

Nesse sentido, a construção política ciceroniana, conquanto tenha em vista Platão, Aristóteles, os peripatéticos e Políbio, é primariamente romana¹⁹⁴,

¹⁹¹ ASMIS, Elizabeth. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica*. *American Journal of Philology*, v. 126, n. 3 (Whole Number 503), p. 377-416, fall 2005, p. 378 (tradução nossa). Às p. 378-379, Asmis revisa a bibliografia clássica sobre as influências e diferenças entre Cícero e Políbio.

¹⁹² WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 154.

¹⁹³ TROMPF, G. W. *The idea of historical recurrence in Western thought: from Antiquity to the Reformation*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1979, p. 180-181.

¹⁹⁴ LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit.*, p. 80.

pois fundada sobre dois elementos genuínos da cultura de Roma: o direito, na forma de *iuris consensus*, e a utilidade comum, como *utilitas*¹⁹⁵.

CONCLUSÃO

Nascida no seio do pensamento helênico e retrabalhada pelo grego Políbio no calor da ascensão de Roma, a teoria das formas de governo atinge um capítulo inédito nas mãos de Cícero. Novas dimensões são abertas com sua imersão na história romana, embora não sacrifique a cultura da Grécia, então prestigiada pela elite republicana. Ao contrário, contempla-a por *exemplum*, que corroboram retoricamente a tensão entre tirania e liberdade que atravessa o *populus romanus* desde as suas mais remotas origens. É este, ao menos, o intuito de um filósofo cuja vida, na condição de ator político, foi marcada pela defesa pública da *libertas*, assegurada unicamente pelo direito assentado nas estruturas institucionais da república.

Não foi nosso propósito explorar os detalhes da composição da *res publica* como a melhor forma de governo e, por conseguinte, esmiuçar as conexões históricas em seu interior, o que demanda um estudo próprio. De qualquer modo, todos os indícios estão aqui: a superioridade da república justifica-se por sua eficiência em conter a tirania e, assim, garantir a liberdade. Eis o caminho para a estabilidade constitucional, arduamente construído pelos “maiores”, a dar esperanças para o futuro.

A expectativa de Cícero não se concretizará, mas as suas reflexões ventilarão novos horizontes para a teoria das formas de governo, especialmente quanto ao papel da história. Longe de ser apenas estímulo retórico, ela é firmada como fundamento e, portanto, como instrumento de legitimação para toda as pretensões de tipologia política.

[Recebido em maio/2020; Aceito em agosto/2020]

¹⁹⁵ GRILLI, Alberto. L'idea di stato dal *De re publica* al *De legibus. Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 249-262; 1990, p. 252.

a) Clássicas

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- CÍCERO. *As catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d.
- _____. *Cartas I*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996.
- _____. *Cartas II*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996.
- _____. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II. Trad. Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Gredos, 2008.
- _____. *Da velhice e Da amizade*. Trad. Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix, s/d.
- _____. *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- _____. *Discursos I*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990.
- _____. *Discursos II*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990.
- _____. *Discursos III*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1991.
- _____. *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños Baños. Madrid: Gredos, 1994.
- _____. *Discursos VII*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 2011.
- _____. *Disputaciones tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.
- _____. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Filípicas*. Trad. Juan Bautista Calvo. Barcelona: Planeta, 1994.
- _____. *Las leyes*. Trad. Alvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.
- _____. *Le orazioni*. A cura di Giovanni Bellardi. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1975, v. III.
- _____. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.
- _____. *Sobre la República*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- _____. *Textos filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- EURÍPIDES. *Tragedias II*. Trad. Jose Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- _____. *Tragedias III*. Trad. Carlos García Gual e Luis Alberto de Cuentas y Prado. Madrid: Gredos, 1979.
- ESQUILO. *Tragedias*. Trad. Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1986.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Diálogos VIII*: Leyes. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas*: Demóstenes e Cícero. Trad. Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.
- _____. *Vite*. A cura di Gabriele Marasco. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1994, v. V.
- SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Édipo Rei. Édipo em Colono. Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- TITO LÍVIO. *Liuy*. Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1962, v. I.
- _____. *Storie*. Libri XXVI-XXX. Trad. L. Fiore. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1981.

b) Complementares

- ANDO, Clifford. Was Rome a polis? *Classical Antiquity*, v. 18, n. 1, abr. 1999, p. 5-34.
- ASMIS, Elizabeth. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica*. *American Journal of Philology*, v. 126, n. 3 (Whole Number 503), fall 2005, p. 377-416.
- ATKINS, Jed. W. *Cicero on politics and the limits of reason: The Republic and Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- D'ORS, Álvaro. Introducción. In: CICERO. *Sobre la República*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- DUFF, John Wright. *A literary history of Rome: from the origins to the close of the golden age*. London; Leipsic: T. Fisher Unwin, 1909.
- DUNKLE, J. Roger. The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, v. 98, 1967, p. 151-171.
- FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución*. De la Antigüedad a nuestros días. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- GRILLI, Alberto. L'idea di stato dal *De re publica* al *De legibus*. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum - Varsavia, 11-14 maggio 1989), 1990, p. 249-262.
- GRIMAL, Pierre. Cicéron et les tyrans de Sicile. *Ciceroniana*, Roma, n. s. IV, Atti del IV Colloquium Tullianum (Palermo, 28 settembre-2 ottobre 1979), 1980, p. 63-74.
- LINTOTT, Andrew. *The constitution of Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- _____. The theory of mixed constitution at Rome. In: BARNES, Jonathan; GRIFFIN, Miriam (eds.). *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SCHNEIDER, Maridien. *Cicero 'Haruspex': political prognostication and the viscera of a deceased body politic*. Piscataway: Gorgia Press, 2013.
- SCHOFIELD, Malcolm. Cicero's definition of *res publica*. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- TROMPF, G. W. *The idea of historical recurrence in Western thought: from Antiquity to the Reformation*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1979.
- WOOD, Neil. *Cicero's social and political thought*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.

OS ENSINAMENTOS DE SÊNECA EDUCAÇÃO PARA UM MODO DE VIDA COM SABEDORIA

THE TEACHINGS OF SENECA EDUCATION FOR LIVING LIFE WITH WISDOM

FRANCISCO CLAILSON DE CARVALHO LIMA*

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a possibilidade dos ensinamentos de Sêneca que se configuram como utilidade para nossos dias, e nos conduzem para um modo de vida com sabedoria. Tendo em vista as reflexões que norteiam a filosofia estoíca, surge o seguinte questionamento: qual a possibilidade de a filosofia estoíca para orientar à tranquilidade e a felicidade? O ponto de partida será leitura de comentadores do Estoicismo em geral e de Sêneca, em particular, no sentido de mostrar o reencontro com a existência feliz levando-se em conta o dever e a autodisciplina.

