



HYPNOS 49

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA





HYPNOS 49

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA

A HYPNOS É UMA REVISTA DE ESTUDOS DA ANTIQUIDADE CLÁSSICA

Hypnos is a JOURNAL of studies of classical Antiquity



HYPNOS, SÃO PAULO, v. 49, 2º SEM., 2022, p. 95-218

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:

<https://hypnos.org.br>

Editor Responsável:

Editor:

Rachel Gazolla (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) (*in memoriam*)
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:

Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Gabriel Balog (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Luciana Soares Bandeira (Centro Universitário Claretiano, São Paulo, SP, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves
Imagem: Arte em vidro 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

latindex

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 ética 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

Direção para envio de livros e revistas:

Rachel Gazolla (editora)
Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP
CEP: 05014-002
E-mail: rachelgazolla@gmail.com

Verdade e falsidade do enunciado predicativo, no <i>Sofista</i> 259e-264b Truth and Falsity of Predicative Assertion in the <i>Sophist</i> 259e-264b <i>José Gabriel Trindade Santos</i>	95
Epicuro ateu? Qual ateísmo: dos crentes ou dos descrentes? Epicurus atheist? Which atheism: of believers or unbelievers? <i>Miguel Spinelli</i>	107
Seria o <i>Sofista</i> uma correção da <i>República</i> ? Platão e a questão do “ser” das Ideias Is the <i>Sophist</i> a correction of the <i>Republic</i> ? Plato and the problem of the “being” of the Ideas <i>André Luiz Braga da Silva</i>	148
A alma propriamente humana na <i>Ética nicomaqueia</i> The properly human soul in the <i>Nicomachean ethics</i> <i>Juliana Santana</i>	168
Tiempos de paz en la <i>Ilíada</i> Peacetime in the <i>Iliad</i> <i>Liliana Andrea Triana Perdomo</i> <i>Ronald Forero Álvarez</i>	196

VERDADE E FALSIDADE DO ENUNCIADO PREDICATIVO, NO *SOFISTA* 259E-264B

TRUTH AND FALSITY OF PREDICATIVE ASSERTION IN THE *SOPHIST* 259E-264B

JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS*

Resumo: Este texto visa à exposição e análise do argumento sobre a estrutura do *logos*, no qual assenta a teoria predicativa do enunciado, desenvolvida por Platão no *Sofista* (261d-264b). Ao distinguir “verdade” de “falsidade” como “qualidades” dos enunciados, “pensamento” e “linguagem” são habilitados a funcionar como meios apropriados à descrição e estudo da realidade. A leitura da diferença como “incompatibilidade” é elucidativa do exemplo “Teeteto está a voar”; mas o exemplo e esta leitura não procuram alcançar uma definição do “enunciado falso”.

Palavras-chave: Platão; *Sofista*; verdade; falsidade.

Abstract: This paper aims to expound and analyze the argument about the structure of *logos*, on which the theory of “predicative logic” developed in Plato’s *Sophist* (261d-264b) is based. By distinguishing “truth” from “falsity” as “qualities” of statements, the argument enables thought and language to function as means suited to the description and study of reality. The reading of “difference” as “incompatibility” explains why “Theatetus is flying” is a false statement; but neither the example nor this reading can be taken as a definition of what a false statement is.

Keywords: Plato; *Sophist*; truth; falsehood.

1. PROBLEMAS NO *TEETETO*

Devemos considerar o *Teeteto* um diálogo aporético? Nenhuma dúvida acerca dessa pergunta restará depois de Sócrates ter definitivamente rejeitado (210a-b) as três respostas de Teeteto que antes examinou. E, no entanto, muito se aprendeu ao longo das quase 60 páginas do diálogo.

* Professor na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e na Universidade Federal do Ceará (UFC), Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-0631-4348>. E-mail: jtrin41@gmail.com

Refiro: a crítica do fluxismo sensista, atribuído a “Protágoras” e a outros, por exemplo, Empédocles, Atomistas, Cirenaicos (Zilioli 2013, 167-185), destacadamente a Heráclito; o debate contra a tese de que todas as opiniões são verdadeiras; a denegação do poder cognitivo das sensopercepções. Articuladas pela argumentação de Sócrates, todas estas concorrem para a refutação da primeira resposta de Teeteto.

O veredito negativo sobre as propostas avançadas no diálogo estende-se depois à opinião verdadeira, constatada a sua impotência para explicar a opinião falsa. Ou, quando expressa num enunciado, para atingir o saber, enquanto não se chegar a uma definição aceitável do que é uma “explicação” (ou uma “proposição”: *logos*). A todas elas se atribuirá a responsabilidade pelo insucesso da investigação.

Particularmente, na resposta focada na fixação da opinião verdadeira numa “explicação” (201c) e na “teoria do sonho” (201e-206c), Sócrates se deixa embarçar pelo “paradoxo de Mênon” (*Mênon* 80d-e¹), ao buscar na articulação dos nomes com as proposições o fundamento da cognoscibilidade (201e-202c). Mas não consegue encontrá-la, porque a teoria do sonho não é confirmada, deixando o “saber” regredir no infinito (só se atinge o saber formulando um enunciado, mas só se chega ao enunciado, se antes “se souber”: 209d-e). Dada esta acumulação de insucessos, o diálogo termina na aporia, sem que tenha se encontrado resposta à pergunta que lhe confere unidade: “o que é o saber” (*epistêmê*)?

A continuidade dramática do *Teeteto* com o *Sofista* faria pensar na retomada da empresa. No entanto, a intervenção do recém chegado Hóspede de Eleia, trazido por Teodoro, encaminha o debate para outras questões, nomeadamente: o que é o sofista? Em que se compara ele com o filósofo (216c-d, 218b-d)?

Aparentemente estas perguntas rompem com o contexto do *Teeteto*, deixando sem resposta a interrogação sobre o saber. No entanto, apesar de a abordagem ter mudado radicalmente, o problema posto pela opinião falsa mantém-se no foco da pesquisa, apontado à dificuldade de alguém, sem se contradizer, afirmar falsidades (*Sofista* 236e). Mas essa nova questão – então deixada em suspenso – só virá a ser respondida pela apresentação de um enunciado falso.

¹ “Como se pode saber algo que ‘de todo’ se ignora?” “Sem aceitar que algo pode ‘vir a ser’, como será possível a aprendizagem?”.

2. A ESTRUTURA DO *LOGOS* NO *SOFISTA*

É para atingir esse objetivo que o HE propõe uma teoria do *logos* (aqui traduzido por “enunciado predicativo”). Em menos de 3 páginas de Stephanus, recorrendo a três exemplos elementares, o passo define a estrutura do “enunciado” e aponta a sua função, encerrando o argumento com a revelação de como a atribuição de dois sentidos à “diferença” é requerida para distinguir um enunciado “verdadeiro”, de outro “falso”.

A exposição da teoria predicativa começa com a análise da estrutura do enunciado. “Combinando” (*symplekôn*: 262d; *symplokê*: 259e) um “nome” (*onoma*) com um “verbo” (*rhêma*: 261e-262a²), o enunciado “ajusta” um ao outro (262d-e), “combinando a ação com o resultado da ação” (262e). É por isso que nem uma sequência de nomes, nem uma de verbos produzem um enunciado (262a-c), pois, sem a “mescla” dessas duas categorias gramaticais, não há como expressar o “encadeamento” que descreve “a ação ou falta de ação, nem a entidade (*ousia*³) do que é ou não é” (262c).

Esta caracterização dos enunciados mais simples reveste-se da maior importância, dado ser nela que pela primeira vez é conferida ao “enunciado predicativo” uma estrutura definida. É nesta que vai se apoiar a análise sobre a qual assentará o argumento, até à sua conclusão. Distinguindo “nomear” de “dizer” (262d), o HE “libera a teoria da significação do modelo da nomeação⁴, mediante a identificação da forma linguística e da estrutura lógica do enunciado” (Kahn 2013, 126). Essa é a confusão (385b-d) que aparta o *Crátilo* do *Sofista*, pela qual são atribuídas Verdade ou Falsidade tanto ao *logos* como às suas partes⁵.

² Há problemas com a tradução dos termos gregos. Quanto a *onoma* (“palavra”, “nome”: Crivelli 2011, 232) parece não haver dificuldades. Elas surgem, contudo, no que diz respeito a *rhêma*, pois o termo recebe uma diversidade de traduções: “expressão”, “dito”, “palavra”, “frase”, na maioria dos contextos. Na realidade, só entre 262a1 e 263d3 (onde aparece seis vezes), o termo é traduzido por “verbo” (aparecendo, em 257b7 e 265c5, com os sentidos correntes). A sua tradução por verbo, no *Crátilo* (nomeadamente, em 425a1, 431b5, 6), separada da teoria que a suporta, parece contestável.

³ Ou seja, “o que é ou não é cada coisa”. Interpreto o termo “*ousia*” como a nominalização da cópula.

⁴ Ver o comentário de P. Crivelli (2011, 239-240), que implicitamente associa a redução antepredicativa do enunciado a um argumento de Dionisodoro sobre a impossibilidade da contradição (*Eutidemo* 285d-286b).

⁵ Veja-se o caso do nome de Hermógenes, que Crátilo alega não ser dele, “mas de outro, cuja natureza [o nome mostra]”: 429c.

Ao mostrar “algo a respeito das coisas que são, vêm a ser, vieram a ser ou virão a ser” pela combinação de verbos e nomes (262d), o exemplo proporcionado por um “primeiro e menor” dos enunciados – “um homem entende” – confere-lhe a capacidade de “concluir algo” (*ti perainein*), capaz de “dizer” (*legein*: 262d5) e não apenas “nomear” (*onomazein*: 262d). Quer isto dizer que o enunciado não apenas se “refere” a algo ou a alguém, mas realiza a sua função afirmando ou negando do seu referente algo, que é diferente daquilo de que é dito.

Com este movimento, a proposta do HE confere valor “sintático” à distinção morfológica dos “dois gêneros de coisas ditas pela voz acerca da entidade” (261e): o nome e o verbo. Enquanto, identificado com “o signo da voz posto naqueles mesmos que praticam ações” (262b10), ou como a própria “ação” (*pragma*: 263e13), o nome se refere ao “sujeito” do enunciado, o verbo – “o que se mostra na ação” (262a) –, é, como “predicado”, “dito” (263b) do “sujeito” (262b-c)⁶, associando a identificação daquele sobre quem a ação recai à descrição da ação que lhe é atribuída (Kahn 2013, 125; contra, Frede 1992, 413).

Este enlace terá, contudo, de ganhar valor “semântico”, pois a necessária capacidade referencial do enunciado – que, se não for “de algo” (ou de “alguém”), “nem será enunciado de todo” (262e, 263c) – confere existência extralinguística ao trio constituído por sujeito, predicado e pela combinação de um com outro (262e, 263a, c) no enunciado.

É por esse motivo que, uma vez que todos estes “são”, para distinguir um enunciado verdadeiro de outro, falso, será necessário esclarecer se [as coisas ditas] “são ou não são coisas que são”, se são “as mesmas”, ou “outras diferentes das que são”, a respeito do sujeito do enunciado (263b, d). Pois, como, “das coisas que são” [ditas], haverá “muitas que são e muitas que não são” (263b), só “quando a respeito de ti são ditas coisas, mas outras como se fossem as mesmas, e coisas que não são como que são”, será produzido um enunciado falso (263d1-4).

⁶ O passo pode ser entendido como uma primeira definição de “enunciado”. Embora as designações “sujeito” e “predicado” tenham sido cunhadas muito mais tarde, as funções que desempenham no enunciado são as apontadas no texto. A identificação do “sujeito” estabelece a função semântica desempenhada pelo “nome” no enunciado, enquanto o “verbo” institui a do “predicado” – o que é dito do “nome” –, distinguindo “referência” de “predicação” (Kahn 2014, 127). Lembremos a confusão clássica entre uma e outra, na *Odisseia* IX 355-412, acerca do nome “*outis*” (“Ninguém”).

3. VERDADE E FALSIDADE NOS ENUNCIADOS

Levanta-se assim o problema de explicar como será possível produzir enunciados “verdadeiros” e “falsos”, para o que é necessário identificar cada um deles e distinguir um do outro. Comparemos então dois enunciados, ambos ditos “a respeito (*peri*) de Teeteto”, que o tomam como sujeito e lhe atribuem distintos predicados (263a):

- “Teeteto está sentado”,
- “Teeteto está voando”.

O primeiro é oferecido como caso paradigmático de um enunciado “verdadeiro” e justificado pela formulação: “dizer a teu respeito que são as coisas que são” (263b4-5). Pelo contrário, o segundo é considerado “falso”, por “dizer coisas diferentes das que são” e “as coisas que não são como se fossem” (263b7, 9).

Com esta diferenciação, todo o argumento que se estende ao longo da seção central do diálogo (236e-264b) visa a atingir a finalidade à qual inicialmente se propôs, de: “dizer ou opinar que coisas falsas na realidade são e, tendo-as pronunciado, não se enlear na contradição” (236e-237a).

Ao passo caberá a tarefa de – explorando o acordo dos interlocutores sobre o que é um enunciado (260a) – esclarecer as noções de “verdade” e “falsidade”, aplicando-as aos enunciados. O objetivo daqueles é – “observando a comunhão deles [enunciado, opinião e aparência] com o Não-Ser” (260e-261a) – explicar a falsidade pelo contato (*baptetai*: 261c6) do Não-Ser com o discurso (260e-261c), provando que “o falso existe tanto no enunciado, quanto na opinião” (261b).

Começemos pela “verdade”. Esta é caracterizada pela reafirmação da correspondência do enunciado à realidade: “[o enunciado] mostra já algo a respeito das coisas que são” (262d); a seguir reforçada: “[o enunciado verdadeiro] diz a teu respeito que são as coisas que são” (263b4-5).

Daí se conclui que tanto um enunciado falso, como um verdadeiro, dizem, a respeito do sujeito do enunciado, “que são [as coisas que o predicado

⁷ Notem-se os dois referentes de *peri* (“acerca de”, “a respeito de”), expressos por pronomes no genitivo (*bou t'esti kai botou*), na pergunta de Sócrates (263a4) e nas duas respostas de Teeteto (*emou*, *emos*: a5; *emon* – no acusativo –, *peri emou*: a9). Em cada par de respostas, num caso a preposição se dirige ao sujeito do enunciado; no outro ao predicado “dito” dele (263a4-5).

atribui ao sujeito]”. A diferença que separa um do outro reside no fato de o enunciado verdadeiro dizer “a respeito de Teeteto as mesmas [coisas que as que são]” (263d1), enquanto o falso diz que elas são “diferentes” (263b7), “que não são [as “que são]” (b9), ou “são outras a respeito de ti” (b11); em suma, que são “outras como se fossem as mesmas”, “que não são como que são” (263d1-2).

4. OPINIÃO FALSA E IMAGINAÇÃO

A identificação do pensamento com o discurso não levanta problemas, dado o primeiro ser entendido como o “diálogo íntimo da alma consigo mesma” (263e; *Teeteto* 189e-190a), e o discurso a sua expressão verbal (263e7-8). Portanto, atingida a conclusão de que “o enunciado pode ser verdadeiro e falso” e a “opinião” equivale à produção da “afirmação e negação” pelo discurso (263e-264a), resulta serem as opiniões “por vezes verdadeiras, por vezes falsas” (264a-b). Esta conclusão é estendida às opiniões produzidas “através das sensações” (“pela mescla de umas com as outras”), atribuídas à “imaginação” (264a-b).

5. O PROBLEMA DO ENUNCIADO FALSO

Portanto, uma vez atribuídos à combinação da entidade nomeada (o “sujeito”) com o que dela é dito (“predicado”), a verdade ou falsidade do enunciado dependem de o predicado “afirmar ou negar” (263e12) do sujeito as “coisas que são a respeito dele” (263b4-5). Se compararmos esta concepção de “verdade” com aquela que Eutidemo defende no diálogo que leva o seu nome, notamos como dela se distingue, pois aí o sofista alega que o que quer que alguém diga, sendo “uma coisa que é, é verdade” (*Eutidemo* 283e-284a).

Pelo contrário, no *Sofista*, a análise dos enunciados mostra que a verdade ou falsidade deles não assenta no sujeito, nem no predicado, mas na afirmação ou negação da relação que os liga. Pois, é atribuindo “o que é dito” àquele “de quem é dito”, no “entrelaçamento” de um no outro, que residem a verdade ou falsidade do enunciado.

Mas isso só é tornado claro quando é posto o problema do enunciado falso, dado nunca nos ser explicado no que precisamente consiste “dizer que são as coisas que são”. Será que bastaria sustentar que Teeteto “está sentado” é verdade por, a respeito dele, “ser” esse o “estado” em que o jovem se acha naquele momento (263a) e ambos os interlocutores concordarem com isso?

Pelo contrário, o enunciado – “Teeteto, com quem [o HE] agora fala”, “está voando” (263a8) – é falso pelo fato de, apesar de dizer “coisas que são” (263b11), dizer que são “outras” (b11) “como se fossem “as mesmas” acerca de Teeteto (263d1-2). Não bastará, portanto, dizer que o enunciado é falso porque de fato o jovem “está sentado”, nem por “estar sentado” e “voar” serem “coisas” diferentes uma da outra.

É claro que “voar” é uma coisa que é e existe, já que participa do Ser. Mas também é uma coisa que não é (predicativamente), por ser “outra” a respeito de Teeteto, embora “exista”. De resto, nem poderia deixar de ser assim, pois qualquer predicado é sempre outro em relação ao sujeito do qual é dito (251a-253b), como alega o argumento contra os que “aprenderam tarde” (251b-253c). Por isso, a tarefa da Dialética consiste em habilitar o seu praticante a ser capaz de distinguir os gêneros que se misturam daqueles que se não misturam com os outros (253b-e).

5.1. Dois sentidos de “diferença”

Consequentemente, não bastará dizer que sujeito e predicado são diferentes, mas é necessário explicar o motivo pelo qual são diferentes. E aqui se põem diversas possibilidades. Será que o predicado “voar” apresenta um sentido de “diferença” distinto de outro atribuído a Teeteto, por exemplo “estar de pé”?

É evidente que os três predicados considerados exibem dois distintos sentidos de “diferença”, já que o jovem tanto poderia “estar sentado” como “de pé”, mas nunca seria capaz de “voar”. Portanto, dizer que “Teeteto está voando” não será apenas diferente de dizer que “está sentado”. É algo impossível de dizer dele, porque o predicado “voar” – diferentemente de “estar de pé” – é incompatível com ele.

É para essa “incompatibilidade” que é preciso encontrar explicação, pois essas duas traduções de “*betero*” não são equivalentes. Para Brown (258b-c; 2011, 277-279, 283, 290; citada por Crivelli 2011, 238, n. 48, como defensora da “interpretação da quase-incompatibilidade”), a “incompatibilidade” resulta de “... num conjunto de predicados *F, G, H*”, se afirmar de Teeteto “um não-*F*, que não significa o contrário de *F*, mas [é] apenas diferente de *F*, nessa linha [de predicados]” (*Ibid.* 277; Brown 2011, 457).

Voltando atrás no texto, uma vez substituído “contrário” por “diferente” (257b-c), no passo em que é introduzido o Não-Ser, na exploração da “diferença” predominam as Formas adjetivas (“Grande”, “Belo”, “Justo”: 257d-258c). Todavia, em se tratando de “classes naturais” – que é o caso dos

dois exemplos apresentados neste passo (263a-b) –, sugiro que a “incompatibilidade” possa ser explicada pela introdução no argumento de uma outra leitura da “diferença”, produzida não apenas pela não-identidade do predicado com o sujeito, mas pela não-participação de um no outro (a saber, de Teeteto no gênero dos “voadores”⁸).

Portanto, se não participam, o enunciado que afirma a participação de um do outro diz a respeito dele “outras coisas como se fossem as mesmas, que não são como que são” (263d1-2). Constitui por isso uma intromissão do Não-Ser no discurso (260e-261a), motivo pelo qual só pode ser “falso” (3-4).

6. RECAPITULAÇÃO

Esta interpretação segue a argumentação desenvolvida pelo HE na “dedução dos sumos gêneros” (254d-257a), refinada na síntese que introduz o Não-Ser como “a parte da natureza do Outro que se contrapõe ao Ser” (256d-257a; 258a-c; 258d-259b). Aí, a reformulação da negativa como “diferença” (257b-c) é suportada pela participação dos outros sumos gêneros no Ser (255b-d). Todavia, a caracterização do Não-Ser (256d-257a) como uma certa “contraposição” (*antithesis*: 257d-258b) do Ser ao Ser” (257e) – “da natureza de uma parte do Outro à natureza do Ser, contrapondo-se um ao outro” (258a11-258b3; O’Brien 2013, 232-233, n. 17) –, “não existindo menos que ele” (258b-c), impõe outra leitura da “diferença”.

Essa leitura desliza, daquela que a lê como “não-identidade”, para outra, que a lê como “não-participação”, interpretando o Não-Ser como “a contraposição da natureza de uma parte do Outro ao ser de cada coisa” (258b: Brown 2011, 287-288, n. 40), como a contraposição de duas Formas, cada uma das quais “em nada existe menos que a outra” (258b-c; O’Brien 2013, 245-248), porém, dela difere.

Lida extensionalmente (Bostock 1984, 115-117; Crivelli 2011, 238-239), a contraposição instituída pelo Não-Ser opõe “algo que é” a “cada uma (*hekastote*: 257d10) das coisas” (“indefinidas em número”: 257a6-7) que [esse algo] não é (257d-258c). No entanto, seguindo Brown, o passo deve ser lido intencionalmente: como a contraposição de “uma parte (*morion*: 258b) do

⁸ Com Brown (ver abaixo) e Crivelli (2011, 236-237), apoiado em 259e5-6, interpreto os dois enunciados apresentados como exemplos de relações entre Formas: “o que é” naquele momento acerca de Teeteto: num caso, “estar sentado”; no outro, “estar voando”. A “quase-incompatibilidade” entre estes predicados se mostra como “diferença” (e não “contradição”), relativamente a uma certa “linha [de predicados]”.

Outro a qualquer parte do Ser” (Brown 2011, 285-288), relativamente um ao outro e não a qualquer das infinitas coisas que não são a respeito de Teeteto (257e-258c); ou como “a parte do Ser oposta ao ser de cada coisa” (O’Brien 2013, 237).

Como consequência desta opção, há uma última reserva a apresentar ao confronto que opõe as duas “qualidades” de enunciados. Enquanto o verdadeiro descreve a posição em que Teeteto “existe” (“sentado”), o falso, identificando-o como o interlocutor do HE “naquele momento” (263a8), aponta um estado no qual ele “nunca” poderia “existir” (“voando”). Esta discrepância sugere que a finalidade da argumentação do HE não pode ser lida como uma definição de “falsidade”. Respondendo à “dificuldade” assinalada no início do argumento (236e-237a), o seu objetivo se limita a apontar um incontestável exemplo do que “real e verdadeiramente vem a ser um enunciado falso” (263d4-5).

7. UNIDADE DO ARGUMENTO DO *SOFISTA*

Que dizer deste argumento do *Sofista*? Ao longo do percurso traçado de 249b a 264a, o raciocínio passa da postulação do Movimento e do Repouso à defesa da participação de ambos no Ser (250b), requerendo do dialético a capacidade de “discernir cada coisa que comunga e não comunga, segundo o gênero” (253d-e).

Realizada a dedução dos Sumos Gêneros (254d-256e), os dois passos seguintes do argumento caracterizam o Não-Ser (256d-e), primeiro, como “diferença” (257b-c), depois, como “contraposição do Ser ao Ser”, existindo cada um destes não menos que o outro (257e-258c). É esta conclusão que será aplicada ao discurso, com vista a explicar a falsidade pelo contato do Não-Ser com a linguagem (260d-261a).

Explorando a interpretação do *logos* como “síntese” dos nomes e frases (*rhêmata*) que o compõem (*Crátilo* 431b-c), para abordar o problema da verdade e falsidade, o HE parte da hipótese implícita que encara “a forma da proposição como a unidade elementar do pensamento”⁹ (Balaban, 1999, 84). É sobre ela que apoia o argumento aqui estudado.

⁹ Renunciando à pesquisa sobre a forma do conhecimento, condensada na natureza da *gnôsis* (ou *epistêmê*), como competência cognitiva suprema (*Rep.* V 477b ss.), que o *Teeteto* deixou na aporia, o argumento do HE sustenta a tese de que discurso e pensamento se identificam na unidade funcional do enunciado predicativo (264a), cuja estrutura acabou de definir.

Para concluir a seção “ontológica” do argumento e abordar a teoria do enunciado falta só referir o curto passo que confirma a caracterização do Não-Ser como uma Forma “repartida em pedaços sobre todas as coisas que são, umas em relação às outras” (258d-e), “recortada” (257c) pela contraposição ao Ser das “indefinidas em número coisas que não são” (257a).

Se, por um lado, esta contraposição confere ao discurso a capacidade de exprimir a diversidade das experiências do real, por outro, patenteia uma dificuldade da teoria das Formas, resultante do descarte da “contradição”. Em causa está a capacidade da teoria de distinguir a “diferença”, como “não-identidade”, da outra, como “não-participação”.

Um exemplo. Por mais belo que seja, nenhum participante no Belo se confunde com a Forma, por não ser o mesmo que ela. No entanto, lendo a negativa como diferença, as Formas negativas (“Não-Belo”, etc.) agregam às coisas belas – por participarem do Belo – e não-belas – por se contraporem a ele –, outras, ditas “bonitas”, “elegantes”, “vulgares”, “indiferentes”, etc., “feias” até. Pois, abandonada a “contradição”, mesmo não participando do Belo, estas não podem deixar de ser ditas em relação a ele.

Por essa razão, voltando ao problema posto pela falsidade, penso que desta contaminação das “Formas positivas” pelas “negativas” a elas contrapostas, fixada pelo discurso, resulta a dificuldade de distinguir predicados “diferentes” (“está sentado”, “está de pé”) de “incompatíveis”, como aquele que o HE escolhe para exemplificar o enunciado falso.

9. ALCANCE DA TEORIA PREDICATIVA DO ENUNCIADO

Sem dúvida que a este argumento se deve uma cadeia de inovações que revolucionam a criação filosófica. Entre elas saliento, nas apontadas atrás, a definição da estrutura do enunciado predicativo; a atribuição ao enunciado da função de descrever a realidade; a distinção e separação da “referência” da “significação”; o início da definição da teoria da verdade como correspondência.

Sem elas dificilmente seria possível a concepção do texto de gênese escritural como o meio de criação e preservação de “tratados” de filosofia, definitivamente liberto da oralidade, da qual a reflexão durante tanto tempo dependeu. E, no entanto, a eclosão de toda esta torrente de energia criativa seria impensável se se limitasse a Platão e não atentasse na fixação

e estruturação da linguagem levadas a cabo por Aristóteles, sobretudo nas *Categorias* e no *Da interpretação*, bem como na longa tradição que nele se inspira.

10. PROBLEMAS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS

Por isso, significativamente, a emergência desta lógica, a que chamo “predicativa” origina sérios problemas histórico-filosóficos, como os da interpretação de boa parte da Obra Platônica. Não haverá muitas dificuldades com os diálogos elênticos, nos quais o “é” da definição ocupa posição proeminente e a exigência da “prestação de contas” (*logon didonai*) se deixa capturar na alternativa entre a sempre visada, porém nunca atingida, infalibilidade e a inevitável irrupção da aporia.

A maior dúvida se concentra no ambíguo objeto pedagógico designado pela expressão corrente “versão canônica da TF”. Haverá lugar para a teoria predicativa das proposições no grupo do diálogos considerados “médios”: *Mênon*, *Fêdon*, *Banquete*, *Fedro* e sobretudo nos livros centrais da *República*? Como enquadrar a lógica predicativa no processo da “reminiscência” e no projeto cognitivista nela apoiado? Como, a partir dela, se poderá entender a concepção antepredicativa que identifica a verdade com “o que é”, ou com “o ser” (*to einai*: *Rep.* VI 509b6) e a “entidade” (*ousia*: 508d4-509b9), mantida ao longo das analogias do Sol e da Linha, e da alegoria da Caverna?

Seja qual for a resposta ou respostas encontradas para estas perguntas – e muitas haverá –, não será decerto aqui que elas poderão ser formuladas.

[Recebido em janeiro/2022; Aceito em março/2022]

REFERÊNCIAS

- BALABAN, O. *Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*. Lanham and Oxford: Lexington Books, 1999.
- BOSTOCK, D. Plato on ‘Is Not’. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 1984, p. 89-119.
- BROWN, L. Negation and Not Being, Dark Matter in the *Sophist*. In: PATERSON, R.; KARASMIS, V.; HERMANN, A. (Orgs.). *Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012, p. 269-291.
- BROWN, L. The *Sophist* on Statements, Predication and Falsehood. In: FINE, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 437-462.
- CRIVELLI, P. Plato’s Philosophy of Language. In: FINE, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 217-242.

- FREDE, M. Plato's *Sophist* on False Statements". In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 397-424.
- KAHN, C. *Plato and the Post Socratic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- O'BRIEN, D. (2013). A form that 'is' of what 'is not. Existential *einai* in Plato's *Sophist*. In: BOYS-STONES, G., EL MURR, D., GILL, C. (eds.). *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 221-248.
- PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de H. Murachco, Juvino M. Jr. e J. T. Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- PLATÃO. *Platonis Opera*. Vol. I-V. Eds. J. Burnet (II-V) e E.A. Duke (I). Oxford: Oxford Classical Texts, 1900-1909.
- ZILIOLI, U. (2013). The Wooden Horse: the Cyrenaics in the *Theaetetus*. In: BOYS-STONES, G., EL MURR, D., GILL, C. (eds.). *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 167-185.

EPICURO ATEU?

QUAL ATEÍSMO: DOS CRENTES OU DOS DESCRENTES?

EPICURUS ATHEIST?

WHICH ATHEISM: OF BELIEVERS OR UNBELIEVERS?

MIGUEL SPINELLI*

Resumo: Este artigo não incide diretamente sobre a doutrina de Epicuro e, sim, sobre a alcunha de ateu, que no decurso histórico lhe atribuíram. O tribunal de Atenas julgou e condenou Anaxágoras e Sócrates sob o pretexto de que eram “ateus”. Epicuro nunca foi levado a um tribunal, mas foi julgado e “condenado” sob o mesmo propósito. Suas principais teses teológicas sofreram um intermitente julgamento, a começar pelos gregos, depois pelos latinos e pela posteridade cristã, a depender da resignificação conceitual de cada época. São estas as duas questões aqui analisadas: a resignificação do conceito de ateu e as principais teses polêmicas da teologia de Epicuro.

Palavras-chave: Epicuro; ateísmo; crença; religião.

Abstract: This article does not focus directly on the doctrine of Epicurus, but on the sobriquet “atheist”, which in the course of history was attributed to him. The court at Athens tried and condemned Anaxagoras and Socrates on the charge that they were atheists. Epicurus was never taken to court, yet he was tried and “condemned” on the same charge. His main theological theses were judged in various ways, starting with the Greeks, then with the Latins and with the subsequent Christian tradition, depending on the changing conceptions of each time. There are two issues analyzed here: the changing conception of atheist, and the chief polemical theses of Epicurus’ theology.

Keywords: Epicurus; atheism; belief; religion.

1 – O conceito de “ateu” foi concebido pelos gregos sob uma conotação de que eles próprios, na posteridade, findaram vítimas. A palavra grega *átheos* (ἄ-θεος), de um ponto de vista etimológico, comporta a soma do que a gramática denomina de “alfa privativo” mais *théos*. Sob esse consórcio, o alfa expressa, em geral, uma negação, que, no caso da palavra *á-theos* corresponderia, literalmente, a “não-deus” ou “sem-deus”. “Corresponderia”

* Professor na Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-4087-5579>. E-mail: migspinelli@gmail.com

em razão de que, dentro da mentalidade grega, mesmo sendo forte, rigorosamente não negava que “existem deuses”, tampouco conotava alguém “sem-deus”, e sim expressava a atitude daquele que não se dispunha a prestar um determinado culto ou a reverenciar um certo deus padroeiro e protetor da família ou da *pólis*. Ilustra, nesse sentido, o argumento do qual Sócrates (conforme a *Apologia* de Platão) se valeu, para justificar a Meleto, como ele não poderia, perante os argumentos dos acusadores, ser considerado um ateu: “não entendo (Meleto) se tu me acusas que ensino a existência de deuses estranhos aos da *pólis*, com o que, entretanto, ficaria provado que não sou ateu (...), ou se me acusas de não admitir a existência de nenhum deus e que ensino aos demais essa descrença” (*Ap.*, 26 c). Ora, para ser realmente um “ateu”, no sentido próprio da palavra, Sócrates pondera então que ele teria de “não admitir a existência de nenhum deus” (no rol dos deuses gregos – que não eram poucos), e, portanto, teria de ser não um “crente” que descrê neste ou naquele deus (o que era comum entre os gregos, com tantos deuses), e sim, um descrente que, em sentido absoluto, não haveria de crer em deus algum (o que era bem pouco encontrado entre os gregos, com tantos deuses).

Literalmente, *átbeos*, em português, soaria efetivamente assim: “não-deus” ou “sem deus”. Entre os gregos, a palavra *átbeos*, enquanto tal, designava evidentemente o mesmo, porém, sob uma outra conotação conformada à mentalidade deles. Sob o conceito “não-deus” cabe, dentro da mentalidade deles, entender, não a rigor uma negação da existência dos deuses, e sim ou um entendimento diferenciado a respeito dos deuses, ou, simplesmente, uma indisposição perante a obrigação de cultuar ou de reverenciar deuses estabelecidos pelo consuetudinário e pela lei cívica. Do fato de serem politeístas, a alcunha de “ateu”, presumida por eles, não recaía propriamente em “não crer” ou estar sem a proteção de um deus, e sim, fundamentalmente, em não crer no deus ou deusa cultuada pela sua fratria ou pelo conjunto da comunidade da *pólis* a título de uma obrigação familiar e política (que implicava em reconhecer valores, em participar dos cultos e festejos, e, enfim, se engajar nas causas que, sobretudo, a *pólis* defendia). O fato é que, entre os gregos, existiam tantos deuses disponíveis a tantas crenças e em favor de tantas necessidades, que, em definitivo, era difícil encontrar alguém que não cresse em deus algum! Não custa lembrar que até o próprio Pirro, o maior dos céticos, era um sacerdote!

O “ateu” do vernáculo grego, e em sentido próprio, não era facilmente encontrado! A própria palavra “ateu”, não acentuava, a rigor, uma “negação”

ou descrença em um deus “em geral”, e sim, como visto, em um deus particular, qual seja, um certo deus protetor ou padroeiro da fratria (da tribo e da família) e da *pólis*. Nesse último caso, a negação vinha a ser extremamente grave pelas consequências negativas e limitações que recaíam sobre o exercício da cidadania e das tarefas cívicas. Daí que o crente grego, como que inevitavelmente, a par dos deuses padroeiros obrigatórios, findava sempre por ter seus deuses prediletos, de devoção particular! Não era, inclusive, nada incomum, em nível pessoal, a mudança contínua (a troca) de um deus padroeiro por outro, dependendo do sucesso ou insucesso das petições, e consequentemente, do gasto com oferendas e com os sacrifícios, e com o cansaço das rezas. A piedade religiosa (pelos gregos chamada de *eusébeia*) tinha, fundamentalmente, duas características: uma consagrada à louvação, para o que a fratria e a *pólis* promoviam festividades específicas; outra à petição, com a finalidade particular e pública de alcançar graças, de se livrar de males e de garantir vantagens ou benesses as mais diversas.

Dado que não era muito comum não ter um deus de devoção, então o “ser ateu” da civilidade grega correspondia basicamente (por razões subjetivas) em não adotar para si ou tratar com descaso o deus do culto ou da reverência familiar ou cívica, a ponto de não se colocar sob seu amparo. Antes propriamente de “ateu”, os gregos denominavam tal indivíduo de *asebés*: de “ímpio”, de irreverente, de desrespeitoso – não só com os deuses, mas com a própria família e com a *pólis*. Daí que o principal do ateísmo nomeado pelos gregos não recaía sobre a descrença (irreverência, impiedade) em si mesma, e sim sobre as consequências dela: da ira dos deuses voltada contra os membros da fratria ou da *pólis*. Esta era a lógica: quanto mais “ateus” imersos na família ou na *pólis*, maior a possibilidade de ativar, não o beneplácito, e sim a fúria ou zanga dos deuses! Ocorre que os deuses gregos, por princípio, não eram seres essencialmente bons e amorosos, e sim muito parecidos com os humanos, muitas vezes malignos ou até quase diabólicos, e, por vezes, apenas insensíveis, sobretudo justiceiros, vingativos, juizes parciais que careciam de muito rogo e de muita petição, também de muitas oferendas para aplacar sua ira e sua perseguição aos desafetos! Daí a necessidade de fazer deles amigos, de trazê-los ao convívio das boas relações, de chamá-los à festividade; quanto mais preces, sacrifícios e oferendas, quanto maior o agrado e a devoção, mais serenos eles ficavam! Daí o lado festivo da religiosidade, com objetivos bem precisos: aplacar a ira dos deuses, e, com ela, ou seja, com a presumida

serenidade, com a calma do gênio deles, findar por igualmente promover a tranquilidade do povo e, conseqüentemente, manter a estabilidade política.

A rigor, e como visto, não dá para facilmente atribuir ao cidadão grego total descrença em um deus (o “ser ateu”), mas apenas a impiedade (a *asébia*) deste ou daquele membro da fratria ou da comunidade cidadã, que, a contento, não reverenciava ou prestava o culto requerido para o deus familiar ou cívico. Trata-se de indivíduos que não estavam assim tão convencidos de que os deuses pudessem tanto! No que concerne aos deuses de outras fratias (em geral, concentrada nos *dêmos*, nos povoados) ou de outras *póleis*, ninguém, por lei, era obrigado a prestar culto a não ser respeito e tolerância; a ponto de a intolerância e o desrespeito se constituírem em uma injustiça e em crime punido por lei, ou até mesmo promover reações bélicas entre as *póleis*. Na medida, pois, em que a reverência religiosa (a *eusébeia*) se impunha como uma obrigação legal, nesse caso, antes, propriamente, de “ateu”, o cidadão irreverente era de fato considerado um *asebês*: como aquele que “não” cultivava a “piedade” (a *eusébeia*) e que não manifestava temor ao deus cívico, e que, por isso, vinha a ser considerado um “ímpio”, e, como tal, um cidadão desqualificado.

