



HYPNOS 55

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA





HYPNOS 55

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. 55, 2º SEM., 2025, p. 181-318

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:

<https://hypnos.org.br>

Editor Responsável:

Editor:

Rachel Gazolla (rachelgazolla@gmail.com)

Auxiliares de edição:

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 (*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)
RACHEL GAZOLLA (Editora)

Internacional: ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)
FRANCISCO BRAVO (*in memoriam*)
GIOVANNI CASERTANO (*in memoriam*)
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 (*in memoriam*)

Revisores:

Revisers:

Ana Sofia Schmidt de Oliveira (Fac. de Filosofia de São Bento, São Paulo, Brasil)
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)
Ricardo Freitas Cavalcante (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves

Imagem: Vaso de cerâmica de seguidor de Dioniso

Para envio de textos use o site www.hypnos.org.br
com cópia para a editora responsável (rachelgazolla@gmail.com)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

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

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

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

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

CDD 938.005



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

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

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

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

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE



THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



EBSCO
HOST
Electronic
Journals
Service

ULRICHSWEB[®]
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

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

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

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

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

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

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

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

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

I – NORMAS AOS AUTORES

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

I – RULES FOR AUTHORS

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

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

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

III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS

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

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

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

III – ON ETHICAL ISSUES

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

- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
- Em caso de um assunto que fira gravemente a 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

ARTIGOS (ARTICLES)

- Parresía*: a franqueza e a liberdade da palavra entre os gregos
Parresía: frankness and freedom of speech among the Greeks
Miguel Spinelli 181
- Epítome de Zenóbio sintetizada em ordem alfabética a partir dos provérbios de Tarreu e Dídimos*: uma proposta de tradução
Epitome of Zenobius, Synthesized in Alphabetical Order from the Proverbs of Tarreus and Didymus: A Proposal for Translation Into Portuguese
Tatiana Alvarenga Chanoca 204
- A retórica e seus conflitos: da antiguidade clássica às redes sociais
 Rhetoric and its conflicts: from classical antiquity to social media
Renato Ambrósio..... 232
- La función práctico-vital de la Idea de Bien en la *República* de Platón
 The Practical-Vital Function of the Idea of the Good in Plato's *Republic*
Begoña Ramón Cámara 261
- A causalidade do Bem no Símile do Sol da *República* de Platão
 The causality of the Good in the Simile of the Sun of Plato's *Republic*
André Braga da Silva 277
- Justiça e lei em Protágoras e Antifonte
 Protagoras and Antiphon on justice and law
Bruno Amaro Lacerda 301

PARRESÍA: A FRANQUEZA E A LIBERDADE DA PALAVRA ENTRE OS GREGOS

PARRESÍA: FRANKNESS AND FREEDOM OF SPEECH AMONG THE GREEKS

MIGUEL SPINELLI*

Resumo: Este artigo se ocupa em delimitar o significado e o uso do conceito de *parresía* enquanto virtude do intelecto e da vida prática entre os gregos. O artigo percorre cinco tópicos: 1º) A *parresía* grega enquanto ideal de civilidade e de liberdade; 2º) O conceito da *parresía* entre os retores e os filósofos gregos; 3º) Epicuro e a *parresía* própria dos físicos; 4º) O conceito da *parresía* sob os termos do *éthos* epicureu; 5º) De Demócrito a Epicuro, a Lucrecio e a Filodemos de Gadara.

Palavras-chave: *parresía*; franqueza; liberdade; verdade; evidência.

Abstract: This article aims to delimit the meaning and use of the concept of *parrhesia* as a virtue of the intellect and of practical life among the Greeks. The discussion unfolds in five topics: 1) Greek *parrhesia* as an ideal of civility and freedom; 2) The concept of *parrhesia* among Greek rhetoricians and philosophers; 3) Epicurus and the *parrhesia* specific to the physicists; 4) The concept of *parrhesia* in terms of the Epicurean ethos; 5) From Democritus to Epicurus, Lucretius, and Philodemus of Gadara.

Keywords: *Parrhesia*; frankness; freedom; truth; evidence.

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

A liberdade de se expressar francamente, de manifestar os próprios pensamentos e de declinar seus desejos – a chamada *παρρησία* (*parresía*), na expressão grega, e parrésia, em português¹ – era o que de mais belo o cidadão grego teimava em cultivar. “Teimava” em razão de que este ideal de civilidade nem sempre, na prática, era bem acolhido e tolerado, a não ser na assembleia do povo e nos palcos do teatro. Ser franco era uma atitude que custava muito para um grego daquela época: período em que imperava essencialmente a justiça da lei por sobre qualquer possibilidade de justiça humana à qual desde sempre se agregou a misericórdia e a piedade. Por “piedade”, entenda-se a empatia: a capacidade de se afetar pelos outros em proporções semelhantes como alguém se afeta, tem compaixão e se condói consigo mesmo, com seus infortúnios, sofrimentos e injustiças; por misericórdia entenda-se a benevolência enquanto capacidade de perdoar, e, sobretudo, de se manter dentro dos limites do preconizado como bom, belo e justo presumidos pela idealidade filosófica platônica. É evidente que os sentimentos humanos de empatia e de benevolência existiam na vida cotidiana dos gregos, nas relações familiares e de amizade, mas, no bulício da vida cívica, nas relações públicas cotidianas, eles não eram assim tão disseminados nem tão louvados e nem, sobretudo, tão praticados.

Isócrates, contemporâneo de Sócrates e de Platão, deixou, no seu *Discurso sobre a paz*, registrada uma crítica que dimensiona bem o conflito entre os anseios e os limites da liberdade de expressão tão louvada sob o senso de civilidade grega: “apesar de vivermos em uma democracia (diz ele), não existe liberdade (*parresía*) de expressão, a não ser para os insensatos que se manifestam na tribuna, homens que em nada se preocupam conosco, e para os poetas cômicos, no teatro” (Isócrates, 1962, §14). A crítica de Isócrates estampou este conflito: de um lado, temos os tribunais das assembleias populares, os oradores do povo, que, no afã de conduzir este mesmo povo se valiam “francamente” da mentira como se dissessem a verdade; de outro, os poetas cômicos que muitas vezes falavam a verdade, mas para promover com ela o riso, como se proferissem mentiras ou simplesmente para rir de “verdades” que o perímetro cívico da *pólis* não desejava ou não queria civicamente admitir, acolher ou simplesmente encarar.

¹ Os *Dicionários Aurélio* e *Houaiss* grafam *parrésia*.

Do que consta em Isócrates relativamente ao teor político da parrésia, a referida afirmativa – “não existe liberdade de expressão, a não ser para os insensatos [...] que em nada se preocupam conosco” – não comporta uma crítica no sentido de que a liberdade de expressão fosse proibida ou cerceada sob a vigilância do poder político vigente, e sim que a maioria dos que se valiam da parrésia em nada se preocupavam com os destinos dos cidadãos e da *pólis*. A questão, portanto, era outra, e que pode ser vista de duas maneiras: de um lado, a liberdade de expressão à qual Isócrates se refere (em particular aquela exercitada nos tribunais), não comportava a franqueza mesmo se propondo a ser franca. Tratava-se de uma estratégia, feito uma manobra (astúcia e ardil) em favor de outros interesses que não os da *pólis*; de outro, que só os insensatos efetivamente se davam o direito de falar a verdade, de expressar com sinceridade (e verdade) os próprios pensamentos e os próprios desejos.

São, pois duas coisas (relativamente à parrésia grega) a se considerar: uma, a de que o “suposto” insensato de que fala Isócrates era, na verdade, um extraordinário ladino, cuja franqueza ressoava, para os sensatos, como uma desvergonha ou descaramento; outra a de que o efetivo sensato, aquele que cautelosamente, no cotidiano cívico, se dispunha a ser franco, vinha a ser, na verdade, o insensato. Os primeiros são os que faziam da insensatez uma estratégia bem calculada de hipocrisia e engano; os segundos (sem estratagemas e sem ardil) eram os que, em nome da sensatez ou do bom senso, se faziam aparentar como sendo os verdadeiros insensatos. Desse segundo tipo de insensato, Diógenes de Sínope, dito o Cínico, foi um dos mais relevantes: aquele que se dispôs a falar a verdade sem vigilância e recato.

De Diógenes, consta, por exemplo, que, “num certo dia, em cuja ocasião tomava sol no Craneio, Alexandre, o grande, foi se encontrar com ele, e, colando-se em sua frente, perguntou: “Pede-me o que quiseres”; ao que Diógenes respondeu: “Retira de sobre mim a tua sombra” (D.L., 1959, VI, I, § 38). O Craneio era o mais importante ginásio da cidade de Corinto. A resposta de Diógenes – “Retira de sobre mim a tua sombra” –, evidencia o domínio macedônico sobre as *pólis* gregas: uma triste humilhação para um povo habituado a reger, com autonomia e liberdade, a sua própria soberania. Daí que a reação de Diógenes não se tratou de mera resposta jocosa ou de mera insensatez; ao contrário, perante Alexandre, ele exercitou “apenas” a liberdade de ser franco! A resposta de Diógenes teve, entretanto, a repercussão que teve, porque, naquele momento, diante de uma evidência (Alexandre

que lhe tapava o sol com suntuoso manto), Diógenes expressou, em uma só frase, o sentimento e a voz de toda a Grécia subjugada pela Macedônia.

No cotidiano da vida cívica grega, o conceito da *parresía* (o fazer uso franco e livre da palavra) comportava, por vezes, um valor mais retórico que real: não era, em sentido próprio, a liberdade ou a franqueza que estava fundamentalmente em questão, e sim a dissimulação ou o arrojado em se propor dizer a verdade ou ser sincero ou em falar com franqueza, mesmo sem, de fato, dizer a verdade ou ser sincero ou ser franco. A parrésia conotava muitas vezes apenas uma figura de linguagem, do tipo, por exemplo, “falando francamente, está bastante calor hoje, não é verdade?”; “Agora, sim, vou expressar com sinceridade (falar francamente) o que quero dizer”!

No geral, o conceito cívico de parrésia, por si só, comportava o sentido de “liberdade de dizer algo” ou de simplesmente poder ter a liberdade de “falar” algo. Em vários ambientes e lugares (na assembleia, no fórum, no templo, na família, etc.) a palavra era dada a quem tinha por direito a posse dela. Ésquines, em *Contra Timarcos* (§14), expressa, por exemplo, a proibição dos filhos (especificamente dos meninos), pelos pais, de falar em público. As filhas bem pouco saíam de casa e, mesmo ali, nas reuniões familiares, não só elas, como também os meninos careciam de autorização dos pais para se expressar (proferir opinião).

Crianças e jovens não participavam “francamente” das conversas dos adultos. No caso da proibição da fala pública dos filhos, se justificava como um forma de preservá-los, sobretudo evitar que se envolvessem em discussões ou em conversas com desconhecidos (conversas que abriam espaço para a persuasão).² A mulher, fora de casa, especialmente a desacompanhada pelo séquito de escravos, era inevitavelmente perseguida pelas falas dos chulos ou pelos gracejos e olhares dos saloios, de modo que ela se mantinha sempre resguardada e quieta.

2. O CONCEITO DE PARRÉSIA ENTRE OS RETORES E OS FILÓSOFOS GREGOS

Tomada enquanto termo, a palavra grega *παρρησία/parresía* decorre de um composto entre *πᾶς/πᾶν* = tudo + *ῥῆμα/ῥῆσις* = palavra (discurso, declaração, o que se diz), cujos termos, juntos, evocam o “dizer tudo” sem esconder nada. É, pois, nesse sentido, enquanto palavra proferida sem disfarce,

² SPINELLI, M. *Educação e Sexualidade no Perímetro Cívico da Pólis Grega*, São Paulo: Loyola, 2021.

sem dissimulação ou embuste, que a parrésia evoca, na filosofia, a ideia de liberdade, acompanhada da serenidade, da ousadia e do destemor. Do ponto de vista filosófico, o “dizer tudo” comporta um “estreitamento” que se dá em vista de uma cautela movida pelo desejo de dizer a verdade, o que é necessário ou devido, sobre cujo dizer há que se pôr a mesma força das crenças proferidas nos oráculos. Daí que, de um ponto de vista metodológico o referido “dizer” não atinge só quem fala, e sim também (levando-se em conta o cuidado de quem fala) quem ouve, cujo objetivo consiste, além, de promover ilustração e esclarecimento, serenidade e destemor.