Palavras-chave: Estoicismo; Sêneca; *Cartas a Lucílio*; Sabedoria.

Abstract: This article aims to analyze the possibility of adapting the teachings of Seneca for use in our days, and to lead us to living life with wisdom. In view of the reflections that guide stoic philosophy, the following question arises: what possibility is there in stoic philosophy for guiding us to tranquility and happiness? The starting point will be a reading of the commentators of Stoicism in general and of Seneca in particular, in the sense of showing how to be reunited with a happy existence by taking into account duty and self-discipline.

Keywords: Stoicism; Seneca; *Letters to Lucílio*; Wisdom.

INTRODUÇÃO

[...] hoje o estoicismo ainda fala de muito perto. [...] Seria bom não perder de vista o quanto ele é profícuo na época em que vivemos, uma vez que diversos valores presentes têm sabor estoico: igualdade, fraternidade, moralidade, interioridade, escolha individual, cosmopolitismo, por exemplo, são campos reflexivos bem discerníveis no pensamento da *Stoa*. (GAZOLLA, 1999, p. 16).

* Pesquisador na Universidade Federal do Piauí - UFPI, PI, Brasil. E-mail: f2clima@hotmail.com

Escolhe alguém cuja vida, cujas palavras, cujo rosto, enfim, espelho da própria alma, sejam do teu agrado. Contempla-o sempre, ou como teu vigilante, ou como teu modelo. Temos necessidade, repito, de alguém por cujo carácter procuremos afinar o nosso risco torto que só se corrige com a régua!” (SÊNECA, *Cartas*, 11- 10).

O estoicismo procurava reconciliar homem e natureza, buscava uma explicação do homem e do mundo, através de sistemas que necessariamente compreendiam uma lógica, uma física e uma ética, objetivando ensiná-los critérios de certeza e regras de vida. É bastante significativo que Sêneca, na *Carta* 106, 11-12, ensina que se perde tempo com situações superficiais e preocupação com tudo que nos rodeia. As pessoas sofrem de intemperança em querer aprender tudo, e as teorias não são suficientes para tornar os homens aptos, apenas os tornam cultos.

O conhecimento é algo mais amplo, e que apresenta acessibilidade, na medida em que nos esforçamos para aprender, sem muita preocupação com as coisas externas, não necessitando de acúmulo de livros e de excesso de informações para a nossa formação. Estamos acostumados a dissipar tudo, padecemos de instabilidade todo o tempo, até na utilização do conhecimento. Trata-se, nesse contexto, de uma crítica do filósofo Sêneca ao uso em excesso de erudição.

Essa argumentação colabora com a possibilidade dos ensinamentos senequianos para uma vida com sabedoria e também alerta acerca do tratamento consciente com o tempo. Desse modo, enfatiza-se que a leitura realizada neste estudo não pretende apresentar inferências inquestionáveis sobre o tema abordado, nem mesmo impor nossa concepção a respeito dele. Todavia, busca-se, dentro dos limites desta pesquisa, contribuir para uma melhor qualidade de vida dos docentes com a utilização dos princípios estoicos, não como um fim, mas como uma possibilidade de aprender todos os dias.

Direcionado nessa perspectiva, este artigo visa estudar os ensinamentos senequianos para uma vida com sabedoria. O objetivo, portanto, não é enumerar todas as contribuições do filósofo Sêneca para a formação do homem, mas apenas algumas passagens significativas que podem ser encontradas, com ênfase nas *Cartas a Lucílio*, que contribuem para a reflexão sobre a importância dos ensinamentos estoicos. Em outras palavras, busca-se destacar algumas ideias que continuam no debate presente em nosso cotidiano, com ênfase, que o estoicismo colocava em suas premissas a felicidade individual, levando os homens a adotarem, em suas vidas, atitudes diárias quase

religiosas, e ainda propõe que os homens devem ser sábios e que assumam uma vida que os direcione à felicidade.

O estoicismo procurava reconciliar homem e natureza, buscava uma explicação do homem e do mundo, através de sistemas, que necessariamente compreenderam uma lógica, uma física, e que necessariamente os levaram a uma ética, objetivando ensinar critérios de certeza e regras de vida.

Em um primeiro momento, faz-se a apresentação acerca da concepção de educação senequiana no estoicismo imperial, onde são relatados ensinamentos que conduzem o homem para uma vida em harmonia consigo mesmo e com o universo.

Depois, em um segundo momento, reflete-se sobre o homem estoico no reencontro com a existência feliz e tranquila, onde o parâmetro está na vivência acolhedora com o cosmos. Por fim, em um terceiro momento, faz-se uma análise sobre as contribuições da filosofia estoica para os homens mediante a prática diária do dever e a autodisciplina em nossas atitudes. O reconhecimento de si torna o homem capaz de equilibrar seus impulsos.

1. A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO SENEQUIANA NO ESTOICISMO IMPERIAL

A noção de educação no estoicismo imperial está direcionada à ética. Observa-se nesse período, também denominado neoestoicismo, que a filosofia, em Roma, adquiriu o maior número de seguidores. Segundo Reale e Antiseri (1990, p. 10): “[...] o fortalecimento da filosofia se dava notadamente pelo desaparecimento da república, ao mesmo tempo em que o cidadão perdia sua liberdade”.

Nesse sentido, Melo reforça que diante da crise moral e da vulnerabilidade em que se encontravam os romanos, em decorrência de exageros, vícios e outras “doenças” da alma, “a filosofia assumiu o papel de uma pedagogia e, particularmente, de uma terapia, cuja função era curar os males da alma” (MELO, 2007, p. 33).

Assim, nessa fase, o estoicismo abandonou as especulações puramente dialéticas, próprias da *Stoa*, centrando-se no elemento humano e colocando-se a serviço da ética, de tal modo que tudo o que não se prestasse à ordenação moral da vida humana carecia de valor. A filosofia assume então um novo valor, o prático.

Nesse cenário, o supremo ideal era o amor aos homens, a prática da justiça e de todas as demais virtudes. Tinha por finalidade levar o homem

não apenas ao conhecimento das coisas, mas, acima de tudo, a viver bem, conforme a virtude¹ (MELO, 2007).