Não quer dizer, então, que o dito *asebês* não participasse dos corriqueiros cultos festivos de louvação. Tais cultos não só louvavam os deuses padroeiros, como também, e em um só louvor, exaltavam os grandes feitos da *pólis*. Quanto maior a prosperidade, maior a festa, que, por sua vez, era realizada feita uma *therapeía* cívica e cidadã. Nessas ocasiões, no interior do templo, todos se mostravam “piedosos crentes” por fora, mesmo que, para si mesmo e para os do cotidiano (dos que hodiernamente experimentavam o seu modo de pensar, de ser e de agir), alguém fosse um “ateu” por dentro! Em Atenas, as referidas festas eram realizadas de dois em dois anos, sendo que, de quatro em quatro, celebravam as chamadas *panateneias* em honra da deusa Palas Atena (elevada como deusa da sabedoria e como protetora de toda Ática). Eram nessas festas que se davam as Olimpíadas, ocasião em que, a par dos eventos atléticos, se promoviam concursos de poesia, de peças teatrais, de música, e celebravam a gastronomia. Isso em razão de que, das oferendas dos animais imolados em sacrifício, os gregos não desperdiçavam nada, e tudo era festivamente partilhado e consumido. As *panateneias* reuniam também governantes e representantes de todas as *póleis*, de modo que, além das celebrações universais da própria cultura grega, promoviam a confraternização e o entendimento entre as *póleis*, sob o pressuposto da amizade, do entendimento e da tolerância recíproca. Nas relações humanas,

entre os cidadãos e entre as *póleis*, a tolerância recíproca era uma estratégia de concórdia, coisa que, nos mesmos termos, não se aplicava entre homens e deuses, porque restava aos humanos apenas a obrigação do culto e da reverência, para o que se acrescia a festividade como forma de afrouxar o jugo.

Ao contrário do *asebēs*, o cidadão referido como *eusebēs* era acolhido como um indivíduo “piedoso”, temente aos deuses, sempre disposto a honrar e venerar os deuses cultuados pelos seus familiares e pelos seus concidadãos. Independentemente de falsa ou verdadeira piedade, se sincera ou não, o presumido *eusebēs* era alguém que, ordinariamente, participava das louvações, das petições, dos cultos e dos lamentos cerimoniais promovidos entre os familiares (em casa) ou entre os populares nos templos. Não era a intensidade religiosa manifesta externamente (em vestimentas ou em gestuais ou mesmo em trejeitos de louvação, ou, enfim, em comportamentos morais padronizados) que identificava o crente e/ou descrente grego, mas sim a simples participação nos cultos da piedade. No que concerne à moral, a religiosidade grega não implicava em um *éthos* público, a título de um distintivo comportamental; o grego se revestia dos preceitos cívicos requisitados pela *politeía* (pela constituição) cidadã, mas não de preceitos estatutários de alguma religião oficial. Sob o conceito da “religião” (pelos gregos denominada de *deisidaimonía* = culto reverente aos deuses¹), os gregos não cultivam nenhuma instituição regimental específica, a não ser um *éthnos*, no sentido de uma linhagem arbitrada por um modo consuetudinário ancestral de viver e de pensar.

O referido *éthnos* dos gregos retirava seu sustento não de algum regimento ou estatuto escrito, e sim do *palaiòs lógos*, ou seja, dos “antigos relatos” transitados oralmente de geração em geração que a todos se impunham como um *éthos* regulador de uma certa normalidade existencial grega. “Sempre merecem real confiança (escreveu Platão, na *Carta VII*, 335 a) os antigos e sagrados relatos (*toîs palaiòis te kai hieroîs lógois*) que nos transmitem” valores e crenças dignas de reconhecimento. O dito *palaiòs lógos* sintetizava a experiência vivida da civilidade grega, quer enquanto saber teórico (sapiencial), quer enquanto saber prático (técnico, relativo aos ofícios, e vivencial, relativo à experiência do viver) transladado de geração em geração. Não existia, entre os gregos, um regimento religioso fora da *politeía*: do *éthos* regimental que instituíra e unificava a comunidade da *pólis*. Era a *politeía* (a

¹ Sob o termo *deisidaimonía* os gregos expressavam a crença e a reverência às entidades divinas protetoras por eles genericamente denominadas de *daímones*.

carta legisladora) que promovia, em meio às diferenças, uma “comunidade” de interesses, dentre os quais o deus protetor/padroeiro da família e da *pólis* se constituía em fundamental elemento agregador, e, por consequência, em um interesse comum.

Mesmo, entretanto, que não houvesse uma religião oficial de Estado, com um corpo doutrinário e um código moral, o poder político de modo algum se desassociava do religioso. Daí, como visto, porque as panateneias se constituíam em conagração fundamentalmente cultural/religioso em que prevaleciam grandes festividades vinculadas à reverência e ao culto. As olimpíadas gregas foram concebidas sob o pressuposto do conagração (do entendimento e da concórdia) entre as *póleis*, sob, evidentemente, o domínio de Atenas: quer da força e seu poder político, quer do extraordinário poder de sua deusa protetora, a sábia e astuta Atena. Entre os gregos, a reverência aos deuses padroeiros era cultuada no mesmo nível da que os filhos dispensavam ao próprio pai (ao *kýrios*), e, os cidadãos (o *politês*), à *pólis*. Antes de realizar alguma ação relativamente extraordinária, quer grande, quer pequena, era comum entre os gregos proferir as seguintes palavras: “em nome de nosso deus, de nosso pai e de nossa pátria!” Essa foi uma herança acolhida e reformada pelos cristãos, à qual acrescentaram (sobre si) o traço simbólico da cruz.

2 – Não é possível sobrepor a mentalidade religiosa dos gregos à nossa e ao que hoje entendemos por “religião”. O que corretamente podemos atribuir aos gregos sob o nosso conceito de “religião” diz respeito apenas à reverência que implica em culto nos termos de uma manifestação de reconhecimento e respeito pelo que é “divino”. Trata-se de uma reverência que se dirige às “forças” mais diversas, em particular às naturais ou cósmicas que atuam fora e dentro de nós e que não estão, em absoluto, sob nosso controle. A mentalidade grega a esse respeito se expressava assim: dado que não podemos controlar umas quantas “forças” – razão pela qual são “divinas” –, e dado que a elas estamos sujeitos, a ponto, inclusive, de até sermos reféns, cabe-nos, então, respeitosamente, reverenciá-las.

Mesmo não sendo dominada por alguma instituição religiosa, a *pólis* grega não era de todo laica, e isso em razão de que o exercício da vida política não se desassociava da religiosa, em particular dos vínculos entre o poder político e o amparo religioso. A quem quisesse se alçar e se manter no poder, a regra básica consistia em se valer da religiosidade do povo, para o que se fazia necessário, mesmo sem veraz convicção, defender as precárias

crenças deles, seus mitos e suas ilusões! Esse foi o método fundamental que levou as oligarquias dos gregos e os patrícios, os latinos, a desvirtuarem a “democracia” (o poder derivado e mantido sob a força da vontade popular) sob eficientes estratégias de suborno. Mais que um regime político, a democracia se prestou entre os gregos e os latinos a uma estratégia de suborno da vontade popular em benefício dos interesses dos oligarcas retoricamente popularizados como sendo os da maioria.

Nos seus primórdios, a chamada “democracia” se instalou na Grécia como fruto de um “artifício” destinado a burlar o estabelecido que retirava o seu amparo das *politeías* concebidas pelo poder dominante. Daí que o conceito de “democracia” tem um sentido bastante amplo entre os gregos: nunca foi uniforme e assumiu conotações diferenciadas no decorrer do tempo. É distinta a concepção de Sólon da de Péricles, e, de ambos, a de Platão, que ideou na *República* (em grego por ele denominada de *Politeía*) uma forma por ele presumida como ideal de legislação. A falsa condenação que resultou no assassinato de Sócrates foi movida sob o sustento da denominação “democrática”. Ânito, o aristocrata que afiançou a condenação de Sócrates, era, na ocasião, o líder da magistratura popular, dos chamados “democratas”, isto é, da classe política que reunia os *demiourgos*, aqueles que, na época, formavam a elite do comércio e da “indústria” local. Consta em Xenofonte, na sua *Apologia de Sócrates* (III, §29), que ele era filho de um rico taneiro (fabricante de barris e tonéis), que, vinculado a Trasíbulo (440 – 388 a.C.)², se ocupava da magistratura política e da estratégia militar.

Os tais supostos “democratas”, assim como Ânito, sempre tiveram um pé na tirania, e, o outro, no conservadorismo estatutário da civilidade grega. A democracia grega comportava estas duas faces: de um lado, os defensores dos estatutos e dos valores consuetudinários estabelecidos, cuja defesa “democrática” correspondia a uma estratégia de manutenção de poder; de outro, os que trabalhavam em favor da reforma de tais estatutos e valores, movidos por interesses de renovação e de elevação cívica e “popular” sob o clamor da justiça e do direito. Já naquele tempo, entretanto, também era infinitamente mais fácil aparentar empatia com a carência de lucidez, bem maior o lucro no sentido de conservar o modo de ser e de pensar estabelecidos, do que se empenhar na educação, na cura e na elevação da mente humana, cuja tarefa, se impôs, sobretudo, aos filósofos.

² BUCK, R.J. *Thrasylbulus and the Athenian Democracy: the Life of an Athenian Statesman*. Stuttgart: Franz Steiner, 1998.

O exílio de Anaxágoras e o assassinato de Sócrates pelo poder político vigente foram expressões de uma profunda falta de lucidez promovida por uma deformação de setores da democracia e de guardiões estatais dos templos. Sócrates e Anaxágoras foram condenados sob alegação de falta de piedade: de *asébeia* (do “ateísmo” presumido pela civilidade grega). Sob esse viés, o da *asébeia*, os que publicamente mais sofreram foram mesmo os filósofos: aqueles que ousaram colocar em crise as explicações “teológicas” formuladas pelos mitos e resguardadas pela aristocracia vigente, sempre disposta a arruinar e a desqualificar a prosperidade do saber e da ciência. Esta era a estratégia: quanto mais preservados na ignorância, enredados nos ditames do estabelecido e no orgulho de que suas crenças consuetudinárias eram justificadas pelos ricos oligarcas (“sábios empreendedores”), mais fácil e eficiente o proveito político (oligárquico) a ser fruído dos populares.

Anaxágoras e Sócrates foram condenados exatamente pelo empenho em favor de uma educação que visava a habilitação, a competência e a melhoria humana mediante a posse do saber e da ciência. Ambos foram sentenciados pelos atenienses (logo por eles que eram tidos como o povo mais ilustre da época) sob o argumento de que eram ímpios (“ateus”) e descrentes. É evidente que os membros do tribunal que condenaram Anaxágoras e Sócrates se constituíam em uma maioria cujo interesse coincidia com os dos acusadores. Havia interesses e objetivos comuns, caso, por exemplo, de Ânito, Meleto e Lícon na condenação de Sócrates. Assim consta na *Apologia* de Platão: “Meleto representava os poetas (*tôn poiētôn*), Ânito, os empreendedores e os políticos (*tôn demiourgôn kai tôn politikôn*), Lícon, os oradores (*tôn bretóron*)” (*Ap.*, 23 e - 24 a). Não se tratava, pois, apenas de indivíduos isolados, e sim de representantes de interesses corporativos, a exemplo do que sentenciou Sócrates na mesma referida *Apologia*: “faz tempo que tenho junto de vós muitos detratores... Tenho mais medo deles do que de Ânito e de seus comparsas, apesar de que são todos muito perigosos” (*Ap.*, 18 a-b).

No caso de Anaxágoras, ele foi considerado “ateu” por várias razões: uma, “por ter afirmado que a geração dos animais se deu na terra a partir de sementes vindas do céu” (DK 59 A 113)³; outra, por defender que Hélios (o deus Sol), era “uma massa incandescente” da qual tudo o que existe na proximidade retira dele luz, energia e calor; de Selene (da deusa Lua), dizia

³ DK remete a Diels & Kranz (1989); fragmento recolhido por Diels em Irineu de Lyon. *Contra as heresias*, II, XIV, 2.

que era “uma porção que se desprendeu da terra” (DK 59 A I)⁴, e que “não possuía luz própria, apenas refletia a luz do sol”. A evidência que o levou a afirmar que é do sol que deriva a luz que ilumina a terra e a lua, decorreu de suas observações a respeito do fenômeno do eclipse. Esta foi a conclusão: que o eclipse “se produz quando a luz do sol é interceptada ou pela lua ou pela terra ou por algum outro astro” (DK 59 A XLII)⁵.

Quanto ao ateísmo de Sócrates, ele foi deveras inusitado: porque ele pôs a morada de seu deus (*daímona*) protetor e padroeiro não fora (no Olimpo ou no Hades), e sim dentro dele mesmo, dando a entender que o deus protetor mora dentro e não fora de cada um dos protegidos, de modo que ninguém, enfim, tem necessidade de buscar fora o que encontra dentro de si. É dentro da alma humana, e não no Olimpo ou no Hades, que mora o deus (*daímona*) particular protetor, com o qual é dado a cada um conviver e escutar a voz e levar as suas premonições (o que dele escutou) à ação, de tal modo a fazer de si mesmo um agente de seu próprio Deus.

Vemos, enfim, que, tanto no que diz respeito a Anaxágoras quanto a Sócrates, o conceito de ateu de modo algum lhes cabe, tampouco o de impiedade. Ambos foram considerados assim não pela descrença deles em um Deus, ou, mais exatamente, no “que é divino” (conceito que em si congrega o que é excelente, bom, belo e justo), e sim por conceber uma ideia de Deus deslocada das concepções corriqueiras e habituais. O grande crime, tanto de Anaximandro quanto de Sócrates, consistiu em promover a ilustração da mente popular mediante a promoção do saber e da ciência. Mesmo assim foram condenados à morte: Anaxágoras optou pelo exílio; Sócrates findou assassinado (do que a *Apologia* de Platão, e os diálogos, o *Crítion* e o *Fédon*, trazem os detalhes). O inusitado é que ambos foram condenados em nome das divindades gregas, da defesa dos bons costumes, por indivíduos supostamente crentes, tementes a deus, que se faziam passar aos olhos do povo como pessoas do bem, “piedosas” e “com-deus”: tão íntimos do imaginário religioso popular (que lhes deu guarida) a ponto de exercer uma tal perversidade insana em nome de “deus” e da “piedade”.

3 – A ascensão do cristianismo e a ressignificação de conceitos fez dos gregos “vítimas” da noção de “ateísmo” que eles próprios conceberam, e

⁴ Frag. recolhido por Diels em Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, 8ss.

⁵ Frag. recolhido por Diels em Hipólito. *Refutação de todas as heresias*, I, 8, 1.

cujo modo de pensar veio a fomentar a posteridade latina. O conceito de “ateu” tomou, entre os doutrinadores cristãos, uma outra dimensão e relevância, e, inclusive, foi usado como estratégia de promoção da doutrina e de unificação do modo de ser e de pensar do cristão dentro de parâmetros da legalidade romana. O império romano tirava o seu sustento e a sua força na vontade popular: quanto mais homogênea e nivelada no modo de ser (na consciência), mais fácil de “governar”. Foi regra entre os romanos que, quanto mais unificado o discernimento popular, menos onerosa a governabilidade. Daí o consórcio do poder político com o religioso, mediante o qual o Império buscava homogeneidade, excluía o diferente e sobrepunha o “um comum” ao múltiplo. O pressuposto do “universal”, concebido por Heráclito em termos de um “um comum a todos”, como expressão de uma sabedoria com validade universal⁶, findou por estimular entre os latinos, não propriamente a filosofia e a ciência, e sim os ideais da governança política.

O cristianismo, no confronto dos intentos políticos do império romano, sofreu ao menos dois momentos bem distintos: o antes e o depois do *Édito de Milão*. O referido *Édito* foi publicado em 313, assinado pelos dois imperadores, o do Oriente e o do Ocidente, com o que decretaram a obrigação dos seguidores da doutrina cristã de adotar para si “o nome de cristãos católicos” (*Código Teodosiano*, XVI, 1-2)⁷. A exigência do nome “católico” decorreu da necessidade de harmonizar (unificar) as inúmeras “gnoses” cristãs dispersas por todo o Império e, ao mesmo tempo, conceder ao cristianismo (sob o título de “católico”) a condição de religião universalmente aceita dentro

⁶ O “um” (*bén*) adquiriu em Heráclito dois claros sentidos: a) vinculado à ordem da lei, mediante a qual o múltiplo da *pólis* vem a se constituir em “um todo” sob uma vontade expressa na lei; b) vinculado à “ordem” do conhecimento, mediante a qual o múltiplo sensível promove um “um” inteligível, o *xynôî pântôn*, o “comum a todos”. Na base do *bên tò sophón moûnon*, literalmente, “um o sábio único” (DK 22 B 32, apud Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 116, e também DK 22 B 41, apud Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, I) de Heráclito, coube a Parmênides (a partir de Xenófanes) a formulação primitiva do sentido epistêmico do “um comum a um múltiplo”. Depois dele, Platão (no diálogo *Parmênides*, 78d) retomou e supôs, para um múltiplo de coisas sensíveis (particulares), uma ideia una e universal, com o que concebeu a necessidade de “uma ideia” proporcional capaz de tornar compreensível “uma pluralidade”. A par de Platão, Aristóteles, na *Metafísica* (I, 990b 9, 13; I, 9, 991a 2) reformulou essa ideia nos termos de um *tò bèn epì pollôn*, literalmente, “o um sobre muitos”. Guilherme de Mörbeck traduziu *tò bèn epì pollôn* por *unum in multis*, Garcia Yebra por “o uno común a muchos”. Temas tratados no *Filósofos pré-socráticos, primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*, 3ª ed., Porto Alegre, Edipucrs, 2012.

⁷ Apud TUÑÓN DE LARA, M. *Textos y Documentos de Historia Antigua, Media y Moderna*. Barcelona: Labor, 1984, p. 127.

do Império Romano. Antes do *Édito de Milão* o cristianismo não gozava de reconhecimento “público” por parte do Estado, de modo que a religião cristã não era tolerada dentro do Império como “religião”, e sim como um movimento, em si mesmo desarmônico (por força das inúmeras gnoses) e, como tal, perturbador da harmonia política requerida pelo Império. Com o *Édito*, o cristianismo veio a ser reconhecido como uma crença a mais no rol das outras crenças reconhecidas pelo Estado. São três momentos: em um primeiro, o cristianismo (com a morte de Pedro e de Paulo, com a sua grande expansão e dispersão em inúmeras gnoses) findou combatido e perseguido; em um segundo momento, com o *Édito de Milão*, sob o título de católico, foi incluído no rol das religiões toleradas pelo Estado; em um terceiro momento (que não se confunde com o *Édito de Milão*), o cristianismo veio ser (no início do VI século, com Justiniano) considerado a “religião oficial do Estado”.

De um ponto de vista da crença, o cristianismo, sob o sustento de preceitos do judaísmo, se ergueu como uma religião monoteísta: disposta a cultivar e a reverenciar apenas um só Deus. Por essa exigência, e no confronto com as demais religiões politeístas, o Deus da crença cristã veio a ser louvado como “o único e o verdadeiro Deus”. Foi por força desse conceito que a cristandade inovou a alcunha de ateu: o ser “ateu”, sob o preceito do “único e verdadeiro Deus”, correspondeu a uma negação completa de qualquer outra divindade a ponto de o “ateu” vir a ser considerado como aquele que, por não crer e reverenciar o Deus cristão, restava “sem deus” algum. Qualquer outro Deus que não o único e verdadeiro era tido como um “deus” impostor, falso e maligno, em síntese, um “não-deus”. “Eu os chamo de ateus (escreveu Clemente, referindo-se aos hierofantes⁸ gregos), com razão, porque eles ignoram que existe o Deus verdadeiro, de modo que temos de ficar longe

⁸ *Hierofante* era o nome que os gregos atribuíam aos sacerdotes (*hierois*) cuidadores dos “sagrados preceitos” (*hierois lógois*), intérpretes e expositores dos mistérios sagrados, que tinham por função instruir e conduzir os iniciados. O *hierofante* designava, pois, aquele que interpretava e explicava os mistérios, sendo ele próprio o sacerdote iniciador nos mistérios, condição que fazia dele um instrutor e proferidor (perambulante) de discursos. No decorrer do tempo, o cristianismo adotou esse mesmo conceito, inclusive a roupagem, para os seus sacerdotes, aos quais se atribuiu a presidência dos cultos, a preservação, a interpretação e a exposição dos preceitos sagrados da doutrina cristã. A característica fundamental do hierofante grego consistia em ser rapsodo e poeta: era alguém que, sob vestimentas chamativas e suntuosas saía, com seu cajado, de cidade em cidade promovendo e difundindo o referido por todos como o “sagrado” que merece culto e reverência.

deles” (*Protréptico/Exortação aos gregos*, II, 23)⁹. Sob a ressignificação do conceito, Clemente se vale ainda de duas outras justificativas: a) a de que os sacerdotes (hierofantes) gregos invocavam “muitos deuses falsos em vez do único Deus verdadeiro”, e assim procediam “feito o filho da prostituta que invoca muitos pais por desconhecer o pai verdadeiro”; b) “o ateísmo e a religião (*atheótês kai deisidaimonía*)¹⁰ deles (assevera Clemente) são os extremos da ignorância” (*Protréptico*, II, 25).

Epicuro, entre os filósofos, foi a grande vítima da ressignificação. Sobre ele Clemente preferiu as seguintes sentenças: a) “Quanto a Epicuro, eu o esquecerei (*eklêsomai*) por completo, porque ele diz explicitamente que o Deus único não se ocupa com nada...”¹¹. Observação: o conceito de “Deus único” não comparece em nenhum dos escritos remanescentes de Epicuro; b) Epicuro é um homem “sem fé”, um inventor “de mitos e de blasfêmias” e “o arconte máximo do ateísmo (*atheótêtos katárchontî*)”¹². Está visto que Clemente não é nada piedoso contra Epicuro, e pela seguinte razão: porque Epicuro foi, sem dúvida, o mais significativo filósofo grego da “desmitificação” da mente humana. Ele procedeu de um modo oposto a Clemente: a) enquanto Epicuro concebeu a “religião” sob os termos da “piedade” natural, Clemente a restringiu aos ditames de uma crença específica; b) enquanto Epicuro buscou para a piedade natural um lugar seguro no contexto da Filosofia, do bom senso e da razoabilidade humana, Clemente se ocupou em submeter a filosofia à nova religião emergente, valendo-se do seguinte método: aproveitando-se, como se fosse patrimônio seu, tudo o que os filósofos produziram de concordante, e rejeitando o discordante. Clemente (150-215), por exemplo, proferiu como sendo suas as seguintes sentenças de

⁹ “Verdadeiro”, foi traduzido de *óntôs ónta*, com o que Clemente quis expressar um Deus existente de fato, realíssimo.

¹⁰ Em geral, *deisidaimonía* é traduzido por “superstição”, mas já é um modo preconceituoso de tratar a religiosidade grega. Sob o termo *deisidaimonía* os gregos expressavam a crença e a reverência às entidades divinas por eles cultuadas e genericamente denominadas de *daímones*, como deuses amáveis, acompanhantes, protetores e cuidadores atenciosos. Há, em Platão, no *Lísis*, uma referência ao *paidagogós* (ao escravo cuidador da instrução escolar) como *daímona*, conceito com o qual Platão expressa a atitude do protetor e do cuidador. Este é o relato: os jovens, Menexeno e Lísis estavam confabulando com Sócrates a respeito da amizade, e, de repente, “feitos *daímones* surgiram os pedagogos de Menexeno e de Lísis, conduzindo pelas mãos os irmãos mais novos desses dois jovens, aos quais, chamando-os pelos nomes, ordenou que os acompanhassem para casa, pois já era tarde” (*Lísis*, 223 a).

¹¹ *Protréptico*, V, 66. Epicuro, frag. 368, apud Usener.

¹² *Strômateis/Miscelânea*, I, I, 1.

Epicuro: “O mais importante fruto da justiça está na ausência de perturbações (na *ataraxía*)”; “A mais abundante de todas as riquezas está na *autárkeia*” (*Strômateis/Miscelânea*, IV, VIII, 305).

Bem antes do *Édito de Milão* (313), ainda no tempo de Justino (100-165), os próprios cristãos eram considerados ateus, como consta nestes testemunhos: a) na *Apologia* de Justino: “Assim como Sócrates, que, ao investigar a potência da reta razão a fim de esclarecer (...) e afastar os homens dos *daímones* (...), acabou executado como ateu e ímpio sob a alegação de que estava introduzindo novos deuses, agora tentam fazer o mesmo conosco”; eles “também nos chamam de ateus, mas, em se tratando de tais deuses, confessamos ser mesmo ateus” (*Apologia*, I, 5, 3; 6, 1). A retórica de Justino é contundente: de um lado, como quem se solidariza, se vale de Sócrates a fim de justificar e de esclarecer seu feito; de outro, inclui Sócrates no rol de “ateus” em favor do Deus que ele (Justino) quer defender contra os *daímonas* e os deuses que o Sócrates defendia; b) também Clemente de Alexandria lamenta o fato de os filósofos de seu tempo considerarem os cristãos como ateus:

Assim como fizemos no nosso sexto e sétimo livro dos *Strômateis*, consagrado aos comentários sobre a verdadeira filosofia (...), continuaremos a demonstrar que os nossos adeptos, ao invés de serem uns ateus, como os filósofos imaginam, são sim os únicos que prestam a Deus o culto que lhe corresponde (*Strômateis/Miscelâneas*, VI, I, 463).

Em ambos os testemunhos, o conceito de “ateu” comporta a conotação que o cristianismo difundiu sob o termo, qual seja, “sem Deus”. Imerso nos lamentos de Justino e Clemente comparece principalmente o espanto (o estranhamento) dos gregos e latinos com relação à doutrina cristã da trindade¹³, com a qual reverenciavam um só Deus em três pessoas (uno e trino) ao mesmo tempo. O estranhamento despontou já entre os filósofos no tempo (e por força da pregação) de Paulo de Tarso. A esse respeito há um relato nos *Atos dos Apóstolos* (redigido por Lucas) que reproduz uma confabulação de Paulo no Areópago¹⁴ com alguns membros do Conselho que eram adeptos

¹³ No *Helenização e recriação de sentidos* dedicamos três capítulos às controvérsias vinculadas ao tema da trindade.

¹⁴ Pelo que consta em Plutarco (*Sólon*, XIX, 1) e em Cícero (*De officiis*, I, XX, 75), o Areópago remonta a Sólon que o concebeu como um Conselho com funções e encargos cívicos, como “guardião das leis”. “O Conselho do Areópago era o guardião das leis e vigiava os oficiais para que exercessem seus cargos em conformidade com as leis” (ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*, IV, 4 – Edição Bilingue. Tradução de Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995).

da doutrina estoica e epicureia. Tais membros (referidos como “filósofos estoicos e epicureus”) manifestam grande espanto em relação ao “*deus (daimoníon)* estranho” difundido por Paulo na “nova doutrina (*didaché*)” com a qual anunciava “muitas novidades” (*Atos dos Apóstolos*, 17, 16-21)¹⁵. Naquela ocasião, Paulo não é, a rigor, acolhido por eles como um “ateu”, e sim como um crente que difunde a doutrina de um “deus estranho”, sob duas conotações: a) “estranho” porque não pertencia ao rol dos deuses do panteão (*pántheon*) [termo que, além de expressar a totalidade, designava também o Templo (o dito *Pántheon*) dedicado ao culto e louvação de “todos” (*pan*) os deuses (*theon*)]; b) “estranho” porque sustentava uma doutrina fora dos padrões habituais dos gregos.

Com o cristianismo, a palavra grega “ateu” (*á-theos*) assumiu a literalidade de sua significação – não-Deus ou sem Deus – com a seguinte conotação: não reverenciar o Deus cristão significava negar o verdadeiro Deus e assim se pôr na condição de não crer e reverenciar Deus algum. O cristianismo trouxe, entretanto, uma inovação: instados pelas leis romanas a formular alegações de razoabilidade (que dissuadissem o fanatismo e as discórdias *gnósticas*) quanto aos princípios da doutrina, os doutrinadores foram forçados a organizar a cristandade como um instituto jurídico e teológico, e também como um poder hierárquico. A hierarquia foi uma estratégia concebida em meio ao comando militar dos gregos e romanos como meio de facilitar a obediência e as relações de subordinação. O termo grego *hierarchía* tem sua origem nas relações dos hierofantes (sacerdotes ou sacerdotisas) com o sagrado (*hierós*, augusto e poderoso), perante o qual manifestavam uma relação de admiração, respeito e reverência, e, conseqüentemente, se colocavam a serviço (ao cumprimento das ordens), sob a seguinte hierarquia: da palavra do deus à proferição do hierofante (porta-voz e intérprete) à audição do crente ao qual cabia acolher (sem contestar, apenas entender, recorrendo, inclusive, ao próprio hierofante) a “veracidade” do dizer divino.

Foram duas as exigências decorrentes dos padrões cívicos da religiosidade romana que, quanto ao aspecto jurídico, requeriam dos credos religiosos que se organizassem em uma Instituição juridicamente reconhecida e hierarquicamente constituída. Este era o objetivo: tornar o Instituto passível de

¹⁵ FONTES: *La Bible de Jérusalem*. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris: Les Éditions du Cerf, 1974; MERK, A. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1964; ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1953.

imputação jurídica e sujeitar os membros (submissos a uma escala de poder) à obediência e ao comando. O governo romano era extraordinariamente vigilante e cioso quanto à interferência do fervor religioso entre os povos de seu domínio, principalmente do fervor dos que se denominavam cristãos, dispersos em inúmeras seitas gnósticas, cada uma com seus evangelhos e sem um comando central unificador. Era praxe dos romanos requerer de qualquer fomento, em termos de devoção ou de agrupamento sob uma crença, a obrigação cívica de respeitar uma fronteira de tolerância recíproca, quer entre as comunidades (com suas seitas e templos), quer no confronto das tradições romanas. O grande objetivo consistia em serenar os mais diversos credos dentro de um certo território de bom senso e de razoabilidade. Era forçoso garantir a tolerância em favor da paz e da governabilidade. Daí que, a fim de dissuadir o fanatismo (o descontrole) da mente popular (em geral carente de instrução e de autocontrole racional e de fácil manipulação), o Império obrigava os institutos religiosos a se manterem serenos dentro do território da própria crença, de seus templos e do rigor da lei.

Aqui se impôs a grande dificuldade que germinou com o cristianismo: a extensa divisão em “gnoses” cristãs, cujo conceito, na época, expressava um modo específico de “conhecer”, em termos de posse, aceitação e acolhimento da doutrina cristã, quer em termos teóricos/doutrinários, quer práticos, relativos a modos de ser e de agir em conformidade à gnose arrebanhada em comunidades dispersas. O fato é que o cristianismo, inicialmente, logo após a morte de Paulo e dos principais discípulos, se expandiu em inúmeras seitas que vieram a se organizar em comunidades “autônomas”, espalhadas por todo o Império sem um centro aglutinador. Na falta de um elo (de um controle) universal, as comunidades locais findaram por elevar um sério conflito de interpretações e uma farta desunião, a ponto de instar o próprio Império a tomar para si a obrigação de fomentar (exigir) o entendimento, para o que, enfim, chamou para si (cortejou) os principais expoentes (com capacidade política e de persuasão) em favor de seu objetivos: a) unificar as gnoses adequando-as às normas religiosas do Império; b) convencer a elite patrícia de que a nova religião era capaz de, efetivamente, unir e não de desagregar (indivíduos, comunidades e povos); c) que a doutrina favorecia a ilustração e o entendimento, e não a promoção da discórdia e do fanatismo; d) que os embates teóricos entre as diversas comunidades gnósticas eram passíveis de sujeitar-se à concordância, e de, enfim, encontrar uma só gnose unificadora mediante um só credo de fé.

O processo foi longo, mas, de concílio em concílio (um deles, o de Niceia, em 325, convocado e presidido pelo próprio Imperador Constantino, Flávio Valério), de assembleia em assembleia, de decreto em decreto, as comunidades foram se ajustando: os discordantes foram paulatinamente excluídos e os concordantes unificados em um só credo¹⁶. “Reunidos em Niceia (isto foi o que decretou o Concílio), os padres estabeleceram os limites das definições de fórmulas precisas, das quais a teologia não pode se esquivar”¹⁷. É inequívoco, no contexto do Império Romano, o desenvolvimento do poder religioso sob a tutela do poder político. Foi, por sua vez, no Concílio de Cartago, de 397 (fim do século IV), que se decretou uma só ortodoxia regimental: dizia o Concílio que, “fora das Escrituras canônicas”, “nada” fosse “lido na Igreja sob o nome de Escrituras sagradas” (*Denzinger*, 92 [158], p. 35).

O fato é que o sucesso do cristianismo dependeu, sobretudo, dos doutrinadores que se dispuseram a se aliar, ou ao menos não se indispor (não conflitar), com o poder imperial estabelecido. Foi assim que o cristianismo, como religião emergente, e em extraordinária expansão, se viu levado a cumprir vários objetivos: a) instituir (se reformular) teologicamente, para o que se valeu da lógica e da filosofia; b) dar serenidade conceitual aos seus princípios; c) promover um arranjo harmonioso dos inúmeros embates e conflitos teológicos; d) serenar o desvario (o fanatismo); e) enfim, promover uma certa universalização da reverência e da piedade (*eusêbeia*) cristã. Foi, sobretudo, em vista de todo esse labor que o cristianismo se viu levado a formular uma teologia (um *logos* conceitual sobre Deus), e pela seguinte razão: porque a filosofia gozava de um trânsito extraordinário entre os acadêmicos (que tinham na obra de Platão e de Aristóteles seu maior referencial), e entre políticos e membros da “elite” romana, em meio aos quais imperavam as disputas doutrinárias dos céticos, dos estoicos e dos epicureus. São, pois, fundamentalmente dois fatores que interferiram na ascensão do cristianismo: a sua universalização (união) interna e o seu acolhimento externo, não propriamente o popular, e sim pelas “elites” intelectuais, política e patricia. Ocorre que o cristianismo, no que concerne à expansão popular, com Paulo de Tarso, mediante inúmeras viagens (em

¹⁶ *Primeiro Concílio de Niceia*; apud DENZINGUER, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbre*. Versión por Daniel Ruiz Bueno, Barcelona: Herder, 1963, (125), 54, p. 23.

¹⁷ *Discours*, XXV, 8, 1209 A 25-27, p. 176; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 24-26. Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay et Guy Lafontaine, Paris: Les Éditions du CERF, 1981.

geral acompanhado de Lucas) e através de cartas (ao estilo de Epicuro), fora amplamente difundido nas principais cidades do coração do Império. Sem Paulo o cristianismo não teria existindo!

Não cabe aqui demorar na análise¹⁸, mas ainda se faz necessário levar em conta que, na busca por reconhecimento e espaço na intimidade do poder romano, os doutrinadores cristãos se viram na obrigação de promover duas labutas distintas, porém, complementares: a) o fomento da doutrina erigida sob os ditames (princípios) da mensagem cristã originária que justificava a existência de um Deus (compatível com o rol dos deuses romanos); b) a justificação teórica desses mesmos princípios, valendo-se da argumentação filosófica com a qual os doutrinadores trabalharam uma teologia racional assertiva sob o conceito do “verdadeiro Deus” superior aos demais. A filosofia foi por eles louvada sob dois conceitos: como a *propaideia* (a educação preparatória) e como o *proágon* (o prelúdio preparatório) do doutrinário cristão.

A maioria dos que se apresentaram como teóricos do cristianismo não era constituída de populares instruídos, tampouco de chefes de comunidades gnósticas locais, e sim de sofistas e de filósofos convertidos ao cristianismo. O acesso ao estudo inicial, oferecido para a infância e adolescência, contava com o apoio do Estado. Porém, o efetivo envolvimento com a ilustração (já na infância e adolescência) dependia do amparo e cuidados familiares. A continuidade do estudo, na juventude, ao ter acesso a professores particulares e aos livros de leitura disponibilizados para esse fim, dependia do sustento da riqueza e do ócio garantido pelos pais aos seus filhos. A educação filosófica entre os gregos e os latinos sempre foi aristocrática e elitista. Os filhos da pobreza, desde cedo, se enredavam nas oficinas, nos afazeres do campo e nas prestações de serviços.

A vinculação do doutrinário cristão com doutrinas filosóficas não se deu ao acaso, e sim com um objetivo bem definido: fazer do cristianismo uma doutrina plenamente aceita pelos “intelectuais” da época, e, mais do que isso, fazer dele a religião do homem civilizado. Naquela época, um homem culto era tido como aquele que tinha tempo livre e dinheiro o bastante para cultivar o saber helênico, e um Estado civilizado era aquele que submetia a sua cidadania aos ditames da lei. Ora, foi assim que o cristianismo, por força dos referidos sofistas e filósofos convertidos, quis ser (por interesse e

¹⁸ Tema que tratamos longamente em uma obra específica: *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos II, III e IV*, 2ª ed. revisada e ampliada. Editora da Universidade de Caxias do Sul: Caxias do Sul, 2017.

por obrigação) ambas as coisas: tanto a religião do homem culto, quanto a religião do Estado civilizado.

De um ponto de vista erudito, a doutrinação cristã buscou se expandir por sobre as doutrinas filosóficas mais acolhidas e salientes daquela ocasião: a estoica e a epicureia. Elas eram tão difundidas que, como visto, o próprio Paulo de Tarso se viu levado a debater em Atenas com eles. Em sua passagem por lá (como consta nos *Atos dos Apóstolos*), Paulo entrou em conflito com tais filósofos, a ponto, inclusive, de ser considerado por eles como um “ateu” defensor de um *logos* estranho. Eis o que registrou Lucas:

Quando Paulo estava em Atenas (...) certos filósofos epicureus e estoicos discutiam com ele e alguns questionavam: “o que mesmo quer ensinar esse *spermológos* (= semeador de palavras ilusórias, charlatão)?” Outros respondiam: “parece que é o anunciador de um deus (*daimónion*) estranho.” [...] Por isso convidaram Paulo ao Areópago, onde lhe perguntaram: “podemos então conhecer qual é essa nova doutrina (*didaché*) que estás anunciando? Muitas novidades chegam aos nossos ouvidos, e queremos saber quais são.” (*Atos dos Apóstolos*, 17, 16-21.)

Sob os conceitos, o de “charlatão” (*spermólogos*) e o de “anunciador de um deus estranho”, Lucas infiltra claramente a intenção de sobrepor em Paulo a alcunha do *asebés*, ao modo como os detratores atenienses submeteram Sócrates à condenação. Os dois conceitos no enunciado de Lucas comportam uma função estratégica: induzir o leitor a vincular Paulo (o anunciador de um novo Deus universal) a Sócrates (aquele que dizia ser porta-voz de um *daimónion* particular). Quanto às outras duas proposições (“conhecer qual é essa nova doutrina” e “queremos saber quais as novidades dela”), permitem inferir ao menos duas coisas: uma, confrontar a “nova doutrina” com as demais e, enfim, fazer dela, uma doutrina filosófica plausível e aceitável pelos filósofos da época; outra, realçar a doutrina cristã como uma efetiva novidade, da qual Paulo era o *didáskalos* (o instrutor e anunciador). Sob tais intuitos, Lucas, ao realçar a figura de Paulo, tende a buscar espaço para a doutrina cristã no universo do debate dialogal (do qual Platão fora o grande mestre) entre as doutrinas filosóficas da época. Daí se observa que, já com Lucas e Paulo, a doutrina cristã não quis apenas ser uma crença (um credo ao modo das *deisidaimonía* gregas), e sim uma filosofia no contraposto das filosofias tradicionais, particularmente das doutrinas neoplatônica, estoica e epicureia.