O significado primordial da *parresía* filosófica grega consistia em “dizer tudo” o que deve ser dito, sem dissimulação ou rodeios, e também sem ardid ou malícia, mas com habilidade, razoabilidade e bom senso, caso contrário desqualificava-se o sentido virtuoso e grandiloquente da parrésia. Entre os retores, Isócrates fez um uso abundante do termo *parresía* ao qual atribui sobretudo o significado de “linguagem franca”, de “liberdade de falar” e de “franqueza” (*Nicocles*, 3 e 28);³ ele também faz uso do verbo *parresiázomai* como designação do “expressar-se ou falar com liberdade” (*Arquidamos*, 72).⁴

Na *Carta a Antipater*, Isócrates se vale de parrésia para tecer sobre si mesmo um autoelogio: “eu tenho por hábito falar sempre com liberdade – *metà parrésias aei*” (*Antipater*, 4, 6 e 7). No *Busiris*, ele faz uso da parrésia, a fim de expressar “o excesso verbal contra os deuses” (*Busiris*, 40), a título de uma insolência por ele presumida como intolerável; significado semelhante concede ao termo *parresía* no *Peri toú zeúgous* (*Dupla de cavalos*), 22, no qual, ao reclamar de críticas feitas sobre seu pai depois de morto, faz uso do termo no sentido de “audácia ou licença de linguagem”.

Isócrates, como *logógrafo*⁵ (como profissional da palavra: aquele que grafava um logos de acusação ou defesa a ser lido na Assembleia do povo), era pago para produzir discursos de advocacia entre os gregos, mesmo assim, de vez em quando ousava falar com liberdade o que de fato pensava e queria dizer, e não apenas o que os outros queriam dizer ou fazer ouvir. O lugar da parrésia era, sobretudo, observado no exercício da advocacia política (lugar em que muitas vezes a mentira era “francamente” dita como se fosse a “verdade”) e na comédia (em que “francamente” falavam a verdade

³ Cf. também *Filipe*, 72, *Arquidamos*, 97, *Sobre a paz*, 14; *Evágoras*, 39.

⁴ Cf. também *Demónico*, 34; *Panatenaico*, 96.

⁵ MACEDO, Márcio de. *Isócrates e a Retórica. Sua escola, seus mestres, seus discípulos e seus vínculos com a filosofia*. Curitiba: Appris, 2025.

dissimulada pelo riso). Por advocacia política cabe entender o que os franceses chamam de *plaidoyer*, derivado do verbo *plaider*, do *placere* (agradar, suplicar) dos latinos.

O *plaidoyer* consistia em uma eloquente defesa a favor ou contra, sempre muito bem argumentada, a título de uma justificação oral ou por escrito, de uma opinião ou de uma causa ou de uma pretensão política ou de uma pessoa. A “qualidade” da argumentação era proporcional à capacidade de persuasão, ou seja, de promover um eficiente acolhimento que implicasse em agrado público em favor da causa defendida. O *plaidoyer* se caracterizava (e se caracteriza) sobretudo pela astúcia da argumentação, em que o orador aplicava toda a sua habilidade em prover estratégias de convencimento, valendo-se de estratégias, de manobras e ardis em favor da “verdade” da causa que defendia.

Demóstenes e Ésquines, entre os gregos, foram os principais mestres dos *plaidoyers*. De Demóstenes, diz Cícero, nas *Tusculanas*, que ele sabia discursar muito bem perante os outros, mas não muito consigo mesmo [*Tusc.*, V, XXXVI, 103: *apud alios loqui videlicet didicerat, non multum ipse secum*]. A “franqueza” da parrésia não correspondia exatamente a uma sinceridade enquanto virtude moral, e sim a uma liberdade oratória caracterizada por atrevimento e arrojo verbal, e, sobretudo, pela coragem de afirmar sem receios ou de mentir sem rodeios, ou até mesmo valendo-se de meias verdades a fim de promover credibilidade e de dar ao orador e ao seu discurso os atributos de franco e de verdadeiro. A franqueza, pois, se caracterizava não exatamente pela verdade ou mentira proferida, e sim pela liberdade que implicava coragem, arrojo e ousadia de expressar a verdade ou a mentira sob pressupostos de oportunidade.

A *Apologia de Sócrates* concebida por Platão é um bom exemplo de *plaidoyer* e de parrésia sob o ponto de vista filosófico. Ela consiste em um relato de Platão da defesa de Sócrates perante a assembleia do povo, do lugar onde haveria de se dar a defesa da justiça (conceito que implicava o de verdade – a justiça não compactua com a mentira e a falsidade) e a da civilidade (que implicava o de liberdade – o de *eleuthería* que caracterizava o *kalôs kai agathós* do consuetudinário grego). O que mais importava em sua defesa não era a coragem ou o arrojo eloquente, tampouco a liberdade de faltar sem um efetivo compromisso com a palavra portadora de verdade. A franqueza e a liberdade às quais se refere tinha apenas um compromisso: o da verdade sem rodeios eloquentes. Foi assim que Sócrates se apresentou

no Tribunal como o advogado de si mesmo, que saiu em sua defesa de sua própria causa: de si e da filosofia:

Não sei, oh homens de Atenas [diz Sócrates em sua defesa], que influência meus acusadores exerceram sobre vocês. Quanto a mim, quase fui levado a me esquecer de tão forte a persuasão promovida por eles; porém, no que diz respeito à verdade, eles nada disseram em favor dela. Entre todas as falsidades ditas por eles a meu respeito, a que mais me surpreendeu foi terem advertido que não se deixem enganar com a força persuasiva de meu discurso. Sinto muito, mas de imediato vocês logo verão como, na prática, vou lhes desmentir, pois não sou de modo algum eloquente [...], a menos que eles denominam de eloquente aquele que diz a verdade (*Apol.*, I, 17 a).

Era a proferição da verdade, a reivindicação e a defesa do justo, que Sócrates esperava em favor da causa que defendia, e não a falsidade autenticada mediante artifícios da eloquência retórica (*Apol.*, I, 17 c). Fica patente, na *Apologia de Sócrates*, a preocupação de Platão no sentido de registrar a defesa de Sócrates que se ergue na defesa de si mesmo e da própria filosofia. De um lado, Platão descreve Sócrates ao modo de alguém, perante o Tribunal, que sabe de si, que “não esquece de si”, e que, portanto, não se desvia em nenhum momento da verdade relativa à causa que defende; de outro, Platão, ao fazer coincidir a defesa de Sócrates com a defesa da filosofia, tem por prioridade o resguardo da verdade sob parâmetros de retidão moral e de razoabilidade intelectual. Esta é a máxima que orienta a parrésia do filosofar socrático-platônico: não é dada ao filósofo a licença de dizer o que bem entende sem compromisso com a verdade gerada sob o amparo da ciência, da razoabilidade e da sensatez.

A insensatez nunca foi considerada uma virtude, mesmo que muitas vezes nela se estampe a ousadia que promove a possibilidade da transformação, da libertação e da mudança. A ousadia requer coragem, que, em excesso, redundava em insensatez, razão pela qual, a fim de que a coragem (*andreía*) se mantenha no nível da virtude e do bom senso, o próprio exercício da insensatez requer cálculos de conveniência. Foi isto, aliás, o que Epicuro ensinou aos epicureus: que “a coragem não é fruto de uma disposição natural, mas de cálculos de conveniência – *tèn dè andreían phýsei mèn gínesthai, logismôi dè tou̐ synphérontos*” (D.L., 1959, X, §120). Trata-se, com efeito, de uma mentalidade bastante difundida entre os gregos, e que, a seu modo, caracterizou a atitude sensata ou insensata especificadora da parrésia exercitada nas tribunas e nos palcos. Trata-se de um fenômeno de comunicação

que se espalhou entre os oradores populares e os sofistas, e que, por sua vez, veio a ser pelos filósofos concebida e idealizada como uma virtude por Platão referida como um tônico da alma.

Platão, no *Górgias* (487 a) pressupôs três requisitos “tonificadores” da alma humana: o “conhecimento” manifesto e acolhido em confiança (*epistémē*), a “boa vontade” exercitada mediante benevolência (*eúnoia*) e a “liberdade” de se expressar com franqueza (*parresía*). Foi na junção destes três elementos – “*epistémēn te kai eúnoian kai parrésian*” – que Platão detectou os meios e os requisitos eficientes para robustecer e fortificar a alma humana na tarefa do filosofar e do bem viver. Foi no cultivo da ciência (da *epistémē*, cujo conceito presume o de “confiança”, *pístis*, imersa no saber proferido) a possibilidade humana de vencer a ignorância e de “educar” a alma (a mente e o uso do intelecto). A respeito dessa “educação”, Platão, na *República* [*Rep.*, VII, 514 a], sob os termos da chamada *Alegoria da caverna*, especificou as diferenças que caracterizam uma “alma” educada, dotada de saber (*paideías*), em relação a uma alma carente de educação (*apaideusías*)⁶.

Dos três referidos tônicos, Platão pôs na benevolência (*eúnoia*), o cerne da boa vontade por força da qual os humanos se debatem na labuta em todos os setores da vida, quer familiar e cívica, quer acadêmica e intelectual (cognoscitiva). O princípio fundamental por ele presumido seria este: ninguém prospera sozinho na senda da vida, tampouco na do saber. Daí ser a benevolência, em todos os sentidos, a mestra que permeia a *phília* que dá significação aos liames relacionais da vida familiar e cívica e também aos anseios humanos de esclarecimento e de ilustração (tarefa própria do filósofo). Nessa tarefa educadora, a franqueza (*parresía*) é por Platão louvada como o contraposto da dissimulação na qual impera a desvergonha.

No *Górgias*, ele toma como exemplos do dissimulado e desavergonhado os sofistas Górgias e Polo, nos quais no diálogo ele observa que, assim que requeria deles que fossem francos, eles se mostram, entretanto, tímidos e acanhados. Ambos, segundo Platão, não conseguiam, por força do hábito da fala ardilosa, ser francos (*parresíasesthai*) sem acanhamento, falar a verdade sem constrangimento (*parresiazómenos légo*), e, sobretudo, sem contradição (*Gór.*, 487 d; 491 e; 492 d; 521 a). A contradição (ao modo como naquele contexto enuncia Platão) é uma falta grave em qualquer argumentação, mas a carência e o descaso com a verdade é, de todos, o pior dos males, porque

⁶ Tema desenvolvido no livro *Ética e Política: A edificação do êthos cívico da paideia grega*, São Paulo: Loyola, 2017, p.444ss.

denuncia uma falta de compromisso com o saber (com a razão e a ciência) e também do intelecto consigo mesmo, e, além disso, com a civilidade.

A título de ilustração, cabe, enfim, dizer, que foi Aristóteles, na *Metafísica*, quem sintetizou o princípio da não-contradição em duas proposições: uma, que “não é possível que afirmações e negações opostas sejam verdadeiras com relação a uma mesma coisa” (*Met.*, XI, 1062a 22); outra, que “não é possível que os contrários se deem simultaneamente em um mesmo sujeito” [*Met.*, XI, 1062a 22]. Da proposição de Aristóteles decorre, pois, que o conceito da parrésia (da franqueza) não combina com a contradição, quer na tarefa teórica, quer no exercício da vida prática.