Dessa forma, o objetivo de todas as escolas helenísticas é ensinar a ser feliz. Isso possibilitou ao Estoicismo Romano reconhecer a felicidade como algo mais “negativo” que “positivo”, estabelecida mais em abdicção do que em aquisição (OLIVEIRA, 2010).

Assim, as reflexões voltaram-se à formulação de ensinamentos com os quais o cidadão romano pudesse alcançar o ideal de paz e felicidade. Mesmo sem as condições anteriormente oferecidas pelo Estado romano, ganhava o apreço dos pensadores estoicos, particularmente as reflexões sobre a vida e a morte, a miséria e a fortuna, e sobre quão efêmero é o tempo do homem, tendo em vista, sobretudo, prepará-lo para os problemas espirituais (COELHO; MELO, 2012, p. 3).

Concernente a isso, Melo (2007) nos direciona a pensar sobre os difíceis problemas que o filósofo Sêneca encontrou em seu tempo, o qual fez da educação o meio de superação, sem fugir de seu objetivo, que era formar o homem sábio e virtuoso. Com isso, os recursos pedagógicos oferecidos no estoicismo foram essenciais para Sêneca desenvolver o processo educacional, contrário aos gregos.

Sêneca concentrou-se em uma filosofia que ultrapassava a especulação teórica, transformando-a em uma doutrina prática, adequada a um determinado estilo de vida. Embora tivesse contato com a cultura grega, os romanos reconstruíram os modelos filosóficos mediante suas conveniências, com a finalidade de corresponder ao seu espírito prático.

O estoicismo, que teve como palco uma Roma dominada pelo terror, abandonou a lógica e a física em benefício da moral. Seu fim era atender aos interesses romanos [...] Ao mesmo tempo em que se moldava ao espírito prático do homem romano, pouco dado às questões teóricas e às grandes reflexões filosóficas, o estoicismo reafirmava os preceitos sobre os deveres, a autodisciplina, a obediência, a ordem e a recomendação para a participação na política (MELO, 2007, p. 31).

Conforme se observa no trecho acima, foi esse o motivo pelo qual, em seus primeiros momentos, especialmente durante a República (II-I a.C), ele ganhou o apreço romano. Isso explica também o grande contingente de adeptos que alcançou, especialmente, os administradores afinados com a

¹ É o bem supremo, aliás, é o único bem [...] D. L., VII, 85.

sua proposta de participação na vida pública como forma de construir uma sociedade justa (MELO, 2007).

Com base nesse cenário, a filosofia no Império Romano direcionou-se para o domínio do privado, investindo-se da missão de ensinar, por meio de suas exortações e dos seus exemplos. No entanto, a doutrina de Zenão, para se adaptar ao novo quadro posto pelo Império e refugiar-se na esfera do sagrado, rompeu com muitos dos seus ensinamentos.

A nova configuração assumida pelo Pórtico levou-o a perder significativa parte da sua dimensão política, uma vez que ele se converteu também em uma reflexão sobre a vida e sobre a morte e passou a ensinar o desapego às coisas materiais, tendo em vista preparar o indivíduo para o cultivo das coisas da alma.

A filosofia adquiriu um perfil de sagrado, cujo objetivo era ensinar, por meio da exortação e do exemplo, a moral e a libertação espiritual, visando anular o domínio que as paixões e os vícios tinham sobre o homem, oferecendo-lhe, assim, a possibilidade de usufruir de uma forma superior, conforme entendia, de felicidade. Ao filósofo cabia ajudar o homem a obter a tranquilidade que, entregue a si mesmo, ele não conseguiria alcançar, uma vez que, a rigor, as tendências da sociedade efetivamente o afastavam desse caminho (MELO, 2007, p. 30).

Mesmo que filosofia e sabedoria estejam interligadas e aparentem fazer aproximação bem íntima, a ponto de se confundirem em sua especificidade conceitual, o filósofo Sêneca esclarece que “a sabedoria é o bem supremo do espírito humano, enquanto a filosofia é o amor, o impulso pela sabedoria, aquela que aponta o fim que esta alcança” (SÊNECA, 98, 4).

Dessa maneira, a filosofia passou a ser intermédio para o conforto, de orientação moral, que via no afastamento do mundo e até da própria vida uma digna saída dos conflitos sociais. Da esfera material, o homem voltou-se para a transcendental, preocupando-se com as questões morais, e também com sua preparação para a morte.

2. O HOMEM ESTOICO E O REENCONTRO COM A EXISTÊNCIA FELIZ E TRANQUILA

O reencontro do homem com o cosmos significava o acolhimento com a sabedoria e com a liberdade; o afastamento do homem em relação à natureza

tornava-o frágil e propenso aos vícios e às paixões². De acordo com Sêneca, o distanciamento do homem de grandes aglomerados assegurava-lhe um estado original e puro para seu fortalecimento.

Arranjemos, portanto, um protector que de vez em quando nos puxe as orelhas, que dissipe as opiniões do vulgo, que proteste contra as preferências da multidão. Enganas-te se pensas que os vícios nasceram conosco: vieram por acréscimo, foram incutidos em nós! Que frequentes admoestações nos ajudem a repelir as opiniões que à nossa volta se difundem! A natureza não nos predestinou para nenhum vício, antes nos gerou puros e livres (SÊNECA, 94, 55-56).

O referencial proposto pela filosofia estoica era, para os seus “mestres”, a garantia de uma existência feliz e tranquila, pois era o único caminho que o homem poderia seguir para manter-se imune às perturbações da vida material, ou seja, do quadro social a que estava submetido nesse momento histórico.

Ao angariar e pregar os valores necessários à realização dos “sonhos não realizados” de uma sociedade, cujos integrantes encontravam-se alquebrados e sem esperança em face das transformações do seu mundo, a filosofia revestiu-se de “espiritualidade” e de um aspecto terapêutico (MELO, 2007a, p. 31).

A filosofia, ao destacar os aspectos práticos, colocou o bem moral entre as prioridades da reflexão, tornou-a uma espécie de articuladora da felicidade, um refúgio para aquele momento histórico. O estoicismo, na percepção de Sêneca, aponta para o bem moral. O homem veio ao universo para ser virtuoso e usar a sua vontade para a realização de seus objetivos. Na Epístola 80, Sêneca esclarece os passos para a construção moral do homem, por meio da vontade, até alcançar a liberdade.

Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade. Em que poderás exercitar melhor a tua vontade do que no esforço para te libertares da servidão que oprime o género humano, essa servidão a que até os escravos do mais baixo estrato, nascidos, por assim dizer, no meio do lixo, tentam por todos os meios eximir-se? O escravo gasta todas as economias que fez à custa de passar fome para comprar a sua alforria; e tu, que te julgas de nascimento livre, não estás disposto a gastar um centavo

² A paixão passa a ser de responsabilidade exclusiva do homem, quando exposta ao erro de julgar, uma vez que ele é responsável pelo o exercício de sua razão “[...] A paixão é a perda do controle da razão” (OLIVEIRA, 2016, p. 51).

para garantir a verdadeira liberdade?! Escusas de olhar para o cofre, que esta liberdade não se compra (SÊNECA, 80,4).

Foi por meio das manifestações do estoicismo imperial que a adaptação à realidade existente em Roma foi possível, para constituir um ressignificado daqueles homens que são conduzidos pelos os vícios e não mostram perspectivas em buscar metas para suas vidas.

3. O DEVER E A AUTODISCIPLINA CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA ESTOICA PARA OS HOMENS

Para o estoicismo antigo, os homens estavam classificados em duas categorias: a dos sábios, denominados de “sábios”, e a dos insensatos (*stulti*); também apresentava uma classe intermediária, conhecida como proficientes, provavelmente surgida durante o estoicismo médio, quando esses iniciaram na via para a *sapientia* e estavam divididos em classes, conforme a proximidade com a sabedoria. A seguir, nas *Cartas a Lucílio* 35, Sêneca deixa evidente a divisão existente entre os *sapiens* e o *proficiens*:

Progride, sempre com este máximo objectivo: obteres uma perfeita constância. Quando quiseres verificar se fizeste algum progresso, indaga se a tua vontade de hoje é idêntica à de ontem: uma mudança de vontade é indício de que a alma anda à deriva, aparecendo aqui ou ali conforme a levar o vento! O que está fixo e bem agarrado ao chão não erra ao acaso: o mesmo sucede ao sábio consumado, e, por vezes, mesmo àquele que ainda se encontra em fase de aperfeiçoamento. A diferença entre ambos reside em que o segundo, embora sem mudar de posição, oscila na sua base, enquanto o primeiro nem sequer oscila (SÊNECA, 35, 4).

Sêneca, na mesma linha de pensamento, prossegue, tratando das habilidades do sábio e dos *proficiens*, que de modo principiante vão ao encontro da virtude:

O sábio será capaz de dominar a fortuna com a sua virtude, ao passo que muitos adeptos da filosofia se deixarão assustar por ameaças de somenos importância. Nesse ponto será nosso o erro se exigirmos de um principiante aquilo que exigimos ao sábio. Pelo que me toca, ainda estou na fase de assimilação desses princípios, ainda não atingi a fase da completa persuasão; e mesmo que a tivesse atingido, não teria ainda tempo para os ter de tal modo assimilado e praticado que eles me pudessem ocorrer em qualquer emergência (SÊNECA, 71,30).

Sêneca insiste em mostrar a firmeza do sábio em meio às adversidades, bem como reforçar a diferença entre o homem que chegou à plenitude e aquele que ainda pretende alcançá-la:

Pode uma vez por outra surgir qualquer ocorrência que lembre ao sábio a sua condição de mortal, mas ocorrências desse tipo são de somenos importância e não o atingem mais do que à flor da pele. O sábio, insisto, pode ser tocado ao de leve por um ou outro contratempo, mas para ele o sumo bem permanece inalterável. Volto a dizer que lhe podem ocorrer contratempos provindos do exterior, tal como um homem de físico robusto não está livre de um furúnculo ou de uma ferida superficial; em profundidade, porém, não há mal que o atinja. A diferença existente, insisto ainda outra vez, entre o homem que atingiu a plenitude da sabedoria e aquele que ainda lá não chegou é a mesma que se verifica entre um homem são e um convalescente de doença grave e prolongada (SÊNeca, 72, 5-6).

Por fim, encontraremos em Sêneca uma divisão bem mais didática acerca dos homens perfeitos, e daqueles que não o são. Conforme o filósofo romano:

É exactamente assim, segundo eu penso. Quem vai progredindo no estudo da filosofia pertence ainda ao número dos não sábios, embora esteja a uma grande distância do comum dos mortais. Mesmo entre os estudiosos da filosofia existem consideráveis diferenças; há autores que dividem tais estudiosos em três classes. A primeira classe abarca aqueles que, embora ainda não atingindo a sapiência, já se encontram muito perto de o conseguir; o próprio facto de estarem perto, contudo, implica que a sapiência ainda lhes é exterior. [...] A segunda classe compreende aqueles que se conseguiram libertar das principais enfermidades da alma e das paixões, mas não a ponto de gozarem definitivamente de um estado de perfeita tranquilidade. Por outras palavras, estão ainda sujeitos a retroceder ao estágio precedente. A terceira classe já está liberta de numerosos e consideráveis vícios, mas ainda não de todos. Está livre da avareza, mas sujeita ainda à ira; já não é tentada pelo prazer, mas é-o ainda pela ambição; está liberta do desejo, mas não do temor, e, no que toca aos objectos de temor, pode mostrar-se firme perante alguns, mas ceder perante outros: por exemplo, não recear a morte, mas ter medo da dor física (SÊNeca, 75, 8-9-13-14).

Para a contribuição pedagógica dos homens, a filosofia estoica oferece o dever, a autodisciplina e a oportunidade de obediência à ordem da natureza das coisas, sendo esses ensinamentos que contribuem para a formação do homem. Desse modo, Sêneca corrobora:

Estudas perseverantemente e deixando tudo o mais apenas te aplicas ao teu quotidiano aperfeiçoamento: aprovo-te com satisfação, e não só te aconselho, como te peço que continues assim. [...] evita tudo quanto se torna notado quer na tua pessoa, quer no teu estilo de vida [...] sejamos no íntimo absolutamente diferentes, embora na aparência vivamos como os demais. [...] O nosso objetivo é, primordialmente, viver de acordo com a natureza. [...] que a nossa vida seja um equilíbrio entre o modo de vida superior e o vulgar; que todos olhem a nossa vida como algo acima do normal, mas sem que sejamos uns estranhos para eles [...] um espírito superior é capaz de usar utensílios de barro como se fossem de prata, mas não é inferior àquele que usa de prata como se fosse de barro (SÊNECA, 5, 1- 2- 5- 6).