Não foi, com efeito, pelo debate que o cristianismo se consolidou como doutrina, e sim por outros meios, primordialmente mediante uma *didaché*

(um ensino bem medido) que implicou em uma certa estratégia de comunicação retórica destinada a promover um acolhimento popular, intelectual e político. Forçado a atender as obrigações legais e cívicas requeridas pelas leis do Império, a *didachê* se viu levada a dialogar com os próprios imperadores em busca de atenção e de acolhimento. A questão de base partiu do seguinte pressuposto: dado que o cristianismo se expandia extraordinariamente entre os populares, e, portanto, incidia na fonte de manutenção e de sustento do poder político imperial, não houve outra maneira senão equacionar a vontade do povo com a do Império.

Pela dedicatória que Justino (um dos primeiros a buscar adequação entre a doutrina cristã e as exigências do Império) estampou em sua *Apologia*, fica claro como a referida *didachê* encontrou o seu destino. Assim se expressou Justino: “ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, filósofo, a Lúcio, filho natural do César Augusto, ao filho adotivo de Pio, amante do saber, ao sacro Senado e a todo o povo romano” (*Apologia*, I, 1). Pela dedicatória, fica evidente o empenho de Justino no sentido de ganhar a confiança e o acolhimento dos três segmentos constitutivos do poder imperial: o imperador (e seus sucessores), o “sacro Senado” e “todo o povo romano”. O fato de ele nomear de “filósofos” toda a trupe imperial mostra o quanto tal título era ambicionado e almejado pela elite patricia romana.

4 – O presumido ateísmo de Epicuro tem sua origem em uma mentalidade grega forjada a partir de Píndaro (518-438 a.C.): do verso (*gēnoi oïos essî – Ode Pítica II*, v.72) do qual derivou a máxima “tenha coragem de ser homem, não queira ser um deus”. Píndaro propagou um modo de pensar que despertou uma consciência que levou poetas, sofistas e filósofos a questionarem as relações humanas perante os pressupostos teológicos tradicionais que concediam aos deuses o governo e a destinação da vida humana. A máxima reverberou por toda a Grécia feito um aprendizado: o de que cabe ao humano cuidar de si e do cosmos como uma responsabilidade sua e não dos deuses. O verso de Píndaro também promoveu uma desconfiança nos guardiões do consuetudinário, no sentido de que a máxima poderia promover o “ateísmo”, isto é, fazer o povo desacreditar que era dos deuses os cuidados quanto ao governo da vida humana e cósmica. O objetivo era este: estando o povo sujeito à vontade dos deuses, estaria igualmente subordinado e dócil aos anseios dos governantes!

São, pois, duas questões aqui a se considerar: uma, a desconfiança alimentada pelo *éthos* tradicional (pelo consuetudinário) que via na máxima a promoção do descaso, feito uma descrença (impiedade e irreverência) no poder dos deuses sobre o governo do humano; outra, a confiança (difundida entre os filósofos) no sentido de que compete aos humanos e não aos deuses o governo (o cuidado) de si e do cosmos. Do ponto de vista dos filósofos, a proposição fundamental veio a ser esta: de que só é possível “vir a ser” (elevar-se) em humanidade mediante conhecimento de si, dos limites e das possibilidades concernentes à própria natureza, suporte e sustento da edificação humana em seu próprio território, isto é, dentro de seu *télos*.

Aqui, fazendo um parêntesis, é preciso considerar o que os gregos, bem como os latinos (que traduziram *télos* por *finis*) concebiam sob o conceito de *télos*, com um diferencial, sob dois conceitos que não são comuns entre nós: o de tempo cíclico e o de imanência. É preciso levar em conta que o nosso modo de pensar findou forjado pela concepção cristã do tempo linear que priorizou o conceito de transcendência mais que o de imanência, e, com ele, alardeou o *télos* para além da vida mais do que imerso na vida, a ponto, inclusive, de pôr o principal da vivência no “depois” (no amanhã, no futuro) e não no hoje. Daí que o *télos* dos gregos (bem como o *finis* dos latinos) não dizia respeito a alguma “finalidade” a se alcançar fora do sujeito e de sua órbita natural, e sim era imanente ao “território” de si mesmo e ao ciclo de vida que lhe concerne.

Na linguagem ordinária deles e em referência à *pólis*, o *télos* expressava as “extremidades” (fronteiras) de uma circunscrição enquanto pertencimento geográfico e/ou territorial. Foi esse modo de pensar que levou os filósofos a considerarem o *télos* (o fim, a fronteira, o limite) e a *arché* (o início, o começo) dentro de uma só demanda teórica, visto que um presume o outro: o fim e o início de uma porção territorial coincidem. A linha limite que demarca o fim do território de uma *pólis* coincide com o início deste mesmo território. Daí que *arché* e *télos* se dão reciprocamente e de tal modo que não é possível pensar o “fim” (a realização ou efetivação) de algo sem circunscrever neste processo a *arché* que lhe concerne. De um ponto de vista relativo ao processo da geração, do nascimento (do germinar da semente) à morte, o presumido como fim coincide com um processo de realização inerente ao começo (à *arché*). O fim, por exemplo, de uma semente (*spérma*) consiste em germinar um *télos* inerente a ela mesma e que se move desde a *arché* de sua geração; em outras palavras: o fim (o *télos*) é um princípio de realização que se move desde a *arché* (o início) de uma certa germinação.

No que concerne ao humano, assim sentenciou Aristóteles: “relativo a nós, o *télos* de nossa *archê* é o *logos* e o *noûs*, de modo que é em vista deles que cabe requerer o cuidado quanto à gênese de nós mesmos e de nossos valores (*tôn ethôn*)” (*Política*, VII (IV), 15, 1334 b 15). Entre o germinar físico e o germinar do “humano” há um diferencial: enquanto as sementes humanas (o óvulo e o esperma), de um ponto de vista físico, se desenvolvem mediante um processo de determinação natural; a geração do humano, ao contrário, carece de nós, de muito empenho e de constantes cuidados. Ninguém, por natureza, se depara em si mesmo com o germinar do *logos* (do domínio da palavra) e do *noûs* (do exercício do pensar) espontaneamente. Daí que, de um ponto de vista físico, basta apenas mirar-se no espelho e reconhecer “este sou eu” (se assumir, se acolher e se amar); de um ponto de vista da ideação do humano, é preciso mirar no “que é divino” e por ele se agendar em busca do melhor!

Sob essa condição, para além de se reconhecer “este sou eu” e de se cuidar, é preciso inevitavelmente se conhecer. Eis aí a razão pela qual a máxima derivada de Píndaro – “contenta-se em ser homem, não queira ser um Deus” – se expandiu entre os gregos como um complemento das duas anteriores: do “conhece-te a ti mesmo” e do “nada em demasia”. A essas três máximas, veio acrescentar-se uma quarta, “não ignore os teus limites”; esta máxima, entre os filósofos, ecoou com o seguinte significado: “conheça seus limites e suas possibilidades”, ou seja, “tome ciência das suas circunstâncias”. Ela estimulou o filósofo e a filosofia nestes termos: “vença os seus limites prosperando em suas possibilidades, em conformidade ou tendo em conta as suas reais circunstâncias naturais, o conhecimento e o cultivo das próprias forças”. Vê-se, pois, que todas essas máximas estão entre si entrelaçadas e que, inegavelmente, se puseram presentes na construção teórica do *éthos* caracterizador do desenvolvimento histórico da filosofia e do filosofar em geral.

Do adágio derivado da ode de Píndaro surtiu a consciência da necessidade de que cabe ao “humano” (não nos termos restritos ao *anér/andrós*, mas ao *ánthropos*¹⁹) fazer “germinar” a si mesmo por si mesmo, e, conseqüentemente, promover a sua destinação humana dentro de seu próprio território, ou seja, imerso em suas circunstâncias naturais, quer subjetivas, quer universais, comuns a todos. Esta é a questão: as sementes do humano (o esperma e o óvulo, unidos) contêm em si apenas a realização de seu ser

¹⁹ O *anér/andrós* designava o homem em oposição à mulher enquanto que o *ánthropos* expressava o gênero humano (o homem e a mulher) em oposição aos deuses.

animal (biológica ou fisicamente considerado), mas não o da humanidade que requer dedicação e empenho, e, sobretudo, ilustração. Sem instrução e educação o humano não vai a lugar nenhum: fica estacionado e restrito às requisições naturais da realização que concerne a qualquer ser animal destinado a se reproduzir e a se preservar, para o que faz um uso apenas estratégico (astucioso) do próprio cérebro.

Da máxima de Píndaro, o poeta Sófocles (496-406 a.C.) foi o grande divulgador. Ele a difundiu em duas ocasiões: a) uma, no *Édipo em Colono* (vv.136-137), no trecho em que retrata o drama derradeiro de Édipo. Ali, Sófocles deixou bem claro que Édipo, apesar de todo o seu drama e tragédia, em momento algum se dispôs a desvincular o seu “destino” dos augúrios dos deuses; antes, os acolheu, ao modo, porém, de um enfrentamento de si como quem gerencia a si próprio tomando para si a vontade do seu deus (do seu *daímon*) regente e protetor; b) outra, no *Ajax* (vv. 758-761), sob estas palavras: “aqueles (vaticinou Sófocles) que desconsideram a medida e os limites humanos, que se deixam carregar pelos deuses, [...] duramente sucumbem no infortúnio, porque pretendem, com a ajuda dos deuses, elevar a natureza humana (*ánthrōpou phýsin*) para além da capacidade humana (*ánthropon phronēi*)”²⁰.

É inegável a repercussão da máxima de Píndaro nas palavras de Sófocles. A advertência é a mesma: aquele que se dispõe a ser um deus, desiste de ser homem. Aquele que entrega aos deuses o seu destino, se furta da capacidade (que consiste em uma habilidade, e, enfim, em virtude) de enfrentar a si mesmo e de gerenciar por si mesmo a própria vida. Sófocles, portanto, a partir de Píndaro, presume um “ateísmo” reverso: aquele de alguém que crê em seu Deus a ponto de desacreditar em si mesmo e de sonegar para si próprio a tarefa da edificação de sua própria humanidade. Ora, Epicuro vai de encontro a essa tradição, que, igualmente, reverberou em Sócrates, este que, por sua vez, fez do “conhece-te a ti mesmo” seu principal objeto de investigação. Do mesmo modo procedeu Epicuro, sob o pressuposto segundo o qual “conhecer a si mesmo” corresponderia primordialmente a conhecer os limites e as possibilidades consoantes às pulsões da própria natureza. Daí

²⁰ Traduzimos *phrónēsis* por “capacidade”, a fim de não lhe arrendar o sentido de habilidade ou aptidão falquejada na interioridade humana em vista da execução de um determinado fim. *Phrónēsis*, em geral, é traduzido por prudência, mas, mesmo sob esse sentido, ela não se desvincula do conceito de “capacidade” ou de “habilidade” concernente a um modo de ser que comporta “virtude”: aquilo que os gregos denominavam de *aretē* = de excelência, força ou vigor educado em vista de um determinado modo de ser e de agir.

que o conhecer a si mesmo de Epicuro veio a corresponder à busca de quem sou, a fim de ser (tornar-se) a si mesmo, e, por sobre o plano da própria realidade (verdade) natural, se edificar na virtude humana de germinar em si mesmo o atributo humano caracterizador da essência de seu ser.

De modo algum cabe a Epicuro (assim como não coube a Píndaro, a Sófocles e a Sócrates) a alcunha de “ateu”, e pela seguinte razão: porque nenhum deles, especificadamente Sócrates e Epicuro, na busca do “edificar-se” humanamente (do fazer em si germinar o humano) em sua natureza e verdade próprias, jamais desconsideraram a necessidade de que urgia se fazer semelhantes aos deuses, ou seja, mirar-se e encontrar no “divino” o modelo e o alimento da edificação humana. “Como dissemos antes (sentenciou Sócrates a Alcibíades), como norma de ação deveis ter sempre em mira o esplendor divino (*tò theïon kai lampròn*)” (*Primeiro Alcibíades*, 134 d)²¹. Platão, no *Fédon* (84 a-b), presumiu para o filosofar (para o exercício do pensar racional) apenas uma saída: tomar “o verdadeiro, o divino (*tò theïon*), o que escapa à opinião, por espetáculo e também por alimento”.

Presumir que indivíduos com tais propósitos sejam ateus, não faz sentido algum, e, inclusive, desdenha o verdadeiro significado da reverência humana perante a divindade. “Ateu”, por suposto, é exatamente aquele que não promove em si mesmo o divino, ou seja, que não toma os atributos do que é “divino” como “espetáculo” (espelho ou reflexo) e como modelo e alimento de sua própria edificação. Ateu, então, vem a ser aquele que usa Deus ou o divino apenas para levar vantagens, para tão somente afagar seus medos, suas crendices, suas ansiedades, suas desilusões e seus malfeitos. Não está com Deus quem apenas alardeia o nome dele sem envolver “o que é divino” no cuidado e no governo da própria vida. Justo por isso que o “ateu” é aquele que quer ser visto “com deus”, mas sem almejar para o “ser homem” a excelência do ser divino.

5 – Algumas máximas de Epicuro a respeito dos deuses por si só demonstram como, de um ponto de vista teórico, não tem fundamento presumir que Epicuro é um “ímpio” ou um “ateu”. De um ponto de vista prático, ou seja,

²¹ Acompanhamos a tradução de Carlos Alberto Nunes, com a seguinte modificação: evitamos traduzir “*tò theïon kai lampròn*” por “esplendor de Deus”, porque facilita alguns mal-entendidos, por exemplo, presumir o monoteísmo. Optamos por “esplendor divino”, porque, do ponto de vista platônico, “ter em mira o esplendor divino” significa mirar-se no que é belo, bom e justo em conformidade com o que presumiu no contexto da sua chamada teoria das ideais. (Cf. *Ética e Política*, capítulo IX).

do que consta enquanto relatos da vivência de Epicuro, não dá para inferir que ele tenha sido um ateu. A esse respeito, consoante o que consta no *Primeiro Alcibíades* de Platão, Epicuro tomou para si o pressuposto segundo o qual é preciso ter em mira, “como norma de ação”, o “esplendor divino”. De um ponto de vista teórico, não cabe dizer ser ele ateu, em vista, por exemplo, do que difundiu entre seu discípulos através da *Carta a Meneceu*: “os deuses realmente existem (*theoî mèn gàr eisîn*), e é evidente (*enargês*) o conhecimento que temos a respeito deles” (§123); de um ponto de vista prático, como chamar de ateu alguém que conformou (mirou) o seu agir moral nos atributos do esplendor divino?

Os que conheciam e usufruíam da convivência de Epicuro costumavam dizer dele várias coisas: a) que ele dispensou extraordinária “gratidão (*eucharistía*) para com os seus genitores (*gonéas*)”; b) que ele praticou a “beneficência (*eupoíia*) para com os seus irmãos” – que eram três: Néocles, Queredemos e Aristóbulo (Gassendi, 2006, I, I, 8, 1, pp.62-63); c) que ele tratava com doçura (*hēmerótes*) os serviçais (*oikétas*) de sua convivência, incluindo-os, inclusive, em seu testamento (D.L., 2005, X, § 21); d) que nele “era visível o grande apreço dispensado aos seus irmãos, em benevolência e cuidado para com eles – *eúnoian autoû kai kedemonían*” (Usener, *Epicurea*, frag. 178, 15-16, p.155)²²; e) no rol dos fragmentos recolhidos em Enoanda, consta um trecho de uma carta (dirigida à sua mãe) que expressa toda a *eusébeia* filial de Epicuro para com ela: “não quero que nada te falte e que para mim sobre, prefiro que para mim falte, mas não para ti” (Diógenes de Enoanda, frag. 126)²³; f) de Hermarco de Mitilene, o primeiro escolarca do Jardim, há um testemunho que o louva, nestes termos: “a vida de Epicuro, se comparada à dos demais, pode ser considerada, no que diz respeito à delicadeza no trato com as pessoas e à sua capacidade de se contentar com pouco, como extraordinariamente prodigiosa” (*Sentenças vaticanas*, 36)²⁴; g) ainda em Diógenes Laércio (X, §10) há um outro registro que diz: “a reverência

²² Registro recolhido em Plutarco, em sua obra *Sobre o amor fraterno* (*Peri philadelphías – De fraterno amore*). “*On sait que les frères d’Epicure lui témoignèrent toujours le plus grand respect en reconnaissance de son dévouement et de sa sollicitude pour eux...*” (*De l’amitié fraternelle*, 16, disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/amitie.htm>).

²³ Apud DELATRE & PIGEAUD, 2010, p.1064: “*Car ne je ne veux pas que tu manques de quelque chose pour que j’aie plus qu’il n’est besoin. Je préférerais, moi, être prive de quelque chose pour que ce ne soit pas ton cas*”. Idem SMITH, 1993, pp.555-558.

²⁴ Foi em Mitilene que Epicuro fundou a sua primeira escola, e lá obteve a adesão de Hermarco, que, mais tarde, uns quarenta anos depois, veio a substituí-lo, em Atenas, na direção da Escola.

(*hosiótetos*)” de Epicuro “para com os deuses e o seu amor pela pátria” eram indescritíveis²⁵. *Hósios* diz respeito ao que é “sagrado”, “santo” e que, portanto, merece reverência (a *eusébeia*).

Para o tema da *eusébeia*, Epicuro, como consta no elenco de Diógenes Laércio, dedicou duas obras: “*Sobre os deuses – Perì theôn*” e “*Sobre a religião – Perì hosiótetos*” (X, §27). Na *Carta a Heródoto* (§76-77), distinto das convicções habituais dos gregos, Epicuro não incluiu os astros no rol dos deuses ou dos entes divinos reverenciados pela tradição, tampouco admite que os fenômenos celestes, o eclipse, os raios, os trovões, etc., dependam da vontade deliberativa dos deuses (Lucrécio. *De rerum natura*, V, v.1185ss.). Epicuro, assim como Anáxagoras, também não concede aos astros (a Gaia, a Hélios, a Selene, etc.) a condição de seres divinos. Ele não os “reverencia” como deuses, e, inclusive, considera as opiniões dos que assim os concebem como sendo “falsas”. Essa foi uma das razões pela qual, já em seu tempo, foi considerado “ateu” e denominado de “ímpio” (de *asebés*, de irreverente) pelos seus contemporâneos, perante os quais assim se defendeu: “Ímpio (*asebés*) não é aquele que não reverencia os deuses cultuados pela maioria, e sim aquele que atribui aos deuses as mesmas falsas opiniões cultivadas por essa mesma maioria” (*Carta a Meneceu*, §123/124).

A defesa de Epicuro é bastante clara e contrapõe a importância da ilustração contra a falta dela, prioriza a mente instruída contra o intelecto destituído de educação. Do ponto de vista dele, “ímpio” (o *asebés*, o protótipo grego do “ateu”) não é aquele que contesta as falsas opiniões mimadas pelas crenças tradicionais, e sim aquele que, dotado de alguma ilustração ou saber, resta recluso no mesmo universo das opiniões rasas cultivadas pela maioria, permanecendo perante os seus (os da proximidade) incapaz de transformar e de iluminar. Aí está o *asebés* (o ímpio) da proposição de Epicuro. Trata-se, em outras palavras, de alguém que, detentor de alguma instrução (técnica, teórica ou prática), hoje diríamos “detentor de algum diploma”, continua reverenciando os mesmos princípios precários, quando não falsos, do culto da maioria, dos que não tiveram oportunidade ou disposição de ilustrar a si mesmos e os demais. “Ímpios”, na proposição de Epicuro, são aqueles que, instruídos em um determinado ofício ou profissão, se mantêm, entretanto, no mesmo nível da “ignorância” popular.

“Ignorância” vem entre aspas em razão de que não se trata de um atributo que cabe especificadamente aos populares, aos que não tiveram oportunidade

²⁵ “(...) *pròs theòus hosiótetos kai pròs patrida philías*” [D.L., (2005), X, §10].

de acesso à instrução, e sim aos que tiveram, mas restaram estacionados no nível dos preconceitos (das discriminações e das fobias) estruturais da cultura. Daí que o verdadeiro “ignorante” não é o popular, e sim aquele que teve acesso ao estudo e à qualificação, e que, inclusive, desenvolveu certas habilidades de ofício (é um bom médico, bom advogado, bom dentista, bom veterinário, bom matemático, bom lógico), mas, mesmo assim, restou no mesmo nível da dita “ignorância” popular: em nada ultrapassou seus ancestrais que não tiveram acesso à ilustração! Não se trata, com efeito – isto é importante de ser dito –, de uma “ignorância” que atinge apenas o “diplomado”, mas todo o sistema “educador” que o gerou, e que, igualmente, carece de reciclagem e de reforma.

São duas questões que, com relação aos deuses, confabulam em Epicuro: de um lado, as ideias ou opiniões populares tidas como falsas, mesmo que, a esse respeito, tais opiniões componham o “nível de verdade” daqueles que as reconhecem como corretas ou verdadeiras; de outro, as opiniões efetivamente verdadeiras, testadas e expressas mediante critérios da argumentação lógica concernente a uma teologia racional que continuamente se recicla em favor do melhor, da excelência e da verdade. Aqui, a questão se põe não por um conflito dialético em que o falso e o verdadeiro se excluem, e sim pelo que ambos, em sentido complementar, confabulam em reciprocidade, em que a verdade busca meios de acessibilidade no sentido de disponibilizar o falso a se abrir em favor do verdadeiro. Nesse sentido, o principal da questão nada tem “contra” aqueles que, por inúmeras razões ou circunstâncias, estão estacionados (alojados) em um nível de verdades precárias, e sim contra o descaso cívico, quer da filosofia, quer da religião, no sentido de promover a ilustração, o saber e a verdade.

Foi, portanto, em razão de Epicuro, em favor da ilustração, colocar-se em um lugar de distanciamento de uma compreensão teológica rasa, habitual, sustentada sob parâmetros da cultura meramente popular, que ele findou, em seu tempo, referido como ateu, sendo que o mesmo se deu na posteridade. Lactâncio, por exemplo, diz ser Epicuro um ateu por não reconhecer que Deus “tudo criou a partir do nada (*omnia enim fecit ex nibilo*)” (*Divinae institutiones*, II, 8), sem o concurso (como quer Epicuro) de uma matéria primeira, primitiva, pelo mesmo Epicuro denominada de “átomo”. Na mesma *Institutiones* (I, 2), Lactâncio também insere Epicuro no rol dos ateus por não “reconhecer que o mundo foi feito pela providência divina”, cuja crença, segundo ele, sempre foi “aceita, sem questionar, desde os famosos sete sábios

até Sócrates e Platão”: “uma tese tão evidente” que só “o louco do Epicuro, se atreveu a negá-la”²⁶.

São muitos os testemunhos no sentido de conceber, no caso, Epicuro como ateu em razão dele defender outras teses e outras crenças discordantes deste ou daquele modo de pensar. Dentre as máximas de Epicuro, duas delas causaram espécie entre os seus contemporâneos e na posteridade: uma, a que afirma serem os deuses viventes tranquilos, serenos, distanciados de qualquer preocupação. São alegres e felizes que não se ocupam com nada e que não incomodam ninguém (Sêneca, *Apocoloquintose do divino Cláudio*, VIII, 1); a outra vem em consequência da primeira, visto que por ela Epicuro contrariou um aspecto relevante da religiosidade grega, que consistia em tudo pedir para os deuses, a ponto de colocar tudo nas mãos deles, como se fosse deles a responsabilidade pelos destinos dos cosmos e da vida humana de cada um. Esta é a máxima que ecoou entre os gregos e na posteridade como uma impiedade: “é inútil pedir aos deuses – sentenciou Epicuro – o que cada um pode, para si e por si, proporcionar” (*Sentenças vaticanas*, 65).

A esse respeito, porém, é preciso acrescentar algo: Epicuro admite, sim, que os deuses são seres serenos, alegres e tranquilos, que não se atemorizam por nada, e que, tampouco, se deixam amolecer por sacrifícios ou preces, mas disso não se segue que não devemos lhes aviar preces e cultos. Parece contraditório, mas não é. Ocorre que as preces e os sacrifícios não devem (do ponto de vista de Epicuro) ser de “petição”, mas de “gratidão” (de *eucharistia*). Aqui a questão se põe nestes termos: na relação entre nós e os deuses há como que um profundo vazio (distanciamento) que só se preenche (ou diminui) inserindo neste mesmo vazio tudo o que é divino ou o que o divino comporta. Nossos problemas, que não são poucos, são nossos! Cabe a nós, e não aos deuses, resolvê-los.

Dos deuses, para a solução de nossos problemas, carecemos de mirar nos atributos do que é divino, e trazer esse mesmo divino para o nosso viver, e também para o nosso saber, e, enfim, para as nossas ações. Dos humanos, de cada um, o “divino” é o modelo, sendo que não cabe aos deuses insuflar (trazer) o que é divino para as nossas vidas. Não é nos tencionando internamente, mediante doces e emotivas preces, e também não é promovendo em nós um estado de êxtase, de distanciamento ou fuga de nós mesmos que acessamos ou nos aproximamos do que é divino, e sim nos empenhando,

²⁶ Sobre a concepção de Epicuro a respeito da “providência”: cf. *Epicuro e as bases do epicurismo II A física de Epicuro* (São Paulo: Paulus, 2022), pp. 383-498.

a partir do que somos (cientes dos limites e das possibilidades inerentes em nossa natureza), a ser como os deuses no que concerne à vida serena (*ataraxía*), alegre e feliz. A condição *sine qua non* para sermos tal como um deus semelhante aos deuses (*Carta a Meneceu*, § 135) consiste fundamentalmente em nos acolher como somos (ou seja, sem trair a nós mesmos e a nossa natureza), a fim de nos elevarmos até ao máximo relativo ao que podemos humanamente ser, sob a perspectiva do “que é divino”, que em si agrega atributos concernente ao que é bom, belo e justo.

Os deuses de Epicuro são, enfim, presumidos como seres que não se dão a responsabilidade de se ocupar com o que cabe aos humanos por obrigação: gerenciar a própria vida sem desqualificar a si mesmos e a própria natureza. Aquele humano que bem pouco sabe de si, que a si mesmo mal se conhece, que não acolhe a si mesmo, que não sabe de sua natureza, que não trabalha em favor da virtude que consiste em humanizar a si mesmo, que não gerencia seus dramas, e que, enfim, entrega tudo nas mãos dos deuses, procede ao modo de um descrente extremo, distanciado da divindade a ponto de descrecer e de faltar com a piedade e a devoção para consigo próprio. Dado que cabe a cada um “amar a si” mesmo, cuidar de si e gerenciar a própria vida, os deuses de Epicuro, por regra, sempre se mantêm quietos e em silêncio, e ainda mais perante humanos tão impiedosos e descrentes que deixam para eles, como se fosse tarefa deles, fazer aquilo que cabe a cada um ser feito. A questão é: por que, afinal, iriam os deuses se ocupar em fazer algo a quem para si nada faz, a ponto de sequer ser capaz de amar a si próprio?

Quem não ama a si mesmo não ama ninguém, e sequer está em condições de amar o outro, visto que, por não saber e querer amar “a si mesmo”, não tem a mínima noção do que é amar o próximo! Ademais, por que iriam os deuses se intranquilizar por quem, por si e para si, não se “intranquiliza”? Por que iriam se ocupar com quem consigo mesmo não se ocupa? Por que iriam ilustrar os que em favor da ilustração não se empenham? Por que iriam corrigir as opiniões falsas que muitos adotam sob o pressuposto de que é exatamente assim que pensam, sem disposição à mudança? Se os deuses assim se portassem, ou seja, se fosse deles a iniciativa de nos humanizar, de corrigir nosso modo de ser e de pensar, não seriam deuses; antes, haveriam de ser seres insanos e tolos, bem mais insanos e tolos do que os indolentes que deixam tudo nas mãos deles sem se darem a obrigação de ser melhores, inclusive, de se ilustrarem (instruir a mente), a fim de fazerem uso sensato dos próprios arbítrios (juízos) e dos próprios intelectos. De que vale, afinal, alguém ter a potência do intelecto e do arbítrio, se deles não faz uso?

6 – O conceito da *eusébeia*, contraposto a *asébeia*, comportava, entre os gregos, a ideia do convívio amistoso que se estendia desde a família à comunidade da *pólis*. Dá-se que a religião, entre eles, não se constituía em um instituto cívico nem moral. A religião, nos termos da *eusébeia* e da *bosiótes*, correspondia ao que os gregos denominavam de *deisidaimonía*, cujo termo conjuga o “temor” (*deós*) mesclado ao culto, ao respeito, à reverência e ao comportamento santo (*bósios*) diante das entidades divinas padroeiras, por eles genericamente denominadas de *daímones*. Cultuar e reverenciar significava essencialmente honrar, no comportamento e nas ações, o nome (e a santidade) dos deuses: quer do deus ou da deusa protetora da casa ou da *oikía*, quer o da comunidade cívica ou da *pólis*. Além dos deuses, era devido honrar o nome do pai (do *kýrios*) por todos reconhecido como o representante do *éthos* e da *areté* consuetudinária. Na figura do pai recaía o peso de toda a idealidade cívica. Sobre ela pesava, inclusive, a obrigação de projetar para o futuro a estampa da qual o filho haveria de se mirar. Na figura do avô, do bisavô e dos ancestrais pesava a estampa do passado. Era assim que o conceito do “temor” (*deós*) implicava o de culto, de respeito e de “honra”, expresso na forma de devotamento e de reverência: conceitos que se constituíam no principal da *eusébeia*, à qual Epicuro acresceu o sentimento da “gratidão”, da *eucharistía*.

A reverência aos deuses era impregnada na cultura grega a ponto de nenhum educador/filósofo se indispor contra ela; antes, se dedicavam em restabelecê-la sob termos do bom senso e da razoabilidade, o que, para muitos dos defensores do consuetudinário, aparentava uma impiedade. A alcunha de “impiedade” era comumente utilizada para rejeitar toda e qualquer outra forma de piedade que não coincidia com as formalidades e ditames tradicionais. Epicuro, assim como a maioria dos filósofos, não deixaram ao desamparo a mentalidade dos mitos que impregnavam as crenças populares, a não ser a dos “cultores” (arvorados em mestres e profetas do divino) que dos mitos se valiam a fim de manter a mentalidade popular refém de seus interesses. São esses os mestres do desamparo: indivíduos sórdidos que afirmam a existência dos deuses, mas negam (porque deles excluem) o que lhes é essencial, a divindade, o que é sagrado e santo. São indivíduos que transformam os deuses em entes malignos a serem temidos e não em entes benignos a serem acolhidos e reverenciados.

Nem Anaximandro nem Sócrates, condenados sob o falso argumento da impiedade (*asébeia*), ousaram negar a existência dos deuses e sequer deixaram de lhes prestar honras e reverência, e, tampouco, de trazer o que é

divino para a própria vida! Epicuro se pôs no mesmo plano e trilhou a mesma senda dos filósofos tradicionais, especificadamente a de Platão, que, ao tomar para si o projeto filosófico de Sócrates, se ocupou em elevar a mente popular mediante a instrução e o esclarecimento, sem desqualificar a importância da religião (da *deisidaimonía* e da *bosiótes*) na tarefa da educação “popular”. Nem por isso, Platão, assim como os demais filósofos, incluindo Epicuro, deixaram de expressar o que efetivamente pensavam a respeito dos benefícios e malefícios que a religião pode promover: não por ela mesma, e sim decorrente do uso que dela faziam os cultores dos mitos e os guardiões dos templos. Ilustra, nesse sentido, o que, certa vez, Diógenes de Sínope (o “da lanterna”, aquele que, em Atenas, em plena luz do dia, saía com seu lampião em busca de um “cidadão honesto”) sentenciou ao observar os guardiões de um templo levando de arrasto um ladrão: “são grandes ladrões (disse ele) arrastando um pequeno ladrão” (D.L., 2005, VI, II, 45).

Epicuro, efetivamente, não desvincula a filosofia da religião como meio complementar da educação filosófica. Na carência de oportunidades, no que concerne, sobretudo, à instrução, a religião sempre encontrou no povo (em particular naquela maioria que vive das ocupações cotidianas) um terreno fértil para sua expansão. Essa, sem dúvida, foi a razão principal que levou os filósofos, na antiguidade, a trazer a *deisidaimonía* para dentro da filosofia a título de uma extraordinária parceria em benefício da instrução popular. Foi por esse consórcio que o ensino filosófico ganhou naquela época a alcunha de “exotérico”, ou seja, destinado para os de fora (*ἔξω*) da comunidade acadêmica. O objetivo não consistiu apenas em alcançar o público leitor, que, aliás, era escasso, mas, sobretudo o grande público auditor: aquele acostumado a se instruir através dos rapsodos e dos sofistas perambulantes. Os sofistas foram os mestres que se interessaram em se apropriar do ensino dos filósofos e se dispuseram a vender o saber (por eles adquirido) na mesma rota, um tanto congestionada, dos rapsodos. Nela também trilhavam os mânticos, os adivinhos, os curandeiros, os benzedeiros e todos os que encontravam na boa fé popular um meio de levar vantagem.

A razão pela qual Platão dedicou vários diálogos para renomados sofistas (Protágoras, Górgias, Hípias) e pela qual, inclusive, trouxe muitos deles (Pródico, Polo, Trasímaco) a participar de sua dialógica, teve um objetivo específico: confabular com os mestres de fora (*ἔξω*), especificadamente (mestres) dos jovens desocupados, dos filhos da riqueza, com tempo e dinheiro suficientes para “tirar proveito” (nas próprias casas, nos ginásios, nas ruas e nas praças) do ensino “vendido” por eles. A dialógica platônica está toda

imbuída desta pedagogia: levar os sofistas para dentro do debate filosófico, a fim de reciclá-los, ou seja, de repensar o saber que difundiam, e assim, renovados, promover e difundir uma ilustração mais consistente e razoável. Foi, efetivamente, através dos sofistas que Platão fez chegar a sua obra (de imediato e na posteridade) aos ouvidos de um grande público. Epicuro, por sua vez, divulgou sua filosofia através das comunidades filosóficas locais (abertas ao grande público) e instruídas mediante cartas. Ele também encontrou em grandes poetas (como Lucrecio, Filodemos de Gadara) e em discípulos apaixonados (como Diógenes de Enoanda e o próprio Filodemos) mestres que se ocuparam em difundir ao máximo o *éthos* epicureu.

Não quer dizer que Platão e Epicuro fizessem profissão de fé no mesmo nível das crenças populares. Se assim fosse, não seriam nem filósofos nem educadores, e sim, simplesmente, “populares”. O objetivo consistia em levar a filosofia para dentro da crença e, com ela, reformar o aprendizado popular que encontrava sua fonte e sustento na religião (na *deisidaimonía*). Expressivo, nesse sentido, foi o gesto de Platão de mandar erigir ao deus Eros um altar na entrada da Academia. Disso não se segue que fosse um devoto ao modo do grego comum, e sim ao modo como a *philo-sophia* (que comporta um devotado “amor à sabedoria”) encontrava em *éros* (no amor) estímulo, dedicação e sustento²⁷. Platão não esperava comodamente de Eros a inspiração ou algum ímpeto que o arremessasse na iniciativa do filosofar. Valeu para ele a mesma proposição que estimulou Epicuro: é inútil pedir aos deuses o que cada um pode fazer por si mesmo.

Do “fazer por si” (*choregêsai*, “proporcionar”, procurar para si), o “cuidado de si” (a *autárkeia*, a autossuficiência) se constitui o principal da proposição filosófica do *éthos* epicureu. A referida sentença, “é inútil pedir aos deuses o que cada um pode fazer por si mesmo”, se constituiu igualmente em regra tácita do *éthos* comportamental das comunidades filosóficas de Epicuro. Dos que se integravam ao cotidiano da vivência comunitária, esta era a primordial regra: cuidar de si, proporcionar por si e para si mesmo o que lhe é devido. Não era uma comunidade de encosto, tampouco de apoio ou arrimo, mesmo que lá se intercambiasse um amoroso apoio, amparo e proteção. Entre os membros da comunidade, o principal da piedade (da *eusébeia*) consistia, a título de um contínuo aprendizado, em amar a si mesmo, ao modo de quem ama o todo da comunidade nela integrado sob pressupostos da mesma *philia*

²⁷ No *Questões fundamentais da filosofia grega* (São Paulo: Loyola, 2006), escrevemos um capítulo sobre “*Arché* da filosofia e o *éros* do filosofar”, p.45-100.

que movia a filosofia e o filosofar. Na relação entre os membros, e, consequentemente, com o todo da comunidade, o principal não recaía na petição, e sim na “gradidão” intercambiada entre os membros que se dispunham a cuidar de si, carregar e administrar seus fardos como quem cuida (ou seja, que não se põe como peso dentro) da comunidade. Não quer dizer que os membros não dispunham, no companheirismo, de um ao outro um “ombro amigo”, mas um ombro leve! O cuidado do outro, entretanto, se impunha como uma obrigação de toda a comunidade quando o outro não estava em condições de se cuidar: na doença, na velhice e em outras circunstâncias.

Epicuro, no que concerne à religião (à *deisidaimonía*) jamais dissuadiu a prece, antes, e ao contrário, a estimulava; não, porém, como petição, e sim como “gradidão” (por ele denominada de *eucharistía*, agradecimento) que implicava em louvação. Epicuro, nesse sentido, renovou (sem obter sucesso) entre os gregos a ideia do culto concebido como um momento de louvar, a título de ação de graças, o divino: não a louvação de graças recebidas mediante petições, e sim sob o pressuposto da gratuidade pelo maravilhoso dom da vida, que, entretanto, carece ser vivida de modo sereno, alegre, prazeroso e feliz. Daí que os cultos e as celebrações no interior da comunidade epicureia consistiam em celebrar a alegria (o prazer) de viver, ocasiões em que todos era convidados a mirar-se no deuses que levam uma vida quieta, não incomodativa, serena e feliz. De modo algum a comunidade se reunia para provocar ou amolecer a vontade dos deuses com preces, sacrifícios e homenagens. Os da comunidade tinham plena ciência de que não era responsabilidade dos deuses gerenciar (afugentar) malefícios e prover benefícios, tampouco apaziguar a alma e, enfim, dar sentido, valor e direção à vida humana²⁸.