3. EPICURO E A PARRÉSIA PRÓPRIA DOS FÍSICOS

De um ponto de vista histórico, foi definitivamente Epicuro, na sequência de Platão e Aristóteles, quem pôs em pauta, na filosofia teórica e prática, uma das questões fundamentais da parrésia: a da certificação da verdade mediante evidências, ou seja, atendo-se aos fenômenos e às suas manifestações perceptíveis. Trata-se, a um só tempo, de uma atitude e de um critério (método) de investigação e de proposição teórica. Um fato relevante se dá no sentido de que Epicuro atribui à *parresía* um duplo significado: um que diz respeito às relações humanas do indivíduo consigo mesmo, no exercício de sua liberdade e na vivência de sua própria realidade na qual se dão seus dotes, desejos e pulsões naturais a serem conhecidas a fim de serem governados sem violência; outro, que diz respeito ao critério que move o exercício da investigação, da instrução e da vida prática, que encontra o seu critério de certificação da verdade nas evidências.

Epicuro concedeu à parrésia uma conotação até então inédita: a da livre manifestação não só da palavra verdadeira, como também de um estado de ânimo atinente ao uso do intelecto em favor do saber e do exercício da vida prática. Da doutrina de Epicuro, a liberdade se constitui em pressuposto fundamental, quer do viver, quer do filosofar. Quanto ao viver, só se pode dizer que é livre quem, nos limites do possível, conhece a “ambiência natural” de si mesmo, o universo de suas circunstâncias e complexidades, e age em conformidade com esse mundo que é o seu; quanto ao filosofar, a liberdade só vem para aqueles que estão dispostos a fazer uso do próprio intelecto em favor da verdade, sem contradizer as evidências e sem ter medo de contrariar as próprias crenças. Assim que as evidências se renovam há que se renovar os princípios, os axiomas e as proposições que sobre elas se assentam; as

evidências fortificam a verdade que, por sua natureza, nunca encontra um estágio definitivo de elevação e de sossego.

Nos escritos remanescentes de Epicuro, o termo *parresía* comparece apenas uma só vez, na *Sentença vaticana*, 29. Nela, Epicuro se refere a uma parrésia “específica”: a dos “físicos”, a exemplo do que fez constar na *Carta a Meneceu*, na qual adverte que preferiria aceitar os mitos dos poetas a respeito dos deuses a ser escravo do providencialismo dos físicos. Eis o que ele efetivamente disse na referida *Sentença 29*: “De minha parte, valendo-me da parrésia própria dos físicos (*physiologistoi*), prefiro me dispor a vaticinar o que é útil a todos os homens, mesmo aos que não me compreendem, que me conformar às opiniões corriqueiras, àquelas que frutificam sob os louvores constante da multidão”.

Epicuro, ao dizer que vai se valer “da parrésia própria dos físicos”, por “própria” enuncia não uma licença ou autorização, e sim que vai se dar o espírito livre que caracteriza o filosofar grego que, em “liberdade”, se pronuncia (exercita o *logos*) sobre os fenômenos da natureza. Este é o seu intento: portar-se intelectualmente como alguém que se dispõe a “vaticinar” (*chresmoideîn*, proferir na forma de oráculo) os segredos da natureza, porém, com a preocupação ou propósito de produzir uma ciência veraz e útil e não simplesmente uma ciência “respeitosa” e acanhada diante das opiniões corriqueiras dos mentores da *deisidaimonía*. Não é seu objetivo conformar (como faziam os “físicos” de seu tempo) os seus “vaticínios” às opiniões corriqueiras louvadas pela multidão, ou, como proferiu Lucrécio, levar a ciência a concordar com as crenças e oráculos populares, a fim de não constranger os princípios da religião (*De rerum natura*, V, vv.110-116).

Aqui cabem duas observações: uma concernente à *deisidaimonía*; outra relativa ao porquê da *parresía* defendida por ele:

a) Quanto à chamada *deisidaimonía*, o termo, muitas vezes, é traduzido por “superstição”, mas esse é um modo precário de tratar a questão, quer por carência de lastro etimológico quer porque, sobretudo, é preconceituoso, e pela seguinte razão: porque toma a religiosidade grega como se não fosse uma religiosidade, e sim uma descrença. Sob o termo *deisidaimonía* (*deido* = temer, respeitar, venerar + *daimónion* = divindade, poder divino), os gregos expressavam veneração, respeito, temor, reverência às entidades divinas por eles cultuadas e genericamente denominadas de *daímones*. Também é inverídico traduzir o conceito grego de *daimónios* ou *daimónion* por “demônio”, visto que com tal termo os gregos concebiam o poder divino, a divindade,

por eles fundamentalmente acolhidos como deuses amáveis, acompanhantes, protetores e cuidadores atenciosos.

Por *daímon* há que se conceber a expressão de um vigor ou força interna, em geral, benigna, mas também maligna, que se manifesta na senda do viver. Em decorrência desse contraste interno relativamente à presuposição de forças boas e más, o *daímon* vinha a ser concebido a título de um deus benigno, com um ente protetor capaz de vencer as forças do mal. Por isso, o *daímon* entificava uma proteção divina em favor de um bom destino, de uma vida cheia de graças e de boa sorte. Foi assim que Sócrates concebeu o seu *daimónion*: como um deus sempre disponível a positivar o seu ânimo⁷. Esta é a lógica da concepção: perante forças inabordáveis do bem e do mal, concorrentes no interior humano, concebe-se um deus benigno, combatente, feito um escudo protetor. Ninguém, afinal, se dispunha (ou se dispõe) a ter um *daímon* maligno, fator de um mal destino, e sim, o contrário, um ser benevolente com força o bastante para se sobrepor aos inevitáveis infortúnios, desgraças e má sortes da vida. É assim, enfim, que a *deisidaimonía*, entre os gregos, expressava o culto, a reverência e a devoção às entidades divinas tidas como padroeiras e protetoras particulares, genericamente denominadas de *daímones*. É nesse sentido que o *deisidaímon* designava o religioso, o devoto: aquele que cultuava o seu *daímon* protetor e de devoção;

b) A *parresía* expressa, por Epicuro, na *Sentença* 29, comporta uma conotação histórica, e exprime o ânimo de quem não está disposto a se atemorizar diante do estabelecido. Ao dizer que vai se valer “da parrésia própria dos físicos (*physiológoi*)”, a fim de “vaticinar o que é útil a todos os homens, mesmo aos que não me compreendem”; e mais, ao advertir que não vai se “conformar às opiniões corriqueiras que frutificam sob os louvores constante da multidão”, ele tem em mente o recente contexto histórico que assombrara o seu tempo: o sucedido, por exemplo, com Anaxágoras (que teve que fugir de Atenas por ter dito, por exemplo, que a Lua não era um ente divino, mas um pedaço de rocha que se desprendeu da Terra). O mesmo ocorrera com o sofista Pródico e com Sócrates, acusados de corromper a juventude com o seu saber⁸.

⁷ SPINELLI, M. “O *daimónion* de Sócrates”. *Revista Hypnos*, v.11, n.16, 2006, p.52-61. Disponível em <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/410/430>. Acesso em 11 julho 2025.

⁸ “Pródico de Céos [...], filósofo da natureza e sofista, foi contemporâneo de Demócrito de Abdera e de Górgias, e aluno de Protágoras de Abdera; acusado de corromper a juventude, foi morto em Atenas, condenado a beber a cicuta” (DK 84 Pródico A I; Suidas, *Léxico*, “Pródico”).

Quanto aos que Epicuro denomina de físicos ou fisiólogos (*physiólogoi*), ele os concebe como aqueles que, perante os fenômenos evidenciados na natureza, têm por dever de ofício submeter o *logos* às evidências manifestas na natureza e não derivadas de suas crenças. Os *physiólogos* que assim procedem, ou seja, que, antes de submeterem suas proposições teóricas às evidências as submetem às crenças religiosas, atende os interesses da reverência aos mitos (da *deisidaimonía*) e não da ciência. São as evidências manifestas no fenômeno que certificam a verdade do *logos*, e não o contrário. “Não nos cabe (escreveu Epicuro a Pítocles) recorrer a axiomas vazios e a códigos normativos (*nomothésias*) para investigar a natureza (*physiologetéon*), e sim ao que os fenômenos exigem” (*Carta a Pítocles*, § 86).

Epicuro parte do pressuposto da necessidade de se buscar a verdade a partir de presunções da natureza, sem violentá-las em favor de princípios, teses ou presunções preestabelecidas sem qualquer amparo nas evidências. São as “evidências”⁹ que promovem as teses e não as teses que constroem as evidências, ou, dito de outro modo: não é a natureza que se submete à veracidade de nossos princípios ou normas estabelecidas, e sim o contrário, são os nossos princípios que nela submetem a certificação de sua veracidade. De um ponto de vista antropológico, é em nossa natureza que está a nossa verdade e não propriamente em nossos princípios. É sobre o alicerce de nossa verdade que frutificamos, com toda a franqueza, a nossa “liberdade”, e que, enfim, nos edificamos em virtude.

Do ponto de vista do *éthos* epicureu, não é da natureza que nos cabe libertar, e sim de princípios arraigados em nossa mente, especificadamente aqueles derivados da irracionalidade externa promovida pelos mentores (por Epicuro denominados de *physikoí*) dos mitos. A natureza não nos escraviza ou nos governa sem deixar espaço para o exercício da liberdade. Aqui, entretanto, se põe a seguinte dificuldade: não há como nos governar (dentro do pressuposto da *autárkeia*), submeter a nossa natureza subjetiva, mediante princípios que nos escravizam, porque tais princípios tolhem qualquer possibilidade de colher em nós o fruto da liberdade. Epicuro observa que a maioria dos princípios que nos escravizam advém dos mitos promovidos e difundidos pelos *physikoí* (pelos “naturalistas”) mentores da *deisidaimonía* da qual a maioria retira as suas falsas opiniões a respeito da piedade, da reverência, do culto e, sobretudo, dos deuses. O único móvel da natureza que não podemos vencer é o da deterioração que nos leva à morte, e isso

⁹ SPINELLI, M. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013, p.132ss.

em razão de que, sem o desfecho subjetivo da morte, não há uma continuidade objetiva da vida.

Os genericamente denominados por Epicuro de *physikoí* são o *mántís* (o adivinho), o *profétes* (o profeta) e o *hierofante* (os membros da casta sacerdotal) do consuetudinário grego. Eram eles os formadores de opinião da época, aos quais se associavam os mestres do *aedos* e da sofística. Na *Carta a Meneceu*, §134, Epicuro identifica nos ditos *physikoí* os mestres da impiedade: presume-os como aqueles que, sem nenhuma piedade e razoabilidade, não se constrangiam em fazer do povo escravo de um destino governado pelos deuses. Na mesma *Carta a Meneceu*, Epicuro não identifica no povo a impiedade, e sim naqueles (mestres de fala mansa) que, com princípios autoritários, “instruem” esse mesmo povo com falsas crenças e falsos preceitos sem nenhum preso pelo saber e pela ciência. Epicuro também põe no rol dos ímpios os indivíduos que, depois de tanto estudar (apesar de esmerada habilitação técnica) continuam a sustentar, sem critério, os mesmos juízos do povo, a mimar o que a maioria crê, e, enfim, a atribuir aos deuses os mesmos falsos juízos e as mesmas falsas opiniões dos incultos (como se nada tivessem estudado).

Assim escreveu Epicuro a Meneceu: “Ímpio (*asebès*) não é aquele que se ocupa em transformar (*anairôn*) a opinião do povo sobre os deuses, e sim aquele que se acomoda (*prosápton*, se une, adere) às opiniões precárias desse mesmo povo”; ao que acrescenta: “não são prenoções (*prolépseis*), mas falsas conjeturas (*hypolépseis*) que o povo sentencia acerca dos deuses” (*Carta a Meneceu*, § 123-124).

A “transformação” (*anaíresis*) da proposição de Epicuro caracteriza, em sua essência, a parrésia presumida por ele nos termos de um espírito (um mundo mental) franco e livre de quem se alçou em esclarecimento e ilustração. Não há como ter um espírito livre sem abertura para a transformação, isto é: como ser melhor querendo ou fazendo de tudo para se manter sempre o mesmo?