Na visão de Sêneca, é necessária uma adequação do homem à sua natureza; a vontade deve ser guiada apenas pela razão, visto que a razão era vista por ele como aquilo que penetra tudo. A razão é o elemento que elimina as impulsividades no comportamento humano. Ceder às paixões humanas é visto como um movimento irracional “[...] pois ceder às paixões era desobediência à razão, o sábio não é, por conseguinte, um apaixonado, porque julga sabiamente, porque vive de acordo com a razão natural” (BRUN, 1987, p. 84).

Dentro dos preceitos filosóficos senequianos, o outro é indispensável para a educação moral. É nesse convívio com o outro que se dá o exercício ético. De acordo com a concepção estoica, da qual Sêneca é seguidor, a natureza nos gerou como uma só grande família, que nos faz “[...] conformar-se a condição e, queixando-se dela no mínimo possível, aprender tudo o que ela tem de favorável. Não existe nada tão amargo que não encontre consolo numa alma equilibrada [...]” (SÊNECA, *Cartas*, ed. 2004, p. 66). Por isso, os homens devem ter a ideia de que o simples fato de sermos humanos nos faz estar na mesma posição. Assim, ressalta Santos:

Ao lermos as *Cartas* podemos perceber que além dos preceitos e dogmas, o uso do exemplo é essencial para a construção da fortaleza interior. Os indivíduos podem ser ensinados por meio de preceitos e dogmas a agirem de forma correta no mundo, isto é, internalizar os princípios pelos quais os indivíduos se tornam fortes o bastante para que a exterioridade não desequilibre a sua interioridade. Mas também o exemplo é outro recurso utilizado por Sêneca para o ser humano que esteja nesse processo de construção de uma fortaleza interior. Sêneca nos aconselha que vejamos os grandes exemplos como inspiração (SANTOS, 2016, p. 104).

O ser humano, quando é figura de referência, ou seja, figura a ser seguida pelos seus pares, torna-se ser indispensável, aparece como uma iluminação

para a nossa vida, não atravessa nossa concepção como um ser despercebido. Para Sêneca, os exemplos éticos e motivacionais são demonstrações capazes de transformar a humanidade em suas relações, alcançar uma vida de tranquilidade, sem apresentar perturbação.

Nesse sentido, o exemplo também é essencial, haja vista que tem um caráter mais imediato, uma vez que a figura exemplar é uma inspiração de vida, isto é, um estilo de vida. Como corrobora Santos:

A figura exemplar é antes de tudo uma imagem viva que se deve ter como inspiração para a vida. Não nos passa despercebido, como já ressaltamos anteriormente, que, para Sêneca, vida e filosofia são inseparáveis. O exemplo é uma mostra viva de que os homens podem transformar suas vidas e que acima de tudo estes podem alcançar um estado de espírito tão forte que serão capazes de não se deixarem afetar, ou se afetarem minimamente com aquilo que não está em seu poder (SANTOS, 2016, p. 104).

Segundo Mayer (2008), em Sêneca, os exemplos funcionam como “modelos inspiradores”, ganham uma nova roupagem, uma vez que as figuras exemplares têm a função de nos orientar de que é possível agir de outro modo, mesmo que não sejamos capazes de fazer exatamente como fez a figura exemplar. Assim, a memória de grandes homens é tão importante quanto a sua presença.

Similarmente diz Sêneca, nas *Cartas*, 94-51: “Também as crianças aprendem a escrever pelo exemplo: pega-se-lhes nos dedos, a mão do mestre guia-os sobre os desenhos das letras, depois diz-se-lhes que imitem o modelo apresentado [...]”.

Tomando como base as leituras das *Cartas a Lucílio*, é importante salientar que os exemplos aparecem com mais ênfase do que os silogismos, haja vista que ocupam diretamente a firmeza de ânimo³, mostrando que a vida moral pode ser vivida, e que os exemplos são essenciais para os aprendizes na busca da virtude.

Sêneca compreendia que o processo de formação moral não é uma tarefa fácil, é um exercício diário contra os vícios e de aceitação das adversidades, e não só de aceitação, mas de reformulação dos nossos juízos equivocados,

³ O termo “firmeza de ânimo”, expressão utilizada por Sêneca nas *Cartas a Lucílio* para designar superação em meio às adversidades, encontra-se explicitamente nessa referência: “Ser ferido, ser consumido numa fogueira, sofrer de uma doença grave – tudo isso é contrário à natureza; conservar nessas circunstâncias a coragem e a firmeza de ânimo isso já é agir conforme a natureza” (2004, 66, 38).

que nos fazem acreditar que todas as coisas que acontecem contra nossa expectativa são um mal. O que ele nos indica é um caminho exigente, pois é muito mais fácil nos deixarmos levar pelas paixões e termos uma vida irrefletida, mas isso não quer dizer que seja impossível seguir o caminho do bem. Não existe restrição: qualquer homem pode escolher aperfeiçoar-se moralmente, sendo que a exigência mínima é o querer (MAYER, 2008 *apud* SANTOS, 2016, p. 104).

Para Sêneca, quando um homem acompanha o exemplo do outro no processo de educação moral, há um esforço de abarcar para si os ensinamentos, haja vista que o cuidar-se⁴ deve ser feito diariamente. Nesse sentido, a presença do outro é primordial na busca incessante da fortaleza interior, seja como exemplo, seja como um modelo de comportamento essencial à formação, ou como um mestre ou guia de consciência⁵, aquele que nos aponta os erros de nossas ações, quando necessário, mostrando caminhos possíveis para a solução de algum problema.

Sêneca argumenta que, por si só, ninguém conseguirá sair do redemoinho; é necessário alguém que estenda a mão e ajude a pisar em terra firme (SÊNECA, ed. 2018, p. 177). Em outra passagem das *Cartas*, em um reencontro com o amigo Clarano, infere-se que Sêneca qualifica-o como um exemplo ético e motivacional, ao dizer: “Creio bem que Clarano nasceu como exemplo, para que todos pudéssemos ver que a alma não sofre de deformidade do corpo, antes é este que se adorna com a beleza da alma!” (Idem, p. 237- 4).

Segundo Sêneca, especialmente nas *Cartas* 10 e 11, o outro é indispensável na construção da fortaleza interior. Os homens que alcançaram tal estado, tal firmeza de caráter, não constituem tipos frios e individualistas. Muito pelo contrário, eles colocam como tarefa auxiliar o outro no processo de educação moral, pois compreendem que a prática de si é um exercício para toda a vida.