Os deuses de Epicuro – para escândalo da posteridade – não subjagam e nem libertam, não são benévolos nem malévolos para com ninguém. Eles nada proveem, apenas se mantêm quietos e impassíveis em sua comunidade de deuses e em seu próprio mundo, no *intermundia*, ou seja, nos espaços vazios dos intervalos entre os mundos, como se não habitassem lugar nenhum, mesmo assim habitando o mundo! Distantes, sem serem reféns de preces e de cultos, eles deixavam ao encargo dos humanos o que aos humanos por obrigação ou dever lhes pertence. Epicuro, de um ponto de

²⁸ “Mas os deuses epicuristas não dão sentido nem valor, eles ilustram exemplarmente uma felicidade que os supera e da qual eles são apenas um modelo realizado” (DUVERNOY, 1983, p. 68).

vista do *éthos* comportamental, punha na *autárkeia* (na autossuficiência e cuidado de si) e no exercício da *phrónesis* (na prudência movida pelo exercício da inteligência e do arbítrio) o principal da prosperidade humana; de um ponto de vista da utilidade, prosperidade e conforto, punha as esperanças de melhoria e prosperidade no saber e na ciência. São duas requisições epicureias indispensáveis: a do exercício da *phrónesis* (da inteligência, *noûs*, movida pelos anseios do coração, *phren*) e a busca por saber ou ciência. Em tudo (na saúde e na doença, no bem-estar físico e no serenar da alma) a ciência, do ponto de vista epicureu, é indispensável. Apenas rezas e bênçãos (como, generosamente, procedia sua mãe no intuito de elevar o ânimo dos colonos, na carência) não bastam! Os gafanhotos, por exemplo, findam como uma responsabilidade humana: não dá para todos rezarem para que a nuvem não passe em sua lavoura, porque, inevitavelmente, em algum momento poderá passar!

O culto (a *eucharistía*) dos epicureus não tirava deles a obrigação do “cuidado de si” (da *autárkeia*), antes, promovia a boa disposição do uso, em bom ânimo, da autonomia e do exercício do arbítrio como instrumento necessário de transformação e de mudança. Este era o preceito: o acesso aos bens desta vida depende, fundamentalmente, de responsabilidade nossa, de modo que temos, antes de tudo, que tomar a iniciativa de agir em nosso favor e de compartilhar essa iniciativa. Temos, sobretudo, a obrigação de criar em nosso meio, desde a comunidade (*koinós*) familiar à cívica, uma rede de convívio amigável, amistoso e solidário, a fim de nos habilitar na busca do melhor (do que é divino): em favor não só de qualificação humana, como também de paz e de serenidade (*ataraxía*) relativas ao bem viver.

Por aí se observa como a autonomia, a autossuficiência e o “basta-se a si mesmo” (a “senhoria de si” presumida pela *autárkeia* de Epicuro) nada têm a ver com egoísmo: porque, além de conjurar o necessário cuidado de si (ao modo de quem “ama a si mesmo”), de modo algum se desassocia ou se exclui da reciprocidade, da solidariedade e do cuidado compartilhado que só se edifica em uma comunidade de relações na qual prospera o cultivo da afeição, do companheirismo e da amizade. Egoísta não é quem cuida de si ou quem ama a si mesmo, e sim aquele que manhosamente requer que cuidem dele por ele, ou aquele que aguarda que o outro o ame “como ele é”, sem se dar a necessidade de qualificar a si mesmo sequer um milímetro, em vista de si mesmo e em favor (por força do cuidado de si) de seu amor pelo outro! O egoísta, afinal, é um ser destituído de solidariedade, que, por se interessar não propriamente por si mesmo, mas pelo que ele é (pelo “eu

só sei ser assim” – “você sabe como eu sou!”) finda cruel para com todos, inclusive, para consigo mesmo: se descuida, inclusive, do essencial, a ponto de sequer fazer a própria comida (de todos o maior gesto de amor para consigo mesmo – o da saciedade da própria fome) e de lavar o próprio prato!

7 – Em conclusão, está visto que não cabe em Epicuro o conceito, feito um preconceito, de “ímpio” ou de “ateu”. Nele, tal “preconceito” não cabe nem como crente nem como descrente. A conotação lhe foi dada por força de vários fatores, sobretudo, por seu distanciamento de uma compreensão a respeito dos deuses sob os parâmetros da cultura em nível meramente popular. Disso não se segue que Epicuro se colocasse contrário às crenças populares, visto que sequer questiona a existência dos deuses, para ele inegável, tampouco se exclui a necessidade do culto de agradecimento e de louvação. Epicuro, aos adeptos, propunha que era preciso acreditar nos deuses, oferecer-lhes reverência, cultivar a piedade e, inclusive, sob “total gratuidade”, oferecer sacrifícios e fazer libações. O que se louva, em última instância, não são propriamente os deuses, e sim o próprio alçar-se na senda do “que é divino” do qual o crente retira uma continuada elevação e qualificação humana: louva-se o divino ao modo de quem afirma e se agrada do próprio empenho!

São proposições de Epicuro que se punham um tanto fora dos parâmetros habituais dos gregos, em que os cultos eram caracterizados por intensos rogos e rezas, e também por suntuosos sacrifícios²⁹ recheados de oferendas e dádivas com o objetivo de impressionar bem mais os populares (os eleitores da *pólis*) do que propriamente os deuses: de serem louvados por esse feito mais do que pela busca do que é divino. Eram os maiores da *pólis* que, em abundância, forneciam os animais, desde a galinha, o porco, a cabra, a ovelha e, inclusive (motivo de grande festividade), os bois para o sacrifício. A carne, especialmente a bovina (objeto raro no consumo do homem grego comum), era disponibilizada a todos em tais banquetes sagrados. Toda a carne dos animais dados em sacrifício era consumida por todos, e nada era desperdiçado; para os deuses findava mesmo sobrando só a fumaça, feito incenso!

²⁹ Citamos alguns testemunhos de Isócrates que nos dão uma certa noção das celebrações gregas: “Não faziam (Isócrates se refere aos antepassados) sacrifício de trezentos bois... Não celebravam os festivais de cultos estrangeiros gastando muito... Pretendiam unicamente não enfraquecer a religião de seus pais... Aos olhos deles, a piedade não consistia em gastos extravagantes...” (*Areopagítico*, 7 – PRIETO, 1989, p.29ss.). Os ancestrais “não faziam consistir a piedade no luxo...” (*Areopagítico*, 29 e 30 – PRIETO, 1989, p. 50).

“Sacrifiquemos piedosa e retamente (ensinava Epicuro) segundo as determinações (*thýōmen hósios kai kalôs oû kathékei*) e cumpramos tudo o demais em conformidade com as leis, sem nos deixar turbar pelas vãs opiniões acerca dos seres mais perfeitos e augustos” (Usener. *Epicurea*, f., 387, p.258). Aos epicureus não residentes nas comunidades filosóficas, Epicuro aconselhava seguir os hábitos religiosos e os cultos locais, participar, inclusive, das cerimônias com reverência e devoção, em respeito às determinações legais (*hósios*) e ao que era determinado por lei em conformidade com o estabelecido (*kathékei*). Consta, na *Peri eusébeia* (*Sobre a piedade*) de Filodemos, que o mesmo Epicuro, talvez por temor das leis, requisitava de seus discípulos que respeitassem “todas as celebrações festivas e as cerimônias tradicionais – *pásais taís patriois beortais kai thysiais*” (Usener. *Epicurea*, f., 169, p.151). Este, entretanto, era o pressuposto fundamental que deveria orientar o epicureu: que, quando orasse e sacrificasse em nome dos deuses, era devido fazê-lo sob o amparo da alegria (da satisfação)³⁰ retirada do empenho cotidiano de experimentar em si mesmo, e nas próprias ações, os ideais de excelência de quem em tudo se põe na direção do melhor (do que é bom, belo e justo, em síntese, do que é divino).

Valia para o epicureu o seguinte princípio: não cabe aos sábios, aos cultores do saber e da ciência, desqualificar as crenças do povo, mas qualificá-las, elevá-las para além dos mitos, das superstições e, sobretudo, da opressão que faz da religião um fardo para a mente de quem está desprovido da educação do uso do arbítrio. O deus de Epicuro não é o mesmo do povo, e sim o da ilustração humana: um deus que eleva o humano em “virtude” e em capacidade de ser tal como ele. Não se trata, com efeito, de mera virtude moral, e sim daquela cuja característica consiste em elevar-se em humanidade, a começar pelo exercício ou uso de um intelecto instruído, daquele que, inevitavelmente, toma o divino, o que escapa à mera opinião, como “espetáculo” e alimento.

Epicuro, sob nenhum aspecto, viu qualquer necessidade de excluir os deuses de nossa vida. Aos deuses, entretanto, não cabe a ninguém reverenciar ao modo de um tolo ou encabrestado sob o jugo, e sim de alguém que quer e que se empenha em ser tão sábio e divino como eles! Daí a razão pela qual

³⁰ “[...] puisque les dieux sont indiciellement heureux, les louer par la prière, se rapprocher d’eux en ces occasions solennelles où la cité leur offre un sacrifice, se réjouir avec eux aux fêtes annuelles, c’est prendre part à leur bonheur”. “Voilà pourquoi le disciple d’Épicure sera fidèle aux prescriptions de la religion. Si les fêtes d’Athènes sont pour tous une occasion de liesse, l’épicurien a plus de raisons encore de se tenir en joie” (FESTUGIÈRE, 1997, p.94).

Epicuro sempre defendeu a necessidade de reverenciá-los, e, mais que isso, de nos ocuparmos com o conhecimento da natureza deles, com o objetivo de colocá-los no lugar certo que lhes cabe no todo e na nossa vida. Diante da acusação de que os epicuristas eram ateus, Diógenes de Enoanda retrucava dizendo que não eram eles que negavam a existência dos deuses, mas os outros: aqueles que aparentavam ser piedosos, mas não eram (Diógenes de Enoanda, frag. 16)³¹. Que piedade ou reverência haverá de ter um indivíduo que não tem nenhuma noção a respeito si mesmo, dos dotes de sua natureza, de sua própria verdade, de seu lugar no mundo e, ademais, sem nenhuma noção dos deuses, da verdade e do lugar deles no mundo?

Epicuro, efetivamente, não era nem ateu nem descrente: ele honrava os deuses em razão da excelência da natureza deles, e não porque esperava deles algum benefício ou porque temia alguma maledicência. Só os que desconhecem a si mesmos, que não sabem se governar e gerenciar as próprias vidas põem todos os cuidados, que por eles mesmos se deve ter, nas mãos dos deuses, ou, mais exatamente, dos que astutamente dizem representá-los. O culto e a reverência aos deuses não combinam com a irracionalidade, justamente porque a irracionalidade não combina com o humano, de modo que, nesses termos, tanto o culto quanto a reverência restam desumanizados, e, conseqüentemente, distantes da senda do divino. Daí porque Epicuro honrava os deuses a título de uma demanda da razão que nos “constrange” a reverenciar o grandioso, o perfeito, o melhor possível, numa palavra: o “divino”. Do fato deles se apresentarem à nossa mente como expressão da perfeição ou excelência (manifestação daquilo do qual nada podemos atribuir de incompatível com o que é divino), resultam, para nós, indefiníveis e indecifráveis, e, mesmo assim, a serem honrados e reverenciados, movidos pela boa vontade de ser moralmente tal como eles.

Epicuro honrava os deuses de modo reverente a ponto de jamais comerciar com eles mediante petições, libações, sacrifícios ou promessas que implicassem barganhas em favor de algum interesse ou vantagem subjetiva. É uma impiedade, e em nada condiz com o que é divino, acreditar que os deuses se deixam domesticar em favor de interesses meramente subjetivos e de frivolidades. Os deuses de Epicuro são indomesticáveis: são seres que só se “deixam acessar” à medida que domesticamos, não eles, mas a nós mesmos por aproximação ao que é divino. À toda e qualquer barganha os deuses respondem com o silêncio. Quem, entretanto, com os deuses barganha,

³¹ Apud DELATTRE & PIGEAUD (Org.), 2010, p.1037.

comporta-se como alguém que, de um modo profundamente egoísta, apenas espera e pede, e sempre ou de novo espera e pede sem nada colher; é feito alguém que quer colher sem plantar, quer que a frutífera carregue sem poda e sem cuidados, que não valoriza as flores enquanto espera os frutos!

Epicuro honrava os deuses sob a requisição a título de um dever, ou seja, ao modo de quem dá para si a obrigação de “viver como um deus” entre os homens (*Carta a Meneceu*, § 135): de alguém sempre disposto a cuidar de si, sem exigir ou dar, quer aos deuses, quer aos próximos, ou a quem quer que seja, a obrigação de cuidar de tudo o que lhe era devido, e que ele pode (enquanto pode) por si cuidar. Ele os honrava fazendo o “bem” (concreto, não abstrato) a ser feito em favor de uma vida justa e moderada, a fim de manter-se saudável (com o que sempre poderia se cuidar sem transferir para os outros essa obrigação) e com bom ânimo. Além disso, urgia para si a necessidade (feito um dever) de levar uma vida prazerosa, alegre e feliz. Epicuro, enfim, não acreditava nos deuses ao modo de um crente que está certo de que basta uma prece chorosa ou lastimosa para o seu deus vir a salvar sua vida, ou então socorrê-lo no perigo e no infortúnio, e, em última instância, perdoá-lo, isto é, lavar a consciência dos malfeitos, deixando-o sempre pronto e bem disposto para continuar sempre igual e sempre o mesmo.

São dois aspectos fundamentais na proposta moral do *éthos* epicureu: de um lado, excluir de nossa vida qualquer preocupação infundada a respeito da interferência dos deuses no dia (no hoje e no amanhã); de outro, empenhar-se em favor de uma vida justa, porque “os que cometem injustiças e transgridem as leis vivem uma vida miserável e com muito medo”: “ao se esconder dos próprios crimes, não estão certos de que conseguirão”, e assim, “constantemente acuados pelo medo” da punição projetada no futuro, “deixam de viver e de usufruir o presente” (Plutarco, 2004, 6, 1086D). Não é, portanto, nem o medo dos deuses e nem o medo da lei que nos levam a viver bem, e sim o cuidado de si que consiste, fundamentalmente, em se governar e se conduzir na senda do que é belo, bom e justo, para o que só há um caminho: o do aprendizado (através da filosofia e da vivência) que implica no uso da própria faculdade racional e, com ela, a do arbítrio que se exerce nas “escolhas” e nas “recusas” (tema fundamental do *éthos* epicureu).

O “ateu”, enfim, crente ou descrente, não é alguém que não cultua um Deus, e sim aquele que não toma para si, não se mira nos atributos mediante os quais a razão humana concebe “o que é divino”. O “ateu” crente é alguém dominado por uma credulidade ignorante, destituído de embasamento racional ou de conhecimento (intelecção, entendimento) relativo à sua credulidade,

de tal modo que adota para si falsas obrigações, temores inócuos e deposita todo o seu empenho em mimar (alimentar) tais obrigações e temores, que, muitas vezes, não são propriamente seus, mas implantados por outros. O “ateu” é igualmente aquele que, mesmo cultuando um Deus, o faz em vista de levar vantagens, de prover benefícios próprios, de se safar em suas malezas, de retirar boa fama pública sem levar uma vida pautada pela regência do que é divino. Um indivíduo que vai à sua Igreja, nessas condições, que faz suas preces, seus cantos, seus rituais religiosos, mas vive sem se dar regras de santidade (*bosiótes*), ou seja, sem tomar para seu humano empenho a métrica da excelência ou do melhor, pode, no final, levar a vida do pior dos ateus, isto é, daquele que vincula o seu Deus ao comportamento de quem vive “sem deus”! Ateu, em síntese, é aquele que exclui Deus, ou seja, tudo o que é efetivamente bom, belo e justo, para os propósitos de suas ações, e também para as proposições de sua mente e de sua língua, e até mesmo de seu olhar, a ponto de viver de qualquer maneira as relações cotidianas mais triviais.

Quando, enfim, se diz que alguém é ateu, cabe efetivamente perguntar: “qual ateísmo: o dos crentes ou dos descrentes”? É preciso cuidadosamente averiguar se lhe cabe uma ou nenhuma das pechas referidas: a de “ateu crente” ou a de “ateu descrente”. O “ateu crente” é aquele que louva e reverencia Deus em casa ou nas igrejas, em particular ou em público, mas não leva esse mesmo Deus para dentro de sua vida: de seu ser, de seu pensar e de seu agir. Trata-se de um crente protocolar, domesticado pela educação familiar ou cívica, que, entretanto, se comporta como se Deus não existisse. É alguém que cultiva inúmeras opiniões falsas a respeito do “que é divino”, e que se deixa conduzir (quando ele próprio não é um deles) pelos espertos que sabem como tirar proveito, sem que ele próprio se conduza pelos ditames do divino. Quanto ao ateu descrente, a rigor, não é propriamente aquele que não acredita que existam deuses ou que existe um Deus, e sim aquele que, assim como o “crente ateu”, não se importa com o que é divino. Não só não se preocupa, como também não leva os atributos do que é divino para a própria vida.

No contraposto de ambos, do ateu crente e do descrente, resta, enfim, apenas o crente: aquele que, independentemente de existir ou não um Deus, de frequentar ou não os templos, põe Deus – o que é divino – na própria vida, de tal modo que, nas relações humanas, a começar na relação consigo mesmo, se pauta pela busca do bem viver sob o pressuposto da divindade. É evidente que aquele que assim procede, além de crer, reconhece que

“o que é divino” existe e que, inclusive, é possível tomá-lo, sob o *télos* do humano, como alimento e modelo do próprio existir. A virtude de quem crê não está em saber levar vantagem ou em saber trapacear ou em saber subornar ou, enfim, saber tudo o que faz dele um ganhador implacável, e sim em saber promover em seu modo de ser, de agir e de pensar, os atributos que a razão humana presume como divinos (independentemente de padrões morais estatutários). Eis, enfim, o ser humano crente e virtuoso, alguém que, inclusive, sob a coragem de ser quem é (no respeito de si mesmo e de sua natureza, de seus limites e de suas possibilidades, sem trair a si mesmo e a sua verdade), não se envergonha em considerar o que é divino como pressuposto de virtude.

[Recebido em setembro/2022; Aceito em setembro/2022]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Edição Bilingue. Tradução de Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BUCK, R. J. *Thrasylbulus and the Athenian Democracy: the Life of an Athenian Statesman*. Stuttgart: Franz Steiner, 1998.
- CÍCERO. *De officiis*. Edited by Michael Winterbotton. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Le Protreptique*. Introduction, traduction et notes de Claude Mondésert, édition revue et augmentée du texte grec avec la collaboration de André Plassart. Paris: Les éditions du CERF, 2004.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Discours aux gentils*. Tradução francesa de M.G.Genoude. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/contrelesgentils.htm>. Acesso em: 23 jun. 2022.
- DELATTRE, D.; PIGEAUD, J. (Org.) *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard, 2010.
- DENZINGUER, E. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbre*. Versión por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1963.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.
- DUVERNOY, J.-F. *O Epicurismo e a sua tradição antiga*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- EPICUREA. Ed. Hermann Usener (1887). Disponível em: <https://archive.org/details/HermannUsenerEpicurea1887/mode/2up>. Acesso em: 01 ag. 2022.

- EPICUREA. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener (Org.). Testo greco e latino a fronte. Traduzioni e note di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2022.
- EPICURO. *Letres et Maximes*. Texte établie par Marcel Conche. Paris: PUF, 1987.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução de A. Lorencini e E. Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *Épicure et ses dieux*. Paris: Quadrige/PUF, 1997.
- GASSENDI, P. *Vie et moeurs d'Épicure*. 2 vols. Bilingue, traduction Sylvie Taussing. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 24-26*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay et Guy Lafontaine. Paris: Les Éditions du CERF, 1981.
- ISÓCRATES. *Política e Ética. Textos de Isócrates*. Trad. de Maria Helena Ureña Prieto. Lisboa: Presença, 1989.
- LACTÂNCIO. *Institutiones Divinas*. Trad. E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.
- LACTÂNCIO. *Divinae institutiones*. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/lactance/instit1.htm>. Acesso em: 08 jul. 2022.
- LUCRÉCIO. *De rerum natura/De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout, republicada sob a revisão de C. Rambaux. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1985, 1990.
- MERK, A. (1964). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Bibliici, 1964.
- PÍNDADO. *Ode Pítica*. Tradução francesa de Faustin Colin. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/pindare/pythiques.htm>. Acesso em: 23 ag. 2022.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*, vol. 1: *Hippias mineur; Alcibiade; Apologie de Socrate; Euthyphron; Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLATÃO. *Lysis*. Tradução francesa de Victor Cousin. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/lysis.htm>. Acesso em: 23 jun. 2022.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad., introd. et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Vol. II: *Solón-Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles-Fabio Máximo*. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1996.
- PLUTARCO. *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*. Vol. XII: *Tratados antiepicúreos*: Contra Colotes, Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'. Introducciones, traducción y notas de Juan F. M. Montiel. Madrid: Gredos, 2004.
- PLUTARCO. *De l'amitié fraternelle*. Tradução francesa de Victor Bétolaud. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/amitie.htm>. Acesso em: 06 mai. 2022.
- SÊNECA. *L'Apocoloquintose du Divin Claude*. Texte établi et traduit par René Waltz. 3e édition revue et corrigée. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- SMITH, M. F. *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean inscription*. Napoli: Bibliopolis, 1993.
- SÓFOCLES. *Théâtre de Sophocle*. T. I: *Aias/Ajax; Antigone/Antigone; Électra/Électre; Oedipus Tyranos/Oedipe Roi*. Traduction nouvelle avec texte, introduction et notes para Robert Pignarre. Paris: Garnier, 1958.
- TUÑÓN DE LARA, M. *Textos y Documentos de Historia Antigua, Media y Moderna*. Barcelona: Labor, 1984.
- XENOFONTE. *Banquete, Recuerdos de Sócrates, Económico, Apología de Sócrates*. Trad. y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.

- XÉNOPHON. *Ouvres complètes*. Tradução francesa de Eugène Talbot. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/index.htm>. Acesso em: 11 ago. 2022.
- ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1953.

SERIA O *SOFISTA* UMA CORREÇÃO DA *REPÚBLICA*? PLATÃO E A QUESTÃO DO “SER” DAS IDEIAS

IS THE *SOPHIST* A CORRECTION OF THE *REPUBLIC*? PLATO AND THE PROBLEM OF THE “BEING” OF THE IDEAS

ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA*

Resumo: Embora o *Sofista* seja a obra que mais explore as inter-relações entre as Formas, é possível ver na *República* a afirmação da existência de “comunidade das Ideias entre si” (476a6-7). A apresentação de um exemplo dessa inter-relação é a Ideia de Bem que causaria o “ser” das outras Ideias (509b7-8). Chama a atenção o fato dessa afirmativa ser revista no *Sofista*, no qual este mesmo predicado das Ideias é explicado por outra causa: a Ideia de Ser (256a *et passim*). Para uma avaliação da ocorrência ou não desta “revisão”, o presente trabalho perseguirá a resposta a três perguntas: (i) se o predicado causado pelo Bem na *República* tem o mesmo significado que aquele causado pelo Ser no *Sofista*; (ii) se é possível estabelecer uma regra de funcionamento da causação dos predicados dentro da assim chamada Teoria das Ideias; (iii) se Platão está corrigindo sua Ontologia no *Sofista*.

Palavras-chave: Ideia; Ser; *Sofista*; *República*.

Abstract: Although the *Sophist* is the work that most explores the interrelationships between the Forms, it is possible to see in the *Republic* the affirmation of the existence of a “community of Ideas among themselves” (476a6-7). An example of this interrelation is presented in the Idea of the Good that causes the “being” of the other Ideas (509b7-8). It is noteworthy that this statement is revised in the *Sophist*, where this same “being” of the Ideas is explained by another cause, the Idea of Being (256a *et passim*). To evaluate the presence or not of this “revision”, this article will pursue the answer to three questions: (i) whether the predicate caused by the Good in the *Republic* has the same meaning as that caused by the Idea of Being in the *Sophist*; (ii) whether it is possible to establish a working rule for the causation of predicates within the so-called Theory of Ideas; (iii) whether Plato is correcting his Ontology in the *Sophist*.

Keywords: Plato; Idea; Being; Ontology; *Sophist*; *Republic*.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). <https://orcid.org/0000-0002-4140-2570>. E-mail: andrebragart@yahoo.com.br

1. INTRODUÇÃO

No imaginário dos diálogos platônicos, no verão do ano de 421 a.C.¹, o personagem Sócrates desce ao Pireu, para ver a festa da deusa Bêndis (*República*, 327a *et seq.*). A ocasião leva-lhe a visitar a casa de seu amigo Polemarco, na qual ele vivencia uma ardorosa e longuíssima conversa sobre vários assuntos. Desde a constituição do Estado até a estrutura da alma, de Homero e a educação das crianças até epistemologia e metafísica, de tudo se trata na milenarmente famosa conversa narrada na *República*.

Vinte e dois anos se passam, e, num certo dia, o mesmo personagem Sócrates conversa com um amigo matemático e alguns jovens acerca da *epistémē*, após o quê seguirá para o pórtico do Rei, a fim de tomar conhecimento do processo que, mais à frente, culminaria na sua morte (*Teeteto*, 210d)². No dia seguinte³, ele irá se encontrar novamente com esse mesmo grupo, acrescido agora do anônimo personagem “Estrangeiro de Eleia”. A conversa desse dia é aquela apresentada no diálogo *Sofista*, e o “acréscimo” do personagem de Eleia não é pequeno, porque será ele agora quem vai guiar esse debate. De início, Sócrates lança a questão de fundo do diálogo (a saber, se são o mesmo o filósofo, o sofista e o político, cf. *Sofista* 216c-217d), após a qual se calará, permanecendo em silêncio até o final do drama. Contudo, ele permanecerá presente. E seu silêncio e sua presença são realmente mui dignos de nota, posto que algumas importantes afirmações que ele proferiu naquele dia do verão de 421 a.C. parecem ser revistas, ou, no mínimo, disputadas, pelo conviva recém chegado do oeste.

Como exemplo disso, podemos citar o fato de, duas décadas antes, no Pireu, Sócrates ter dito que ele e seus companheiros possuíam um método habitual de considerar, para cada grupo de coisas com o mesmo nome, uma única Forma (*República*, X 596a5-8⁴). Havia dito também, na mesma época

¹ Embora a datação dramática do debate narrado na *República* seja envolta numa nuvem de controvérsia, é possível aceitar que ele tenha ocorrido em 421 a.C., “o ano da paz de Nícias”, como apontado por Allan (1962), Taylor (1955), Guthrie (1975), e Vegetti (1998). Pace Adam (1902), que sugere 410 a.C. Ver também “Anexo I”, in SILVA, 2017. Sobre a estação do ano, o “verão”, há uma alusão no próprio texto: *República* 350d2.

² A datação dramática do debate apresentado no *Teeteto* é possível justamente em vista dessa menção expressa ao processo movido por Meleto contra Sócrates (*Teeteto* 210d), cujo sabido resultado nefasto ocorreu em 399. a.C.

³ Ver *Teeteto*, 210d; *Sofista* 216a.

⁴ PLATÃO, *República*, X 596a5-8: “βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταυτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.”

(c. 416 a.C.)⁵, que as Formas não podem sofrer nada (*Banquete*, 211b1-5⁶). Contrariamente, o Estrangeiro vai dizer, por um lado, que há sim grupos de entes a que pomos o mesmo nome que não possuem uma Forma como correspondente inteligível (*Político* 262c-263a)⁷. Por outro, vai dizer, também, que as Formas sofrem sim algumas ações (*Sofista* 248c-249d). Como eu dizia, nesses dois momentos, o silêncio de Sócrates, que está efetivamente presente e ouvindo (*Político* 257a), é de chamar mais a atenção do que se ele tivesse soltado um grito em protesto. Pois impossível seria ao personagem “tagarela” (*Parmênides* 135d4-5) não perceber, nas conversas apresentadas no *Sofista* e no *Político*, o estabelecimento, por parte do Estrangeiro, de pontos contrários ou, no mínimo, dissonantes dos seus.

2. NOSSO PONTO

Embora os pontos acima não sejam de pouca importância, há ainda um outro, que, sem dúvida, era, aos olhos do Sócrates platônico, bem mais visceral. E será ele o nosso objeto de investigação no presente artigo.

Naquele mesmo dia, no verão de 421 a.C., na casa de Polemarco, o personagem Sócrates afirmara existir “comunidade das Ideias entre si” (*tôn eidôn allêlon koinonía*, cf. *República* V 476a6-7). E não apenas: ele até mesmo fornecera um exemplo contundente de inter-relação entre as Formas: a Ideia de Bem causa, entre outras coisas, o “ser” das outras Ideias (*República* VI 509b7-8). Se, por um lado, este dito é tido como o ápice do núcleo especulativo desse diálogo, por outro, chama atenção o fato desta afirmativa parecer também ser revista pelo Estrangeiro de Eleia na obra posterior. Vejamos.

Na sessão central do *Sofista*, o personagem eleata apresenta várias informações fundamentais no contexto da ontologia platônica, dentre as quais podemos destacar:

- a) a verdadeira estrutura da realidade é como uma “tecedura de Ideias” ou “Formas”⁸ (*symploké tôn eidôn*, 259e4-6);

⁵ A datação dramática do debate apresentado no *Banquete* é possível em vista da menção à vitória de Agatão no concurso de tragédias, fato ocorrido em 416 a.C.

⁶ PLATÃO, *Banquete*, 211b1-5: “αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν [...] μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἕλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.”

⁷ A conversa apresentada no diálogo *Político* ocorre na sequência imediata daquela apresentada no *Sofista*: ver *Político* 257a.

⁸ No *Sofista* e no *Político*, “*idéa*”, “*eídos*” e “*génos*” são usados intercambiavelmente: ver *Político* 262b-263a e *Sofista* 254a-d. Ver também *Parmênides* 129c; GUTHRIE, 1962, p. 129;

- b) dentro desta *symploké*, as Ideias possuem relações de seletiva “comunidade” (*koinonía*) ou “participação” (*méthexis*) entre si, isto é, apenas algumas podem combinar com algumas (251e7-252e8), sendo excluídas as possibilidades de ausência de participação e de participação irrestrita);
- c) a identificação dessas relações é a tarefa *par excellence* do dialético ou filósofo (253b8-254b1);
- d) essas “combinações” ou “participações”⁹ são a causa¹⁰ de cada uma das Ideias possuírem seus atributos ou predicados (255e4-6; 256a1; 256a7-8);
- e) algumas poucas Ideias podem combinar com a totalidade das demais, de modo que seu poder causal se espalha por todas (254b7-c1; 255e3-6; 256d11-e3);
- f) como exemplo disso, o “ser” de cada Ideia é causado por comunidade ou participação na Ideia de Ser: toda Ideia é, e é porque participa na Ideia de Ser (ἔστι δὲ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος, 256a1; ver também 256d8-9).

CORNFORD, 1951, p. 276; CORDERO, 1993, p. 256-258; ACKRILL, 2007, p. 107; BROWN, 2010, p. 156; CASERTANO, 2018, p. 78; etc.

⁹ No *Sofista*, os verbos (*sym*)*mígnymi*, (*sym*)*pléka*, (*pros*)(*epi*)*koinonéō*, *metécho*, *metalambánaō*, e seus correlatos substantivos, são todos utilizados para dizer relações entre Formas (i.e., relações “intereidéticas”) sem estabelecimento de distinção entre si (ver p. ex. 251d7; 251e9-252a3; 256b1-3). Isso não significa que algumas nuances não possam ser notadas. Por um lado, *metécho* e *metalambánaō*, bem como (*pros*)(*epi*)*koinonéō* (e seus correlatos substantivos) + genitivo, são utilizados prioritariamente para definir relações específicas que vou chamar provisoriamente (por falta de termo melhor) de “causalidade de ‘mão-única” ou “unidirecional”, i.e., uma relação na qual uma Forma está causando um predicado na outra, mas não vice-versa: não há “reciprocidade causal” (como provado por Ackrill, 1957); esta é a relação que os comentaristas chamam de “assimétrica”. Eu disse “prioritariamente” porque há a exceção da passagem 255d4, na qual *metécho* + dativo possui o outro sentido, a seguir descrito. Por outro lado, (*sym*)*mígnymi* e (*sym*)*pléka*, bem como (*pros*)(*epi*)*koinonéō* (e seus correlatos substantivos) + dativo, indicam uma relação a princípio indeterminada, i.e., de “conexão sem definição da direção de causalidade”, a qual pode se mostrar, pelo contexto ou por ulteriores explicações do próprio diálogo, como sendo visada como uma “causalidade de ‘mão-única” ou como uma “causalidade de ‘mão dupla” (i.e., aquela em que há uma reciprocidade causal); esta é a relação que os comentaristas chamam de “simétrica”. Ver CORNFORD, 1951, p. 296-297; ROSS, 1953, p. 111, n. 6; ACKRILL, 1957, p. 219-221; KOSTMAN, 1989, p. 344; CORDERO, 1993, p. 255, n. 279. Sobre “efeito causal”, ver nota 30.

¹⁰ Ver nota 29, mais à frente, sobre “causa”.

Aparentemente, o mesmo predicado das Ideias explicado na *República* pela Ideia de Bem foi explicado, nesta obra posterior, o *Sofista*, por outra causa: a Ideia de Ser. Para uma avaliação deste quadro, o presente trabalho vai perseguir a resposta para três perguntas:

- i) o predicado causado pelo Bem na *República* tem o mesmo significado que aquele causado pelo Ser no *Sofista*? Ou seja, um mesmo sentido é comum àquilo falado por Sócrates e pelo Estrangeiro?
- ii) é possível estabelecer uma regra de funcionamento da causação dos predicados dentro da assim chamada Teoria das Ideias, a qual poderia melhorar nosso entendimento disso? Há alguma contribuição de Aristóteles nesse sentido?
- iii) Platão está alterando ou corrigindo sua ontologia em *Sofista* 256a? Quem, afinal, está com a razão, Sócrates ou o Estrangeiro, e por quê?

3. SENTIDO DO PREDICADO CAUSADO PELO BEM NA *REPÚBLICA* E PELO SER NO *SOFISTA*

Embora o *Sofista* seja a obra em que as inter-relações ontológicas entre as Formas sejam mais exploradas, ela não é a primeira obra que afirma a possibilidade de isso ocorrer. Se já era possível ver evidências da existência desse tipo de relação nos textos do *Fedro* (265e1-2), do *Crátilo* (438e5-10), e do *Fédon* (102a10-105b4), é no livro V da *República* que se afirmará expressamente que existe “comunidade das Ideias entre si”:

[...] πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκαστον.

Ὅρθῶς [...] λέγεις.

[SOC.] [...] em relação a todas as Formas, o mesmo argumento: por um lado, cada uma delas é ela mesma una, por outro lado, aparecendo de todo modo em comunidade com ações, com corpos e umas com as outras, cada uma aparece como múltipla [...].

[GLA.] [...] Falas corretamente.

(PLATÃO. *República* V 476a5-8¹¹)

¹¹ Todas as traduções de textos clássicos e modernos apresentadas neste artigo, salvo disposição expressa em contrário, são minhas.

O primeiro ponto de controvérsia sobre esta afirmativa de relação inteireidética (i.e., entre Ideias) é a própria existência dessa afirmativa no texto. Isto porque alguns estudiosos de peso¹² acusaram o texto de sofrer uma interpolação aqui, através da qual a forma reduplicada de *állos* no genitivo, *allelôn*, teria sido adicionada ao texto original. Contra essa hipótese, poderíamos chamar à mesa de debates Adam (2009 [1902]), Ross (1953 [1951]) e Gutierrez (2009), cujos argumentos, no meu entender, são mais do que suficientes para o caso. O argumento mais forte sem dúvida é o de Adam¹³, que nos lembra não haver variação nos códices quanto a este termo: todos atestam “*allelôn*” na passagem. O argumento de Gutierrez, menos significativo do ponto de vista filológico, é importante para a sequência argumentativa da própria obra: a possibilidade de existência de relação causal inteireidética, estabelecida nessa passagem, é condição para a vindoura afirmação, no livro VI, de um exemplo desse tipo de relação envolvendo o Bem¹⁴.

Contra a posição destes classicistas, alguém poderia arguir que uma expressão como essa, “*allélon koinonía*”, seria imprópria para pensar a relação da Ideia de Bem com as outras Ideias, argumentando que tal expressão implicaria relações de “mão dupla” entre as Ideias, i.e., de causalidade em ambos os sentidos, na qual as duas Ideias na relação possuem algum poder causal sobre a outra. Contra este argumento poderia ser usada a própria passagem da *República* em que a expressão aparece (476a6-7): uma vez que lá o termo *koinonía* é usado para dizer também a relação causal de Ideias com corpos sensíveis, então resta mais que óbvio que o termo pode ser usado para dizer também relações de causalidade não-recíproca (posto que os corpos nada causam às Ideias em que participam). Além disso, na outra obra, o *Sofista*, temos ocorrência do termo *koinonía* dizendo relações inteireidéticas que nitidamente não têm reciprocidade causal: p. ex., *Sofista* 252a.

Um outro argumento oponível seria o de que, na passagem da *República* (476a6-7), devido a uma oposição forte entre “*eínai*” e “*phaínesthai*”, não estaria sendo dito que efetivamente exista uma “comunidade entre as Ideias”, mas sim de que elas apenas aparecem em comunidades umas com as outras, sem que isso correspondesse à realidade. Contra esse argumento poderia ser oposto o fato de, no trecho, incluírem-se no rol de coisas com as quais

¹² Indicados por Adam (*ad. loc.* 476a): *inter alia*, Badham (*apud* ADAM, 2009, vol. I, p. 363) e Bywater (*J. Ph.*, V, p. 123, *apud* ADAM, 2009, vol. I, p. 364).

¹³ Adam (2009, vol. I, p. 363-364).

¹⁴ GUTIERREZ, 2009, p. 113; 116 *et seq.* Ver também ROSS, 1953, p. 37.

as Ideias apareceriam em comunidades também os “corpos” e as “ações”. Ou seja, argumentar que, nessa passagem, não estaria sendo efetivamente afirmado por Sócrates que há uma comunidade das Ideias entre si, devido ao fato de ter sido utilizado o verbo “aparecer” no trecho, implicaria em ter que admitir também que ele não estaria efetivamente afirmando que há uma comunidade das Ideias com os corpos e ações. E isto, seja no contexto da *República*, seja no dos diálogos do mesmo período, parecer-me-ia uma admissão totalmente descabida, pois a afirmação de uma tal relação é expressa em várias passagens (*República* 476c7-d3; *Banquete*, 211b; *Fédon* 100b-c; etc.).

Superada a controvérsia sobre haver ou não no livro V da *República* realmente uma afirmação de comunidade das Ideias entre si, vemos um exemplo desse tipo de relação intereidética ser traçado no livro VI da mesma obra (509a-b). No Símile do Sol, Sócrates descreverá, em termos analógicos, o poder causal da Ideia de Bem. Na primeira parte do símile, é dito que, assim como o Sol é a causa, para as coisas visíveis, do seu poder de serem objeto da visão, o Bem é a causa¹⁵, para as Ideias, do seu poder de serem objeto de cognição, isto é, poder de serem cognoscíveis (*tò gignóskesthai*, *República* 509b6, lido em paralelo com o “*hē toû horâsthai dýnamis*”, b2). Nos termos da passagem, o Bem causa, às outras Ideias, a “cognição” e “conhecimento” (*gnôsis* [...] *epistêmē*), “a verdade e o ser” (*alétheia te kai òn*) (508e1-509a9)¹⁶.