Abrir-se à transformação, eis a condição, que, em si mesma, presume a possibilidade da liberdade que espairose sobre o estabelecido e oportuniza a libertação de falsas crenças, de noções e preceitos arraigados na mente. O transformar-se constitui uma tarefa onerosa que implica em rejeitar antigas opiniões em favor do acolhimento de novas. O fechar-se para a transformação se constitui em um fenômeno assaz difundido, visto que ele atinge inclusive aqueles que se qualificam tecnicamente, mas não intelectivamente: são, por exemplo, hábeis profissionais que, entretanto, se mantêm no mesmo nível

da mentalidade popular, ou seja, dos que não tiveram nem a oportunidade nem a disponibilidade de acesso à ilustração do intelecto. São indivíduos que passam pela senda do saber sem humanamente se elevar.

Sob essas condições o “saber” se difunde sobre o território do “ignorar” em que, de geração em geração, a “ilustração” não consiste em outra coisa senão em transferir (pressuposto como um “saber”) um ignorância consuetudinária consolidada. Trata-se de um ignorar que, do ponto de vista de Epicuro, se reverte em uma “doença” da mente que se alastra com facilidade, nos termos em que Diógenes de Enoanda registrou como palavras de Epicuro: “a maioria, como em tempo de peste, vive coletivamente doente de falsas opiniões (*pseudología*) e intercambiam uns aos outros a própria doença feito as ovelhas que, no campo, se contagiam entre si” (Diógenes de Enoanda, frag. 3). É assim que os humanos adoecem mentalmente uns aos outros, e que transmitem, de geração em geração, inadvertidamente, com convicção, a própria ignorância (*alogía*) cultivada feito um saber! O agravante se dá no sentido de que, quanto maior a ignorância, maior é a incapacidade de se certificar da veracidade das opiniões falsas recebidas e cultivadas em confiança. Daí a necessidade de promover a instrução e a educação como atividades que visam a “transformação”, a *anaíresis*, cuja característica consiste em pôr em crise os pressupostos (ao modo de quem testa a veracidade) do estabelecido em sua mente como verdadeiro.

É interessante observar que o conceito grego de *anaíresis* comporta em si mesmo um sentido duplo de construir/destruir, fazer/desfazer, acolher/rejeitar, etc., decorrente da dialética presumida na ideia da transformação. Trata-se de um conceito que implica em uma ambivalência segundo a qual o fazer implica em desfazer, o acolher em rejeitar, e assim por diante. Aí está a dialética à qual se submete o processo da apropriação (em termos de qualificação ou elevação) relativamente à posse do saber ou de uma determinada instrução ou educação. Dá-se que a posse do saber implica forçosamente no desfazer-se da ignorância, a posse da educação na deseducação: no libertar-se das falsas noções e princípios arraigados na mente em favor da ilustração. Assim como a luz dissipa a escuridão, o saber dissipa a ignorância, que, muitas vezes, é cultivada como um saber até encontrar a luz de sua dissipação. O pressuposto vem a ser este: sem se desfazer ou ao menos pôr em crise o universo das opiniões (*hypolépsis*) preestabelecidas na mente, a “transformação” não se dá, e tudo continua como era antes! Dado que a “ignorância” (a *alogía*, ou seja, a carência do *logos* transformador) não se esclarece (não se tingem de luz) com ignorância (*alogía* com *alogía*)

a tendência então, de quem não se expõe à luz, é se tornar sempre mais nublado e obscuro.

A *parresía* da referência de Epicuro comporta uma conotação específica: salvaguardar a liberdade e, com ela, a autonomia, o arbítrio, e, enfim, a *autárkeia* (a senhoria de si). Para isso, presume a necessidade de promover o esclarecimento mediante a instrução do uso do intelecto capaz de gerar um saber comprometido com a verdade. Sob o signo da falsidade, da carência de franqueza, é impossível ser livre e também verdadeiro, e enfim, cultivar para si mesmo, e em meio à comunidade, um saber valioso, esclarecido, libertador, e, com ele, a vida serena e tranquila. Do ponto de vista de Epicuro, a carência de liberdade, sob todos os aspectos, fortifica os medos e os temores, nubla o exercício da inteligência, e faz perpetuar as opiniões que promovem um modo de ser, de dizer e de pensar não comprometidos com a ciência e, conseqüentemente, com a verdade. Deixados a si mesmos, sob o domínio dos benzedores, dos adivinhos e dos profetas, bem como dos retores, dos sofistas e dos hierofantes, os populares jamais encontram o caminho do esclarecimento e da ilustração. É preciso ampliar o esclarecimento humano para além desses presumidos “mestres” do povo, muitos deles eivados de preconceitos tomados como valores, carentes de ilustração e de ciência.

4. O CONCEITO DE *PARRESÍA* SOB OS TERMOS DO *ÉTHOS* EPICUREU

A parrésia à qual Epicuro se refere tem pouco a ver com aquela difundida entre os retóricos da advocacia política e também entre os comediantes gregos, cuja “seriedade”, mesmo que valiosa, costumeiramente se desqualificava pelo riso. O perverso da chacota (da piada) é que, muitas vezes, ao submeter os preconceitos e as fobias ao riso, finda por dissolver a necessidade de tratar esses mesmos preconceitos e fobias com seriedade e à luz do direito. Acolhida pelo imaginário engraçado, o objeto das fobias, em vez de ser acolhido como uma realidade a ser levada à sério e respeitada, resta como um imaginário engraçado, irreal, apto apenas para a ridicularização e o escárnio. Daí que, nesse contexto, a parrésia dos humoristas findava por promover uma persuasão delinquente e imoral e, sobretudo, perversa: habituava ao riso e ao ridículo o que é para ser tratado com naturalidade e respeito.

Aí está a razão pela qual, em todos os aspectos, a *parresía* pressuposta por Epicuro teve por finalidade sobrepor a “franqueza” (que implica compromisso com a verdade) à “persuasão”, de modo a fazer com que a realidade,

enquanto franqueza, viesse a se constituir, e, conseqüentemente, deter em si mesma, a força da persuasão. Bem por isso que a parrésia referida por Epicuro não consistia propriamente em “dizer tudo” ao modo de quem diz qualquer coisa, e sim em dizer o que é devido em conformidade com as “evidências” dos fenômenos cosmológicos e humanos. Ela também, a rigor, não consistia em falar livremente sem compromisso com a liberdade de quem ouve, razão pela qual a principal finalidade do “discursar com ousadia” consiste em “ousar promover” um discurso de esclarecimento edificante e libertador.

Eis aí as razões pelas quais a filosofia de Epicuro (com ideais tão grandiloquentes) veio a ser a mais combatida entre todas as doutrinas, na posteridade. De modo algum a parrésia presumida por ele comportava qualquer disposição no sentido de trocar a profundidade do logos reflexivo pela superficialidade da palavra ou do discurso que findasse agradável, digesto, e sobretudo condizente com o modo de ser e de pensar da maioria (*Sentença vaticana*, 26). Trata-se, pois, e nesse sentido, de uma franqueza reversa, exercitada ao modo como a filosofia grega sempre se posicionou perante o saber e o consuetudinário grego: a da proferição da verdade.

O que Epicuro, por exemplo, fez constar na *Carta a Pítocles* (§ 94-98), referido por ele como “verbosidade vã”, diz respeito a uma estratégia (de uso comum entre os hierofantes e os retores populares), cujo método consistia em restringir as explicações a um único ponto de vista, a fim de facilitar um modo único de ser, de dizer e de pensar, sem contravenção. No dizer dele, “os fenômenos que se apresentam para nós” (que se colocam perante o nosso campo de observação e se deixam perceber) “nos levam forçosamente a admitir” a necessidade de um “método de explicações múltiplas, *toû pleonachouî trôpou*”, no contraposto do “método de explicações únicas, *tôn monachón trôpon*” (*Carta a Pítocles*, § 95). Não quer dizer que Epicuro descartasse a possibilidade de explicações universais; não é essa a questão, e sim que as “explicações universais” descartam várias outras explicações possíveis, e, portanto, deixam de fora um conjunto de fenômenos não explicados que francamente abrem as portas da imaginação e do mito.

Pelo que consta nos escritos residuais de Epicuro não é difícil observar que ele não trabalha com um discurso unitário, e sim com temas compartimentados, que não necessariamente se unificam ou se compactuam entre si (método, aliás, comum à dialógica platônica). Em Epicuro, uma unificação que colocasse em questão a “liberdade” de conhecer iria contra à sua doutrina, uma vez que um de seus cânones principais consistia justamente em estimular o discípulo, ou quem quer que fosse, a adotar para si, a “franqueza”

de ser, de pensar e dizer com compromisso, quer (de um ponto de vista da ciência) com as evidências, quer (de um ponto de vista antropológico) com as propensões, afecções ou dotes próprios das complexidades da natureza de cada um. No dizer dele, “os que adotam” uma explicação única, se põem em conflito com as evidências ou fenômenos que requerem e admitem explicações múltiplas (*Carta a Pítocles*, § 98).

Se todo fenômeno permitisse apenas uma só explicação – eis o principal da questão –, então haveria uma só ciência; do mesmo modo, se, por exemplo, a natureza de cada um de nós fosse idêntica poderíamos igualmente almejar um conhecimento (antropológico) único válido para todos. Em nenhuma das circunstâncias a liberdade seria possível. Assim como os fenômenos celestes são múltiplos, também a natureza humana é múltipla, e, ademais, conformada aos limites e possibilidades de cada um. O fenômeno humano, porquanto tenha caracteres universais, é igualmente múltiplo e não permite a explicação única e, tampouco, que se induza e viabilize um só modo de ser e de pensar. Uma tal proposição pode valer e ser útil para o governo do todo, mas não do particular que, por sua índole, se caracteriza, não por um princípio de unidade, mas de diferença. É no particular que moram as diferenças, que, por sua vez, manifestam o fenômeno em sua verdade e realidade própria.

O universal é uma abstração, o particular, uma realidade. O fenômeno, em sua concretude, é o que se manifesta enquanto particular. Afinal, não existe “concretamente” o fenômeno humano universal. Resulta então que são nas evidências manifestas no particular que cabe promover a ciência do humano, a compreensão de sua natureza e a exercitação de sua liberdade. Quem, portanto, não se conhece, que não têm de si alguma percepção enquanto fenômeno, jamais terá condições de se colocar na senda da franqueza e da liberdade. Daí a importância do conhecimento de si, que, entretanto, em meio ao “cuidado de si”, carece de ser confabulado (intercambiado) entre particulares, a fim de que se possa conhecer o fenômeno humano em um sentido o mais universal enquanto “real possível”.

Uma questão que aqui ainda merece destaque, diz respeito à verdade única que, derivada abstratamente do conceito, não é, por si só, segundo Epicuro, franca, antes e em tese é opressora, sendo que é muito difícil, para não dizer quase impossível que ela venha a ser proveitosa (profícua) e útil para o bem-estar de todos. Daí que a parrésia vem a ser por ele (desde o contexto da *Sentença* 29) concebida como uma característica que define o discurso e também especifica a linguagem de quem se dedica ao estudo da

natureza. Ela, além disso, se constituiria na principal virtude filosófica dos *physiólogoi*, cuja conduta consistiria em promover uma instrução franca, ao mesmo tempo educadora e transformadora, sem qualquer receio de se pôr ao descrédito. Trata-se de uma atitude que (como Epicuro fez constar na *Carta a Meneceu*, § 134) se contrapõe às opiniões dos “naturalistas” (*tôn physikôn*), daqueles por ele reconhecidos como os difusores dos imaginários dos mitos, que, insistentemente, promovem medos e temores e que, enfim, assombram (nublam) a alma (a mente pouco cultivada) do povo.