Escolhe alguém cuja vida, cujas palavras, cujo rosto, enfim, espelho da própria alma, sejam do teu agrado. Contempla-o sempre, ou como teu vigilante, ou como teu modelo. Temos necessidade, repito, de alguém por

⁴ O cuidado de si está relacionado à preocupação a nós mesmos, uma espécie de preocupação com nossa direção de viver, uma concentração de nossas atitudes sobre nossa direção.

⁵ A expressão “guia de consciência” é uma metáfora utilizada para “comunicar”, que diversas vezes encontramos nas *Cartas a Lucílio* pelo nome de mestre. Um exemplo dessas citações de “mestre” que está mais explícita, se encontra nas *Cartas* 52,8 “Em suma, escolhe para teu mestre alguém que te mereça admiração pelas ações e não pelas palavras.”.

cujo carácter procuremos afinar o nosso risco torto que só se corrige com a régua! (SÊNECA, 11- 10).

Ainda acerca dos homens que buscam a sabedoria e, conseqüentemente, são exemplos a serem seguidos, demonstra Oliveira:

Sócrates ou Catão são exemplos recorrentes, entre muitos outros, de homens que almejavam a sabedoria, que buscaram a perfeição, prerrogativa somente do verdadeiro sábio. Contudo, são modelos não absolutos para *sapiens* estoico. Eles são *exempla* a serem considerados e a se inspirar em busca do aperfeiçoamento possível e cotidiano (OLIVEIRA, 2010, p. 102).

Nesse sentido, Sêneca, para além de seu tempo, é bastante importante aos nossos dias, por fornecer conceitos básicos e precisos quanto à razão, à educação e ao controle de nossas ações no convívio social. Ademais, o filósofo oferece um padrão de reflexão e um caminho para o debate mais amplo sobre os antigos ensinamentos da filosofia estoica.

Sêneca nos mostra que o conhecimento de nossas atitudes abriga um amplo debate sobre a moral e, desse modo, a consciência de si nos torna capazes de enfrentar, com o norte da razão, nossos impulsos naturais, aprendendo a distinguir a natureza e o eu, fazendo-nos, assim, iniciarmos o exercício de controle de nossas atitudes.

A filosofia de Sêneca abre uma nova perspectiva ao pensamento e determina um processo importante nos propósitos e nos procedimentos da reflexão cotidiana da filosofia estoica, a saber: “sua filosofia procura consolar e exortar, ensinar e incentivar, de forma a despertar naquele que lê, ou naquele que a ele se entrega, uma crença inabalável na própria força de vontade, única forma viável para o homem comum [...]” (OLIVEIRA, 2010, p. 138).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sêneca procura descrever seus ensinamentos de forma simples e prática. Como filósofo estoico, a forma como ensina proporciona a compreensão e o caráter prático das doutrinas. Contudo, também procura relacionar teoria e prática, ou seja, os ensinamentos e a vivência do homem no dia a dia. Sua produção continua bem atual, ao se analisar a necessidade constante do homem em busca de superar as adversidades.

O estoicismo (assim como o epicurismo e o ceticismo) apanha e aprofunda as transformações “individualizantes”, o que torna a interioridade um

aspecto marcante nessa escola. Partindo dessas teses, o estoicismo apresenta notadamente uma tendência calcada na ética.

Observa-se então que a Ética estoica é intrinsecamente racional. Partindo dessas premissas, no estoicismo o sábio é somente aquele que consegue erradicar suas paixões, alcançando, por conseguinte certa indiferença, haja vista que nessa visão, nada que venha da exterioridade de seu ser pode afetá-lo. Assim, as paixões apareceriam como um movimento irracional da alma, podendo levá-lo a um desequilíbrio total.

Desse modo, Sêneca coloca que a filosofia é substancialmente marcada pelo entendimento de que a vida é uma batalha diária e verdadeira contra as paixões. Nesse sentido, há uma ligação umbilical entre vida e filosofia. Portanto, a filosofia senequiana não é tão somente especulação destoante da realidade, mas uma terapia real da alma, que Sêneca buscou aplicar-se e aos outros.

* *Agradecemos ao Prof. dr. Luizir de Oliveira (Univ. Federal do Piauí, PI, Brasil) pelas boas sugestões dadas para o estudo deste artigo.*

[Recebido em dezembro/2020; Aceito em fevereiro/2021]

REFERÊNCIAS

- BRUN, J. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- COELHO, J. P. P.; MELO, J. J. P. Vícios e Virtudes em Sêneca: as contribuições do Estoicismo Romano para a formação do homem latino. In: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 11, 2012, Maringá. *Anais [...] Maringá*: UEMA, p. 1-13. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2012/pdf/a-i/11.pdf>>. Acesso em: agosto de 2020.
- GAZOLLA, R. *O Ofício do Filósofo Estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MAYER, R. G. Roman Historical Exempla in Seneca. In: FITCH, J.G.(ed.). *Seneca*. Oxford: Oxford University Press, 2008. (Oxford Readings in Classical Studies)
- MELO, J. J. P. *O sábio senequiano: um educador atemporal*. 2007. 247f. Tese (Pós-Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, Campo Assis, São Paulo, 2007.
- OLIVEIRA, L. *Sêneca: uma vida dedicada à filosofia*. São Paulo: Editora Paulus, 2010.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: antiguidade e idade média*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- SANTOS, A. R. A. *A filosofia Prática de Sêneca: um ensaio sobre a firmeza de alma*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de José Antônio Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III 9, IV 15 - As virtudes morais. Estudo, tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo, Odysseus, 2020, 282 p.

A editora Odysseus entrega ao leitor o terceiro volume da *Ethica Nicomachea* (EN) do grego para o português, por Marco Zingano. O primeiro volume, contendo EN I13-III 8, o Tratado da Virtude Moral, foi publicado em 2008; o segundo, fora da ordem esperada, contendo ENV, o Tratado da Justiça, em 2017; o terceiro veio à lume doze anos após o primeiro, e recobre o vão deixado entre os anteriores: EN III 9 – IV 15, contendo o tratamento aristotélico das virtudes morais particulares. A estrutura do terceiro volume, objeto desta resenha, é basicamente a mesma dos anteriores, consistindo em (a) introdução; (b) tradução; (c) comentários.