¹⁵ Ver nota 29, mais à frente, sobre “causa”.

¹⁶ O núcleo dessa parte do símile que mais importa ao meu ponto é: “τοῦτο τοίνυν τὸ τῆν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῆ γινώσκοντι τὴν δύναμι ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ’ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ: ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ’ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ’ ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ’ ἔτι μειζρόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν. / ἀμήχανον κάλλος [...], λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ’ ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν: οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις. / Εὐφήμει [...]”

[SOC.] “Agora diga isso: que o que fornece a verdade às coisas conhecidas e dá àquele que conhece essa capacidade é a Ideia de Bem; e que, sendo causa do conhecimento e da verdade, como do pensamento do que é conhecido, desse jeito, sendo ambos belos, conhecimento e verdade, considerarias corretamente se considerasse haver algo ainda mais belo do que eles. E, tal como por um lado se considera corretamente aqui luz e visão como semelhantes ao sol, e por outro lado não é correto considerá-los como sendo o próprio sol, do mesmo jeito é correto considerar ambos, conhecimento e verdade, como semelhantes ao Bem, mas não sendo correto considerá-los como sendo o Bem, mas sim [considerar] o modo de ser do Bem ainda mais nobre. / [GLA.] Falas de algo belo impossível, se por um lado fornece o conhecimento e a verdade, e por outro está ainda acima deles em relação à beleza. Pois é claro que tu não queres dizer isso [ser] prazer. / [SOC.] Quietos, não blasfemes! [...]” (PLATÃO. *República*, 508e1-509a9)

Segundo M. Dixsaut (2000)¹⁷ e F. Ferrari (2003)¹⁸, “verdade e ser” constituem um sintagma, i.e., uma expressão que forma um sentido único, e essa afirmativa de causalidade do Bem da “verdade e ser” das Ideias deve ser entendida no sentido amplo de *alétheia* enquanto “realidade” ou “verdade ontológica”. Em sentido compatível se posiciona F. Fronterotta (2001)¹⁹.

Por seu turno, tal cognoscibilidade ou poder de ser cognoscível da Ideia foi descrito no livro V da *República* como possuindo, ao menos, dois aspectos:

- o poder de ser “alguma coisa”, i.e., “existir”²⁰ (porque quem conhece, não conhece “nada”, mas sim “alguma coisa” (*ti*), i.e., alguma coisa “que é” (*ón*) (476e7-477a1; ver também 507b1-6; Kahn, 1981; Brown, 1994); e
- o poder de ser não de qualquer modo, mas de um modo específico, a saber: ser “inalterável”, “eterno” e “inteligível” (479a1-2; e6-8; ver também 477a2-5; 477a6-8; 478a7-8; 478c7-d9; 507b8-9).

Então, se o Bem é o que causa o poder de ser cognoscível das Ideias, é ele, presumivelmente, o que causaria estes dois aspectos delas. Assim, à luz das passagens aludidas acima, proponho que a “realidade” ou “verdade e ser” das Ideias seja entendido no trecho como existência e modo (específico) de ser. Em se querendo: existência e essência. Não é relevante para minha argumentação a discussão, de grande fôlego na literatura secundária, se estas duas noções eram pensadas por Platão em separado ou completamente

¹⁷ M. Dixsaut, 2000, p. 108: “Parece sobremaneira que cada termo seja aqui indicativo do outro. O ser indica de qual verdade se está tratando e que ela não é predicativa ou proposicional, mas propriamente ontológica. A verdade indica, em resposta, qual modo de ser pode ser objeto do conhecimento: o ‘sendo verdadeiro’. A verdade e o ser – cada termo constitui para o outro uma determinação interna – fazem metaforicamente aquilo que faz o sol: eles esclarecem.”

¹⁸ Ferrari (2003, p. 304): “É mesmo supérfluo constatar que a noção de verdade implicada no argumento platônico não pode ser de natureza lógico-proposicional, mas deve se caracterizar em sentido ontológico primário, vale dizer, como propriedade ôntica. Se trata da *Seinswahrheit der Ideen* [a verdade ontológica das Ideias], a qual pertence ao mundo inteligível (que é de fato *tô aletheias pedíon*: *Fedro* 248b6), e, distributivamente, a cada membro dele, que representa de fato o exemplar “verdadeiro”, i.e. perfeito, do significado expresso pelo predicado e substanciado ontologicamente precisamente no *eídos* individual. A verdade assimilada ao *medium* da luz constitui o fundamento ontológico da *Seinsauszeichnung der Ideen* [a marca de distinção ontológica das Ideias], i.e. daquela perfeição ôntica, da qual depende em última instância a própria cognoscibilidade.”

¹⁹ Fronterotta, 2001, p. 117: “[...] este é precisamente o significado que Platão atribui ao ser das Ideias, ao fato de que as Ideias, cada uma e no próprio conjunto, são verdadeiramente”.

²⁰ Este ponto será melhor explicado mais à frente.

indissociáveis. A mim basta que as duas noções estejam “em jogo”, isto é, “vigentes”, nas passagens. Voltarei a este ponto mais à frente.

Outrossim, que estes sentidos estejam presentes nessas assertivas parece ser confirmado pela segunda parte do Símile do Sol, na qual Sócrates diz que, assim como o Sol é a causa, para as coisas visíveis, da sua geração, crescimento e nutrição, o Bem é a causa²¹, para as Ideias, do seu “*eînai*” e sua “*ousía*” (509b6-7)²². O sentido destes dois últimos termos parece dever ser extraído dos seus próprios correspondentes na analogia – respeitando, contudo, os limites a que uma analogia está sujeita. Analogias não são encaixes perfeitos. São formas aproximativas de conhecimento, que encontram os seus limites de correspondência²³. É possível dizer que, para as coisas visíveis,

²¹ Ver nota 29, mais à frente, sobre “causa”.

²² Embora o trecho seja mais extenso, a parte desta passagem que mais interessa à minha discussão é: “τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. / πῶς γάρ; / καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοῖνον μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φράναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι [...].

[SOC.] “Tu dirás, eu penso, que o sol fornece às coisas vistas não apenas o seu poder de serem vistas, mas também a sua geração, crescimento e nutrição, sem que ele próprio seja a geração. / [GLA.] Claro. / [SOC.] Portanto, quanto às coisas conhecidas, dirás que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía* lhes está presente devido a ele [...]” (PLATÃO. *República*, VI, 509b2-8).

²³ Muitos são os limites para a correspondência no símile do Sol apontados pelos estudiosos (ver Dixsaut, 1991; Ferrari, 2003), alguns dos quais parecem ter sido notados pelo próprio Platão. Por exemplo, na segunda parte do símile, é dito que o sol transmite ou fornece a nutrição, o crescimento e a geração dos entes visíveis (509b2-4). Contudo, ao traçar a relação análoga a esta no plano inteligível, é notável que Sócrates altere o modo de enunciação da frase. Em vez de afirmar que, tal qual o sol, “o Bem transmite ou fornece o *eînai* e a *ousía* às outras Formas”, ele afirma que, às outras Ideias, o *eînai* e a *ousía* lhes “pertence” ou lhes “está presente” devido ao Bem: v. *próseimi* (509b8). A crer na lição de Vlastos (1973 (1969), p. 79; 88), a noção de “causalidade eficiente” implica as ideias de “condição suficiente para geração” daquilo que é “causado”, e de “antecedência temporal” da “causa” em relação ao “causado” (ver também Benitez, 1995; Ferrari, 2003). Com esse tipo de causalidade, a noção de causação da geração dos entes visíveis pelo sol, como uma “transmissão” de luz e calor, encaixa-se perfeitamente. Contudo, nem “geração”, nem “antecedência” e nem “transmissão” seriam noções sequer minimamente aceitáveis como descrições de aspectos de uma relação intereidética. Afinal, não poderia haver sentido algum em dizer que uma Ideia “transmite” ou “fornece” a “existência” a outra Ideia (ente eterno e não-gerado), a partir do que esta outra passaria a existir. Nesse sentido, parece ser justificado o fato de, ao enunciar a afirmativa sobre o Bem correspondente a esta do sol, Sócrates sutilmente alterar a estrutura da frase. Isto é, isso seria justificado precisamente pela intenção de, abrindo mão das noções de “geração” e “antecedência”, trazer a noção de ação causal para um presente, que, no caso das Ideias, precisa ser entendido como um presente eterno: sem “geração” ou “transmissão”, sem antes

a geração ou o nascimento diz respeito ao próprio fato de elas serem ou existirem; e o crescimento e a nutrição diz respeito ao modo de ser delas, no tempo. *Mutatis mutandis*, dado que as Ideias são *ágenas*, seu “*eínai*” e sua “*ousía*” dizem respeito, de um lado, ao próprio fato de elas serem ou existirem, e, do outro, ao modo de ser delas, o modo de ser de “essências”, eternas e inalteráveis (ver Dixsaut, 1991).

Ou seja, na segunda parte da analogia, Sócrates confirma aquilo que já podia ser identificado na primeira parte da passagem, se lida à luz do final do livro V (como apontado acima): o Bem é a causa do “ser” ou “realidade” das outras Ideias, tanto no sentido de sua existência quanto no do seu modo (específico) de ser. Portanto, um certo sentido de existência é um dos sentidos do que é causado pelo Bem nesse diálogo, conforme reconhecido por vários estudiosos²⁴.

Para várias das ocorrências do verbo “ser” (*eimi*) nessas passagens da *República*, e em outras do *corpus platonicum*, o seu sentido foi realmente muito disputado²⁵. Contudo, eu gostaria de frisar que, para a minha argumentação, é irrelevante a grande querela, na literatura secundária, sobre se haveria em Platão ou na Antiguidade uma clara diferenciação entre seus sentidos (identidade, predicação, existência, etc.), ou entre seus usos (completo e incompleto). Em primeiro lugar, porque, como bem notado por C. Kahn (1966), há um sentido elementar de existência, pré-moderno, notável já em Homero (*Iliada*, VI, v. 152; XI, v. 722-723), que está pressuposto também em construções predicativas e veritativas, assim como nos usos completos e incompletos do verbo “ser”. Por sua vez, a tese de L. Brown (1986; 1994) avançará nessa direção, defendendo que esses usos e sentidos diversos são indissociáveis, em vista de uma “continuidade íntima” ou “natural” entre todos eles. Ademais, some-se a isso o fato de, conforme notado por estes

e depois, Sócrates quer dizer que o existir eterno das Ideias eternamente lhes “pertence” ou está “presente” (*proseînai*, 509b8) por uma eterna ação causal do Bem. Tal qual poderíamos presumir que o “ser-ímpar” da Ideia de Três eternamente lhe “pertence” ou está “presente” devido à eterna causalidade da Ideia de Ímpar, sem que essa qualidade em algum momento “inicial” “passasse” a ser causada por esta Ideia. Outro exemplo de limite de correspondência na analogia é entre, de um lado, os objetos visíveis bem iluminados e os mal iluminados e, do outro, os objetos de conhecimento e de opinião (508d; ver Dixsaut, 1991).

²⁴ Conforme Shorey, 1895; Adam, 1902; Murphy, 1932; Natorp, 1933; Heidegger, 1933/1934; Notopoulos, 1944; Krämer, 1969; Annas, 1981; Reale, 1991; Baltés, 1997; Szlezák, 2001; Gutierrez, 2003, 2009 e 2010. Pace Ross, 1951; Santas, 1980; Fronterotta, 2001; Vegetti, 2003.

²⁵ Ver Cornford, 1951; Ackrill, 1957; Crombie, 1963; Frede, 1967; Owen, 1971; Vlastos, 1973; Heinaman, 1983; Kostman, 1989; Brown, 1986 e 1994; Cordero, 1993.

estudiosos e outros²⁶, ser bastante visível que a predileção de Platão para marcar este sentido elementar de existência é com construções do tipo “*ti eînai*” (“ser algo”), “*ti eînai e oudên?*” (“ser alguma coisa ou nada?”): p. ex., *Fédon* 65d4; 74a10-12; *Górgias* 495c3-5; *Protágoras* 330c1; d3.

Importante frisar que não estou defendendo que esta construção indique apenas essa nuance existencial, conforme as lições de Brown bem o indicam. O que importa à minha argumentação é que esta nuance esteja presente. E, para fazer a minha marcação desta nuance básica de existência, é exatamente para esta construção que eu chamei atenção acima na *República*, e que chamei também no *Sofista*. Nestas duas obras, há, inclusive, passagens que, mesmo não estando no cerne do meu interesse, apresentam este ponto. Por exemplo, em *República* V 480a3-4, é dito que o *philodóxo* não reconhece a existência da Ideia de Belo, porque “ele não é capaz de reconhecer o belo ele mesmo como sendo algo” (*autò dè tò kalòn oud’ anéchesthai bós ti ón*). Na sessão da “Batalha de Gigantes” do *Sofista*, a refutação dos Filhos da Terra reside em fazer eles assumirem a existência de coisas incorpóreas, como as virtudes, e isso é inicialmente expresso como reconhecer elas “serem alguma coisa” (*eînai ti*, *Sofista* 247a9).

Nesse sentido, a larga disputa entre os estudiosos sobre diferenciação de usos ou sobre haver ou não univocidade de sentido para o verbo “ser” não interfere no meu ponto. A mim, basta o reconhecimento de que esteja vigente nos trechos de destaque, e mesmo naqueles em que o verbo *eimí* nem está no primeiro plano, um sentido básico e pré-moderno de existência, o qual fora assinalado por Brown (1986) e outros (Kahn, 1981; Aubenque, 1991), como presente na noção de “ser alguma coisa (*ti*) antes que nada (*oudên*)”.

Já tendo apontado as passagens de meu maior interesse da *República* (476e7-477a1; 507b1-6), na qual identifico esse sentido, volto-me então para o *Sofista*, para a sessão dos “Gêneros Supremos” (*mégista géne*), na qual entendo que, em uníssono com o outro diálogo, esse sentido esteja presente pela presença tanto do verbo “ser” como da noção de “ser algo (*ti*)”. Ouvimos, por várias vezes, o Estrangeiro reiterar que os *mégista géne* “são” (250a11; b3; 5; 10; c2; 252a2; 254d10; 256a1-2; d12; e3; 256c8-9; 258e3). Sobre as ocorrências do verbo *eimí*, parece haver evidências textuais²⁷ para afirmar que, se não

²⁶ Kahn, 1981; Brown, 1986 e 1994; Aubenque, 1991; etc.

²⁷ Evidências levantadas, entre outros, por L. Brown (1986), contra Frede (1967) e Owen (1971). As passagens cruciais são 256a1 (lida em conjunto com 250a-b, em especial 250a11, e 254d10), 256d8-e6 e 259a4-b1. Veja-se, a título de exemplo, parte da convincente argumentação de Brown (1986, p. 65-67 – grifos de itálico constantes no original) sobre o caso: “[...] *Nevertheless, it is*

o único sentido vigente, no mínimo algum sentido existencial precisa estar operando em algumas passagens, para dar sentido a elas, como notado pelos estudiosos²⁸. Então, com relação ao Movimento e ao Repouso, ouvimos dizer que cada um é “alguma coisa” (*ti*), i.e., existe (num modo paralelo à passagem vista acima, *República* 476e7-477a1; ver Kahn, 1966; Aubenque, 1991). E, “em relação a eles”, o Ser seria uma “terceira coisa” (*trítion ti parà taûta*, *Sofista* 250b7). Tendo, portanto, poder de comunidade (*δύναμιν κοινωνίας*), Movimento e Repouso são partícipes da realidade, ou seja, existem (*μεθέξεται οὐσίας*, 251e9-10; ver também 250b10-11: “*τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν*”; 252a2-3: “*ἔσται [...] οὐσίας [...] προσκοινωνοῦν*”; 250c1-2; 254d10; 256a1-2).

Todavia, em que pese a concomitância de significado, nos dois diálogos, para o predicado em fulcro – no mínimo com relação a um sentido elementar de existência –, o ponto de divergência quanto àquilo apontado pela *República* é que, no *Sofista*, este predicado é explicado, como visto no item “F” mais acima, pela participação na Ideia de Ser: 254d10; 256a1-2; 256d8-9.

important to argue, against Owen and Frede, that the locution esti dia to metechlein tou ontos offers an analysis of a complete use of esti. There are three main passages to be considered: (i) 256a1 (ii) 256d8-e6 (iii) 259a4-b1. Owen considers these passages in reverse order, arguing that since neither (iii) nor (ii) can be construed as containing a complete use of esti, (i), despite appearances, cannot either (pp. 442-4). I shall take them in their natural order. (i) forms part of a series of propositions about the sample kind kinesis; it comes in the pair Kinesis is not stasis but Kinesis is, because it shares in being. How should we understand the claim that Kinesis is, because it shares in being? One would have to have very good reason for rejecting the view that this is a syntactically complete, existential ‘is’, given what has led up to this. Kinesis is one of five distinct kinds. It was one of the first to be postulated. In the course of the proof of the non-identity of the kind being with either kinesis or stasis (254d10) we have the premiss to de ge on meikton amphoin, being mixes with (i.e. is predicable of, as it transpires) both: eston gar ampho pou for both, presumably, are. Again, one would have to have good grounds for denying that this is a complete, existential use. And this is reinforced by going back again to 250a-b where it is agreed that kinesis and stasis both are (250a11). Now 250a-b is the culmination of the discussion of theories of being [...]. I insisted that these are theories of what there is, while conceding that ontological questions were not, for all that, Plato’s chief target. A connection can be traced between the three passages 250a11, 254d10, and 256a1, which all make the same assertion but with increasing technicality of expression: at 250a11 we have simply, kinesis and stasis are, at 254d10 the same assertion, accompanied by the claim that being mixes with both (to de ge on meikton amphoin); finally at 256a1 the fully technical version: kinesis esti, dia to metechlein tou ontos. This, then, is the argument for taking 256a1 as analysing a complete use of esti and pro tanto making an existence claim: it is naturally connected with the two earlier passages, each of which contains a complete use [...].”

²⁸ Conforme Cornford, 1951; Ackrill, 1957; Crombie, 1963; Vlastos, 1973; Heinaman, 1983; Brown, 1986; Cordero, 1993. *Pace* Frede, 1967; Owen, 1971; Kostman, 1989. Ver nota anterior.

Em resumo, e respondendo à nossa pergunta “i” inicial: nesses dois diálogos, um sentido comum de existência é assinalado como um dos sentidos do predicado que é causado²⁹, segundo Sócrates, pela Ideia de Bem, e, segundo o Estrangeiro³⁰, pela Ideia de Ser.

²⁹ Este artigo não pretende discutir a fundo o tipo de causalidade nos dois diálogos, mas apenas apontar a noção que transparece de comum nas passagens sob análise. Na segunda parte do símile do Sol, embora a linguagem da relação do sol com os entes visíveis *sugira* uma causalidade eficiente (*República* 509b2-4), a linguagem para a causalidade do Bem [“F pertence ou está presente/disponível (*pareînai*; *proseînai*) para X devido a (*hypó* + genitivo) Ideia de Bem”, 509b5-8] é compatível com as fórmulas tipicamente indefinidas de causalidade formal que o personagem Sócrates utiliza em outras ocasiões. Nestas fórmulas, o modo exato de causação (p. ex., “participação”) não costuma receber uma precisão: apenas se define o que é a causa de qual predicado no que: “X é F devido a (*dióti*; *diá* + acusativo; dativo causal) Ideia de F” (*Fédon* 100c5; d7; e2; e5-6; 101a2-5; b6; etc; cf. também *República* 505a3-4). Embora em alguns momentos seja expressamente dito que esta seria uma relação de “participação” (*Fédon* 100c5; 101c3-4; *República* 476c7-d3), concordo com Sedley (1998) que a indefinição do que seja esta relação é mais preponderante do que a definição (cf. as passagens aludidas acima). Se, por um lado, esta indefinição chega a ser abertamente admitida por Sócrates: “[...] seja por uma presença, seja por uma comunidade, ou por qualquer que seja o modo [...]” (*Fédon*, 100d5-6), por outro, a noção de “responsável” ou “causa”/“princípio de explicação” (Vlastos, 1969; Frede, 1989), costuma estar sempre presente: *aitiós/aitia*, *Fédon* 100b3. É exatamente esta mesma estrutura “causal” que identificamos no *Sofista*, sobretudo na passagem sob nosso foco: *ésti diá tò metéchein tou óntos* (*Soph.* 256a1). Impossível concordar com a postura de Mueller (1998, p. 75), que, desatento à diferença de linguagem entre os dois supramencionados trechos do símile do Sol, atribui ao Bem em *República* 509b5-8 o mesmo tipo de causalidade eficiente atribuída ao Sol em 509b2-4. Ver também Guthrie, 1975; Cordero, 1993; Delcomminette, 2006. Ver nota seguinte.

³⁰ Discordo, portanto, da posição de Ackrill, no que parece ser seguido por Brown (1986) e talvez por Cordero (1993), de que a preposição *diá* em “*ésti diá tò metéchein tou óntos*” (256a1) não indique que (i) “*metéchein tou óntos*” seja a causa ou princípio explicativo de (i) “*kínēsis éstin*”, mas tão somente que (ii) seja uma “expansão” ou “análise”, i.e., uma sentença “equivalente” (sic.), de (i) (Ackrill, 1957, p. 1). Seu único argumento nesse sentido é de que (ii) “não se refere a algum evento ou estado do qual resulta o estado posterior descrito por” (i) (*idem, ibidem*). Ou seja, à luz da minha explicação na nota anterior, o único argumento de Ackrill é, em outras palavras, que não pode estar em jogo ali uma relação causal porque não está em jogo uma relação de causalidade eficiente (que exige uma anterioridade temporal entre dois estados de coisas). Entretanto, como já exposto, a relação entre duas formas aludida na passagem é da ordem de uma causalidade formal, em relação à qual qualquer anterioridade não faria sentido. Rejeito, portanto, sua posição, posto que seu único fundamento é não considerar como possível, no trecho, qualquer causalidade que não seja a eficiente. A meu ver, o *diá* indica a explicação de porque “*kínēsis é*” (256a1). Conforme também o léxico LSJ, que não registra o sentido alegado por Ackrill para a combinação da preposição *diá* complementada por acusativo. Para alguns apontamentos sobre a noção de temporalidade na relação com as Formas inteligíveis, ver SILVA, 2021.

Haveria então no *Sofista* uma revisão de Platão sobre um aspecto central da ontologia exposta na *República*? Qualquer tentativa de resposta a esta pergunta parece exigir, primeiramente, uma resposta a uma outra: dentro da perspectiva da ontologia platônica, como funciona a causação das propriedades (ou “predicados”) pelas Formas?

4. O “FUNCIONAMENTO” DA CAUSAÇÃO DOS PREDICADOS PELAS IDEIAS

Em *Fédon* 100b5-c8, ouvimos dizer que uma coisa é F (ou seja, possui a propriedade F) apenas devido ao participar na Ideia de F (ou “F-dade”). Entretanto, assim como ocorre a todas as Formas, “F-dade” possui muitas propriedades. Quais seriam relevantes? Talvez esta regra de causalidade do *Fédon* pudesse ser mais detalhada, se nós tivéssemos, para empregar as palavras de Scolnicov (2003, p. 64), uma “distinção, na Forma, das propriedades que são participadas daquelas que não são”. Bem, o fato é que possuímos isso algures.

Em *Tópicos* 137b3-13, Aristóteles estabelece uma clara distinção entre dois tipos de propriedades das Formas, que se mostra relevante para o caso. Infelizmente, a exposição desta distinção e a explicação do porquê, como traçada nos *Tópicos*, dela ser altamente problemática e dificilmente aceitável³¹, exigiria uma discussão muito mais demorada do que os limites inerentes a um artigo permitem. Contudo, a noção que fundamenta a distinção aristotélica, nomeadamente, a relativização da posse de propriedades a certos aspectos da entidade, pode provar ser bastante útil. Apesar de Platão ele próprio já ter feito isso antes em outros contextos (*República* 454a-455d; *Fédon* 102b-d; *Mênon* 71d-72d), a novidade de Aristóteles foi usar essa relativização para pensar o campo eidético. Nesse sentido, inspirado por esta passagem dos *Tópicos*, bem como pelos excelentes estudos³² acerca dela, eu gostaria de sugerir a seguinte distinção de propriedades das Formas:

- i) “Propriedades Ideais” (“PI”): são as propriedades das Ideias *qua* Ideias, cuja ausência de algo implica que esse algo não seja uma Ideia inteligível; são também propriedades exclusivas das Ideias, diferenciando-as das instâncias sensíveis;

³¹ Devido a questões relacionadas à autopredicação: ver Cherniss 1946, p. 1-5; Vlastos 1973c, p. 334.

³² Por exemplo, Owen 1968; Keyt 1969, 1971; Vlastos 1973a, 1973b, 1973c.

- ii) “Propriedades Definidoras” (“PD”): são as propriedades que definem a Ideia específica que cada Ideia é; tais propriedades são atribuídas às Ideias na modalidade de “predicação paulina”³³, o que significa, em apertada síntese, que, se houver alguma instância dessas Ideias, ela necessariamente possuirá tais propriedades;
- iii) “Propriedades Existenciais” (“PE”): são as propriedades que todos os entes existentes, seja Ideias, sejam suas instâncias, possuem; exemplos de PE: existência, identidade e alteridade.

Uma importante utilidade é que essa distinção pode restringir o escopo da causação da “participação”: as únicas propriedades que a Forma pode causar são as suas “propriedades definidoras” (ver Cherniss, 1944; Owen, 1968; Keyt, 1969; Vlastos, 1972). E esta regra é válida para a causação de predicados tanto nas instâncias sensíveis quanto nas outras Ideias.

Então, por participar na Ideia do Belo, uma estátua é bela mas não imperecível (*Fédon* 100b5-c8; *Parmênides* 130e4-131a3). E por participar na Ideia de Lançadeira, esse objeto é uma lançadeira mas não imaterial (*Crátilo* 389b1-c2). Há de se frisar que esta regra está plenamente vigente no *Sofista*, determinando também as relações entre as Ideias: por participar na Ideia de Mesmo, uma Ideia é mesma (que si mesma), e, por participar na Ideia de Outro, uma Ideia é outra (que as outras Ideias) (*Sofista* 255b3; 255e3-7; 256a7-9; 256a10-b5).

Qualquer outro resultado para a causação dos predicados que não fosse a posse, pela coisa participante, das “propriedades definidoras” da Forma participada, seria uma total absurdidade. Se assim não o fosse, nos exemplos acima, por assimilarem “propriedades ideais”, a estátua seria imperecível, e a lançadeira imaterial (Keyt, 1971; Shields, 2011). Tal absurdidade está, inclusive, expressamente proibida pelo *Sofista*: uma Ideia é outra que as outras não por sua própria natureza, nem por participar em qualquer uma das Ideias, mas apenas devido ao participar na Ideia de Outro (*Sofista* 255e3-7).

Assim, dentre nossos objetivos iniciais, chegamos à resposta para a pergunta “ii”, sobre se dentro da metafísica platônica, há uma exclusividade causal quanto à explicação dos atributos ou predicados: apenas a Ideia que tem o atributo como sua “propriedade definidora” pode causá-lo nas outras Ideias.

³³ Sobre a “predicação paulina”, ver Vlastos 1973d.

Se fizer sentido essa sistemática de causação, então o predicado “ser”, em sua acepção de “existir” (e mesmo sendo tomado em sua acepção pré-moderna de existência, indissociável das determinações do ente), somente poderia ser causado, no contexto da metafísica platônica, exatamente tal como é descrito no *Sofista*: pela comunidade ou participação na Ideia que é seu correspondente inteligível, i.e., a Ideia de Ser (256a1). Dentro da mesma sistemática, a Ideia de Bem somente poderia causar o predicado “ser bom”, e, a menos que “existir” e “ser bom” pudessem ser entendidos como sinônimos, o Bem não poderia causar o existir enquanto tal.

É tentadora a empresa de explorar a possibilidade de se pensar, no contexto da *República*, em uma sinonímia entre “existir” e “ser bom”, e numa coextensão, ou mesmo identidade, entre as Formas de Bem e Ser. Todavia, tais hipóteses devem ser afastadas, em vista de posição expressa do próprio diálogo, segundo a qual as coisas más existem (e em maior número que as boas), e o que é bom não pode ser causa delas: *República* 379b1-c7. Logo, existência e bondade não podem ser predicados equivalentes. Não sendo equivalentes, pela regra de causação supra, tais predicados precisam ser causados por Ideias diferentes, cada qual sendo causado pela Ideia que lhe é o correspondente inteligível, i.e., aquela que possui tal predicado como sua propriedade definidora. Portanto, “ser bom” somente poderia ser causado pela Ideia de Bem, e “existir”, somente pela Ideia de Ser. Como corolário, a afirmação da causação da existência pela Ideia de Bem, proferida pelo personagem Sócrates no livro VI da *República*, está em total desacordo com esta regra.

É cabível assinalar que a explicação para esse desacordo não está de pronto dada nesses dois diálogos, parecendo ter que ser buscada em outros aspectos da obra platônica, tais como objetivos dialógicos, quiçá extradiológicos, do autor. Entretanto, uma tentativa de explicação realmente apropriada para este desacordo extravasaria completamente a extensão a que um artigo está sujeito.

Não obstante, sem pretensão de resolver a questão, porém à guisa de conclusão, eu gostaria de fazer duas sugestões, retomando o ponto que aponte na introdução: o silêncio de Sócrates diante da exposição do Estrangeiro do ponto metafísico dissonante do seu. Dado que seria impossível ele não ter notado a dissonância, por que Sócrates não explode em protesto?

Do ponto de vista dialógico, apesar do silêncio do personagem, eu gostaria de sugerir que Sócrates não discorda da posição, por assim dizer, “nova”, exposta pelo eleata. A essa conclusão é possível se chegar se se tem em vista duas evidências:

- a) porque confessara o personagem ateniense, na véspera (ocasião apresentada no *Teeteto*), que ele possui um traço de personalidade que ele diz ser a sua “enfermidade” (τὴν νόσον μου): um “terrível amor” (ἔρωσ δεινὸς) de “lutar nos *lógoi*” (ἐν τοῖς λόγοις προσπαλαῖσαι), que não lhe permite deixar de discutir alguma questão que lhe traz incômodo ou discordância (*Teeteto* 169a6-c3);
- b) porque, após ter ouvido toda a exposição do *Sofista*, Sócrates agradece a Teodoro por ter trazido o eleata (*Político*, 257a), apontando para o fato de que, de fato, apreciara a exposição do convidado.

Por fim, do ponto de vista extradialógico, com relação à dissonância em si entre a posição de Sócrates e a do Estrangeiro, eu gostaria de sugerir algo próximo da interpretação de Proclo (*in Parm.*, IV) sobre outras “lacunas” nos diálogos. Algo que poderia ser traçado da seguinte maneira: mais que uma “revisão” ou “correção”, Platão pode estar fazendo, a seu leitor, um convite, a “preencher”, ele mesmo, esse silêncio de Sócrates, e a se empenhar e se esforçar para identificar, por si mesmo, os difíceis encaixes ou divergências de posições expostas nos diálogos. Identificar, portanto, as aporias do exegeta, as questões que não foram postas, mas que, em silêncio (como Sócrates), podem insistir, férreas, em ressoar. Decerto, tal convite pretenderia incitá-lo a se lançar, não somente às perguntas, porém, também, à busca pelas respostas, pelas aberturas de caminhos, pelas soluções – soluções que não estão de pronto dadas – : *euporíai* (*Filebo* 15c2).

Mas isso já é assunto para um outro artigo³⁴.

[Recebido em março/2022; Aceito em agosto/2022]

³⁴ Dedico a Néstor Cordero esta minha “segunda navegação” sobre o *Sofista*, esse nosso “Triângulo das Bermudas”.

a) Textos Clássicos

- ARISTOTLE. *Posterior Analytics. Topica*. Transl. by H. Tredennick and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- BURNET, Ioannes. *Platonis opera*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Typographeo Clarendoniano, 1963 (1900-1907).
- PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Transl. by G. R. Morrow and J. M. Dillon. Princeton: PUP, 1987.

b) Estudos

- ACKRILL, J. L. Plato and the copula. *Sophist* 251-259. *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957.
- ACKRILL, J. L. In defense of Platonic Division. In: ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: OUP, 2007 (1997).
- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Vol. II. Cambridge: CUP, 2009 (1902).
- ALLAN, D. J. *Plato: Republic*. London: Methuen, 1962.
- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: OUP, 1981.
- AUBENQUE, P. Une occasion manquée: la gènese avortée de la distinction entre “étant” et le “quelque chose”. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 365-385.
- BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being? In BALTES, M.; HÜFFMEIER, A. (ed.). *DIANOEMATA. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1999, p. 351-371 (1997).
- BROWN, L. Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry. In: FINE, G. (ed.). *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999 (1986).
- BROWN, L. The verb “to be” in greek philosophy. In: EVERSON, S. (ed.). *Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BROWN, L. Definition and Division in Plato's Sophist. In: CHARLES, D. (ed.). *Definition in Ancient Philosophy*. Oxford: OUP, 2010.
- CASERTANO, G. True and Right in the Statesman. In: BOSSI, B; ROBINSON, T. (ed.). *Plato's Statesman Revisited*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946 (1944).
- CORDERO, N.-L. Introduction. In PLATON. *Le sophiste*. Trad. de N.-L. Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.
- CORNFORD, F.M. Plato's theory of knowledge, the *Theetetus* and the *Sophist* of Plato. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.
- CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*, Vol 2 : Plato on Knowledge and Reality. London: Routledge, 2012 (1963).
- DELCOMMINETTE, S. Introduction. In DELCOMMINETTE, S. *Le Philèbe de Platon. Introduction à la agathologie platonicienne*. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- DIXSAUT, M. L'analogie intenable.: le Soleil et le Bien. In DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000 (1991).

- FERRARI, F. “L’idea del bene: collocazione ontologica e funzioni causale”. In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.
- FREDE, M. *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von ‘ist’ und ‘ist nicht’ im Sophistes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967.
- FREDE, M.; BRUNSCHWIG, J. “Les Origines de la Notion de Cause”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94e Année, no. 4, 1989, p. 483-511.
- FRONTEROTTA, F. *METHESIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.
- GUTIERREZ, R. La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y outros. In: GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.
- GUTIERREZ, R. Dialéctica, Koinonía y Unidad. *República* V y las hipótesis I y II del *Parménides*. In: PERINE, M. (org.). *Estudios Platónicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GUTIERREZ, R. Reflexiones sobre *Republica* V 475e-480a. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2010.
- GUTHRIE, W. K. C. *History of Greek Philosophy*. Vol. IV e V. Cambridge: CUP, 1975.
- HEIDEGGER, M. “Da essência da Verdade”. In: HEIDEGGER, M. *Ser e Verdade. Trad. E. C. Leão*. Bragança Paulista/Petrópolis: Vozes, 2007 (1933/1934).
- HEINAMAN, R. Being in the Sophist. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983.
- KAHN, C. H. The Greek Verb “to Be” and the Concept of Being. *Foundations of Language*, 2, 1966.
- KAHN, C. H. On the Theory of the Verb “to Be”. In: MUNITZ, M. K. (ed.). *Logic and Ontology*. New York: NYUP, 1973.
- KAHN, C. H. Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58 (1976).
- KAHN, C. H. Some Philosophical Uses of “to Be” in Plato. *Phronesis*, 26, 1981.
- KAHN, C. H. Being in Parmenides and Plato. *La Parola del Passato. Rivista di Studi Antichi*. vol. XLIII, 1988.
- KEYT, D. Plato’s paradox that the Immutable is Unknowable. *Philosophical Quarterly* 19, 1969, p. 1-14.
- KEYT, D. The mad craftsman of the *Timaeus*. *Philosophical Review* 80, 1971, p. 230-235.
- KOSTMAN, J. The Ambiguity Of ‘Partaking’ In Plato’s *Sophist*. *Journal of the History of Philosophy* 27, 1989, p. 343-363.
- KRÄMER, H. J. *Epekeina tês ousías*: On Plato, *Republic* 509b. In: NIKULIN, D. (ed.) *The other Plato*. New York: University of New York Press, 2012 (1969).
- MURPHY, N. R. The ‘Simile of Light’ in Plato’s Republic. *The Classical Quarterly* 26, n. 2, 1932.
- MUELLER, I. Platonism and the study of nature. In: GENTZLER, J. (ed.). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- NATORP, P. *Plato’s Theory of Ideas*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004 (1903).
- NOTOPOULOS, J. A. The Symbolism of the Sun and Light in the *Republic* of Plato I. *Classical Philology* 39, n. 3, 1944.
- OWEN, G. E. L. Dialectic and Eristic in the treatment of Forms. In: OWEN, G. E. L. (ed.). *Aristotle on Dialectic: the Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 103-125.

- OWEN, G. E. L. Plato on not-being. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato I*. New York: Doubleday, 1971.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004 (1991).
- ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1953 (1951).
- SANTAS, G. The Form of the Good in Plato's *Republic*. In FINE, G. *Plato's I - Metaphysics and Epistemology*. Oxford: OUP, 1999 (1980).
- SCOLNICOV, S. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- SHIELDS, C. "Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's *Republic*". In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. London: Springer Science-Business Media, 2011.
- SHOREY, P. "The Idea of Good in Plato's *Republic*". In: SHOREY, P. *Selected Papers*. Vol. II. New York/London: Garland, 1980 (1895).
- SILVA, A. L. B. *Platão, o Bem, e a fragilidade da jangada humana: um estudo sobre o símile do Sol da República*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia). Disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-18072017-160906/publico/2017_AndreLuzBragaDaSilva_VCorr.pdf. Acesso em 2 mar 2022.
- SILVA, A. L. B. O método de "divisão" e a temporalidade no conhecimento das Ideias platônicas. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 15, n. 29, 2021, p. 92-115.
- SZLEZÁK, T. A. La idea del Bien como arché en la *República* de Platón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003 (1991).
- TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. London: Methuen, 1955.
- VEGETTI, M. Introduzione ai libri II e III. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998.
- VEGETTI, M. *Megiston mathema*. L'idea del "buono" e le sue funzioni. In: PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 253-286.
- VLASTOS, G. Reason and Causes in the Phaedo. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1969).
- VLASTOS, G. The Unity of Virtues in the Protagoras. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1972).
- VLASTOS, G. A metaphysical paradox. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973. (1973a)
- VLASTOS, G. Degrees of reality. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973. (1973b)
- VLASTOS, G. The "Two-Level Paradoxes" in Aristotle. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973. (1973c)
- VLASTOS, G. An Ambiguity in the Sophist. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973. (1973d)

A ALMA PROPRIAMENTE HUMANA NA ÉTICA NICOMAQUEIA

THE PROPERLY HUMAN SOUL IN THE *NICOMACHEAN ETHICS*

JULIANA SANTANA*

Resumo: Neste artigo buscaremos compreender o que numa alma pode ser identificado como propriamente humano, conforme a *Ética nicomaqueia*. Para isso, inicialmente faremos uma visita aos três tipos de vida afirmados em I 5, abordaremos a vida de atividade psíquica apresentada em I 7 e em seguida trataremos de modo especial I 13, com sua discussão sobre as partes da alma humana, observando as indicações feitas ali acerca das capacidades não racional e racional. Por fim, pesquisaremos as diferentes capacidades psíquicas, observando os usos prático e teórico da alma racional e a possível sobressalência de um deles numa alma considerada humana.