5. DE DEMÓCRITO A EPICURO, LUCRÉCIO E FILODEMOS DE GADARA

Demócrito foi, em tudo, o principal mestre de Epicuro, inclusive no item da parrésia. Assim se pronunciou Demócrito: “a parrésia é a casa da liberdade (*oikéion eleutherías parrésie*), da qual, porém, a dificuldade está em fazer o diagnóstico correto do tempo oportuno – *toû kairoû diágnosis* (Diels & Kranz, 1989, 68, B 226, p.190). Ainda diz Demócrito da parrésia, que ela, a fim de ser eficiente e de promover o efeito desejado, carece de “dizer a verdade sem falar demais” (B 225, p.190). Ora, é nessa mesma senda que se pôs Epicuro, em cuja doutrina o conceito de “palavra verdadeira” não se restringe à palavra em si mesma, e sim ao que ela, na correlação com outras palavras, e, portanto, imersa no discurso, quer com clareza e autenticidade comunicar (*Carta a Pítocles*, § 85). Em vista dessa comunicação, ela tem por *télos* primordial promover a escuta e a atenção: duas atitudes que correlacionam a palavra e o comunicador ao qual cabe dar sentido ao discurso, que, enfim, induz o auditor. O auditor não ouve apenas uma palavra e retira dela todo o seu saber; ele ouve um discurso que é constituído por um *kósmos* harmonioso (ardente, intenso) e comunicativo (persuasivo). As palavras, entre si consorciadas, dependem do arranjo promovido pelo comunicador, que, em última instância, quer veicular uma mensagem esclarecedora, que, entretanto, promove a luz (o esclarecimento) ou a escuridão (uma *alogía* calculada).

Foi pensando assim, a partir de Demócrito, que Epicuro aconselhou a Heródoto e, através dele, a seus discípulos, a serem criteriosos quanto aos significados que, por “convenção”, são colocados nas palavras. Também nesse ponto Epicuro acompanhou Demócrito que dizia ser por “convenção a cor, por convenção o doce, por convenção o amargo – *nómoi chroié, nómoi glyký, nómoi pikrón*” (Diels & Kranz, 1989, 68, B 125, p.190). Epicuro vai ainda um pouco além: diz que a cor, o doce, o amargo são “sons” (*phátoggois*) aos quais concedemos significados. Eis o que disse a Heródoto: é preciso estar

atento ao que se “põe ao abrigo dos sons – *tà hypotetagména toís phtógois*” [*Carta a Heródoto*, § 37 e § 76]. O verbo *hypotássō* comporta o sentido de colocar debaixo, submeter, subordinar; do mesmo modo *hypotássēsthai*, pôr ao abrigo de, submeter, subordinar... É nesse sentido, pois, que a assertiva de Epicuro enuncia a necessidade (consoante às possibilidades etimológicas e semânticas do vernáculo grego) de subjazer (de tornar implícito, de associar) às palavras “sons” portadores de significados.

Não há dúvida de que a parrésia presumida por Epicuro comporta inevitavelmente um sentido metodológico: administrar o comportamento dos *physiologoi* (estudiosos, analistas e intérpretes da natureza) dos quais é requerido um discurso (um *logos*) sem ambivalências e sem dissimulações retóricas. Além da liberdade de quem fala, a parrésia de Epicuro põe em questão a liberdade de quem ouve: aquele para o qual a palavra se dirige e no qual promove (estimula) o acolhimento em confiança, para o que se faz necessário valer-se de um profundo senso de verdade, de lealdade e de retidão moral. A esse respeito, ao da confiança (certeza ou crédito), não cabe promovê-la apenas por força de estratégias da eloquência ou da arte retórica, e sim com amparo das evidências e das proposições dotadas de bom senso e de verdade. A confiança há de vir acoplada à palavra no discurso proferido, que tem por sustento uma investigação franca assentada em evidências (no apego aos fenômenos) mediante critérios que dão sustento à proferição da verdade, sem recorrer ou se sujeitar às declarações imaginativas dos mitos.

Em Lucrécio, que viveu entre os anos de 94-50 a.C., não há um termo correspondente em latim à parrésia de Epicuro. No *De rerum natura* [VI, vv.24-25], em seu elogio a Epicuro, ao dizer que ele “com palavras de verdade (*veredictis... dictis*), purificou os corações e deu um basta à ambição e ao temor”, Lucrécio indica dois fundamentais atributos, o da verdade e o da utilidade, concernentes à parrésia, porém, não vai mais longe que isso. De Filodemos de Gadara (que viveu entre os anos de 110-40 a.C., sendo, portanto, um contemporâneo de Lucrécio) restam importantes fragmentos, mesmo que lacunares, de uma obra concebida sob o título *Perì parrésia* (*Sobre a franqueza*) resgatada nas cinzas da biblioteca de Herculano (onde veio a viver a partir de 77 a.C.). O que restou da obra, recolhido nos papiros incinerados, foi arranjado e editado em 1914 por Alexander Olivieri¹⁰.

¹⁰ Fontes e estudos: OLIVIERI, Alexander. *Philodemi. Perì parrésia*. Leipzig: Teubner, 1914; PHILODEMUS. *On Frank Criticism*. Texts and Translations. Grego-Roman Series. Edited by John T. Fitzgerald. Introduction, Translation, and Notes by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thorn, and James Ware. Society of Biblical Literature. Atlanta (Georgia): Scholars

Hoje, existem vários e importantes estudos a respeito de Filodemos e do que restou da obra, e também, especificadamente, do conceito de *parrésia*¹¹. Fica visto, enfim, que o conceito de parrésia, não se restringe à vigésima nona sentença vaticana, e, tampouco, a Epicuro. O tema é relativamente amplo e promoveu, inclusive, algumas polêmicas¹² que demandariam reflexões à parte. Do que, entretanto, consta na *Sentença Vaticana* 29 (e a título de conclusão), a parrésia a que Epicuro se refere diz sobretudo respeito a uma virtude do *logos* filosófico que implica em um comportamento ético do epicureu, quer em sua atividade produtiva (quanto ao uso teórico do intelecto), quer na vida prática. Quanto à parrésia requerida do epicureu sob os termos da palavra franca e verdadeira, vinha dele pressuposta como uma regra de conduta enquanto *physiologos*, ou seja, enquanto estudioso e mestre da investigação e da verbalização (da enunciação do que investigou) a respeito da natureza; relativamente à vida prática a parrésia presumida por Epicuro comporta o

Press, 2007. Disponível em: <https://librosycultura2.files.wordpress.com/2017/12/filodemo-1998-on-frank-criticism-konstan-y-clay-griego-e-ingles.pdf>. Acesso em 8 de julho 2025.

¹¹ Citamos alguns estudos: a) FITZGERALD, John Thomas; OBBINK, Dirk; HOLLAND, Glenn Stanfield, Eds., *Philodemus and the New Testament World*. Leiden: Brill, 2004.4, como diz o próprio título, traz uma série de estudos que vão bem além do tema da *parrésia*. A obra consorcia o epicurismo (sob o ponto de vista das obras residuais de Filodemos) e o cristianismo primitivo (sob a concepção de Paulo de Tarso). São 14 ensaios, seis deles dedicados a Filodemos, três sobre a *parrésia*; b) GIGANTE, Marcelo. *Ricerche Filodemee*. Seconda edizione riveduta e acresciuta. Napoli: Gaetano Macchiaroli, especificadamente o capítulo dedicado a “Filodemo sulla libertà di parola”, 1983, p.55-113; c) GIOVACHINI, Julie. “La nouvelle reconstruction du rouleau du “Franc-parler” de Philodème permet-elle encore de postuler l’existence d’une “parrhèsia” spécifiquement épicurienne?”. In ANTONI, Agathe ARRIGHETTI, Graziano; BERTAGNA, Maria Isabella; DELATTRE, Daniel (Eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculanensis*, Pisa: Fabrizio Serra, 2010, p. 293-314, apud <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01267521/document>. Acesso em 8 julho de 2025; d) BRAICOVICH, Rodrigo. “Filodemo y La Parrhesia Epicúrea como Práctica Pedagógica-Terapéutica”. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol.3, n.1, 2016, p.11-30; e) SCARPAT, Giuseppe. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, 2ª ed., Brescia: Paideia, 2001: tratativa histórica que aborda *en passant* a *parrésia* epicurista, mas oferece uma análise ampla do conceito; f) Além da *Peri parrésia*, a edição francesa *Les Épicuriens* (Paris: Gallimard, 2010), publicada sob a direção de Daniel Delattre e de Jackie Pigeaud, traz (da página 533 a 740 com um extenso rol de notas da página 1223 a 1312) inúmeros fragmentos de várias obras. São quase trezentas páginas, em papel bíblia, dedicadas a Filodemos.

¹² A base de toda a discussão se assenta quer no supracitado estudo de Marcello Gigante (nota anterior) publicado em primeira edição em 1975 quer nas considerações de Michel Foucault feitas entre 1982-1984. Sobre Foucault existem, entre nós, vários estudos, por exemplo: PINHO, Luz Celso, “Michel Foucault e o conceito grego de parrésia”. *Poesis: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 1, 2015, p. 34-43; MUCHAIL, Salma T.; FONCECA, Márcio A. da. Parrésia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno. *Aurora Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 31, n. 52, 2019, pp. 191-208.

mesmo que Aristóteles pressupôs: como uma virtude a ser cultivada “em favor dos que compartilham a camaradagem e a irmandade” (*Ética a Nicômaco*, IX, 2, 1165 a 29: *Pròs betaírouis d’aû kai adelphoûis parrésian*).

Finda, portanto, que a parrésia haveria de ser uma característica própria tanto da investigação teórica quanto do *éthos* no qual imperavam as relações amigáveis. Do que consta na *Sentença 29*, fica vista que Epicuro leva à prática os três requisitos manifestos por Platão, no *Górgias* (487 a) como caracterizadores da retitude de uma alma sábia em sentido pleno; são eles: conhecimento (*epistéme*), benevolência (*eunóia*) e franqueza (*parresía*). Platão, naquele contexto, reconhece que Górgias e Polo são sábios, porém, não em sentido pleno, em razão de que, além de saber e boa vontade, faltalhes a franqueza: a disposição que implica na manifestação serena de um espírito livre, cuja franqueza é manifesta sem acanhamento, com clareza e comprometida com a verdade. A franqueza a que Platão se refere não comporta, como fez constar no *Fedro* (240 e), retomado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (IV, 3, 1124 b 29), o discurso enfadonho, permissivo, sem qualquer restrição e sem legitimidade, ofensivo e não edificante. A “franqueza” por eles presumida, e assim também por Epicuro, só vem a ser como tal se fertilizada pela *phrónesis* (pela ação do pensar), pactuada com a verdade, e também com a sobriedade, que, por sua vez, de modo algum tem por função confundir ou iludir (cujos pressupostos, em nome da dita sobriedade, podem, por vezes, gerar a dissimulação e a hipocrisia).

Enfim, a parrésia de Epicuro comporta duas características fundamentais: uma voltada para o *éthos* da vivência prática, em termos de franqueza para consigo mesmo e para com quem está na proximidade imediata, no círculo da amizade, da irmandade, da afeição e do companheirismo. A questão que aqui se impõe é esta: quem não é franco sequer consigo mesmo, com seus limites e possibilidades, com os pendores de sua natureza, com suas circunstâncias e complexidades, como haverá de ser leal e sincero para com os demais? Uma outra característica diz respeito ao *éthos* da investigação teórica, cuja franqueza (pelo que consta na *Sentença 29*) atinge diretamente o comprometimento com a verdade, que, por sua vez, implica em compromisso com as evidências, e também, em sentido amplo, com o “outro”: com o ser da relação ao qual o saber se dirige e, em última instância, atinge. Em ambos os casos, ou seja, tendo em vista essas duas referidas características, o conceito de parrésia comporta as intenções por detrás ou da ação ou do discurso de modo que a liberdade, por tal conceito prefigurada, há de ser sempre altruísta, jamais depreciativa ou lesiva, visto que diz respeito a

uma virtude do sábio e de seu saber. Em ambos os casos, na elevação pessoal e do saber, o aprimoramento não se dá sozinho: ele requer o auxílio (a parceria) de uma comunidade crítica, porém, edificante, sem se constituir, nas relações intelectivas recíprocas, em um tribunal perverso e arrogante de correção, mas intercomunicativo, dialogante, generoso e solidário.