A introdução é dividida em sete partes, em que Zingano trata: do lugar de EN III 9 – IV 15 na estrutura temática da EN, bem como de sua divisão interna (p. 17-23); da importância do contexto urbano para o desenvolvimento das noções de parte considerável das virtudes particulares que vemos no tratado e da recusa por Aristóteles do modelo platônico das virtudes cardeais e da virtude da piedade, tradicionalmente aceite como tal (p. 23-26); da controversa noção de agir com vistas ao belo (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) (p. 26-37); da virtude da magnanimidade e do magnânimo como figura “de culminância das práticas virtuosas” e, a partir disso, do papel metodológico que a consideração dos “tipos virtuosos” tem na determinação sobre as virtudes particulares (p. 37-49); do papel da noção

de mediedade (μεσότης) na determinação de virtudes que carecem de denominação (p. 49-54); da inflexão que a análise das virtudes morais particulares opera ela própria na doutrina da mediedade (p. 54-62); por fim, dos princípios adotados na fatura do volume (p. 62-64). Há dois pontos a salientar na interpretação: o significado da ação “em vista do belo” e a militância a favor da centralidade da noção de mediedade.

A expressão agir “com vistas ao belo” (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) aparece pela primeira vez no tratamento aristotélico da coragem, em EN III 10, e a fortuna crítica discute o que precisamente ela significa pelo menos desde Aspásio. É justamente deste a primeira posição considerada pelo autor. Segundo Aspásio, a noção deve ser compreendida no sentido de “agir conforme a razão”, sem introduzir com isso nenhuma novidade. Por outro lado, Terence Irwin desafia a interpretação hegemônica aspásiana: a noção de “com vistas ao belo” inauguraria o âmbito do altruísmo em Aristóteles juntamente com a noção de amizade – é na ação corajosa e na relação de amizade que Aristóteles consegue indicar a ação em benefício de outro, fugindo do “egocentrismo característico” que marca as éticas eudemonistas. Em reação tanto à interpretação de Irwin quanto à de Aspásio, uma outra linha de interpretação, representada aqui por Gabriel Lear, constitui dizer que “com vistas ao belo” apresenta uma dimensão estética ao ato virtuoso, pois é pela be-

leza intrínseca da ação virtuosa que se instaura o prazer da vida moralmente boa, o que gera autossatisfação. Esta completa a apreensão que o agente tem da bondade de sua ação (p. 30). Ora, o autor reage a essa última interpretação argumentando que é estranha tal proeminência do prazer no breve momento em que o agente vivencia as coisas mais terríveis em um campo de batalha, momento no qual a própria morte se lhe afigura no horizonte próximo.

A chave interpretativa então proposta é original, mas preserva algo das interpretações de Irwin e Aspásio: Aristóteles “está circunscrevendo uma noção central para a filosofia moral, ainda que não a consiga formular com toda a clareza”, a saber, a noção de integridade moral (p. 33). É a razão e o caráter desenvolvido na repetição de ações que o aprimora e inauguram o campo da integridade moral. Nas palavras de Zingano

“a integridade moral se faz fora do domínio do prazer e da autossatisfação: ela responde antes ao rigor do caráter que se constrói por meio de razões. O agente virtuoso que, no campo de batalha, fugisse às carreiras não se reconheceria mais como o agente que foi, ele se destruiria do ponto de vista prático e, para voltar a se referir a si próprio como o mesmo agente, teria de se refugiar nas múltiplas formas da autoilusão.” (p. 35).

O segundo ponto é o do papel da doutrina da mediedade. O termo, cunhado pelo autor, capta melhor a noção de um meio termo ‘relativo a nós’ (não exato, imiscuído na particularidade das ações humanas) que alternativas como “mediania”, a qual costuma sinalizar algo da noção de mediocridade. Para ele, a doutrina da mediedade está longe de

constituir um aparato conceitual inútil, como algumas vezes se argumentou. Um dos méritos da doutrina da mediedade é servir como mecanismo de recepção e correção das virtudes aceitas como tais pela sociedade da época, o que permite a Aristóteles determinar lugares lógicos para virtudes e vícios para os quais a língua grega ainda não possuía um nome. Isso permitiu a descoberta da virtude da “tolerância” (πραότης), que hoje possui um lugar proeminente em nosso vocabulário moral, mas que constituía novidade para a moralidade grega do século IV a. C. Ademais, permitiu a recusa à admissão no rol das virtudes morais de certas noções consideradas virtudes importantes para a sociedade de então.

O autor, assim, recusa a tese amiúde aceite de que Aristóteles se tenha servido de um catálogo de virtudes morais adotado na época, mas que “construiu sua semântica moral à luz dos lugares lógicos que a doutrina do meio termo prevê para os domínios da ação que a linguagem circunscreve” (p.54).

Quanto à tradução, o texto grego usado como base é o da terceira edição do texto de Sussehl, revisado por Apelt, de 1912, última edição crítica do texto completo da *EN*, que vem impresso nesta publicação nas páginas pares. Não raro, porém, o autor mostra independência do texto teubneriano, seja na divisão de capítulos, seja na escolha das variantes presentes nos manuscritos.¹ Seu portu-

1 Por isso, o leitor deve estar atento aos comentários ao fim do volume, uma vez que o texto grego subjacente à tradução diverge aqui e ali do texto teubneriano, que vem impresso nas páginas ímpares. No mais das vezes, a diferença é sutil e sem maior impacto na interpretação, mas não raro a adoção de uma lição diversa à do texto impresso traz

guês é elegante na tradução e não trai o estilo denso e altamente técnico da escrita do filósofo. Há nela a preocupação em manter uma coerência lexical, sem que se caia na estratégia facilitadora de se traduzir um termo grego, em todas as suas ocorrências, pelo mesmo termo em português – um vício bastante comum. Dois breves exemplos servirão para ilustrar o ponto. Em *EN* III 1-3, Aristóteles discute os conceitos de voluntariedade e involuntariedade. O agente de uma ação voluntária é dito ἑκών, o de uma ação involuntária é dito ἄκων, e suas ações são ditas, respectivamente ἀκούσια e ἐκούσια. Em 1117b 8, Aristóteles utiliza-se de ἄκων para caracterizar o agente que, agindo corajosamente, sofrerá ἄκων as dores e a morte. O fato de o mesmo termo grego ser usado em *EN* III 1-3 e III 12 pode ser enganoso quanto ao conceito: no primeiro caso, trata-se de ações voluntárias e involuntárias; no segundo, de ações de bom ou mau grado. É particularmente importante operar tal distinção no caso de III 15 1119a 21, onde Aristóteles afirma que a intemperança parece ser μᾶλλον ἐκουσίῳ que a covardia, uma vez que aquela se dá pelo prazer e esta pela dor. O autor traduz a expressão por “a maior talante”, justificando que, se tomarmos o termo no mesmo sentido em que é tomado em III 1-3, Aristóteles se afastaria da doutrina previamente esboçada ao