Palavras-chave: alma humana; capacidades; razão prática; razão teórica.

Abstract: In this paper we aim to understand what in the soul can be identified as properly human, according to the *Nicomachean Ethics*. For this purpose, we will first deal with the kinds of life found in I.5, then we will address the life of activity of soul in I.7, and then we will treat of I.13, with its discussion of the parts of the human soul, paying attention to what this chapter indicates about the rational and non-rational capacities of the soul in their possible relationship or separation. Finally, we will examine the different psychic abilities, observing the practical and theoretical uses of the rational soul, and the possible replacement of one of them in a soul considered human.

Keywords: human soul; capacities; practical reason; theoretical reason.

INTRODUÇÃO

Ao lermos as discussões feitas por Aristóteles acerca da alma humana, a capacidade de razão é apontada como lhe sendo peculiar. Porém, ao considerarmos os passos da *Ética nicomaqueia*¹ que podem apresentar uma teoria sobre a razão, percebemos que o assunto é tão complexo quanto a alma especificada pelo filósofo. Aristóteles propõe uma alma una, porém

* Professora na Universidade Federal do Tocantins, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-8192-1255>. E-mail: jusantanaa@uft.edu.br

¹ As referências ao tratado serão indicadas a seguir pela abreviação *EN*.

dotada de diferentes capacidades, algumas destas com diferentes usos, que é o caso da razão. Portanto, a afirmação de uma alma diferenciada por tal capacidade não parece ser suficiente para entendermos o que seja uma alma humana, pois a exposição feita entre os Livros I e VI sugere que um desses usos se destaca. Por isso neste artigo pretende-se compreender melhor o que numa alma pode ser identificado como propriamente humano. Observamos o assunto desde sua aparição, que acontece em meio à problematização sobre o que seja a felicidade. Ao tentar resolver esse problema, Aristóteles sinaliza que haveria, conforme as preferências e as opiniões mais comuns, três tipos de vida que se destacariam como candidatas: uma vida política, uma de prazer e outra contemplativa. Porém, o filósofo indica que duas das candidatas mais solicitadas não seriam adequadas à forma de vida feliz, e que analisará a contemplativa posteriormente. De todo modo, é nessas discussões que percebemos propostas que sugerem uma alma com capacidades mais elementares, cada uma permitindo ao homem realizações de diferentes atividades que configurariam formas diferentes de viver. Ao tratar disso, salienta que a vida procurada seria um tipo de atividade capaz de ser bem-feita ou bem realizada pelo homem, sendo, por isso, de acordo com a virtude melhor e mais perfeita ou completa². Destaca como função do homem o bom desempenho de tal atividade e ainda a classifica como atividade daquilo que no homem tem razão. O que se faz de mais bem feito seria aquilo que se considera virtuoso, e a exigência disso introduz a questão da necessidade da virtude para o entendimento do que seja a felicidade e para sua consecução. Ademais, salienta que quando trata de virtudes e atividades virtuosas, refere-se às virtudes da alma, o que valida nossa preocupação com o tratamento dispensado pela *EN* ao tema.

Sendo assim, toda a reflexão, embora tenha como pano de fundo os interesses da pesquisa sobre a felicidade, prepara o terreno amplo da discussão sobre as virtudes da alma humana, que se estenderá ao longo dos livros seguintes do tratado. Também por isso num outro momento do Livro I, no qual Aristóteles cede espaço às questões da alma, o autor o faz a fim de tipificar as duas formas de virtude que entende ser existentes. Assim, em I 13, considerando tratados exotéricos que propõem duas “partes”, apresentamos uma alma racional e uma não racional. Sobre esta última ainda afirma

² Vamos manter as duas formas de traduzir *teleiōs* associada à virtude porque não podemos defender neste estudo uma ou outra das formas de traduzir o termo. Isso implicaria em uma exposição cuidadosa do motivo da escolha, que é tanto de tradução quanto de interpretação.

que em certa medida participa ou ouve a razão, enquanto há nela também algo que em nada participa, parecendo mesmo contrário à razão, propondo ainda divisão semelhante com relação à “parte” racional.

Portanto, parece-nos que estão em discussão teorias “psicológicas”, ainda que o filósofo ressalte que a pesquisa sobre a alma somente será feita conforme o que um tratado ético-político exige para formar bons homens e bons políticos. Tal formação, que pede apenas um mínimo conhecimento sobre as questões da alma dos cidadãos e se conduz a partir da proposta de uma alma bipartida³, encaminhando tanto a questão das virtudes humanas quanto das vidas ativas que aperfeiçoam, aponta para dois tipos especialmente humanos, o contemplativo e o político. Ainda no Livro I, porém, Aristóteles parece acenar para um possível destaque da vida contemplativa, garantida pela alma racional em seu uso teórico. Todavia, o mesmo Livro salienta que o homem é naturalmente político. Desse modo, o questionamento sobre a melhor forma de vida e atividade aparece relacionado às menções feitas às “partes” da alma e por isso entendemos que a discussão acerca do que há de mais propriamente humano deva ser conduzida, como entendemos que fez Aristóteles, pelas questões da alma que iniciam com o Livro I, mas que não se circunscrevem a ele.

Por isso, para responder à questão sobre o que na alma é propriamente humano, inicialmente faremos uma visita aos três tipos de vida apresentados em I 5, à proposta da vida de atividade virtuosa em I 7, e em seguida trataremos de modo especial I 13, que aborda duas “partes” a alma e suas “subdivisões”. Deste último capítulo também observaremos as indicações feitas acerca da alma não racional, de sua relação com a racional e o início, a partir da questão psíquica, da teoria das virtudes (éticas, em especial). Por fim, pesquisaremos as diferentes capacidades psíquicas que foram assinaladas em I 13, buscando nas assertivas do Livro VI o que aponta para a primazia ou não de um dos usos da alma racional como o que há de propriamente

³ O livro *Aristotle on emotion* (2002) soa-nos quase como um manifesto a favor da proposta de uma alma bipartida feita na *EN*. Nele, entre outros motivos da aceitação de tal bipartição, estaria a questão da comunicabilidade entre a parte racional e a não racional da alma, que permitiria a *paideia* ética e a pesquisa psicológica ético-política feita pelo filósofo. Não concordamos com a proposta de uma partição da alma, tampouco com uma bipartição, mas concordamos com o motivo que Fortenbaugh assinala para tal: alma não racional seria apta a participar da razão e por isso apta a uma espécie de educação.

humano. A discussão contará com o apoio das teorias da alma presentes no *De anima*⁴, quando possível e necessário.

1. A ALMA CONFORME O LIVRO I DA EN

Definir a alma e suas capacidades (*dýnameis*) não é tarefa da *EN*; saber se ela é divisível, se suas capacidades são distintas também não, adverte Aristóteles (*EN* I 13 1102a29-32). Ao que tudo indica, o tratado cujo assunto se adequa melhor a estas investigações é aquele que foi intitulado, aparentemente de forma conveniente, *Perì psychês* ou *De anima* (Sobre a alma). À pesquisa feita num tratado ético-político cabe abordar tal assunto da maneira como se abordam as questões que lhe são próprias, com a precisão que assuntos variáveis permitem ter e na medida em que seu conhecimento seja necessário ao futuro legislador. Todavia, concordamos com a opinião de Prudente (2014) quando afirma que para compreender algumas noções presentes na *EN* é necessário recorrer ou ter ao menos um contato com as questões sobre a alma abordadas no tratado dedicado a este assunto. Por esse motivo recorreremos ao *DA* ao longo desta investigação, quanto conveniente, especialmente porque pesquisaremos uma possível teoria da alma humana que se imiscui no texto da *EN*. Porém, aqui não cabe fazer uma exaustiva pesquisa que permita conhecer, entre outras questões, uma definição mais bem elaborada de alma. Não obstante, podemos indicar que no *DA* é afirmado que ela é o primeiro princípio da vida, sendo associada ao corpo numa relação hilemórfica porque é definida como forma do corpo. O composto ao qual se chama ser humano é por isso designado como o conjunto (*syñolon*) de matéria (*hylê*) e de forma (*morbhê*), uma não existindo sem a outra. Assim, a alma é aquilo que permite ao homem perceber, conhecer, mover-se; em suma, viver conforme o que seu conjunto permite. “E a alma é isto por meio de que primordialmente vivemos, percebemos e raciocinamos. Por conseguinte, a alma será certa determinação e forma, e não matéria e substrato” (*DA* II 2 414a12-14)⁵. Enformando a matéria, ela se constituiu como um mosaico de capacidades (*dýnameis*) que permite ao corpo animado fazer tudo que faz. E a cada espécie é conferida uma alma que lhe é definidora, tipificadora, sendo por isso que Aristóteles a considera

⁴ As referências ao tratado serão indicadas a seguir pela abreviação *DA*.

⁵ Para as citações do *DA* usaremos a tradução de Maria Cecília dos Reis, publicada em 2006 pela Editora 34.

forma da matéria que anima. Então, a alma vivifica, atualiza as potências dos corpos orgânicos e é graças a ela que o conjunto corpo/alma pode levar um certo tipo de vida⁶. Em suma, ela faz o corpo natural ser o que ele é (*DA II 2 412b10 s.*).

Sendo nosso interesse aquilo que desde a alma se configura como humano, ao voltarmos nosso olhar para o Livro I da *EN* percebemos o início de uma discussão sobre o que é específico do homem. Para definir isso, o filósofo procede inicialmente em I 5 a uma análise dos tipos de vida que os homens frequentemente consideram felizes e em I 7 procede, por exclusão, a uma indicação de três tipos de vida, que entendemos como decorrente das três capacidades psíquicas ali sinalizadas:

Excluamos, portanto, a vida de nutrição e de crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como “a vida do elemento racional” também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos à vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a aceção mais própria do termo (*EN I 7 1098a1-7*)⁷.

⁶ Vamos nos ater a essas indicações do *DA* sobre o que seja a alma e a elas retornar quando preciso, pois, como já assinalamos, valemo-nos deste tratado apenas para que esclareça alguns aspectos sobre o assunto estudado. Não é nosso intento reconstruir ou exaurir as questões da alma apresentadas pelo *DA* neste momento. Mas chama nossa atenção a proposta de Boyle, porque condiz com o nosso entendimento da teoria da função humana: “Para entender o que é uma alma animal, é necessário compreender como a animalidade transforma o modo de organização característico de uma alma nutritiva, o tipo de alma que aparece primitivamente nas plantas; e entender o que é uma alma racional requer entender como a racionalidade transforma o modo de organização característico de uma alma animal” (BOYLE, 2017, p. 16, tradução nossa). Não podemos, no entanto, ir muito além e por isso não destacaremos, por exemplo, aquilo que para Robinson (2010, p. 224) talvez possa ser visto como específico à alma humana: a indicação em *DA II 2 413a3s.* de que certas partes da alma talvez se atualizem não em corpos físicos, apontando para a teoria que se delineará posteriormente (*DA II*) acerca do intelecto possível e do intelecto agente. Segundo o estudioso, isso apontaria para o fato de que as definições de alma salientadas no Livro II e que citamos acima não seriam suficientes para determinar a alma particularmente humana, mas lembramos que a *EN* nos indica apenas abordar o assunto da alma o quanto for necessário às questões ali discutidas. Então não faremos esta incursão porque não a percebemos nas linhas da *EN*, tratado no qual se centra nosso estudo.

⁷ Para as citações da *EN* usaremos a tradução encontrada na Coleção *Os pensadores*, edição de 1979.

Neste passo percebemos o início da exposição sobre a alma na *EN*, cujas primeiras considerações são feitas no chamado argumento da função, que procura identificar o que é propriamente humano e definir a felicidade. O argumento ressalta o papel da alma racional ao afirmar que a função do homem é identificada com o realizar/viver uma vida ativa conforme o que no homem tem razão, realização excelente ou bem feita, isto é, virtuosa. Isso poderia indicar que a função e a vida em questão fossem relacionadas com as atividades racionais tão somente. Porém, pensamos que se trate de um jeito especificamente humano – aquele que segue as propostas da razão – de se fazer tudo que um homem é capaz de fazer, inclusive exercer outras capacidades além da racional. O que parece concorde com as linhas do *DA* (II 2 413a20-28) nas quais se distinguem as capacidades da alma, que parecem solicitar determinado tipo de atividades e, pensamos, igualmente modos de vida e os bens que os motivam.

Destes, vemos Aristóteles descartar como vida propriamente humana aquela dedicada à perseguição de gozos físicos. Isso porque tal vida é considerada “bestial”, sendo que até bois e cavalos se deslocariam e fariam tudo quanto fariam para conseguir satisfazer seus prazeres. Embora o prazer também seja realidade na vida humana e tido como natural, não se configura como sua finalidade última. Tampouco a capacidade que permite ao homem sentir prazer seria exclusividade dos seres humanos. Em contrapartida, também no Livro I 7 o filósofo afirma que o ser humano é cidadão por natureza (afirmação que se repete, por exemplo, em *EN* IX e *Política* I). Tal assertiva leva a indagar se a melhor forma de vida que um homem é capaz de viver seria aquela política; vida associada às virtudes práticas, pois procura-se por um tipo de vida ativo. No entanto, não podemos esquecer que um terceiro tipo de existência humana ainda receberá tratamento no Livro X, sinalizando que a discussão não se dá por encerrada na abertura do tratado. Não obstante, as afirmações feitas até então nos permitem ter uma perspectiva dos caminhos que a discussão aristotélica sobre a felicidade percorrerá. Permite mesmo que afirmemos que seria impossível levar as ponderações sobre o assunto adiante sem considerar aspectos psíquicos mínimos que passam pelas distinções das capacidades da alma e do que cada uma permite ao homem realizar, seus usos e as considerações sobre o bem a ser buscado. Portanto, em I 8, considerando o que se opinava comumente, Aristóteles aborda a questão dos diferentes bens. As opiniões correntes indicavam três classes deles, sendo uns descritos como exteriores, outros como do corpo e outros ainda como relativos à alma. O filósofo entende como mais verdadeiros os

bens relativos à alma, alcançados por ações e atividades psíquicas. Sendo esta uma opinião com a qual muitos filósofos concordavam, pensava que deveria ser verdadeira.

As opiniões fomentam também a discussão pelos tipos de vida, porque cada um segue em sua existência conforme aquilo que julga ser o melhor a ser escolhido e buscado e a isso chama “bem”. Mais ainda, a isso costuma-se chamar “o bem”, o maior e melhor dos bens, identificado por todos como a felicidade; e embora haja grande discordância acerca do que ela seja, Aristóteles a especifica como um bem da alma. A asserção é reforçada em *ENI* 13, quando se propõe a felicidade como atividade da alma conforme a virtude perfeita ou completa. Por isso, para compreender melhor o que seja a felicidade, o filósofo julga necessário estudar a natureza da virtude. Ele explica que a virtude a ser estudada é humana, como são humanos o bem e a felicidade que procura delimitar. Por conseguinte, escreve:

Por virtude humana não entendemos a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade da alma. Mas, assim sendo, é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma [...]. O político deve estudar a alma tendo em vista os objetos que mencionamos e quanto baste para o entendimento das questões que estamos discutindo, já que os nossos propósitos não parecem exigir uma investigação mais precisa, que seria, aliás, muito trabalhosa (*ENI* 13 1102a16-26).

Assim, o estudo da alma que um legislador buscaria empreender teria por finalidade tornar os cidadãos bons e entender como isso é possível, o que bastaria para o tipo de investigação feito. Talvez este seja um dos motivos, quando o tema é a alma humana, do tratado apontar a existência de textos exotéricos a serem considerados. Destaca neles a mencionada teoria que afirma que a alma apresenta uma “parte” racional e outra não racional (*ENI* 13 1102a29; cf. também *Política* VII 14). Aponta que costuma-se aceitar igualmente uma “subdivisão” das tais “partes”⁸ psíquicas não racionais, propondo à não racional primeiro uma capacidade nutritiva (*threptikós*), responsável pela nutrição e pelo crescimento. Esta é considerada presente em todos os animais vivos, adultos, embriões, lactantes, etc., mas a excelência de tal capacidade, por esse aspecto comum aos animais e aos seres vivos em

⁸ Vamos destacar a palavra “parte” com aspas quando nos referirmos às “divisões” da alma porque, veremos mais adiante no artigo, não entendemos que a alma descrita por Aristóteles seja partida.

geral, é reforçada como não sendo especificamente humana. Além disso, a capacidade nutritiva parece ter seu melhor funcionamento ao longo do sono, quando se diz que todos são iguais pela inatividade das almas. Portanto, tal capacidade, descrita como não referente às questões ético-políticas, não terá lugar na investigação empreendida pelo filósofo.

Não obstante, Aristóteles segue com o exame da “parte” não racional da alma e escreve:

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe (*ENI* 13 1102b13-19).

Para Aristóteles esse princípio opositor à racionalidade aparece nitidamente no caso dos incontinentes e dos continentes, pessoas nas quais a “parte” racional e a não racional, esta última na figura dos desejos, entram em conflito quanto aos objetos a serem perseguidos⁹. Assim, adverte-nos de que na alma há algo que é contrário à razão, resistindo-lhe e fazendo-lhe frente. Isso parece nem participar da “parte” racional, embora no continente obedeça-a; no temperante e no bravo obedece ainda mais, “pois em tais homens ele fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional” (*ENI* 13 1102b28)¹⁰. Mesmo que isto pareça não participar da alma racional, os exemplos de virtudes e virtuosos dados no passo nos mostram que essa faculdade ou capacidade da alma não racional é constituída por querer (*boúlēsis*), apetite (*epithymía*) e impulso (*thymós*), que são desejos aptos a ouvir a razão, obedecê-la e até participar dela, embora o apetite pareça sempre fazer o contrário.

Assim, Aristóteles novamente afirma que a “parte” não racional é ou parece ser dupla. Isso porque a capacidade nutritiva não participa da razão, mas a desiderativa em geral participa, ao menos de certo modo (*ENI* 13 1102b32), porque, no mínimo, é capaz de ouvir e obedecer à razão, como

⁹ A questão da acrasia é muito mais complexa do que esse resumo aqui apresentado, mas no momento não nos caberia discuti-la em detalhes, bem como nos faltariam recursos para encampar a tarefa no presente estudo.

¹⁰ Tradução de Zingano (2008), no original: πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.

um filho ouve e obedece a um pai. Conselhos, censuras e exortações comprovam, portanto, que o não racional é, de certo modo, persuadido pela razão. O argumento/exemplo do filho e do pai dá azo ao nosso argumento porque o filho pode ainda não possuir plenamente a razão em ato, mas é considerado, na *Política* (Livro I 13)¹¹, como parte da família, cujo elemento racional é figurado pelo pai, sendo este o representante da razão prática na analogia apresentada na *EN*. Essa participação, enquanto não se atualiza a potência de razão do filho, é símbolo da participação do que na alma há de menos racional na razão. Ademais, em aspectos metafísicos e ontológicos, um filho não é somente um ser diferente e apartado do ser do pai. Ele é um ser humano ainda incompleto, mas que também compartilha de certo modo do ser do pai. Então, a analogia aponta para um elemento racional em si e um outro que é apto a obedecê-lo, afirmando a duplicidade da alma, mas também da capacidade racional que tem um uso racional em si e outro que o ouve. Cada destas “partes” é uma componente indispensável de uma alma humana una, que só pode ver atualizadas suas múltiplas capacidades pelo composto corpo/alma, como nos informa o *DA II*. Neste ponto a *EN* indica igualmente a existência de uma virtude ética e de uma virtude dianoética, relacionadas às duas “partes” da alma. Quando se fala do caráter humano, no entanto, está-se a falar da virtude ética, entendida por Aristóteles como disposição digna de louvor que mira o meio-termo, quando o agente se comporta bem diante de suas paixões e tem desejos concordes à razão.

Disso tudo nos interessa especialmente tentar entender a “divisão” da alma racional¹² no final do Livro I. Mas tal discussão só ganhará fôlego e

¹¹ Nesse Livro da *Política* a proposta de que na alma há algo que governa e algo que é governado serve mesmo de base para a distinção entre os homens. Chega a afirmar com isso a necessidade de uns governarem e outros obedecerem a estes: “Pois o escravo não tem a completa capacidade de deliberar, mas a mulher tem, mas sem autoridade, mas o filho a tem, mas imperfeitamente” (*Política*, I, 13, 1260 a13). Porém, não poderemos explorar mais essas diferenças neste estudo, mesmo porque são pouco sinalizadas na *Ética nicomaqueia*, nosso alvo principal.

¹² Assim como entendemos que já havia feito em *EN I 7 1098a7* e como faz em *Política VII 14 1333a16-30; 15 1334b17-21*. Parece ser esta também a interpretação feita, muito antes da nossa, por Tomás de Aquino, que escreveu: “Primeiro, divide as partes da alma em racional e irracional. Segundo, subdivide a parte irracional. Terceiro, subdivide a parte racional da alma” (*Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, I.19, 142 (2010, p. 123), tradução nossa). E diferente, ao que parece, do entendimento de Broadie (1999, p. 213), que pensa que só no Livro VI (1138b35-1139a17) Aristóteles sairia pela primeira vez da divisão da alma em parte racional e parte responsiva à razão para dividir a parte racional em teórica e prática.

maiores problemas no Livro VI. Por isso, por ora basta indicarmos que ao falar da possibilidade do não racional ser persuadido pela razão, o filósofo segue afirmando que:

[...] se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai (*ENI* 13 1103a1-3).

Assim, compreendemos que o passo salienta a existência de um uso prático da capacidade de razão, bem como de um uso teórico, que aqui parece ser indicado como superior, embora ainda nos restem dúvidas sobre a questão, que voltará a ser tratada posteriormente nos Livros VI e X. Por ora, parece-nos explícita apenas a proposição das almas racional e não racional em sua relação como abertura para a análise das virtudes éticas e dianoéticas que ali se inicia¹³, cada uma relacionada a um dos usos da razão. Mas para ressaltar essa interpretação devemos continuar a examinar as propostas de *ENI* 13 acerca das diferentes capacidades psíquicas e sua implicação na vida propriamente humana.

2. AS CAPACIDADES DA ALMA HUMANA

O capítulo I 13 da *EN* provavelmente está interessado em introduzir a discussão das virtudes, mais especificamente da virtude ética frente à felicidade humana, e por isso acaba por não trazer muitas informações sobre a alma. Porém, é possível apreender um pouco mais, provavelmente, que a

¹³ S. Broadie escreveu: “O bem supremo de Aristóteles é o bom funcionamento do ser humano enquanto humano; funcionar bem nada mais é do que ‘atividade de acordo com a virtude (ou excelência)’; e isso ele interpreta de modo que a virtude prática (como normalmente entendida) se torne o foco de atenção” (1999, p. 57, tradução nossa). Mas é interessante observar também que a estudiosa propõe, linhas adiante, que a distinção entre desiderativo responsivo e racional somente corresponde à divisão entre virtudes de intelecto e de caráter em certo ponto (*EN* I 13 1103a1-15). Isso porque a parte prescritiva não seria puramente intelectual e porque as virtudes de caráter não seriam apenas da parte responsiva (cf. BROADIE, 1999, p. 71-72). Não discordamos da proposta da autora como um todo, porém, também não enxergamos como a correspondência possa não existir, se – a despeito do aspecto misto disso que ela chama de faculdade responsiva – também aponta para o que sinalizamos, a indissociabilidade das capacidades anímicas que leva ao que pode ser mais propriamente humano: ser um ser “misto”, complexo como sua alma.

popular e ali conveniente bipartição. Com o auxílio do *DA*, pensamos que a alma é melhor entendida a partir do estudo de suas capacidades e do que elas permitem ao corpo desempenhar, sendo o mesmo válido para as propostas sobre o assunto feitas na *EN*. Aristóteles escreve: “[...], digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos se diz o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento” (*DA* II 2 413a20-28). Mesmo que as capacidades não estejam presentes em todos os seres vivos, parece que a melhor forma de entender a alma, desde as plantas até animais mais complexos como o homem, é como princípio animador que confere capacidades ao corpo vivo. A *psyché* conferiria vida ao todo orgânico constituinte do corpo, como vimos, sendo também tipificadora da espécie de ser que possui certo tipo de alma e certas capacidades. No homem, estas permitem desde o mais simples tato até a percepção sensível mais sutil que conduziria à imaginação (*phantasia*), como podemos ler no passo que segue:

O viver subsiste nos seres vivos por conta deste princípio, e o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível. Pois dizemos que são animais – e não que vivem – também os que não se movem nem mudam de lugar, mas possuem percepção. E, da percepção, é o tato que em todos subsiste primeiro. E, assim como a capacidade nutritiva pode estar separada do tato e de toda e qualquer percepção sensível, também o tato pode estar separado dos demais sentidos. Denominamos nutritiva tal parte da alma, da qual participam também as plantas. Todos os animais, por outro lado, revelam possuir o sentido do tato – e diremos posteriormente por meio de que causa cada uma dessas coisas. Por ora, é suficiente dizer apenas isto: que a alma é princípio das capacidades mencionadas – nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento – e que por elas é definida (*DA* II 2 413b1-13).

Com este passo entendemos que é conferida unidade à alma, denominada princípio de diferentes capacidades. Assim, Aristóteles nos dá uma possibilidade maior de compreender a participação do sensível no inteligível, bem como do racional no não racional da alma descrita na *EN*. Com isso, retornamos à proposta de uma alma com duas “partes”. Se são capacidades de algo uno, não seriam totalmente desconectadas, relacionando-se de algum modo, participando umas das outras, de acordo com o que lemos em I 13. Também conforme o que explica Zingano (1998, p. 37): “A alma é uma única

forma com diferentes funções”, e como reforça Wolf em texto que confirma o que expusemos:

Como acentua Aristóteles, a fala de partes da alma não deve ser compreendida como se realmente se tratasse de algo separável. Para os gregos, a alma não é uma coisa composta de partes, mas a totalidade das capacidades vitais, o princípio vital do corpo (no caso mais simples, das plantas, por exemplo, a mudança na matéria). É só no conceito que as partes podem ser separadas; trata-se de diversos aspectos do princípio vital de *um* ser vivo (WOLF, 2010, p. 43)¹⁴.

Assim, das salientadas capacidades que vivificam o corpo podemos entender que alguns seres têm apenas a nutritiva ou reprodutiva. Outros têm a perceptiva e igualmente a desiderativa. Todavia, são poucos os seres que dispõem também da capacidade de razão. Portanto, a partir das descrições e afirmações feitas até agora, percebemos uma espécie de sucessão entre as capacidades. Mas, qual o motivo de serem dispostas assim? A resposta do filósofo é que:

[...] sem a nutritiva não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva e outros não. Por fim, pouquíssimos têm cálculo e raciocínio. Pois, entre os seres percíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (e alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela). O intelecto capaz de inquirir requer uma outra discussão. É claro, então, que o enunciado de cada uma destas capacidades é também o mais apropriado a respeito da alma (*DA* II 3 415a1-13).

A relação entre as capacidades em sucessão indica a unidade da alma e as descrições das almas racional e não racional que aparecem em I 13. Com o auxílio que o *DA* traz para tentarmos compreender melhor certas questões levantadas pelo começo da *EN*, pensamos que mesmo neste último tratado, o que costuma ser chamado “parte” da alma parece ser capacidade daquilo que

¹⁴ Ainda sobre este assunto, Sara Broadie (1999, p. 217), ao tratar da relação do intelecto com o desejo na noção da ação, indica que não há ali sentido de falar em uma divisão, a não ser no sentido em que se tem perspectivas diferentes sobre uma mesma coisa.

o filósofo entende por *psyché*, sendo esta definida pelo que faculta ao corpo com o qual forma um todo substancialmente uno desempenhar: o exercício ou uso de suas capacidades – das mais básicas às mais complexas. Com os dois tratados em questão neste momento ainda é possível afirmar que a alma move sem ser movida, proporcionando o movimento local e de certas partes do corpo (*DA* II 4 415b s.; *Fís.* II). Também é responsável por movimentos como o de crescimento e decaimento, relacionados à capacidade nutritiva.

Assim, após o que apresentamos, é possível entender *EN* I 13 como o passo no qual Aristóteles menciona uma alma bipartida a fim de defender a existência de diferentes virtudes que comporiam a vida feliz, cada uma relacionada a uma “parte” da alma. Entender essa proposta somente às luzes da *EN* não nos pareceu suficiente e, por isso, recorreremos ao *DA*. Entendemos também a alma como algo uno, sem “partes” totalmente isoladas umas das outras, interpretação proposta a fim de compreender melhor como as capacidades anímicas podem participar umas das outras; como o não racional, ao menos o não racional desiderativo¹⁵, participa da razão prática e como I 13 também sinaliza relação semelhante na alma racional. Assim, o não racional igualmente participa da vida mais humana, sendo que as capacidades indicadas são importantes à nossa discussão por serem, como na proposta de Robinson (2010, p. 224), elementos de uma alma “descritiva dos seres humanos”.

Após estas considerações que nos levaram à distinção dos seres por suas almas, das capacidades e suas respectivas virtudes, percebemos um grande destaque que a *EN* dá às virtudes da capacidade não racional desiderativa. Este assunto estende-se desde o final do Livro I até, pelo menos, o final do Livro V. Todavia, para os intentos desta pesquisa não seria viável dispensarmos longo tempo e longas páginas ao tratamento da virtude ética em geral, nem das virtudes éticas particulares, já que procuramos aquilo que na alma é mais propriamente humano. Pensamos que tais virtudes sejam humanas, embora apareçam estreitamente ligadas à capacidade desiderativa da alma, sendo que esta não é exclusivamente humana. Porém, Aristóteles indica como capacidade anímica de exclusividade humana a racional e que esta é associada, ao menos em seu uso prático, à capacidade não racional desiderativa

¹⁵ Pensamos que seja isso que Nussbaum (2009) explica quando aborda as semelhanças sobre o movimento voluntário do animal no *MA* e nas teorias éticas de Aristóteles, afirmando que “nossa natureza animal compartilhada é o fundamento de nosso desenvolvimento ético” (NUSSBAUM, 2009, p. 250).

e às virtudes éticas. Por essas constatações, é chegado o momento em que daremos um mínimo de atenção à alma não racional, portanto, a seguir buscaremos descrever sucintamente cada uma das capacidades que lhes são associadas e, apenas quando necessário, mencionaremos suas virtudes, buscando dentre elas algo que indique o que é mais propriamente humano.

3. A ALMA NÃO RACIONAL E SUAS CAPACIDADES

Da alma não racional já vimos, ao tratar de I 13, Aristóteles afirmar que pode ouvir, obedecer e até participar da razão de certo modo, quando se trata da capacidade desiderativa. Sobre isso já dissemos o bastante para este breve estudo, porém cabe lembrar essa possibilidade que nos soa como sua característica mais destacada e específica, porque nos sinaliza a possibilidade de entender que as “partes” da alma descritas na *EN* não são isoladas entre si, mas manifestações de uma mesma alma. Assim, este momento do estudo buscará mais que descrever as tais capacidades: pretende indicar os aspectos peculiares à alma não racional, destacando que o desiderativo tem em potência, ou seja, naturalmente, a participação na razão prática, mas é atualizada por força de educação ética. Unidos os fios da alma humana, pensamos que ficará mais viável a designação daquilo que na alma é mais propriamente humano.

O estudo, por questão de exequibilidade, não quedará nas questões relativas às virtudes éticas, já o dissemos. Fora isso, vale ressaltar que, de modo geral, a virtude ética é apontada como a excelência da capacidade de desejar no homem. Esse tipo de perfeição coloca em contato a alma não racional com a racional prática, porque é impensável, na teoria da virtude aristotélica, separar a virtude ética e a virtude dianoética da prudência, como veremos a seguir. Elas são alguns dos melhores estados possíveis das duas “partes” da alma discutidas na *EN* e são propostas como não naturais, mas, ao que tudo indica, crescem e se desenvolvem juntas, embora por modos diversos em uma educação ético-cidadã.

Após sinalizar para a união indispensável entre estas virtudes da alma humana, podemos começar nossa visita às questões da alma não racional, observando muito rapidamente sua capacidade que, segundo Aristóteles, não tem parte na virtude e na vida propriamente humana: a capacidade nutritiva ou vegetativa.

As informações dadas pela *EN* sobre a capacidade nutritiva são pouquíssimas e nem sempre favoráveis. No *DA* também há pouco sobre ela, quando lhe é dedicado o capítulo 4 do Livro II, que a associa à capacidade de reprodução de “outro como si mesmo” (*DA* II 2 416b23). A bem da verdade, já sinalizamos a maioria dessas informações nos itens apresentados acima e, por isso, somente iremos abordar agora os aspectos mais relevantes ao nosso intento.

O Livro I da *EN* é o que mais nos fala dessa capacidade, e ainda fala pouco. Por exemplo, ela é mencionada em I 13 quando da descrição das capacidades da alma. Nesse ponto do tratado, Aristóteles nos desencoraja de prosseguir, em estudo ético-político, com a investigação acerca das coisas próprias à capacidade nutritiva, já que ela é sabidamente responsável pela procriação, pelo crescimento e pela nutrição, sendo percebida não somente nos seres humanos, mas em todos os animais e ainda nas plantas. A indicação de que não se trata de coisa relativa especificamente ao que é humano poderia ser razão suficiente para nos fazer desistir de abordá-la, porém, quando Aristóteles a associa ao se nutrir e ao se reproduzir, pensamos que possa estar, numa alma una, relacionada ao desiderativo, e mais especificamente ao que no desiderativo é chamado de apetitivo. Isso porque Aristóteles descreve esse tipo de faceta do desejo humano como aquele que se interessa por prazeres, mais especificamente por prazeres do corpo. E ainda que a alimentação e a reprodução sejam aspectos afirmados como não racionais ou sequer tocados pela razão humana, não levando a capacidade nutritiva a ser considerada em questões de convívio político, entendemos que, no âmbito humano, se ela participa de certo modo do desiderativo apetitivo pode fazer parte de algo que extrapola o puro campo do não racional. Talvez seja associada àquilo que no Livro I 13 é indicado como o que não ouve a razão na “parte” apetitiva. Talvez em alguém eticamente educado possa ser a parte da alma não racional que também proceda ou seja guiada de um certo modo pela razão. Porém, o texto não permite a expansão dessas conjeturas e por isso daremos mais atenção à “parte” não racional desiderativa. Para isso também recorreremos ao *DA*, quando necessário.

3.2. A capacidade desiderativa

Quanto à capacidade desiderativa da alma, a partir do que lemos em *ENI* 13, ela é “parte” da alma não racional, mas capaz de ouvir, obedecer e participar da razão. Ali ela é apresentada pelo exemplo da continência e da incontinência, disposições relativas a prazeres físicos indicadas como sinais de que na alma humana não racional existem elementos que podem ir em sentido oposto à razão prática, caso da incontinência, mas que também podem obedecê-la, caso da continência. Assim, entendemos que a capacidade desiderativa se mostra por tipos diferentes de desejo, conforme a sua possibilidade de ouvir e obedecer à razão prática. Essas espécies de desejo, por sua vez, perfazem uma capacidade desiderativa global e una (*haplōs orektikón*), que se manifesta pelo gênero desejo (*órexis*).

Como vimos, o desiderativo é comum a todos os animais, permitindo sentir e buscar algo desejado ou fugir de algo indesejável. Além disso, o desejo é a causa eficiente da ação porque sem um fim ou bem a se buscar não há ação; mas é o desejável (*tò orektón*), isto é, o bem procurado, a causa final da ação. Então, o desejo precede a atividade no tempo e ele faz mover porque é preciso que o animal se movimente em direção ao objeto desejado a fim de alcançá-lo. Assim, em última análise, existe “algo único, de fato, que faz mover: o desejável” (*DA* III 10 433a21), sendo uma capacidade da alma do tipo desiderativo que move em direção ao objeto que se deseja, enquanto o próprio desejável se mantém estático. “Em suma, é isto o que foi dito: na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover” (*DA* III 10 433b28). A partir disso, Aristóteles explica como ocorre a ação:

[...] primeiro, o que faz mover, segundo, aquilo por meio de que move, e terceiro, aquele que é movido. E de dois tipos o que faz mover – um é o imóvel, outro é o que faz mover sendo movido –, o bem praticável, por sua vez, é imóvel; o que faz mover sendo movido é a capacidade de desejar (pois aquele que deseja move-se enquanto deseja, e o desejo é um certo movimento, quando é desejo em ato), e aquele que é movido, por fim, é o animal. O órgão por meio do qual o desejo move é, de sua parte, algo corporal – e por isso, é nas funções comuns ao corpo e à alma que se deve inquirir sobre ele (*DA* III 10 433b13-21).

O passo do *De anima* esclarece que o desejo é entendido como um fruto da capacidade desiderativa da alma que move a ação, por isso,

dizendo respeito aos fins. Associa-o ao intelecto prático (*DA* III 10) e a *Ética Nicomaqueia* I 13 o indica como devendo se harmonizar com as sugestões de ação feitas por tal intelecto, para que mova de certo modo, ou do modo certo. Nesse sentido, a mencionada harmonia é possível, pois o desejo, apesar de não racional, é capaz de ouvir, seguir e participar da razão, mais ou menos, como proposto na exposição de Aggio:

[...] Aristóteles pressupõe uma possível e necessária harmonia das nossas afecções da parte não racional, tais como os desejos e as emoções, com a nossa racionalidade prática. Para ele, desejo e razão são inseparáveis, como o corpo e a alma, a cera e o selo impresso, o mármore e a estátua. Inseparáveis, todavia distintos. Por isso, mesmo desprovido ele próprio de razão, o desejo pode participar dela, e por outro lado, mesmo a razão desprovida de desejo, ela pode participar dele (AGGIO, 2017, p. 21).

Graças a esses diferentes tipos de participação, entendemos que Aristóteles expõe mais de uma forma de desejo, em relações diferentes com a razão prática. Vimos também que o desiderativo, em sua capacidade de ouvir, obedecer e participar da razão tem em potência as virtudes éticas. Mas estas só existem quando um certo tipo de razão, o prático, em seu melhor estado, o prudente, age em seu interior, desenvolvendo-se junto com elas. Isso leva a bem desejar e agir, aponta para a relação possível, e possivelmente boa, entre as capacidades da alma, sendo as virtudes éticas “perfeições no sentir” (SPINELLI, 2007, p. 167) e no desejar, sentir e desejar conforme a boa medida, seguindo a reta razão, com harmonia entre o uso prático da razão e o não racional desiderativo, o que parece ser próprio, embora não necessariamente atualizado, do ser humano. Sobre a importância desta relação na *EN*, Sara Broadie escreveu:

[...] a ética para Aristóteles está preocupada com o bom funcionamento do lado racional da alma, ‘racional’ sendo amplamente e não somente estritamente a parte racional, mas também a parte responsiva-à-razão, é dignificada pelo título. As virtudes a serem investigadas são as qualidades pelas quais cada uma dessas funciona como deveria. Essa concepção de um todo complexo no qual uma parte não é razão, mas está essencialmente relacionada à razão como aquilo que deve responder a ela, está no coração da ética de Aristóteles (BROADIE, 1999, p. 62-63, tradução nossa).