[Recebido em julho/2025; Aceito em agosto/2025]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Texte établi et traduit par J. Voilquin. Paris: Garnier. 1961.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, tradução de Valentín García Yebra. Edição trilingüe. Madrid: Gredos, 1982.
- BAILEY, Cyril. *Epicurus, The Extant Remains. With short apparatus, translation and notes* by Cyril Bailey. Hildesheim/Zürich/New York: Gerg Olms Verlag, 1989.
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et Pierre Chantraine. Paris: Hachette, 1996.
- BALAUDÉ, Jean-François. *Lettres, maximes, sentences*. Traduction, introduction et commentaires. Paris: Librairie générale française, 1994.
- BIGNONE, Ettore. *Epicuro. Opere*. a cura de. Roma: Laterza., 1984
- BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián. “Filodemo y La Parrhesía Epicúrea como Práctica Pedagógica-Terapéutica”. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol.3, n.1, 2016, pp.11-30.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984.
- CÍCERO. *Tusculanae disputationes/Tusculanes*. Traduction nouvelle avec notice e notes para Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1958.
- CONCHE, Marcel. *Épicure. Lettres et Maximes*. Texte établie et introduction par M. Conche. Paris: PUF, 2005.
- DELATRE, Daniel; PIGEAUD, Jean. (Org.). *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard, 2010.
- DETIENNE, Macel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. Loeb Classical Library, 2 volumes, [1ª ed., 1925], London: Harvard University Press, 1959
- ÉSQUINES. *Discours*. Texte établi et traduit par Guy de Budé et Victor Martin. T. I, *Contre Timarque - Sur l'Ambassade infidèle*, T. II: *Contre Ctésiphon*, 5ª ed., Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- FITZGERALD, John Thomas; OBBINK, Dirk; HOLLAND, Glenn Stanfield, Eds., *Philodemus and the New Testament World*. Leiden: Brill, 2004.
- GIOVACHINI, Julie. “La nouvelle reconstruction du rouleau du “Franc-parler” de Philodème permet-elle encore de postuler l’existence d’une “parrhèsia” spécifiquement épicurienne?”. In ANTONI, Agathe ARRIGHETTI, Graziano; BERTAGNA, Maria Isabella; DELATRE, Daniel (Eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculansia*, Pisa: Fabrizio Serra, 2010, pp. 293-314, disponível em <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01267521/document>. Acesso em: 06 mai. 2025.

- HEGEL, Georg W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. II. Edición preparada por Elsa Cecília Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- ISÓCRATES. *Letras: a Antipater, a Arquidamos*, texto grego e tradução de Aimé-Marie Gaspar, disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/isocrate/lettres.htm>. Acesso em: 13 jan. 2025.
- ISÓCRATES. ISÓCRATES. Vol. III: *Sur la Paix, Aréopagitique, Sur L'Échange*, Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- KANT, Immanuel. *Lógica*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- LUCRÉCIO. *De rerum natura/ De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, v.1, 1985, v.2, 1990.
- MACEDO, Márcio de. *Isócrates e a Retórica. Sua escola, seus mestres, seus discípulos e seus vínculos com a filosofia*. Curitiba: Appris, 2025.
- MUCHAIL, Salma T.; FONCECA, Márcio A. da. “Parresia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno”. *Aurora Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 31, n. 52, 2019, pp. 191-208.
- PHILODEMUS. *On Frank Criticism*. Texts and Translations. Grego-Roman Series. Edited by John T. Fitzgerald. Introduction, Translation, and Notes by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thorn, and James Ware. Society of Biblical Literature. Atlanta/Georgia: Scholars Press. 2007. Disponível em: <https://librosycultura2.files.wordpress.com/2017/12/filodemo-1998-on-frank-criticism-konstan-y-clay-griego-e-ingles.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2025.
- PLATÃO. *Platonis Opera* (Burnet, J. <1900-1907>). 5 vols. T.I tetralogias I-II continens [insunt *Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*], recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt W.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- PLATÃO. *Theaetetus. Protagoras. Gorgias. Cratylus. Euthydemus*. Edição bilingue, vários tradutores. Cambridge/London: Loeb Classical Library, 1996.
- PLATÃO. *República*. Trad. di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997.
- PLATÃO. *Le Banquet*. Bilingue grec-français. Trad. Paul Vicaire, Paris Les Belles Lettres, 1989.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates* (ed. John Burnet, 1903, trad. Victor Cousin). Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/apologiegrec.htm#17a>. Acesso em: 01 mar. 2025.
- PINHO, Luiz Celso. “Michel Foucault e o conceito grego de parresia”. *Poiesis: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 1, 2015, pp. 34-43.
- SCARPAT, Giuseppe. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, 2ª ed., Brescia: Paideia, 2001.
- SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013.
- SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.
- USENER, Hermann (ed.) (1966). *Epicurus. Epicurea*. Stuttgart, Teubner, 1966, disponível em <https://archive.org/details/HermannUsenerEpicurea1887/mode/2up>. Acesso em: 06 jan. 2025.
- VON DER MUEHLL, Peter. *Epicuri. Epistulae tres et Ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Stuttgart: Teubner (1ª ed. 1922), 1982, disponível em <https://archive.org/details/epicuriepistulae00epicuoft>. Acesso em: 23 jan. 2025.

EPÍTOME DE ZENÓBIO SINTETIZADA EM ORDEM ALFABÉTICA A PARTIR DOS PROVÉRBIOS DE TARREU E DÍDIMO: UMA PROPOSTA DE TRADUÇÃO
EPITOME OF ZENOBIUS, SYNTHESIZED IN ALPHABETICAL ORDER FROM THE PROVERBS OF TARRAEUS AND DIDYMUS: A PROPOSAL FOR TRANSLATION INTO PORTUGUESE

TATIANA ALVARENGA CHANOCA*

Resumo: Este artigo consiste na proposição de uma tradução comentada, em português, dos cinco primeiros provérbios da primeira centúria da *Epítome de Zenóbio sintetizada em ordem alfabética a partir dos provérbios de Tarreu e Dídimos* (*Ζηνοβίου ἐπιτομή ἐκ τῶν Ταρραίων καὶ Διδύμων παροιμιῶν συντεθεισα κατὰ στοιχεῖον*), conforme a edição de E. L. von Leutsch e F. G. Schneidewin presente no primeiro volume do *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (1839). Ao modo de uma breve introdução, será apresentado um panorama sobre a gênese e o uso geral dos provérbios, bem como sobre as coleções de provérbios na Antiguidade. Apresentam-se ainda os critérios que a tradução proposta busca seguir, considerando as peculiaridades do gênero proverbial e suas possibilidades de expressão no português do Brasil. Os cinco provérbios da coleção zenobiana aqui traduzidos e comentados oferecerão um terreno de experimentação preliminar de uma empreitada tradutória mais vasta ainda em curso.

Palavras-chave: Zenóbio; provérbios; tradução de provérbios; diálogo cultural.

Abstract: This article consists of the proposal of an annotated translation, in Portuguese, of the first five proverbs from the first century of the *Epitome of Zenobius synthesized in alphabetical order from the proverbs of Tarraeus and Didymus* (*Ζηνοβίου ἐπιτομή ἐκ τῶν Ταρραίων καὶ Διδύμων παροιμιῶν συντεθεισα κατὰ στοιχεῖον*), according to the edition of E. L. von Leutsch and F. G. Schneidewin, included in the first volume of the *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (1839). By way of a brief introduction, an overview of the genesis and general use of proverbs will be presented, as well as of the collections of proverbs in Antiquity. The article also sets out the criteria that the proposed translation seeks to follow, taking into account the peculiarities of the proverbial genre and its possibilities of expression in Brazilian Portuguese. The five proverbs from the

* Pesquisadora e bolsista PDJ do CNPq na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), MG, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-8541-1719>. Email: tatianachanoca@gmail.com.

Zenobian collection translated and commented here will serve as a preliminary testing ground for a broader translation undertaking still in progress.

Keywords: Zenobius; proverbs; translation of proverbs; cultural dialogue.

Atestado pela primeira vez na peça *Agamêmnon*, de Ésquilo (representada em 458 a.C.), o termo *παροιμία* (comumente traduzido como “provérbio”, assunto que será abordado mais adiante) teve seu significado e sua etimologia amplamente discutidos já na Antiguidade, sendo possível que uma suposta obra perdida intitulada *Provérbios*, atribuída a Aristóteles por Diógenes Laércio (V, 26), tenha sido o ponto de partida para estudos posteriores¹. Numa edição de provérbios atribuída erroneamente a Diogeniano (gramático do século II d.C.), são apresentadas as duas principais hipóteses para a etimologia da palavra *παροιμία*: uma delas liga *παροιμία* a ὅμοιος (ou ὁμοῖος, “semelhante”), sugerindo assim “serem chamados provérbios pelo fato de demonstrarem algo semelhante [ὄμοιόν] sobre o que dizem”². Embora essa hipótese seja considerada incorreta, ela pode ser explicada através da relação que Aristóteles faz entre “provérbio” e “metáfora”, em que esta é baseada em relações de semelhança (ὁμοιος; *Poética*, 1459a 7-8), e tanto ela quanto o provérbio se sobrepõem a um enunciado textual, literal, um outro enunciado, externo ao texto propriamente dito, “e ao que se referem metaforicamente [...] para expressar um conceito mais amplo” (García Romero, 1999, p. 220).³ A outra hipótese, mais amplamente aceita afirma que:

O provérbio [assim] é nomeado, dizem alguns, por causa dos caminhos [τῶν οἴμων], e assim as estradas eram chamadas. E os homens, quantas coisas de utilidade comum encontravam, estas escreviam ao longo das estradas

¹ García Romero, 1999, p. 119. Diversos estudiosos negam a existência dessa obra, afirmando que Diógenes Laércio estaria apenas se referindo às alusões que Aristóteles costuma fazer em suas obras (Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 13), mas é digno de nota que D. L., nessa passagem, faz um catálogo das obras de Aristóteles, informando seus títulos e em quantos livros elas foram divididas. Além disso, Sinésio de Cirene (*Elogio da calvície*, 22, 2-4) parece fazer uma alusão a essa obra. Por outro lado, diz Ateneu (II, 56, 25-28) “que Cefisodoro, o discípulo de Isócrates, nos *Contra Aristóteles* (e destes há quatro livros) censura o filósofo por não ter feito digno de discurso coletar provérbios” (ὅτι Κηφισόδωρος ὁ Ἰσοκράτους μαθητῆς ἐν τοῖς κατὰ Ἀριστοτέλους [τέσσαρα δ’ ἐστὶ ταῦτα βιβλία] ἐπιτιμᾷ τῷ φιλοσόφῳ ὡς οὐ ποιήσαντι λόγου ἄξιον τὸ παροιμίας ἀθροῖσαι), o que pode sugerir que tal livro não existisse. Salvo indicação contrária, todas as traduções do grego são minhas.

² “Ἐνιοὶ δὲ φασὶ προσηγορεῦσθαι τὰς παροιμίας ἀπὸ τοῦ ὁμοίων τι ἐφ’ οἷς λέγονται δηλοῦν παροιμίας τυγχανούσας (Διογενιανοῦ περὶ παροιμιῶν, p. 1.7-8).