consequências filosóficas. Cito doze divergências, devidamente anotadas nos comentários: 115^a 4 δὲ] δὴ. 1115^a 7 ἥδη φανερόν γεγένηται] ἥδη καὶ πρότερον εἴρεται. 1115b 20 ἀνδρείῳ δέ] ἀνδρείῳ δὴ. 1117^a 20 ἢ καὶ ὅτι] ὅτι. 1120b 2 ἰδίων] οἰκείων. 1222b 4 Zingano rejeita <εἰ τρέπον>. 1124b 14 οὐδ] οὐ, ὅφ' ὄν] ὄν. 1114b 15 ἀκούει] ἀκούειν. 1126b 4 καὶ] κἂν. 1117b 8-9 ἀποκλινεῖ] ἀποκλίνει. 1127b 12-13 ὡς ὁ ἀλαζών] ὡς γ' ἀλαζών 1128b 25 οὐκ] οὐδ'.

defender que existiriam graus (μᾶλλον...) de voluntariedade, o que não é admitido em III 1-3. Entretanto, num dos usos populares do termo, “de bom grado”, a noção admite graus e é neste sentido que Aristóteles está usando a expressão.

Outro caso em que se exhibe a mesma sensibilidade é na tradução do termo ἐπιεικής. No livro V, destinado à virtude da justiça, Aristóteles usa o termo ἐπιεικής no sentido de “homem equânime”, dotado de “equidade” (ἐπιεικεία). Em V 14, Aristóteles afirma: “Esta é a natureza do equitativo (αὕτη ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς): a retificação da lei na medida em que esta falha por ser universal” (1137b 24-25)². Em III 9, contudo, o temor por certas coisas, como a desonra, é listado como marca do homem respeitoso e ἐπιεικής, vertido por “decente”, seguindo o uso não técnico do termo. Seria, de fato, difícil explicar por que exatamente o homem dotado de equidade deveria ser citado como marcado pelo medo da desonra.

Além da preocupação lexical, a tradução foi realizada com particular atenção ao uso aristotélico das partículas, que assumem o papel de juntas lógicas do texto do filósofo. Tal preocupação é onipresente no trabalho, questão que não é o caso de desenvolver aqui. Um exemplo pode ilustrar. Na primeira linha da tradução, onde o texto de Susemihl-Apelt fornece δὲ, prefere-se ler δὴ. A justificativa do tradutor toma quase duas páginas de seus comentários (p. 129-131) e expõe sua posição sobre que tipo de continuidade ou ruptura a investigação sobre as virtudes particulares estabelece com os

2 A tradução utilizada é a do próprio autor do volume aqui considerado, retirada do volume anterior da mesma coleção: ZINGANO, M. *Aristóteles – Ethica Nicomachea* V1-15. São Paulo: Odysseus, 2017.

capítulos precedentes. Embora a interpretação talvez não tenha reverberações filosóficas quanto ao conteúdo tratado, ela fornece subsídios importantes para compreendermos o modo pelo qual Aristóteles estrutura suas exposições. Outro exemplo está na adoção de uma divisão de parágrafos distinta àquela adotada por Susemihl-Apelt, cuja justificativa pode ser encontrada na introdução, nas páginas 63-64: a estrutura $\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\nu\dots\ \delta\epsilon$, no uso aristotélico (que ainda desconhecia os diacríticos e a pontuação posteriormente adotados), não raro servia para identificar uma mudança de tópico, hoje capturada pela abertura de um novo parágrafo ou um novo capítulo.

Quanto à estrutura da seção de comentários, estes são divididos em grupos referentes às unidades temáticas divisadas no texto e, para cada grupo, há uma introdução. Assim, haverá uma breve introdução ao tratado da coragem (III 9-12), seguida dos comentários pontuais às passagens consideradas (p. 127-168). O mesmo ocorre com a temperança (III 13-15) (p. 168-184); com a generosidade (IV 1-3) (p. 185-201); com a magnificência (IV 3-6) (p. 201-211); com a magnanimidade (IV 7-9) (p. 211-228); com a virtude anônima relativa às honras menores (IV 10) (p. 228-230); com a tolerância (IV 11) (p. 230-240), com o conjunto polidez-veracidade-espirituosidade (IV 12-14) (p. 240-257); e finalmente com o pudor (IV 15) (p. 258-263).

Quanto aos comentários de cada passagem, divisam-se três principais tipos de considerações: (i) justificativa da variante adotada, não raro acompanhada de uma discussão mais detida sobre as variantes

não adotadas (o longo comentário a 1115a 4 já mencionado, por exemplo, expõe as razões estruturais para adotar $\delta\eta$, como faz Bekker, em vez de $\delta\epsilon$, como faz Susemihl, dadas as reverberações na estrutura da argumentação); (ii) interpretação do significado filosófico da passagem e de sua recepção na fortuna crítica (o comentário a 1115b 12 retoma o ponto já abordado na introdução sobre o significado de ‘com vistas ao belo’, pesando as alternativas de interpretação filosófica da noção); (iii) considerações sobre o *background* histórico, filosófico e linguístico que lancem luz à interpretação da passagem (o comentário a 1116a 36-b 1 discute se a fonte para “fazem o mesmo os que comandam e castigam os soldados caso batam em retirada” é uma passagem de Heródoto ou uma passagem de Homero, privilegiando este último). Com frequência esses tipos de consideração são mutuamente influentes, mormente quando a adoção de uma variante textual tem consequências filosóficas mais interessantes do que a de outra.

Em resumo: a introdução aborda temas importantes e geralmente pouco considerados na fortuna crítica. A tradução é precisa e fiel ao texto grego. Os comentários são bastante instrutivos, tanto na análise filológica, quanto na discussão do significado filosófico da passagem comentada. Trata-se, portanto, de um livro de leitura indispensável, tanto para os interessados em conhecer a filosofia moral de Aristóteles, como para o estudioso especializado.

Dionatan Tissot

Pesquisador na FFLCH, USP, Brasil
E-mail: dionatantissot@alumni.usp.br

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

Observações:

† É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἥθος (*éthos*) e ἔθος (*éthos*) ou 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 → *haířesis*; ῥόδον → *rhōdon*.

3. Grafia e posição dos acentos

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

4. Transliteração de palavras com ι (iota) subscrito

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

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

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