Consideradas as capacidades não racionais e a necessidade de sua boa conjugação com a razão prática para a virtude ética e para o bom

funcionamento de toda a alma, na sequência discutiremos a alma considerada racional. Porém, tratá-la-emos a partir dos usos da capacidade de razão que podem ser aperfeiçoados, bem como dos objetos com os quais se relacionam. Isso porque a *EN* não delimita exatamente um conceito ou uma teoria da razão, mas a aborda, entre outros modos, pela consideração de suas virtudes. Por isso, pensamos que tal panorama seja conveniente neste ponto do estudo porque permitirá, a seguir, que defendamos dentre essas capacidades e virtudes aquelas que sinalizam o que é mais propriamente humano, indicando-nos o bom caminho para a argumentação.

4. A CAPACIDADE RACIONAL DA ALMA E SEUS USOS

Devemos agora dar atenção ao que o filósofo propõe sobre a alma racional e esboçar brevemente suas virtudes. Este passo é necessário ao estudo porque em uma pesquisa que se volta para a procura do que na alma é entendido como propriamente humano, veremos Aristóteles considerar que o intelecto é o homem (*EN* X 7 1178a1-8) e enfatizar as atividades racionais dentre as atividades humanas. Assim, devemos observar a discussão das virtudes dianoéticas que aparece em momento coerente ao seguimento das teorias do filósofo porque, uma vez tratadas as virtudes da alma não racional, falta abordar a excelência daquilo que no homem tem razão. O que também será propício para o desfecho do tratado, quando mais uma vez se discutirá o prazer e a felicidade. Ressaltamos que nosso intento é entender, o quanto nos for possível neste momento, o que na alma racional é propriamente humano. Ou seja, não pretendemos elaborar um estudo detalhado e exaustivo sobre a razão, as virtudes dianoéticas ou sobre os usos da razão que ali se apresentam. Somente abordaremos essas questões na medida em que seja estritamente necessário aos propósitos do nosso estudo e conforme o que o texto do tratado permite.

Dito isso, podemos indicar que o Livro VI retoma a proposta sobre o funcionamento da razão prática presente no Livro III e reforça a afirmação feita em I 13: na alma existem virtudes éticas e dianoéticas. Em *EN* VI são tratadas as virtudes dianoéticas, e tal tratamento nos interessa num estudo sobre a alma racional porque começa com a observação de algumas questões sobre ela.

Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Fazemos uma distinção

simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis; porque quando dois objetos diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. Chamamos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são calcular e deliberar, mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional. Devemos, assim, investigar qual seja o melhor estado de cada uma (EN VI 1 1139a3-16).

O lembrete parece trazer unidade ao texto do tratado, ao mesmo tempo em que insere nele novidades sobre os possíveis diferentes usos da capacidade racional. Reforça também o que se entende por virtude: o melhor estado de ação para cada uma dessas capacidades e seus usos, bem como lembra que a virtude é o melhor jeito que o homem encontra de fazer aquilo que é capaz de fazer, remetendo à questão da função propriamente humana¹⁶. O texto afirma que: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado”, e segue com a análise das capacidades da alma: “Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo” (EN VI 2 1139a17-18). Analisando-as, indica que a sensação não é princípio de ação, pois animais inferiores a têm e não participam da ação. Propõe que afirmar e negar no raciocínio (*diánoia*) são equivalentes a buscar e fugir no desejo, e se a virtude ética é disposição relativa à escolha, sendo a escolha um desejo deliberado, tanto o desejo deve ser reto, quanto o raciocínio deve ser verdadeiro. Assim haverá uma escolha acertada, sendo que o desejo buscará aquilo que o raciocínio afirmar. Eis uma asserção que aponta novamente para o que havia sido sinalizado desde I 13: a participação do desiderativo na razão prática e vice-versa.

Assim, vemos reforçada a relação entre certas capacidades racionais e não racionais. Nela estão em questão um raciocínio prático (*praktikés diánoias*) e uma verdade prática. Quando se trata do raciocínio contemplativo (*thoretikés diánoias*) – não prático nem produtivo – seu bom ou mal estado são a verdade e a falsidade. Quanto à relação da parte prática com a intelectual, o bom resultado é a concordância do desejo reto com a verdade. Então, quando a questão é a relação da razão com as ações:

¹⁶ A interpretação de P. Aubenque (2009, p. 186) parece permitir a nossa quando propõe que: “Como as coisas humanas são tais como são, não convém em tudo o melhor absoluto, mas o melhor possível, dadas as circunstâncias”.

A origem da ação, sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir sem razão e intelecto (*noû kai dianoía*), nem sem uma disposição moral (*ethikês*), pois a boa ação e seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto (*diánoias*) e de caráter (*éthous*) (EN VI 2 1139a31-35).

Todavia, Aristóteles afirma que sozinho o raciocínio não move a ação. O que move é o seu aspecto prático, que visa a um fim e quando está associado ao desiderativo,¹⁷ e algo semelhante é válido quando se trata do raciocínio produtivo. No entanto, o resultado da produção não é um fim último; é o fim de uma produção particular. Somente é considerado um fim último aquele que vem da prática, porque é visado pelo desejo, como salientamos.

Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo (*orektikôs noûs*) ou desejo raciocinado (*órexis dianoetikê*), e a origem de uma ação dessa espécie é um homem. [...] porque ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido (EN VI 2 1139b4-9).

Então, o filósofo reforça, a obra (*tò érgon*) das “partes” intelectuais é a verdade e suas virtudes serão as disposições pelas quais elas alcançarão as verdades maiores possíveis. Desse modo, os usos da capacidade racional são propostos conforme suas relações e objetos e conforme Wolf explica:

Aristóteles distingue dois âmbitos principais das partes racionais da alma (1139a12), o *epistemikon*, a parte teórica ou pensante (investigativa, especulativa, sábia), e o *logistikon*, a parte prática ou deliberativa (estimativa, reflexiva, ponderadora). Por trás dessa subdivisão está a distinção ontológica das regiões de objetos (1139a9ss.), a saber a distinção entre os entes imutáveis e necessários, objetos da ciência, e os entes mutáveis, objeto da deliberação. [...] a parte científica tem novamente duas subdivisões, a *episteme* (ciência, entendimento, conhecimento) em sentido estrito, e o *nous* (espírito, entendimento [intuitivo], intelecto), que contém os princípios últimos da ciência. Adiantando também aqui as demais subdivisões, pertencem à parte deliberativa da alma a *tekhne* (arte, produção, saber-fazer

¹⁷ Pensamos que seja isso o que leva McDowell (2010, p. 252) a afirmar que: “Podemos entender o estado orético e o doxástico como engrenagens de um mecanismo, tal como o encaixe entre as partes convexa e côncava de uma articulação”, sinalizando também para o aspecto duplo do conhecimento prático.

prático, “técnica”) ou *poiesis* (produzir) e a *práxis* (ação [ética]) (1140a1ss.) (WOLF, 2010, p. 146).

A explicação reforça que há, como vimos, uma certa sucessão entre as “partes” e as suas capacidades, que vem fundamentada agora pelo tipo de objeto ao qual cada uma dedica sua atenção. Mas, em suma, Aristóteles propõe duas virtudes dianoéticas, sabedoria e prudência, por exclusão, porque ciência, arte e intelecto são apenas disposições, “e quiçá *sophia* como *arete* da razão teórica e *phronesis* como a *arete* da razão prática”, explica Wolf (2010, p. 149). Nesta relação, indicada também por suas áreas de saber, é que surge a proposta de que a virtude da alma racional que se relaciona com seres eternos e imutáveis, a *sophía* (sabedoria), que leva ao melhor estado do uso teórico da razão humana, é considerada superior àquela virtude do uso prático, a *phrónēsis* (prudência).

Assim, em vista do que foi sinalizado, entendemos que Aristóteles vai destacar a prudência, virtude racional prática, como a que se relaciona com o desiderativo e com as virtudes éticas, sendo a sabedoria virtude dianoética específica do pensamento ou da razão teórica. Esta parece ser a mesma razão teórica considerada pelo Livro X como aquilo de mais divino que existe no homem, o que abre a possibilidade de pensar uma pendência para a razão prática, em detrimento do papel da razão teórica junto à vida humana. “Portanto, o que Aristóteles chamou de “estritamente falando” a parte racional da alma tem dois aspectos: um, o lado raciocinativo ainda mais estritamente racional, enquanto o outro, o avaliativo, mostra parentesco com o que foi denominado a parte não racional, mas que responde à razão” (BROADIE, p. 68, tradução nossa). O que nos leva à necessidade de refletir melhor sobre qual dos dois aspectos ou usos é mais propriamente humano. Desse modo, agora é necessário dispender certo tempo com as questões acerca do uso prático da capacidade de razão.

4.1. O uso prático da razão e a prudência

Já sinalizamos que entendemos que Aristóteles discute a razão por meio das suas virtudes e de seus usos. Assim, perguntamos, com Broadie (1999, p. 179, tradução nossa): “O que é a razão prática?” Relembrando os aspectos da discussão iniciada no Livro III, a autora conclui: “Ela tem dois aspectos: a escolha racional (*prohairesis*) sobre a qual uma pessoa atua e o processo de deliberação ou reflexão pelo qual uma escolha racional é formada”. Com esse auxílio dado pela estudiosa, pensamos que podemos afirmar que quanto

à capacidade prática da razão, a abordagem fora do Livro I parece ser mais concentrada nas discussões sobre o seu melhor estado. Isso ocorre especialmente quando é abordada a virtude da prudência e a figura do prudente, pois sempre se refere ou descreve as atividades bem executadas pelo homem dotado de prudência. Portanto, vamos a ela.

Dentre as disposições indicadas como sendo aquelas da razão, a disposição virtuosa mais interessante para esta pesquisa parece ser a prudência, descrita como “capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (*ENVI* 5 1140b4-6). Sendo que a causa da ação é o fim que se procura alcançar, este muitas vezes está relacionado a esta virtude dianoética. Isso porque a prudência é o raciocínio verdadeiro sobre os bens que o homem é capaz de praticar ou dos males que pode deixar de praticar. Estando relacionada com as ações, ela é, portanto, a virtude da capacidade prática da razão¹⁸, apresenta-se como a excelência da chamada “parte” opinativa porque é a opinião que lida com coisas variáveis como as ações humanas. E é mais que disposição conforme a razão porque não pode ser esquecida. A prudência é, então, o poder de prever as coisas que cabem à vida de cada um, nas circunstâncias que aparecem a cada um neste mundo onde tudo varia. Em suma, trata de coisas humanas, contingentes e passíveis de deliberação, sendo prudente aquele que delibera bem sobre coisas que o homem pode alcançar pela ação e que não são fixas. O prudente, após deliberação, é capaz de escolher o melhor a ser feito para obtenção do fim que deseja, sendo sua virtude um tipo de conhecimento:

[...] nem todos sabem que coisas devem escolher e fazer, apenas o prudente sabe essas coisas. Em vista disso, a afirmação de Aristóteles em 1112a7 implicaria uma restrição à atividade a qual, embora ainda não tenhamos clareza a seu respeito, sabemos que é exclusiva do prudente: a boa escolha e a boa deliberação. Somente ele seria dotado desse conhecimento e faria as escolhas corretas com base nesse conhecimento (SPINELLI, 2007, p. 90).

Desse modo, o prudente é dotado de uma virtude que transita entre suas possibilidades práticas, mas se caracteriza como uma das melhores formas de funcionar de certo aspecto da razão humana. Ele se ocupa de universais

¹⁸ É interessante conferir, com P. Aubenque (2008, p. 21-25), que o uso feito por Aristóteles do termo *phronesis* é diferente, de acordo com o tratado no qual o termo aparece. Neste estudo estamos dedicando atenção ao uso dado pela *EN*, que toma a prudência como virtude da “parte” ou uso prático da razão.

por ser detentor da excelência da capacidade humana de dar razões para a ação, sendo tais razões válidas de modo universal e necessário¹⁹. Mas também se ocupa de particulares, já que a ação é relativa ao que é particular, ao que acontece circunstancialmente a cada agente, como propusemos pouco acima. Ademais, o prudente traça seus planos de ação rumo à *eudaimonía*, da qual ele tem um tipo especial de conhecimento: o saber prático. Quando a razão prática é excelente, a virtude da prudência é o que leva à correção do cálculo que conduz ao fim do qual ela é “apreensão verdadeira” (*EN* VI 9 1142b33). Assim, conforme Spinelli (2007, p. 9-10) explica de forma clara e simples: “O prudente aristotélico pensa muito e muito bem antes de tomar uma decisão e agir; ele é cuidadoso e não se arrisca, mas apenas nas situações que lhe parecem desnecessárias. [...] O prudente de Aristóteles é cauteloso na medida certa, é precavido e prevenido o quanto é preciso ser”. Aristóteles explica ainda que a prudência é a disposição da alma racional que lida com coisas justas, nobres e boas, e parece tomar papel crucial ao menos junto aos assuntos relativos à ética e à política.

Portanto, pensamos que possa ser forte candidata à principal virtude humana por seu trânsito entre o universo da prática e aquele racional,²⁰ e porque abarcaria uma parte enorme das atividades humanas. Ao mesmo tempo que a prudência é a virtude da capacidade racional de bem deliberar²¹, ela igualmente tem a ver com a alma não racional, associando-as. Contudo, a prudência não determina, como informa Aristóteles, os fins a serem perseguidos ou evitados²². Isso é tarefa da virtude ética, dos desejos conformes ao

¹⁹ Conforme Spinelli, trata-se de um universal de tipo normativo que aparece ao fim de uma deliberação, indicando de modo prudente o único jeito correto de agir em determinada circunstância. É isso que Aristóteles quer dizer, entende Spinelli (2007, p. 118-122), ao afirmar que somente há um jeito de acertar (*EN* II 6 1106b28-33). Portanto, o que o prudente indica torna-se uma espécie de imperativo.

²⁰ Conforme explica P. Aubenque (2009, p. 232), a novidade trazida por Aristóteles acerca da prudência não paira sobre seu caráter prático, mas na “descoberta de uma cisão no interior da razão e o reconhecimento dessa cisão como condição de um novo intelectualismo prático”. “Cisão” para a qual já vínhamos sinalizando desde o primeiro momento desta pesquisa.

²¹ Extremamente interessante é a discussão acerca do quando a deliberação é necessária ao prudente. Interessante e complexa, sendo este um dos motivos pelos quais nesta pesquisa não cabem delongas acerca desta capacidade específica do homem que é dotado de razão prática excelente, que tem em bom estado sua capacidade calculativa da alma racional. Não obstante, sugerimos a leitura de *Aristotle on practical wisdom* (2009, p. 35 s.) sobre o assunto.

²² Essa tese é alvo de inúmeros estudos e críticas. Spinelli (2007) chega a considerar que a prudência, de certo modo, também se direciona para os fins, o que parece plausível, dado todo o destaque que Aristóteles cede à razão prática na vida humana.

orthòs lógos, retidão conferida pela capacidade a qual o prudente aperfeiçoa. Portanto, é totalmente ligada à virtude ética e à capacidade desiderativa da alma humana que em seu melhor estado mostra-se como tais virtudes, sendo a prudência, conforme Zingano (2017, p. 10; 31-32), a virtude intelectual que opera no interior da virtude ética. Isso porque uma vez que algo é desejado, é preciso encontrar o meio para alcançá-lo, e fazer isso da forma adequada a cada situação em busca de certo fim é o que faz o prudente. É preciso, entre as opções de ação possíveis para o alcance de algo, saber perceber²³ a única opção viável ou a opção mais viável de ação e então escolhê-la, ocasionando um desejo raciocinado por um fim adequado, sendo a indicação de bons fins tarefa da virtude ética. Assim, percebemos a indissociabilidade entre prudência e virtude ética, fazendo com que a prudência esteja implicada na consecução da vida feliz porque em outro momento já definimos, com Aristóteles, tal vida como aquela na qual o homem executa de forma virtuosa a sua função própria. Sendo esta a realização de atividades conforme a virtude perfeita ou completa, isto é, racionalmente, o que parece não ser possível sem tal ação da prudência na virtude ética. Então, a associação das capacidades psíquicas que agora se delinea na figura do prudente²⁴ é de grande relevo para o estudo sobre a felicidade, pois a perfeição das duas capacidades da alma em associação facilita ou é indispensável à vida humana propriamente dita e feliz.

Toda essa descrição, a nosso ver, pode levar a entender que, numa razão prática, seu funcionamento e seus objetos sejam o principal dos usos da razão na vida humana, porque associada às questões de uma vida como a dos homens na cidade, política. Porém, quando Aristóteles aponta a “bipartição” da alma obedecendo a seus tipos específicos de conhecimento, parece haver uma hierarquia entre as capacidades da alma racional, com destaque da teórica. Além disso, o próprio Aristóteles, veremos a seguir, a despeito das nossas suspeitas quanto ao papel da razão prática, indica a virtude relacionada ao uso teórica da alma como superior àquela outra (EN VI 12 1144a20-22). Mas, qual seria o papel da razão teórica e desta sua virtude frente à vida mais propriamente humana?

²³ Quanto à analogia da prudência como uma espécie de percepção, e mesmo como uma visão, cf. Spinelli (2007, p. 141-143).

²⁴ É interessante pensar com Broadie (1999, p. 189) que o prudente que se delinea no Livro VI (ao menos no começo do Livro) é o filósofo, *orthòs lógos* personificado.

O Livro VI não deixa uma resposta satisfatória à questão feita acima. Nele a sabedoria é descrita como a mais perfeita forma de conhecimento, da mais alta forma de uso da razão, a teórica, mas ela não recebe longo tratamento, a não ser por intermédio do também breve estudo de sua virtude e de alguns outros apontamentos no tratado. Em *EN VI 7* Aristóteles indica somente que o sábio conhece o que acontece com os primeiros princípios e conhece a verdade de tais princípios, sendo a sabedoria uma combinação do intelecto com a ciência: “A virtude da sabedoria teórica é uma combinação dos pontos de partida e do conhecimento científico do que segue demonstrativamente deles” (REEVE, 2013, p. 5, tradução nossa). Mas não lida com o homem porque ele não é a melhor coisa do mundo. Seu objeto, portanto, são as coisas mais elevadas que há, coisas necessárias e imutáveis, e por isso também não nos parece ser a virtude mais trabalhada nas considerações do tratado. No entanto, a razão teórica recebe grande importância quando se observa a melhor forma de vida humana e atividades no Livro X, especialmente quando se aborda o aspecto teórico do intelecto (*noûs*) a ela associado, considerando-a a felicidade mais perfeita ou completa, e mesmo a atividade que leva à forma de vida mais divina. Afinal, para viver uma vida contemplativa é preciso ter tal razão funcionando da melhor forma possível neste mundo, embora voltada para seus objetos específicos, e isso é o que entendemos por sabedoria²⁵ e pelo uso teórico excelente da razão.

Todavia, Aristóteles escreve na *EN* que está interessado nas virtudes humanas, que levam à consecução da vida feliz e, ao que nos parece, o tipo de felicidade mais presente nas vidas humanas é aquele que possibilita uma vida boa para os cidadãos, que tratam em seu cotidiano das questões da *pólis* e das questões humanas. Parece ser por este motivo que na *EN*, embora haja uma espécie de exaltação da razão teórica em seu melhor estado, é dada mais atenção às questões referentes à razão prática. Sendo que, conforme Aubenque (2009, p. 147): “A sabedoria do imutável não nos presta nenhum socorro num mundo onde tudo nasce e perece”; mas talvez nos sirva como um exemplo distante. Pode ser este o caso, mas pensamos

²⁵ P. Aubenque (2009, p. 145 s.) aborda a relação da sabedoria com a prudência. Pontua a questão da contingência, inclusive que o mundo é contingente e imperfeito, sendo que por isso haveria um hiato entre as duas virtudes. O que afastaria o homem da sabedoria, conhecimento das coisas perfeitas e imutáveis, mas buscado por ser perfeito e imutável em um mundo imperfeito e mutável, sujeito à contingência.

que sem o uso teórico da alma e sua virtude, que é tomada como parte da felicidade sendo ela parte virtude inteira (*méros gàr oûsa tês aretês ólēs*; EN VI 12 1144a5), talvez não haja felicidade. Assim, a razão teórica não poderia ser posta de lado numa vida propriamente humana e feliz, que tivesse aperfeiçoadas todas as capacidades, ou que precisasse contar com o melhor possível de todas as capacidades, já que Aristóteles afirma que tal vida não carece de nada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a proposta sobre diferentes tipos de vida em I 5, Aristóteles já sinalizava para a importância das capacidades da alma humana. Com I 7 e I 13 afirmou que a alma apresenta diferentes capacidades, todas abrigadas sob uma alma racional e outra não racional, mas que algumas são capazes de participar das outras. Isso porque a alma é algo uno, mas seu conjunto com o corpo apresenta-a como composta por diferentes capacidades que permitem atividades diferentes e diferentes modos de viver.

Fomos informados que para uma vida propriamente humana essas capacidades têm de estar em seu melhor estado, ou seja, virtuoso, e que isso acontece de modo específico, porém não natural para cada uma das capacidades. Todavia, sendo que algumas destas são propostas como aptas a participar de certas outras numa vida propriamente humana e feliz, essas capacidades devem andar juntas: é o que sinaliza a figura do prudente, aquele que desenvolve suas disposições virtuosas para bem agir e pensar a melhor forma de bem agir, conjuntamente. Nele há a forma de desejar corretamente, pensar corretamente como alcançar o que é correto e desejado e encaminhar a melhor forma de ação para que tal desejo seja realizado. Com a regra da razão reta dada à virtude ética propriamente dita, a atualização da natureza disposta à virtude acontece mediante a junção da prudência, de apreender e dar razões corretamente aos fins e deliberar corretamente sobre o meio para consegui-los, com o desejo reto e correto, pelo que é correto. Assim, a virtude ética e a virtude da prudência põem em contato, e mais ainda, em acordo, quando bem desenvolvidas e educadas, as diferentes capacidades da alma humana. Isso é possível a todos, mas nem todos conseguem chegar e esse estado excelente de existência, vindo do exercício e do ensino, e não naturalmente. O que ressalta o grande papel da razão prática junto à vida feliz, a despeito do questionamento feito quanto a isso.

Então, parece que a razão prática está mais presente numa vida humana que a razão teórica, conforme a *EN*. A primeira permite, de modo mais específico, ao homem fazer tudo quanto faz do modo como faz²⁶. Todavia, ela se relaciona de algum modo com a razão teórica, e o próprio Aristóteles sinaliza a sabedoria e uma vida contemplativa como dedicadas ao que há de melhor, ou como sendo parte da virtude inteira necessária à felicidade. Sendo assim, não vemos como possam ficar excluídas de uma vida humana mais completa, mas precisaremos discutir esses assuntos em um outro estudo. Por ora salientamos o grande destaque dado à capacidade de razão prática como aquilo que existe apenas nas almas humanas.

[Recebido em março/2022; Aceito em abril/2022]

REFERÊNCIAS

- AGGIO, J. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: Edufba, 2017.
- ARISTOTLE. *The Complete Works*. v. 1 e 2. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTOTE. *De l'âme*. Traduction de J. Tricot. Paris: Vrin, 2010.
- ARISTOTE. *Étique à Nichomaque*. Tradução de Julien Tricot. Paris: Vrin, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. v. 2 (Os pensadores). Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Edição bilingue. Tradução de María Araújo e Julián Marias. Madrid: Centro de estudios filosóficos y constitucionales, 2009.
- ARISTOTE. *La physique*. Traduction de A. Stevens. Paris: Vrin, 2012.
- ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Edição bilingue. Tradução de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, s/d.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTOTE. *Politique*. Traduction de J. Tricot. Paris: Vrin, 2005.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2009.
- BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos III: Filosofia prática*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014.
- BROADIE. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BOYLE. *Essentially Rational Animals*. Harvard, 2012. Disponível em: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/8641838/Essentially_rational_animals.pdf. Acesso em 10 jun. 2017.
- FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on emotion*. London: Duckworth, 2002.

²⁶ Sobre esta afirmação que toca a questão e a interpretação da função propriamente humana ver Korsgaard (2017), Boyle (2012) e Lawrence (2009): a função do homem é fazer todas as atividades que é capaz de fazer graças ao seu corpo e alma da forma como é capaz de fazer: racionalmente.

- KORSGAARD, C. *Aristotle's function argument*. Disponível em: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/AristotleFunction.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2017.
- LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R. *et al.* (Orgs.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 42-76.
- MCDOWELL, J. Questões da psicologia moral aristotélica. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 245-73.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PERSEIDAS. *Dicionário digital grego-português*. Disponível em: <http://perseidas.fclar.unesp.br/2x/>.
- PRUDENTE, M. G. A doutrina da alma aristotélica. In: *A influência do cinismo sobre a doutrina aristotélica do spoudaios exposta na Ética a Nicômaco*. 2014. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- REEVE, C. D. C. *Aristotle on practical wisdom*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2013.
- REIS, M. C. G. Apresentação, tradução e notas. In: ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ROBINSON, T. M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.
- SPINELLI, P. T. *A prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Ana Mallea. 3 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010.
- WOLF, U. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ZINGANO, M. A. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- ZINGANO, M. A. Eudaimonia, razão e contemplação na ética de Aristóteles. *Analytica*, vol. 21, n. 1, 2017, p. 9-44.

TIEMPOS DE PAZ EN LA *ILIADA*

PEACETIME IN THE *ILIAD*

LILIANA ANDREA TRIANA PERDOMO*
RONALD FORERO ÁLVAREZ**

Resumen: Aunque la *Ilíada* narra los últimos acontecimientos de la guerra de Troya, en varios pasajes se mencionan periodos de paz. Homero describe las costumbres de tiempos libres de confrontaciones armadas, tales como los hombres en la asamblea y las mujeres en sus labores cotidianas, que tienen paralelo con las descritas en la célebre *ekphrasis* del Escudo de Aquiles. El poeta también advierte la importancia de detener la batalla para realizar funerales y reflexiona sobre el valor de la vida y la inutilidad de la guerra. Este artículo analiza los apartados en que Homero se refiere a tiempos de paz para comprender qué noción se encuentra en la *Ilíada* sobre este concepto.

Palabras clave: *Ilíada*; Homero; paz; valor de la vida.

Abstract: Although the *Iliad* narrates the final events of the Trojan War, periods of peace are mentioned in several passages. Homer describes the customs of times free from armed conflict, such as men in the assembly and women in their daily tasks, which have parallels with those described in the famous *ekphrasis* of the Shield of Achilles. The poet also warns of the importance of suspending hostilities to carry out funerals, and he reflects on the value of life and the futility of war. This article analyzes the sections in which Homer refers to times of peace so as to understand what notion is found in the *Iliad* about this concept.

Keywords: *Iliad*; Homer; peace; value of life.

INTRODUCCIÓN

La *Ilíada* ofrece la primera descripción literaria de un conflicto bélico en Occidente, por lo que es un valioso testimonio sobre la noción que tenían los griegos no solo de la guerra, sino también de la paz. Esto se debe a que Homero, además de relatar el último año de la Guerra de Troya, hace mención a tiempos de paz. En efecto, el aedo fue un referente para todos los escritores posteriores ya fuera mediante su constante citación o evocación en los escritos en prosa, ya fuera como modelo literario, tal como puede

* Pesquisadora na Universidade de La Sabana, Colômbia. <https://orcid.org/0000-0002-4089-8367>. E-mail: latrianap@unal.edu.co

** Pesquisador na Universidad de La Sabana, Colômbia. <https://orcid.org/0000-0003-3276-0664>. E-mail: ronald.forero@outlook.com

observarse en los diversos procedimientos poéticos imitados por los poetas de todos los géneros¹. De manera que, a partir de un análisis de las referencias que hace el poeta sobre la paz, es posible comprender la concepción que los griegos tenían de ella, dada la decisiva influencia que ejerció la *Ilíada* en la cultura griega. En el presente artículo, se tuvieron como punto de partida los pasajes en los que Homero usa la palabra εἰρήνη, que, aunque están asociados a la guerra, funcionan como una evocación de los tiempos de paz durante el conflicto. De estos pasajes, se destaca la embajada enviada para persuadir a Aquiles de regresar al combate, la cual resulta infructuosa y da como resultado una reflexión del guerrero sobre el valor de la vida y la inutilidad de la guerra. A continuación, se rastrearon en la *Ilíada* las escenas que describían momentos con ausencia de enfrentamientos, tales como las pausas en la batalla para realizar funerales. En este proceso, también se encontraron descripciones de las costumbres de los hombres y las mujeres en tiempos de paz, de las cuales pueden establecerse escenas análogas en la *ekphrasis* del Escudo de Aquiles.

COSTUMBRES EN TIEMPO DE PAZ

El primer pasaje que describe un momento de paz se encuentra en el segundo libro (796-806). En él, Iris, quien ha tomado la voz de Polites, hijo de Príamo, advierte a los troyanos que los aqueos se dirigen a Troya para atacarla. Al inicio de su discurso la diosa utiliza la palabra εἰρήνη para referir que su discurso debe ser breve, pues la inminente llegada de los aqueos no permite los discursos ‘interminables’ que le gustan a Príamo en épocas de paz (796-801):

ὦ γέρον αἰεὶ τοι μῦθοι φίλοι ἄκριτοί εἰσιν,
 ὣς ποτ' ἐπ' εἰρήνης· πόλεμος δ' ἀλίαςτος ὄρωρεν.
 ἤδη μὲν μάλα πολλὰ μάχας εἰσήλυθον ἀνδρῶν,
 ἀλλ' οὐ πω τοιόνδε τοσόνδ' εἰ λαὸν ὄπωπα·
 λίην γὰρ φύλλοισιν εἰοικότες ἢ ψαμάθοισιν
 ἔρχονται πεδίοιο μαχησόμενοι προτὶ ἄστυ.

800

¹ En efecto, es famosa la declaración de Platón en este sentido cuando afirma —sin exagerar— que Homero educó a Grecia (*R.* 606e) (Gil, Rodríguez, Fernández y Lasso de la Vega, 1984). También es bastante significativa la recomendación de Aristóteles de imitar a Homero tanto para la narrativa como para el verso (*Po.* 59a17-19). Cfr., entre la vasta literatura al respecto, Jaeger (1990, pp. I, 48-64) y Hunter (2004, pp.235-53).

¡Anciano! Siempre te son gratos los discursos sin fin,
 como en época de paz. Mas una guerra insondable se ha suscitado.
 He entrado en muchísimas batallas de guerreros,
 pero nunca hasta ahora he visto hueste tal y tan numerosa:
 como hojas o granos de arena en gran cantidad 800
 avanzan por la llanura hacia la ciudad dispuestos a luchar².

El pasaje advierte un cambio en el transcurso de la vida cotidiana, al pasar de la paz a la guerra. Esta modificación puede verse reflejada en la conducta de los hombres en las asambleas, ya que es posible notar tranquilidad o premura según la extensión de sus discursos. Teniendo en cuenta lo dicho por la diosa, en períodos de paz, los discursos pueden ser tan largos que parecen interminables, mientras que durante la guerra deben ser concisos. También, tal comportamiento puede ser alterado por situaciones externas. Por un lado, en el discurso la diosa refiere una *τοιόνδε τοσόνδέ τε λαὸν / λίην γὰρ φύλλοισιν ἐοικότες ἢ ψαμάθοισιν* (“hueste tal y tan numerosa: / como hojas o granos de arena en gran cantidad”, 799-800), de manera que al percibir un gran ejército que se dirige hacia la ciudad, los troyanos sienten inquietud y perplejidad. Por otro lado, unas líneas más atrás (780-5), el poeta describe cómo la tierra es perturbada por la marcha del ejército aqueo a través de la llanura, descripción reforzada por la expresión *ὑπὸ ποσσὶ μέγα στεναχίζετο γαῖα* (“la tierra elevaba sordos gemidos bajo sus pies”, 784), por lo que causa una sensación de tensión e incertidumbre entre los troyanos que perciben la marcha de su adversario.

Otra costumbre interrumpida por la guerra se encuentra en el libro XXII (136-57). Aquí, Homero narra la intensa persecución de Aquiles a Héctor fuera de las murallas de Troya. Durante la escena, los guerreros pasan junto al río Escamandro del que nacen dos fuentes, de una brota agua tibia y, de la otra, agua helada. En el nacimiento de dichas fuentes, el poeta describe (153-157):

ἐνθα δ' ἐπ' αὐτῶν πλυνοὶ εὐρέες ἐγγυὸς ἔασι
 καλοὶ λαῖνεοι, ὅθι εἴματα σιγαλόεντα
 πλύνεσκον Τρώων ἄλοχοι καλάι τε θύγατρες 155
 τὸ πρὶν ἐπ' εἰρήνης πρὶν ἔλθεῖν υἴας Ἀχαιῶν.
 τῆ ῥα παραδραμέτην φεύγων ὃ δ' ὄπισθε διώκων·

² Las traducciones han sido tomadas de Crespo (1996).

Allí hay cerca sobre ellas unos anchos lavaderos
 bellos, de piedra, donde los resplandecientes vestidos
 solían lavar las esposas y las bellas hijas de los troyanos 155
 en tiempos de paz, antes de llegar los hijos de los aqueos.
 Por allí pasaron corriendo, uno huyendo y otro acosando detrás.

En el pasaje, se puede advertir que los lugares no cambian su apariencia durante la paz o la guerra, pero sí se modifican las actividades que se realizan allí. De esta manera, se tienen dos eventos distintos en el mismo lugar. Primero, el poeta narra una de las costumbres de las mujeres, que consiste en ir a los lavaderos en el nacimiento de las fuentes. Dicha costumbre es llamativa, puesto que la vida social de las mujeres griegas era escasa y la mayor parte de sus labores se realizaban en el hogar (Gil, Rodríguez, Fernández y Lasso de la Vega, 1984). De esta manera, la oportunidad que tenían de reunirse cerca de las fuentes era la más común y les permitía conversar durante el lavado y disfrutar de una actividad (Fuentes, 2012). No obstante, el poeta narra a continuación una escena durante el desarrollo de un conflicto, así las mujeres se ausentan del río y el lugar se transforma en un escenario bélico.

EKPHRASIS DEL ESCUDO DE AQUILES

Las costumbres en tiempos de paz mencionadas anteriormente, relacionadas con los hombres en la asamblea y las mujeres en sus labores cotidianas, tienen paralelos con las descritas en el libro XVIII, donde se encuentra la célebre *ekphrasis* del Escudo de Aquiles (478-608)³. En ella, el poeta habla de dos ciudades, una en guerra y otra en paz. En la ciudad en paz, describe dos momentos (490-508):

Ἐν δὲ δύοίησε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων 490
 καλὰς, ἐν τῇ μὲν ῥα γάμοι τ' ἔσαν εἰλαπίνα τε,
 νύμφας δ' ἐκ θαλάμων δαΐδων ὑπο λαμπομενάων
 ἠγίνεον ἀνά ἄστνυ, πολὺς δ' ὑμέναιος ὀρώρει·
 κούροι δ' ὀρχηστῆρες ἐδίνεον, ἐν δ' ἄρα τοῖσιν
 αὐλοὶ φόρμιγγές τε βοῆν ἔχον· αἱ δὲ γυναῖκες 495
 ἰστάμεναι θαύμαζον ἐπὶ προθύροισιν ἐκάστη.
 λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθρόοι· ἔνθα δὲ νεῖκος

³ La importancia de este pasaje ha dado lugar a numerosos estudios, entre los que se destacan los de Weil (1953), Bowra (1958), Owen (1966), Kirk (1976) y Nagy (2003).

ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνεΐκεον εἵνεκα ποιηῆς
 ἀνδρὸς ἀποφθιμένου· ὃ μὲν εὐχετο πάντ' ἀποδοῦναι
 δῆμῳ πιφάσκων, ὃ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι 500
 ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἴστορι πείραρ ἐλέσθαι.
 λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυον ἀμφὶς ἀρωγοί·
 κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες
 εἴατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ,
 σκῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἠεροφώνων 505
 τοῖσιν ἔπειτ' ἦισσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δικάζον.
 κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύο χρυσοῖο τάλαντα,
 τῷ δόμεν ὅς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.

Realizó también dos ciudades de miserables gentes, 490
 bellas. En una había bodas y convites, y novias
 a las que a la luz de las antorchas conducían por la ciudad
 desde cámaras nupciales; muchos cantos de boda alzaban su son;
 jóvenes danzantes daban vertiginosos giros y en medio de ellos
 emitían su voz flautas dobles y forminges, mientras las mujeres 495
 se detenían a la puerta de los vestíbulos maravilladas.
 Los hombres estaban reunidos en el mercado. Allí una contienda
 se había entablado, y dos hombres pleiteaban por la pena debida
 a causa de un asesinato: uno insistía en que había pagado todo
 en su testimonio público, y el otro negaba haber recibido nada 500
 y ambos reclamaban el recurso a un árbitro para el veredicto.
 Las gentes aclamaban a ambos, en defensa de uno o de otro,
 y los heraldos intentaban contener al gentío. Los ancianos
 estaban sentados sobre pulidas piedras en un círculo sagrado
 y tenían en las manos los cetros de los claros heraldos, 505
 con los que se iban levantando para dar su dictamen por turno.
 En medio de ellos había dos talentos de oro en el suelo,
 para regalárselos al que pronunciara la sentencia más recta.

El poeta presenta dos escenas cotidianas de una ciudad apacible. Por un lado, está la rutina tranquila y alegre de las mujeres, que, emocionadas por las bodas, disfrutaban de la música y el baile junto a los jóvenes. Las bodas eran otra de las ocasiones en las que las mujeres tenían la oportunidad de salir de su casa para participar en la vida social, distraerse y celebrar (Fuentes,

2012). Por otro lado, se describen dos hombres en una contienda por la *ποινή*⁴ que desean solucionar mediante la sentencia de un *ἵστωρ*⁵. Con respecto a la última descripción, Gittings (2012) en el poema se resalta la idea de que es mejor resolver la disputa por medio de una negociación en lugar de recurrir a una confrontación. Así, este pasaje manifiesta la importancia que tienen la justicia y las leyes para los habitantes de una ciudad en paz en relación con la resolución de conflictos y la necesidad de un sistema judicial que promueva la paz y prevenga más violencia (Almog, 2022). Por esto, siguiendo a Gil, Rodríguez, Fernández y Lasso de la Vega (1984), los ancianos (*γέροντες*) son considerados como figuras de autoridad e imparcialidad y transmisores de las sentencias orales que emiten los fallos, puesto que son los más sabios para dar el mejor veredicto y así convenir una solución que satisfaga tanto a los dos hombres, como al pueblo. Además, se destaca en esta escena que los ancianos *σκήπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφόνων* (“tenían en las manos los cetros de los claros heraldos”, 505), ya que son objetos alusivos a funciones judiciales (Gil, Rodríguez, Fernández y Lasso de la Vega, 1984).