³ Salvo indicação contrária, todas as traduções de textos em língua estrangeira são minhas.

frequentadas, para que muitos dos que passassem [por ali] compartilhassem de sua utilidade (Diogeniano, *Διογενιανού περὶ παροιμιῶν*, p. 1.1-5).⁴

Desse modo, os provérbios seriam discursos úteis que viriam de ditos trocados entre companheiros de viagem, podendo ser inscritos nas estradas mais frequentadas (daí *παροιμία*, “junto ao caminho” [*παρὰ οἴμος*]) para que outros viajantes pudessem se beneficiar deles.⁵ Embora o significado preciso de cada provérbio seja inicialmente enigmático, ele pode ser revelado através do contexto, isto é, por meio de um discurso mais evidente,⁶ que revelará a sabedoria que há em seu interior.⁷

O nome dos provérbios se aplica entre os pagãos aos discursos mais populares e às coisas que são conversadas nas estradas, como é comum; pois entre eles a estrada [*ἡ ὁδός*] é chamada *οἴμος* [‘caminho’, ‘estrada’], daí também definiam a *παροιμία*, expressão usada constantemente para proveito de muitos, e que são capazes de, com pouco, substituírem muitas coisas semelhantes. Mas entre nós o provérbio é um discurso útil que exprime algo de forma moderadamente oculta, por um lado envolvendo espontaneamente a sua utilidade, e por outro, muita inteligência ocultando em seu interior (Basilius, *Homilia in principium proverbiorum*, 31, 388, 24-34).⁸

⁴ Τὴν παροιμίαν ὀνομάζεσθαι φασὶ τινες ἀπὸ τῶν οἴμων· οὕτω δὲ αἱ ὁδοὶ ἐκαλοῦντο. Οἱ δὲ ἄνθρωποι, ὅσα κοινωφελῆ εὗρισκον, ταῦτα κατὰ λεωφόρους ὁδοὺς ἀνέγραφον ὑπὲρ τοῦ πλείονος ἐντυγχάνοντας τῆς ὠφελείας μεταλαμβάνειν.

⁵ Cf. Hesíquio (Hes.), π, 964: “παροιμία: discurso útil para a vida, sendo dito junto à estrada, como a *παροδία* [‘pela estrada’], pois *οἴμος* significa ‘estrada’ [ὁδός] (<παροιμία>· βιωφελῆς λόγος, παρὰ τὴν ὁδὸν λεγόμενος, οἷον παροδία. <οἴμος> γὰρ ἡ ὁδός)”. Note-se que esta é a etimologia proposta atualmente por Pierre Chantraine (1999, *s.v.* οἴμος) e Robert Beekes (2010, *s.v.* παροιμία).

⁶ Cf. *Suda*, π, 733: “Παροιμία: discurso útil. Mal empregado, é todo relato transitório: pois *οἴμος* significa ‘estrada’. Ou *provérbio* é um discurso enigmático que é explicado através de outro [discurso] mais evidente” (<Παροιμία>· τί ἐστὶ παροιμία; λόγος ὠφέλιμος, καταχρηστικῶς δὲ πᾶν παροδικὸν διήγημα· οἴμος γὰρ ἡ ὁδός. ἢ <Παροιμία> ἐστὶ λόγος ἀπόκρυφος, δι’ ἑτέρου προδήλου σημαίνόμενος).

⁷ *Etymologicum Magnum*, 654, 15-20: “Παροιμία: de οἴμος, que significa ‘estrada’, οἰμία, então παροιμία. E é a παροιμία um discurso útil que tem em si um significado moderadamente oculto onde está a sua utilidade, e muito significado em seu interior”. (<Παροιμία>· Παρὰ τὸ οἴμος, ὃ σημαίνει τὴν ὁδὸν, οἰμία καὶ παροιμία. Ἔστι δὲ παροιμία λόγος ὠφέλιμος μετ’ ἐπικρύψεως μετρίως αὐτόθεν ἔχων τὸ χρίσιμον, καὶ πολλὴν τὴν ἐν τῷ βάθει διάνοιαν). Ver também a definição oferecida no *Etymologicum Gudianum* (π, 454, 40-47).

⁸ Τὸ τῶν παροιμιῶν ὄνομα ἐπὶ τῶν δημοδεστέρων λόγων παρὰ τοῖς ἔξωθεν τέτακται, καὶ ἐπὶ τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς λαλουμένων, ὡς τὰ πολλὰ· οἴμος γὰρ παρ’ αὐτοῖς ἡ ὁδός ὀνομάζεται, ὅθεν καὶ τὴν παροιμίαν ὀρίζοντο, ῥῆμα παρόδιον τετριμμένον ἐν τῇ χρήσει τῶν πολλῶν, καὶ ἀπὸ ὀλίγων ἐπὶ πλείονα ὁμοια μεταληφθῆναι

Pode-se considerar, por fim, que o termo *παροιμία* estaria ligado a um uso metafórico da palavra *οἶμος* para designar “canto”, sendo “um canto ou poema [...] um caminho que o poeta percorre” (Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 11). Logo, *παροιμία* seria aquilo que “está junto da narrativa” – assim como o proêmio (*προοίμιον*), formado por *πρό* e *οἶμος* ou *οἶμη* (= *οἶμος*; metaf., “caminho de um canto”, “canto”),⁹ é “o que precede a narrativa”, “o que precede o canto” –, e então, embora o provérbio não pertença à narrativa propriamente dita, ele “se deduz dela como corolário, como um ensinamento de sabedoria universal que se desprende de um [...] relato que se narrou” (Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 11).

Não é incomum a presença dos provérbios na literatura em geral (tanto antiga como moderna), e assim como ocorre no seu uso oral, eles se integram ao discurso e aos seus elementos internos, ocupando, assim, um lugar estratégico dentro do enunciado. Sua função na literatura é também semelhante à função na oralidade, podendo confirmar “o sentido do texto, realizando uma espécie de registro de uma ‘fala comum’ que é reativada no texto para confirmar a própria fala do narrador; [ou exercer] [...] uma função desconstrutiva e irônica do conteúdo posto” (Moreira, 2022, s.p.). Os provérbios serviriam, na linguagem oral e literária, para “adornar o estilo”, como diz (de forma bastante irônica, note-se) Machado de Assis no conto “Teoria do Medalhão”:

Sentenças latinas, ditos históricos, versos célebres, brocardos jurídicos, máximas, é de bom aviso trazê-los contigo para os discursos de sobremesa, de felicitação, ou de agradecimento. *Caveant consules* é um excelente fecho de artigo político; o mesmo direi do *Si vis pacem para bellum*. Alguns costumam renovar o sabor de uma citação intercalando-a numa frase nova, original e bela, mas não te aconselho esse artifício: seria desnaturar-lhe as graças vetustas. Melhor do que tudo isso, porém, que afinal não passa de mero adorno, são as frases feitas, as locuções convencionais, as fórmulas consagradas pelos anos, incrustadas na memória individual e pública. Essas fórmulas têm a vantagem de não obrigar os outros a um esforço inútil (Assis, 1961, p. 107).

Os provérbios são sobretudo elementos do discurso informal, pertencente à linguagem coloquial, não culta – apesar de poderem ser integrados a ela –, o que faria com que eles em princípio não fossem usados em textos literários,

δυνάμενον. Παρὰ δὲ ἡμῖν παροιμία ἐστὶ λόγος ὠφέλιμος, μετὰ ἐπικρύψεως μετρίας ἐκδεδομένος, πολὺ μὲν τὸ αὐτόθεν χρήσιμον περιέχων, πολλὴν δὲ καὶ ἐν τῇ βάρει τὴν διάνοιαν συγκαλύπτων.

⁹ *LSJ*, s.v. οἶμη. Ver ainda Chantraine (1999), s.v. οἶμη e Beekes (2010), s.v. παροιμία e οἶμη.

que costumam adotar a norma culta padrão. Contudo, devido à sua riqueza e expressividade, os provérbios tendem a ter um amplo espectro de usos, em virtualmente todas as línguas e culturas conhecidas. Por outro lado, o seu uso nos textos literários testemunha um esforço de “totalização da cultura” na medida em que integra no registro culto os saberes tradicionais de um povo ou de uma comunidade determinada. Trata-se pois de uma forma de atualização da história das relações humanas, pois “é preciso pensar na tradição não como significante de algo ‘anterior’ à modernidade, mas algo que subsiste na memória, permanecendo viva” (Sousa, 2017, p. 221).¹⁰

1. SOBRE AS COLEÇÕES DE PROVÉRBIOS

1.1 Breve panorama das principais coleções

O uso de provérbios é constante na literatura grega; suas primeiras manifestações registradas estão em Homero, Hesíodo e Arquíloco, e na época clássica os provérbios aparecem em todos os gêneros literários, sobretudo em autores que buscavam reproduzir, em alguma medida, a linguagem coloquial, como é o caso da comédia¹¹. Assim, observa-se que nas comédias eram mais usados os provérbios sobre deuses e heróis, animais e elementos inanimados, bem como provérbios anedóticos, presentes também na retórica; por sua vez, os poemas épicos e as tragédias “apresentam com mais frequência exemplos de expressões espirituosas construídas sobre personificações de conceitos éticos” (Lelli, 2007, p. 147). Isso evidencia que, de maneira geral, a escolha dos tipos de provérbios – isto é, de sua forma e da lição que eles transmitem – “dependia da conotação sociolinguística dos autores gregos” (Lelli, 2007, p. 147).

O ponto de partida para a paremiologia grega foi provavelmente Aristóteles, que teria iniciado um estudo mais sistemático dos provérbios, e a partir do século IV a.C. constata-se um grande interesse por parte dos filólogos por reuni-los e explicá-los.

A partir de Aristóteles, o caráter metafórico ou alegórico como traço peculiar [...] do provérbio será uma ideia frequentemente repetida, em especial

¹⁰ Sobre o uso de provérbios na literatura, ver o artigo “Da fala para a escrita: o caso de provérbios e expressões populares”, de Hudinilson Urbano (2008), que faz ainda um breve levantamento da presença de provérbios em diferentes estilos de textos literários. Cf. referência ao final.

¹¹ Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 12.

pelos tratadistas de retórica, nos quais reencontramos também frequentemente o conceito de provérbio como uma filosofia popular cuja venerável antiguidade lhe concede credibilidade e autoridade (Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 15-16).

Aparentemente, então, os provérbios foram estudados principalmente no âmbito das tradições peripatética e estoica. Acredita-se que Teofrasto (c. 371/0-287/6 a.C.) tenha sido o primeiro a distinguir provérbio de apotegma (παροιμία e ἀπόφθεγμα) em seu tratado *Sobre os provérbios*¹²; é atribuído a Clearco de Soles (c. 340 a.C.-séc. III a.C.) um tratado também intitulado *Sobre os provérbios* (Περὶ παροιμιῶν), no qual ele relacionaria, de certo modo, provérbios e adivinhações (γρίφοι);¹³ a Crisipo de Solos (c. 281/77-208/4 a.C.) é atribuída a compilação *Sobre os provérbios, para Zenódoto*, em dois livros – apesar de ele ter sido criticado por haver alterado alguns deles para que se adequassem às suas ideias, é a partir de sua obra que se passaria a explicar a etimologia de παροιμία a partir de οἶμος¹⁴. Merece destaque, ainda, o *atidógrafo* Démon, que teria escrito uma coleção de quarenta livros intitulada *Sobre os provérbios*¹⁵, na qual ele teria recorrido a argumentos lendários e históricos para explicar os provérbios, mas seu trabalho foi criticado por “falta de rigor e sérios erros cronológicos em suas hipóteses” (Guevara de Álvarez, 2007, p. 40). Nenhuma dessas obras foi preservada, restando delas apenas fragmentos, citações e menções em autores posteriores.

Na época alexandrina, os provérbios começaram a ser coletados com fins principalmente literários e históricos. Entre outros compiladores – dos quais em geral temos poucas informações além dos seus nomes, como Dionisiodoro, Calístrato, Eufrônio –, merece destaque Aristófanos de Bizâncio (c. 265-190 ou 257-180 a.C.), um dos principais gramáticos alexandrinos, que produziu uma extensa coleção de provérbios, organizados em seis livros, sendo dois dedicados a provérbios em versos, e quatro, a provérbios sem métrica. Mas uma das principais obras para a paremiologia é a de Dídimo (c. 80-10 a.C.), importante gramático grego da segunda metade do século I a. C., a quem é atribuído um compêndio sobre provérbios organizado em treze livros. Seu

¹² Cf. D. L. V, 45; Theophrastus. *Fragmenta*, 132; Ruprecht, 1949, col. 1737.

¹³ Cf. Athenaeus. *Deipnosophistae*, X, 86-87; ZUCKER, 2022, p. 497.