Asimismo, la descripción de las dos ciudades es un ejemplo de la idea de que los griegos y los romanos no podían concebir un mundo sin disputas. Según Gittings (2012), la guerra era un estado de normalidad entre los griegos, mientras que la paz era un estado anormal del cual no se esperaba que tuviera una larga duración⁶. Igualmente, Konstan (2020) afirma que si los griegos no lograban alcanzar la paz, era porque preferían la guerra o la veían como necesaria, puesto que tenían un gusto por las batallas, el poder y el honor que obtenían con la victoria. No obstante, es evidente que gracias a la justicia y a las leyes dichos conflictos podían ser solucionados. Esta idea es reforzada por la descripción a continuación de una ciudad asediada por dos ejércitos (509-40)⁷, la cual recibe la ayuda de Ares (destrucción) y Atenea (táctica), un indicio de que vencerá a pesar de la desventaja, ya que los dioses mencionados están en bandos contrarios en la *Ilíada*. Sin embargo, los griegos comprendían la realidad de la guerra y, por lo tanto, valoraban los beneficios de la paz tales como los banquetes, la tranquilidad, la abundancia

⁴ La *ποινή* hace referencia a la compensación monetaria que debía dar un criminal a la familia de la víctima como parte de un mutuo acuerdo para resolver diferencias y que así el criminal pueda permanecer en el territorio sin molestias en caso de ser un delito de sangre, es decir, un homicidio. Cfr. Gil, Rodríguez, Fernández y Lasso de la Vega (1984).

⁵ Hombre que conoce la ley, i. e., juez, cfr. *LSJ* s. v.

⁶ Cfr. Alonso, 2007, p.209.

⁷ Cfr. Gittings, 2012, p.46.

y la evasión de gastos financieros considerados innecesarios por algunos (Konstan, 2020). Incluso, entendían que la paz implicaba abundante gozo, seguridad y armonía social (Raaflaub, 2007)⁸. También, una escena análoga se encuentra en XVIII.573-86. En este pasaje, sucede una apacible escena pastoril interrumpida por el ataque de dos feroces leones, el peor enemigo del mundo agrícola en momentos de tranquilidad (Taplin, 1980)⁹.

En relación con esta célebre *ekphrasis*, Gittings (2012) señala que es el pasaje con la descripción más larga en el poema entero, pues el poeta incorpora una pausa crítica en medio de la batalla para mostrar la realidad de la paz ¹⁰, dejando al público a la expectativa de la renovación de la guerra. También, considera que Homero quiere enfocar la atención del lector en el famoso escudo de Aquiles y, particularmente, en su decoración, porque su descripción está llena de imágenes de serenidad, de abundancia y de la vida cotidiana, más que de la guerra. El escudo presenta “un compendio de lo que ocurre en el mundo”, poniendo en contraste sucesos fundamentales y universales de la condición humana¹¹, tales como “ciudad y campo, guerra y paz, trabajo y ocio, felicidad y desgracia, vida cotidiana y situaciones de emergencia” (Blanco, 1986, p.156), describiendo así la vida que los humanos aspiran, incluso si solo la alcanzan en breves momentos¹².

AUSENCIA DE ENFRENTAMIENTOS: FUNERALES

En el poema, también se narran momentos en los que se detiene la batalla para llevar a cabo ritos funerarios. La primera referencia se encuentra en el séptimo libro (313-482). En este pasaje, con la llegada de la noche se interrumpe la contienda y ambos ejércitos proponen recoger los cadáveres de sus guerreros e incinerarlos. Por un lado, Néstor sugiere a los aqueos recoger los cadáveres para quemarlos y a continuación cavar una tumba común (327-43):

⁸ Cfr. Tritle, 2007, p.73.

⁹ Cfr. Raaflaub, 2007, p.13.

¹⁰ Cfr. Blanco, 1986, p.153.

¹¹ Cfr. González Ocaña, 2020, p.32; Raaflaub, 2020, p. 53. Estas contraposiciones son denominadas antítesis por Seaford (2022), quien sigue el principio de oposición (*prinzip des Gegensatzes*) postulado por Schadewaldt (1965), el cual se hace evidente en el uso de *μὲν* y *δὲ*, así como de *ἄμφο*, reforzado por *ἄμφ*- (cfr. XVIII.499-502).

¹² Cfr. Taplin, 1980, p.4; Alonso, 2007, p.207; Gittings, 2012, p.45.

τὼ σε χρὴ πόλεμον μὲν ἄμ' ἠοῖ παῦσαι Ἀχαιῶν,
 αὐτοὶ δ' ἀγρόμενοι κυκλήσομεν ἐνθάδε νεκροὺς
 βουσί καὶ ἡμιόνουσιν· ἀτὰρ κατακίομεν αὐτοὺς
 τυτθὸν ἀπὸ πρὸ νεῶν, ὥς κ' ὅστέα παισὶν ἕκαστος
 οἴκαδ' ἄγῃ ὅτ' ἂν αὐτε νεώμεθα πατρίδα γαῖαν. 335
 τύμβον δ' ἄμφι πυρὴν ἓνα χεύομεν ἐξαγαγόντες
 ἄκριτον ἐκ πεδίου·

Por ello debes suspender el combate de los aqueos al alba.
 Nosotros mismos reunidos debemos acarrear aquí los cadáveres
 con bueyes y mulas e incinerarlos algo alejados de las naves;
 así, cada uno podrá llevar los huesos de alguien a sus hijos
 a su casa, cuando de nuevo regresemos a la tierra patria. 335
 Erijamos un túmulo alrededor de la pira para una tumba común,
 amontonando tierra de la llanura.

Asimismo, Príamo exhorta a los troyanos y a los dardanios a tomar ban-
 quetes y a permanecer alertas, pues al amanecer enviará a un mensajero para
 que los aqueos acepten continuar la lucha luego de incinerar los cadáveres y
 sepultarlos (VII.368-78). En los siguientes versos tanto aqueos, como troyanos
 embalsaman los cadáveres y los incineran:

καὶ δὲ τὸδ' εἰπέμεναι πυκινὸν ἔπος, αἶ κ' ἐθέλωσι 375
 παύσασθαι πολέμοιο δυσηχέος, εἰς ὃ κε νεκροὺς
 κήομεν·

Y que también transmita este sagaz mensaje: si aceptan 375
 suspender el entristecedor combate, hasta que los cadáveres
 incineremos.

En estos pasajes, Homero expone la importancia y la práctica de las
 honras fúnebres para los griegos. De esta manera, el culto a los muertos
 que se encuentra en la *Ilíada* está ligado con los eventos del mundo terrenal
 griego, que no solo son familiares para Homero, sino que son parte de
 su imagen de lo divino, lo heroico y del mundo humano. Pacheco (2009)
 considera que esta información es reveladora, ya que a través de las cos-
 tumbres de una sociedad es posible determinar cuándo ciertas prácticas eran

relevantes y cuándo dejaron de serlo¹³. También, afirma que en los poemas homéricos se encuentran registradas prácticas funerarias peculiares referentes al periodo micénico que no se hallan en fuentes posteriores¹⁴. De manera que, el poema permite evidenciar el significado que tiene el entierro de los cadáveres respecto al honor y el lamento por la muerte del ser querido. Se pueden, a su vez, develar significados de la paz en las acciones y los rituales de una sociedad (Raaflaub, 2007)¹⁵. En efecto, entre los griegos las honras fúnebres eran una ocasión que debía llevarse a cabo con tranquilidad y con ausencia de batallas. Por ejemplo, el acuerdo de cese entre las dos facciones para la incineración de los cadáveres es una muestra de compasión entre los guerreros que ofrecen respeto hacia los muertos y los rituales religiosos.

No obstante, en otros pasajes de la *Ilíada*, aunque los guerreros no proponen ninguna tregua para las exequias, buscan un momento de paz para realizarlas. Esto es narrado por el poeta en el libro XVI (652-83), en el que se narra la muerte del rey de los licios. Así, una vez que Patroclo mata a Sarpedón, hijo de Zeus, el dios turbado por la inminente profanación de los aqueos al cuerpo del héroe decide llenar de coraje al hijo de Menecio para hacer recular a los troyanos hacia los muros de la ciudad. A continuación, el dios le pide a Apolo (638-44):

εἰ δ' ἄγε νῦν φίλε Φοῖβε, κελαινεφὲς αἶμα κάθηρον
 ἔλθῶν ἐκ βελέων Σαρπηδόνα, καί μιν ἔπειτα
 πολλὸν ἀπὸ πρὸ φέρων λοῦσον ποταμοῖο ῥοῆσι
 χρῖσόν τ' ἀμβροσίῃ, περὶ δ' ἄμβροτα εἶματα ἔσσον 670
 πέμπε δέ μιν πομποῖσιν ἅμα κραιπνοῖσι φέρεσθαι
 ὕπνω καὶ θανάτῳ διδυμάοσιν, οἳ ρά μιν ὄκα
 θήσουσ' ἐν Λυκίῃς εὐρέϊς πίονι δήμῳ,
 ἔνθά ἐ ταρχύσουσι κασίγνητοὶ τε ἔται τε
 τύμβῳ τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων. 675

Ve ahora, caro Febo, y limpia de sangre, oscura como nube,
 el cuerpo de Sarpedón. Rescátalo fuera de los proyectiles
 y llévalo luego muy lejos y báñalo en las corrientes del río.
 Unge su cuerpo con ambrosía y vístelo con inmortales ropas, 670
 y envíalo luego para que lo lleven ante los raudos escoltas,
 ante el Sueño y la Muerte, hermanos gemelos, quienes pronto

¹³ Cfr. Guarín, 2008, p.99.

¹⁴ Cfr. Mylonas, 1948, p.58.

¹⁵ Cfr. Hack, 1929, p.74; Mylonas, 1948, p.61.

lo depositarán en el pingüe pueblo de la vasta Licia,
 donde sus hermanos y parientes le harán solemnes exequias
 con una tumba y una estela: ¡ese es el privilegio de los que mueren! 675

El pasaje describe el intento de los aqueos de profanar el cadáver de Sarpedón, pues aquellos no tienen la intención de detener el combate para realizar las honras fúnebres al general de los licios, sino que continúan tratando de arrebatar el cadáver a los troyanos. Sin embargo, Zeus se impacienta por lograr la sepultura de su hijo y pretende detener la batalla haciendo que la noche llegue pronto (567-8). Al no funcionar, el dios, teniendo en mente la futura muerte de Patroclo, permite a los aqueos continuar sometiendo a los troyanos hasta llevarlos tras las murallas, para después pedir a Apolo que saque el cadáver de su hijo. De esta manera, se le da a Patroclo la oportunidad de despojar a Sarpedón de sus armas, mas no la de profanar su cadáver. De lo anterior, Pacheco (2009) señala que el guerrero tiene la posibilidad de ser enterrado en su tierra natal por ser hijo de Zeus, el dios más poderoso. Guarín (2008), por su parte, señala que la importancia del entierro se relaciona con el paso a la otra vida, a la evasión de que el alma permanezca errante. Dicho paso incluye no solo el cuidado dado al cuerpo vivo para el combate, sino también la preocupación por recibir las honras fúnebres y no ser carne de rapiña.

Por otro lado, llama la atención la entrada de Apolo y los gemelos, *Hypnos* y *Thánatos*¹⁶, en medio de la batalla, en cuanto que no toman la figura de ninguno de los aqueos, ni entorpecen la mente de los guerreros como en otras ocasiones. Asimismo, el intento de profanación debió de ser un evento impactante para los griegos, dado que la escena se encuentra pintada en una cratera de cáliz de Eufronio (c. 520-510 a. C.; Metropolitan Museum of Art, New York, L.2006.10), en la que Hermes, acompañado de los gemelos, se prepara para llevarse el cuerpo de Sarpedón (*vid.* Figura 1¹⁷). Crespo (2020) menciona las coincidencias del tema en la cratera y los detalles del relato en la *Ilíada*. Entre estos, se señala que en la representación iconográfica no se encuentra a Apolo, quien pide a los gemelos transportar el cadáver, la Muerte juega un papel secundario junto a Sueño y el cuerpo de Sarpedón no

¹⁶ Personificaciones del sueño y la muerte, hijos de *Nyx* (la noche) —sin intervención masculina, según Hesíodo (*Tb.* 212)— y de *Érebo*s (la obscuridad) —de acuerdo con Higino (*Fab.* 1.2). Cfr. Crespo, 2020, pp.146-9.

¹⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Euphronios_Krater#/media/File:Euphronios_krater_side_A_MET_L.2006.10.jpg

está envuelto (XVI. 640), sino desnudo. No obstante, el estudioso argumenta que la presencia de Hermes puede deberse a que “es el dios psicopompo que guía y acompaña a los muertos” (Crespo, 2020, p.149), mientras que la desnudez del cadáver exalta que la muerte se dio durante la batalla. Además, Crespo (2020) señala que la iconografía se convirtió en una representación de la instauración de los atenienses de la repatriación del cadáver de un ser querido que, como Sarpedón, había muerto en el extranjero.



Figura 1. Cadáver de Sarpedón es llevado por *Hypnos* y *Thánatos*, crátera de cáliz de Eufonio, c. 520-510 a. C.

De nuevo, en los libros XXIII (109-897) y XXIV (468-804), se encuentran dos momentos dedicados a los funerales. En primer lugar, Homero narra el funeral de Patroclo y los juegos realizados en su honor (XXIII.109-897). Después del asedio a Troya, el ejército aqueo regresa al campamento y Aquiles se queda únicamente con los más cercanos a su amigo Patroclo (109-257). El mejor de los guerreros le habla al cadáver del hijo de Menecio (179-83):

χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι·
πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω τὰ πάροιθεν ὑπέστην,
δώδεκα μὲν Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοῦς

180

τοὺς ἅμα σοὶ πάντα πῦρ ἐσθίει· Ἕκτορα δ' οὐ τι
δῶσω Πριαμίδην πυρὶ δαπτέμεν, ἀλλὰ κύνεσσιν.

¡Te saludo, Patroclo, incluso en las mansiones de Hades!
Ya estoy cumpliendo en tu honor todo lo que antes te prometí. 180
A doce valerosos hijos de los magnánimos troyanos está
devorando el fuego ahora junto a ti. Mas a Héctor Priámida
no lo entregaré a las garras del fuego, sino a las de los perros.

A continuación, el poeta describe en detalle los ritos funerarios llevados a cabo para el cadáver de Patroclo y los lamentos de sus compañeros¹⁸ (184-256). También, Aquiles anima a los aqueos a realizar juegos en honor a Patroclo, en los cuales no participará por ser el más grande de los guerreros, ya que el objetivo de las competencias es destacar las habilidades de los demás aqueos y sus aliados. En total se describen ocho pruebas y en cada una de ellas el respectivo ganador recibe uno de los premios anunciados por Aquiles (257-897). Por ejemplo, la primera competencia realizada es la carrera de coches; para esta, el poeta invierte una gran extensión de versos en su desarrollo (262-650). En dicha competencia, el vencedor obtendría como premio al primer lugar γυναῖκα ... ἀμόμονα ἔργα ἰδυῖαν / καὶ τρίποδ' ὠτώεντα δυοκαιεκοσίμετρον (“una mujer, experta en intachables labores, / y un trípode con asas, de veintidós medidas”, 263-4). Esta competencia llama la atención de Verde (2011), quien la analiza por su extensión y la aparición del catálogo de competidores en tres ocasiones, destacando así el azar ajeno a la voluntad humana¹⁹. Gil, Rodríguez, Fernández y Lasso de la Vega (1984, p.460) consideran que esta costumbre tiene sus antecedentes en las costumbres minoicas, que tenían como propósito “apaciar o propiciarse el alma del difunto”. Como evidencia de ello, se encuentran otros juegos mencionados en el poema, tales como, los funerales del rey Amarinceo (XXIII.630-1) y los realizados en honor a Edipo en Tebas (XXIII.679-80).

En segundo lugar, Homero, en el libro XXIV (468-804), tras la muerte de Héctor, narra la visita de Príamo al campamento de los aqueos con ayuda de los dioses para pedirle a Aquiles, abrazado a sus rodillas, que le devuelva el cadáver de su hijo a cambio de un rescate, lo que, finalmente, consigue (493-506):

¹⁸ Cfr. Riedemann, 2016, pp.158-166.

¹⁹ Cfr. Verde, 2011.

αὐτὰρ ἐγὼ πανάποτμος, ἐπεὶ τέκον υἴας ἀρίστους
 Τροίῃ ἐν εὐρείῃ, τῶν δ' οὐ τίνα φημι λελεῖσθαι.
 πεντήκοντά μοι ἦσαν ὅτ' ἤλυθον υἴες Ἀχαιῶν 495
 ἔνεακαίδεκα μὲν μοι ἰῆς ἐκ νηδύος ἦσαν,
 τοὺς δ' ἄλλους μοι ἔτικτον ἐνὶ μεγάροισι γυναῖκες.
 τῶν μὲν πολλῶν θοῦρος Ἄρης ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν·
 ὃς δέ μοι οἶος ἔην, εἴρυτο δὲ ἄστυ καὶ αὐτούς,
 τὸν σὺ πρόφην κτεῖνας ἀμυνόμενον περὶ πάτρης 500
 Ἔκτορα· τοῦ νῦν εἵνεχ' ἰκάνω νῆας Ἀχαιῶν
 λυσόμενος παρὰ σείῳ, φέρω δ' ἀπερείσι' ἄποινα.
 ἀλλ' αἰδεῖο θεοὺς Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον
 μνησάμενος σοῦ πατρός· ἐγὼ δ' ἐλεεινότερός περ,
 ἔτλην δ' οἷ' οὐ πῶ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος, 505
 ἀνδρὸς παιδοφόνιοι ποτὶ στόμα χεῖρ' ὀρέγεσθαι.

Pero mi desdicha es completa: he engendrado los mejores hijos
 en la ancha Troya, y de ellos afirmo que ninguno me queda.
 Cincuenta tenía cuando llegaron los hijos de los aqueos: 495
 diecinueve me habían nacido de un único vientre,
 y otras mujeres habían alumbrado en el palacio a los demás.
 A la mayoría el impetuoso Ares les ha doblado las rodillas,
 y el único que me quedaba y protegía a la ciudad y a sus habitantes
 hace poco lo has matado cuando luchaba en defensa
 [de la patria, 500
 Héctor. Por él he venido ahora a las naves de los aqueos,
 para rescatarlo de tu poder, y te traigo inmensos rescates.
 Respeta a los dioses, Aquiles, y ten compasión de mí
 por la memoria de tu padre. Yo soy aún más digno de piedad
 y he osado hacer lo que ningún terrestre mortal hasta ahora: 505
 acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo.

A continuación, se encuentran juntos en medio del llanto²⁰, dialogan, cenan y, antes de ir a dormir, Aquiles acepta devolverle a su hijo y le ofrece a Príamo una tregua para realizar exequias a Héctor (656-8). Así, los dos acuerdan once días para honrar al Priámida y al duodécimo volver a la batalla. Príamo decide no dormir y volver a Ilio con su hijo, donde los reciben entre lágrimas y gemidos (696-781). Finalmente, los troyanos hacen las honras

²⁰ Nava (2012, pp.87-8) analiza este momento en el que Aquiles y Príamo, ambos enemigos, rey de la ciudad asediada y guerrero asesino de su hijo, caen juntos en llanto por los horrores de la guerra. Cfr. XXIV.507-14.

fúnebres para Héctor, sin dejar de estar atentos a un posible ataque de los aqueos, incluso durante el banquete (782-804).

De esta manera, el poeta describe los funerales de Patroclo y de Héctor. Por un lado, se tiene el cumplimiento de la promesa de Aquiles de ultrajar el cadáver de Héctor y de otros jóvenes troyanos (XXIII.161-83). Así pues, se ofrecen las exequias como un momento de recogimiento para los aqueos, en especial, para los más cercanos y queridos al difunto. Incluso, en este caso, a causa de la cercanía de Patroclo con el más poderoso de los guerreros, el poeta describe en minucia el desarrollo de los juegos fúnebres en su honor. En general, Homero solo hace una descripción detallada del funeral de Patroclo, por lo que no es posible conocer los procedimientos de los troyanos en relación con las honras del Priámida. Así, aunque solo pueden advertirse las prácticas adoptadas por los aqueos, es posible tomar estas costumbres como una evidencia generalizante para los hábitos troyanos (Pacheco, 2009). Por otro lado, el poeta describe cómo Príamo consigue llevar de vuelta el cadáver de su hijo apelando a la empatía de Aquiles, para que el guerrero se ponga en la posición de su padre y permita que Héctor sea llevado a Troya para sus funerales.

Alonso (2007) señala que el poeta reserva el canto final para relatar un acto de reconciliación en el que intervienen también los dioses sobre el destino de los mortales. En cuanto al encuentro y acuerdo entre Aquiles y Príamo, no tiene consecuencias en decisiones políticas o militares, sino que se relaciona con el lado humano y sensible de los dos héroes. Asimismo, a pesar de que el compromiso entre Príamo y Aquiles no pone fin a las hostilidades, el estudioso afirma que Aquiles vuelve a una posición civilizada, luego de deponer su ira contra Héctor y de intentar profanar el cuerpo del príncipe de los troyanos. La escena, una de las más célebres de la *Iliada*, fue representada en una hidria de figuras rojas, lo que permite reconocer el respeto hacia los muertos y las exequias como muestras fundamentales de piedad (c. 510-500 a.C.; Harvard Art Museums, Cambridge, 1972.40) (*vid.* Figura 2²¹).

²¹ <https://www.harvardartmuseums.org/collections/object/303416?position=0>



Figura 2. El rescate de Héctor, hidria de figuras rojas, c. 510-500 a. C.

En efecto, los pasajes anteriores tienen características comunes. Una de ellas, es el intento de cada adversario de raptar el cadáver de su oponente, con el fin de profanarlo y deshonorarlo; de la misma manera, se evidencia el enfrentamiento por la defensa de los cadáveres. Tras la muerte, era necesario realizar los ritos funerarios al fallecido, pues significaba propiciar el reposo al espíritu del difunto; de no llevarse a cabo y darse el incumplimiento del rito, “podría acarrear la cólera de los dioses y la del propio muerto” (Gil, Rodríguez, Fernández y Lasso de la Vega, 1984, p.457). El temor y la amenaza de la profanación de los cuerpos por motivos como la venganza son notorios debido a sus menciones en diversos pasajes de la *Ilíada*²².

En general, el deseo apresurado de realizar el funeral lo antes posible se relaciona con que el alma de los muertos logre atravesar las puertas del Hades y no permanezca errante (Guarín, 2008), como lo refiere el espectro de Patroclo a Aquiles en XXIII.69-92. Para lograr llegar al Hades, la incineración de los cadáveres tiene gran importancia y remonta su justificación en la creencia de la “otra vida” que se evidencia a lo largo del poema. Gil,

²² Cfr. II.391-393; VI.68-71; XIII.232-234; 829-832; XV.347-351; XXII.256-259; 338-343; 367-371, entre otros.

Rodríguez, Fernández y Lasso de la Vega (1984, p.460)²³ señalan que “lo que liga el alma del difunto al cuerpo son los tendones y la carne”, por lo que se confirma el interés por la cremación de estos dos elementos sin darle mayor importancia a que los huesos sean quemados o reunidos en una tumba común (VII.336). Es notorio que las escenas descritas impactaron en el imaginario de los griegos y en la antigüedad, ya que se han encontrado diversas manifestaciones artísticas a raíz de la lectura de este poema. Incluso, las escenas que se han reproducido constantemente están conectadas con la dimensión humana que sobresale aún en la crueldad del combate.

EMBAJADA A AQUILES

Una referencia más a tiempos de paz se encuentra en el libro noveno, el célebre canto en el que Agamenón envía una embajada para tratar de convencer a Aquiles de que vuelva al combate²⁴. Fénix, Ayante y Odiseo encuentran al Pelida deleitándose con su lira de ‘dulces sonidos’ (φόρμυγγι λυγείη), alejado del ‘estruendoso ruido del mar’ (πολυφλοίσβοιο θαλάσσης) (182-189). La música de la lira revela la distancia y la tranquilidad que conserva el mejor de los guerreros en oposición al estrépito del campo de batalla²⁵. Luego de ser interrumpido, Aquiles ofrece sus argumentos para rechazar los numerosos regalos que le ofrece Agamenón a cambio de deponer su ira y salvar a los aqueos de la inminente derrota (308-429). Después de traer a colación el engaño y la ofensa proferidos por Agamenón al haberle arrebatado su botín, el guerrero añade que nada de lo que pudiera obtener durante la guerra podría devolverle la vida. También reconoce las riquezas de las ciudades que son consumidas durante los conflictos armados:

οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ’ ὄσα φασὶν
 Ἴλιον ἐκτῆσθαι εἰς ναιόμενον πτολίεθρον
 τὸ πρὶν ἐπ’ εἰρήνης, πρὶν ἔλθεῖν νῆας Ἀχαιῶν,
 οὐδ’ ὄσα λάϊνος οὐδὸς ἀφήτορος ἐντὸς ἔργει
 Φοίβου Ἀπόλλωνος Πυθοῖ ἐνι πετρηέσση.
 ληϊστοὶ μὲν γάρ τε βόες καὶ ἴφια μῆλα,

405

²³ Cfr. Guarín, 2008, pp.98-101; Mylonas, 1948, pp.78-80.

²⁴ Las embajadas y la diplomacia en general, siguiendo a González Ocaña 2020, p.34, eran mecanismos que tenían la intención de evitar la guerra, reducir su impacto o restituir la paz. De hecho, antes de la Guerra de Troya hubo un intento de negociación, según Procl. *Cbr.* 10.

²⁵ Cfr. Nava, 2012, p. 81.

κτητοὶ δὲ τρίποδες τε καὶ ἵππων ξανθὰ κάρηνα,
 ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λειῖστη
 οὔθ' ἐλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείνεται ἔρκος ὀδόντων.

Para mí nada hay que equivalga a la vida, ni cuanto dicen
 que poseía antes Ilio, la bien habitada ciudadela,
 en tiempos de paz, antes de llegar los hijos de los aqueos,
 ni cuanto encierra en su interior el pétreo umbral
 del arquero Febo Apolo en la rocosa Pito.

405

Se pueden ganar con pillaje bueyes y cebado ganado,
 se pueden adquirir trípodes y bayas cabezas de caballos;
 mas la vida humana ni está sujeta a pillaje para que vuelva
 ni se puede recuperar cuando traspasa el cerco de los dientes.

Los escoliastas (*Schol. Il. IX.401(a-b)* Erbse) refieren la lectura “ἐμῆς ψυχῆς” en lugar de “ἐμοὶ ψυχῆς”²⁶ en el verso 401, con lo que se entendería que Aquiles está hablando de su propia vida y no en términos más generales como está expresado en 408 con la expresión “ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ”, lo cual explicaría por qué la lectura no es compartida por Aristarco. Aristónico (*Il. IX.401 ap. Schol. Il. IX.401(a)* Erbse), por su parte, considera que la lectura haría el discurso jactancioso, por lo que prefiere la lectura “ἐμοὶ ψυχῆς”. Aquiles pronuncia estas palabras, pues ya su madre Tetis le había advertido que su participación en la guerra de Troya causaría su muerte, aunque le proporcionaría una gloria eterna.

El héroe, a pesar de conocer las ganancias materiales de la guerra, entiende la fragilidad y la fugacidad de la vida y sabe que la pérdida de los bienes, al ser reemplazables, es temporal, mientras que la privación de la vida es definitiva²⁷. Por tal razón, Cleofrades en una en una hidria de figuras rojas decidió no mostrar al héroe ni colérico ni enojado, sino envuelto en su capa meditando profundamente (c. 480 a. C.; *Staatliche Antikensammlungen*, Múnich, 8770) (*vid.* Figura 3²⁸). También, este discurso ha sido descrito como uno de los más célebres de la *Ilíada* y como un pasaje del que depende el

²⁶ Luciano retoma la expresión en *Syr.D.* 20.22-23 (“τόδε γάρ μοι χρυσοῦ βέλτερον, τόδε μοι ψυχῆς ἐμῆς ἀντάξιον”; “pues para mí esto es más valioso que el oro, para mí esto vale tanto como mi propia vida”), cuando Combabo le entrega un vaso a Antíoco I que contenía sus genitales, los cuales le servirían luego como una prueba de su lealtad.

²⁷ Cfr. Gittings, 2012, p.40; Leiva, 2018, p.172.

²⁸ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Akhilleus_embassy_Staatliche_Antikensammlungen_8770.jpg

curso del poema²⁹, ya que en él Aquiles se pregunta por las causas del conflicto antes de llegar a los muros de Troya y declara su decisión de tomar las naves para volver a casa (IX.336-64). Gittings (2012) considera que la *Iliada* tal vez no fue un poema escrito para exaltar la guerra, sino para hacer énfasis, por medio de descripciones espantosas, en su inutilidad, o para celebrar la paz por medio de un haz de luz sobre las desgarradoras consecuencias de la guerra (Tritle 2007).



Figura 3. Embajada de Aquiles, hidria de figuras rojas de Cleofrades, c. 480 a. C.

CONCLUSIONES

Una vez descritos y analizados los pasajes de la *Iliada* en que Homero hace referencia a tiempos de paz, es posible concluir que la paz es concebida como un momento de transición entre períodos de guerra, dado el énfasis de la narración en los conflictos y su omnipresencia, incluso en la visión del mundo que se encuentra en el Escudo de Aquiles. No obstante, estos instantes pacíficos son anhelados no solo por la tranquilidad y alegría que producen, sino también por la abundancia y la prosperidad que traen consigo. Esto se manifiesta en la posibilidad de pronunciar discursos y deliberaciones vivaces y en las grandes riquezas de las ciudades antes de la llegada de la guerra. A su vez, cuando hay ausencia de confrontaciones armadas, las costumbres

²⁹ Cfr. Alonso, 2007, p.206; Gittings, 2012, p.40

de la comunidad afloran, tales como el encuentro de las mujeres para el lavado de los vestidos a la orilla del río y la celebración de las nupcias, que los jóvenes disfrutaban mientras bailan, escuchan música y participan en los banquetes. Por otra parte, se observa que en los periodos de paz la justicia y las leyes son necesarias para la resolución de conflictos, tal como puede inducirse a partir de la descripción del Escudo de Aquiles. Lo anterior refuerza la concepción de la imposibilidad de un mundo sin algún tipo de confrontación. Dicha concepción contrasta, por ejemplo, con la judeo-cristiana que establece la existencia de un estado de paz perpetua que solo proviene de Dios y no es compatible con la injusticia (cfr. *Ga* 5:22-23).

Los tiempos de paz descritos en la *Ilíada* contrastan las hazañas de los héroes con las consecuencias de la guerra, y a su vez revelan la importancia que los griegos le daban a la paz. De hecho, el *Certamen* (V-IV a. C.) narra que Hesíodo derrotó a Homero en un *agón*, gracias a que, de acuerdo con el rey Panedes —el juez designado—, uno invitaba a la agricultura y a la paz (τὸν ἐπὶ γεωργίαν καὶ εἰρήνην προκαλούμενον), mientras que el otro describía batallas y masacres (τὸν πολέμους καὶ σφαγὰς διεξιόντα).

Si bien en la *Ilíada* no se encuentran acuerdos de paz entre griegos y troyanos para poner fin al conflicto, en los *Cantos Ciprios*, de acuerdo con Proclo (*Cbr.* 10), se narraba que, después de los primeros combates con los troyanos los griegos, enviaron negociadores (διαπρεσβεύονται) para exigir (ἀπαιτοῦντες) la devolución de Helena y los bienes (κτῆματα) que le habían sido robados a Menelao. El intento de negociación no prosperó, pero demuestra el interés de no prolongar los conflictos. A su vez, en la *Ilíada* se reconoce la necesidad de pactar momentos de paz para realizar ritos funerarios, porque, incluso durante la guerra, eran una muestra de piedad y respeto entre los guerreros, como sucede en el cese de hostilidades nocturno para que tanto aqueos como troyanos pudieran recoger los cadáveres de sus guerreros e incinerarlos.

Una causa de los conflictos puede entenderse en el inicio del poema, ya que la palabra μῆνιν con la que comienza el poema es caracterizada como οὐλομένην, participio del verbo ὄλλομι que indica que la ira de Aquiles es asesina y destructora. Estas palabras nos hacen pensar que el origen de los conflictos es la ὄβρις, tan propia de la naturaleza humana, pues no solo genera rebeliones internas, como la de Aquiles, sino una guerra devastadora como la de Troya causada por el capricho de Paris. También encontramos que los guerreros se lanzan al combate en búsqueda de riqueza y gloria, aunque para un Aquiles iracundo todo ello pasa a un segundo plano. En el poema

son los hombres los que se ocupan de la guerra, mientras que las mujeres en un segundo plano la padecen quedando viudas o perdiendo a sus hijos, o, más comúnmente, convirtiéndose en botín de guerra (*Il.* 1.181-6.492, 9.281, 17.34-37, 22.431-514; cfr. *Ar. Lys.* 507-515, 588-593).

La guerra irrumpe transformando la realidad misma, pues todos los lugares pueden convertirse en un escenario bélico. Sus manifestaciones incluso pueden advertirse desde la distancia cuando el suelo tiembla por la marcha de los ejércitos. Los seres humanos también se transforman, debido a que el deseo de gloria hace que los guerreros incluso quieran profanar el cadáver de su adversario. No obstante, el diálogo puede hacer comprensible el sufrimiento del otro, como sucede en la escena en la que un viejo rey desarmado y postrado logra conmovir al verdugo de su propio hijo para que le permita hacerle sus debidas honras fúnebres.

[Recebido em julho/2022; aceito em agosto/2022]

REFERENCIAS

- ALMOG, Sh. *The Origins of the Law in Homer. De Gruyter.* 2022
- ALONSO, V. War, Peace, and International Law in Ancient Greece. En: RAAFLAUB, K. A. *War and Peace in the Ancient World.* Blackwell Publishing Ltd., 2007, p. 206-225.
- BLANCO, A. El escudo de Aquiles. *Historia*, v. 16, 1986, p. 153-160.
- BOWRA, C. Tradition and Design in the Iliad. *Clarendon Press*, 1958.
- CRESPO, E. *Ilíada*, Homero. Intr.: GARCÍA, C. Trad. y notas: CRESPO, E. Gredos, 1996.
- CRESPO, E. Personificación e iconografía de la muerte en la Grecia antigua. *Pensamiento Actual*, v. 20, n. 35, 2020, p. 144-157.
- FUENTES, P. Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia Antigua. *Intus. Legere Historia*, v. 6, n. 1, 2012, p. 7-18.
- GIL FERNANDES, L.; RODRIGUES ANDRADOS, F.; FERNÁNDEZ GALIANO, M.; LASSO DE LA VEGA, J. S. *Introducción a Homero (II)*. Editorial Labor S.A, 1984.
- GITTINGS, J. *The Glorious Art of Peace: from the Iliad to Iraq*. Oxford University Press, 2012.
- GONZÁLEZ OCAÑA, J. War, Peace, and Conflict Resolution in the Classical World. En: CELINK, M. J. y GOW, K. M., *War or Peaceful Transformation: Multidisciplinary and International Perspectives*. Nova Science Publishers, 2020, p. 29-53.
- GUARÍN, N. Homero: la muerte y el Hades. *Revista Universidad de Antioquia*, v. 291, 2008, p. 96-105.
- HACK, R. K. Homer and the Cult of Heroes. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 60, 1929, p. 57-74.
- HUNTER, R. Homer and Greek literature. En: FOWLER R. *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge University Press, 2004, p. 235-253.
- JAEGER, W. III. Homero el educador. En: JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 48-64.

- KIRK, G. S. *Homer and the Oral Tradition*. Cambridge University Press, 1976.
- KONSTAN, D. ¿Un mundo sin guerra? La paz sin pacifistas. En: ALVARÉZ, R.; G. BERNADÓ, J.; GONZALÉZ, C.; ALMANDÓS, L. *La paz: perspectivas antiguas sobre un tema actual*. Universidad de La Sabana, Universidad Nacional de Colombia y Universidad de los Andes, 2020, p. 31-59.
- LEIVAS, M. Ética y sociedad. En: ADKINS, A. W. H. *Los valores morales en Homero*. Byzantion Nea Hellas, v. 37, 2018, p. 161-174.
- MYLONAS, G. Homeric and Mycenaean Burial Customs. *American Journal of Archeology*, v. 52, n. 1, 1948, p. 56-81.
- NAGY, G. *Homeric Responses. C. 4, The Shield of Achilles*: End of the Iliad and Beginnings of the Polis. University of Texas Press, 2003.
- NAVA, M. La Ilíada, ¿un poema pacifista? *ACTUAL Investigación*, v. 72 n. 44, 2012, p. 79-92.
- OWEN, S. T. *The Story of the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.
- PACHECO, A. *A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisséia*. Universidade de São Paulo, 2009.
- RAAFLAUB, K. A. Introduction: Searching for Peace in the Ancient World. En: RAAFLAUB, K. A. *War and Peace in the Ancient World*. Blackwell Publishing Ltd., 2007, p. 1-33.
- RAAFLAUB, K. A. Human Nature, Peace, and War. En: AGER, S. L. *A Cultural History of Peace in Antiquity*. Bloomsbury, 2020, p. 37-54.
- RIEDEMANN, V. Patroklou taphos: luto, muerte y violencia en monumentos funerarios de la Italia prerromana. *Byzantion Nea Hellas*, v. 35, 2016, p. 157-175.
- SCHADEWALDT, W. Von Homers Welt und Werk. KOEHLER, K. F. SEAFORD, R. *Violence, Peace and Verbal Style in the Iliad*. Lampas, v. 55, n. 1, 1965, p. 9-27.
- TAPLIN, O. The Shield of Achilles within the 'Iliad'. *Greece & Rome*, v. 27, n. 1, 1980, p. 1-21.
- TRITLE, L. A. "Laughing for Joy": War and Peace Among the Greeks. En: RAAFLAUB, K. A. *War and Peace in the Ancient World*. Blackwell Publishing Ltd., 2007, p. 172-190.
- VERDE, C. Los juegos funerales en honor de Patroclo (Ilíada, XXIII. 257 ss.). *Synthesis*, v. 18, 2011, p. 13-43.
- WEIL, S. *La Ilíada o el poema de la fuerza*. Editorial Sudamericana, 1961.

A revista também aceita as normas internacionais para citação

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

1. As equivalências no alfabeto

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

Observações:

- É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (*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: ὑβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo *u*. Ex: εὔρημα → *beúřema*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noúis*.

2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

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

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [´], o acento agudo [´] e o circunflexo [ˆ] 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 → *baířesis*; 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.