¹⁴ Cf. Chrysippus. *Fragmenta ad singulos libros relata*, XLV; D. L. VII, 200; Plutarchus. *Plutarchi vitae parallelae* – Aratus, 1, 1; Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 19-20, Guevara De Álvarez, 2007, p. 40.

¹⁵ Cf. Crusius, II, § 4; Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 19 (nota 22); Guevara De Álvarez, 2007, p. 40.

trabalho teria sido uma das fontes de Zenόbio – sofista grego que ensinou retόrica em Roma durante o impέριο de Adriano (117-138 d.C.) –, que é, por sua vez, a base da maioria das coleções posteriores, ocupando mesmo um lugar de destaque na tradiçáo paremiogrάfica grega¹⁶. Hά extensas coleções elaboradas por eruditos bizantinos, dentre as quais destacamos a de Gregόrio Cίπριο, patriarca de Constantinopla entre 1283 e 1287, cuja obra, datada do sέculo XIII, estά registrada numa grande variedade de cόdices que datam dos sέculos XIV e XV;¹⁷ Macάριο Crisocέfalo, escritor eclesiάstico grego que viveu em meados de 1290 ou c. 1305-1382, e cuja coleçáo, com 796 provérbios foi conservada num único cόdice¹⁸; Miguel Apostόlio (c. 1440, possivelmente teria vivido entre c. 1422-1476), copista grego responsάvel pela compilaçáo mais extensa, com 18 centúrias, e seu filho, Arsέnio, que depois da morte de Apostόlio seguiu completando seu trabalho, para o que recorreu náo tanto “à tradiçáo paremiogrάfica propriamente dita, mas sim a léxicos e antologias, e acrescentou, além de provérbios, sentenças, apotegmas e histόrias míticas” (Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 43).

1.2 Zenόbio

Intitulada de *Επίτομη δε Ζενόβιο σιντετιζαδα εμ ορδεμ αλφαβετικα α partir dos provérbios de Tarreu e Dídimo* (Επιτομή έκ τών Ταρραίου και Διδύμου παροιμιών συντεθεισα κατά στοιχειών), a obra de Zenόbio náo chegou completa até nós, mas apenas na forma de resumos que sofreram modificações e adiçóes, sendo que ela mesma já era um resumo do trabalho de eruditos anteriores.

Desse modo, nosso *CPG* [*Corpus Paroemiographorum Graecorum*] estά formado por coleções de provérbios que sáo resumos de outros resumos anteriores, tanto no que concerne ao número de provérbios que foram recolhidos, como no que se refere à qualidade e à quantidade das explicações, pelo que náo resulta estranho que o texto apresente com certa frequéncia dificuldades de interpretaçáo por causa dos erros e também da excessiva concisáo que esse processo envolveu (Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 25-26).

O título da obra de Zenόbio sugere alguma ambiguidade: de fato, ele pode indicar que Zenόbio preparou uma építome a partir de compiladores

¹⁶ Guevara De Álvarez, 2007, p. 40.

¹⁷ *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, s.v. Gregorius [2]; Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 41-42.

¹⁸ Smith, 1867, s. v. Chrysocephalus Macarius; Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 42.

diferentes – Tarreu e Dídimo, sendo Tarreu provavelmente Lucilo de Tarra (I d.C.) que teria escrito livros sobre provérbios e obras acerca de questões gramaticais e de cunho histórico, podendo inclusive ser identificado com o poeta Lucilo (ou Lucílio) cujos poemas foram em parte recolhidos na *Antologia Palatina* –, mas é possível concluir também que Zenóbio fez uma epítome de “uma” recompilação de provérbios, conhecida com os nomes de Dídimo e de Tarreu porque este teria feito uma epítome do trabalho daquele. Como há, porém, partes do texto de Zenóbio que não remontam a Dídimo, é possível supor que outra recompilação de Tarreu tenha sido consultada, diferente da de Dídimo, ou que Tarreu ampliou a obra de Dídimo a partir de outras fontes, como outros compiladores fizeram posteriormente¹⁹.

As compilações atribuídas a Zenóbio que foram preservadas podem ser divididas em dois grupos: a redação chamada *Atos* e a *vulgata* – i.e., “divulgada” –, sendo possivelmente a primeira a que reproduz melhor a estrutura original do trabalho zenobiano, enquanto a segunda, embora não tenha mantido a estrutura original, foi a base da *editio princeps* florentina (1497). Assim, a partir dela o trabalho foi ordenado alfabeticamente e deixou de ser dividido em livros, como o é a redação *Atos*. A redação *Atos* é formada por cinco coleções de provérbios, em que as três primeiras recebem o título *Epítome de Zenóbio dos provérbios de Tarreu e Dídimo*, mas as duas últimas não derivariam de Zenóbio: a quarta é uma coleção intitulada “*Plutarco. Sobre os provérbios dos alexandrinos*” e a quinta, sem título, é uma recompilação de refrões ordenados alfabeticamente. Contudo, muitos dos provérbios presentes nessas duas últimas coleções foram incluídos na redação *vulgata*, que seria fruto do trabalho de um compilador (ou de compiladores) bizantino que mesclou e organizou alfabeticamente os provérbios das cinco coleções que formam a redação *Atos*, por acreditar, talvez, que todas elas procediam de Zenóbio.

Foram conservadas três variantes da *vulgata*: *Zenóbio Parisino*, *Zenóbio Bodleiano* e *Zenóbio Diogeniano*, sendo a coleção *Zenóbio Parisino* a que foi conservada com o título *Epítome de Zenóbio sintetizada em ordem alfabética a partir dos provérbios de Tarreu e Dídimo*. Composta por 552 provérbios ordenados alfabeticamente, a qualidade e a amplitude das explicações presentes nela são notáveis, e por isso acredita-se que ela reproduziria melhor o aspecto da *vulgata*. A coleção *Zenóbio Bodleiano*, que recebeu o título de *Provérbios populares em ordem alfabética*, é a mais longa das três variantes,

¹⁹ Sánchez-Elvira; García Romero, 1999, p. 23-24.

possuindo 972 provérbios, mas a qualidade das explicações é em geral inferior à da coleção *parisina*. A variante *Zenóbio Diogeniano*, por fim, é uma coleção procedente de Zenóbio que foi erroneamente atribuída a Diogeniano. Ela foi dividida em três coleções: *Pseudo-Diogeniano*, composta por 787 provérbios sob o título de *Provérbios populares, da recompilação de Diogeniano*, com explicações em geral muito resumidas; *Diogeniano Vindobonense*, com 301 provérbios que foram publicados sob o título de *Provérbios populares, da recompilação de Diogeniano em ordem alfabética*, apresentando explicações superiores às do *Pseudo-Diogeniano*; *Recensão D1*, intitulada *Provérbios populares, da recompilação de Diogeniano*, que contém mais de 900 provérbios e explicações breves; *Recensão D2*, com mais de 600 provérbios sob o título de *Provérbios em ordem alfabética*, e a *Recensão D3*, intitulada *Provérbios em ordem alfabética, recompilados de toda a cultura grega, muito úteis* ou só *Provérbios em ordem alfabética*, que conta com quase 800 provérbios e explicações extensas.

No que concerne às edições críticas e recompilações posteriores, destacam-se a *editio princeps*, que contém apenas o *Zenóbio Parisino*, feita por Benedetto Riccardini (1497); a obra *Adagiorum Cbiliades Tres* (1508), de Erasmo de Roterdã, em que ele editou e comentou grande parte do acervo paremiológico greco-latino, tendo publicado em 1536 uma nova coleção com mais provérbios do que a anterior; o trabalho de Andreas Schott, *Paroimíai Hellenikaí. Adagia sive proverbialia Graecorum* (1612), que foi a primeira a apresentar a divisão em centúrias; e os dois volumes do *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (1839, 1851) editados por E. L. von Leutsch e F. G. Schneidewin, trabalho que, mesmo já um pouco defasado – visto que outras edições mais completas foram feitas posteriormente –, ainda é a principal obra de referência para os estudos de paremiografia grega²⁰.

2. Sobre a tradução apresentada

Neste artigo será apresentada uma tradução comentada dos cinco primeiros provérbios da primeira centúria do códice *Parisino* da *Epítome de Zenóbio sintetizada em ordem alfabética a partir dos provérbios de Tarreu e Dídimos* de Zenóbio,²¹ obra que está dividida em seis centúrias (isto é, grupos

²⁰ Todas as informações oferecidas aqui sobre a transmissão do texto de Zenóbio foram retiradas de Sánchez-Elvira; García Romero, 1999.

²¹ Será seguida a edição de E. L. von Leutsch e F. G. Schneidewin, presente no primeiro volume do *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (2010 [1839]), sendo informado em nota

de cem provérbios, sendo que a última contém apenas 52), em cada uma das quais os provérbios estão organizados em ordem alfabética, com uma explicação de seu significado e, muitas vezes, a sua origem. Neste sentido, é a própria natureza do gênero proverbial que se buscará manter, já que se trata de uma literatura “popular” que encerra em sua gênese um sofisticado trabalho semântico sedimentado pelo uso através de gerações sucessivas de falantes de uma determinada língua. Em suma, o que este trabalho de tradução propõe – como aliás toda tradução de uma obra antiga – é um diálogo diacrônico entre duas culturas diferentes.

O primeiro problema que se apresenta é a questão da tradução para o português do termo grego *παροιμία* – “provérbio, máxima, dito; figura, comparação”; “parábola”²² –, mais abrangente do que o nosso “provérbio”, ou “dito”, “rifão”, “máxima” etc., já que ele engloba também as expressões idiomáticas. Comparem-se, por exemplo, as seguintes *παροιμίες* presentes na primeira centúria de Zenóbio: 1, 6: “Ποῦχος *agamemmnōnicos*: sobre os grandes trabalhos. Pois conta-se que Agamêmnon teria cavado poços ao redor da Áulide e em muitos lugares da Hélade”²³. I, 15: “‘Não desprezes o orador rústico’. O provérbio recomenda que não convém desprezar os simples”²⁴. A primeira seria uma expressão idiomática, isto é, uma “sequência de palavras com significado próprio, não construído pelo nexos dos significados das palavras que a formam” (*Dicionário Aulete*, s.v. expressão)²⁵ – ou seja, ela se refere a grandes trabalhos, e não a poços em si, que estão apenas na possível origem da expressão –; enquanto a segunda seria para nós um provérbio propriamente dito, um “dito sucinto [...] que expressa suposta sabedoria popular” (*Dicionário Aulete*, s.v. provérbio) que muitas vezes traz um conselho ou uma admoestação. Assim, na tradução proposta ele será vertido, de modo convencional, por “provérbio”, i.e., algo que está “no lugar de uma palavra ou conselho” (Valpy, 1828, s.v. *Proverbium*) ou “parêmia”,

de rodapé quando os provérbios estiverem presentes nos outros códices e manuscritos (em especial os códices *Bodleiano*, *Atos* e *Coislino*), bem como quando eles forem atestados de maneira igual ou semelhante nas outras fontes paremiográficas.

²² *LSJ*, s.v. *παροιμία*; Bailly, 1950, s.v. *παροιμία*.

²³ <Ἀγαμέμνονεα φρέατα> ἐπὶ τῶν μεγάλων ἔργων. Ἱστοροῦσι γὰρ τὸν Ἀγαμέμνονα περὶ τὴν Αὐλίδα καὶ πολλαχοῦ τῆς Ἑλλάδος φρέατα ὀρύξαι.

²⁴ <Ἀγροίκου μὴ καταφρόνει ῥήτορος> ὅτι μὴδὲ τῶν εὐτελῶν χρῆ καταφρονεῖν, παραινεὶ ἢ παροιμία.

²⁵ O *Dicionário Aulete* foi usado aqui como um ponto de partida, para ir tirando a análise do lugar comum para levá-la a uma dimensão mais científica.

que significa “alegoria breve; expressão proverbial” (*Dicionário Aulete*, s.v. parêmia).

Passando agora ao texto em si, uma das principais discussões a respeito da prática da tradução é a da fidelidade: traduzir não é “apenas um trabalho intelectual, teórico ou prático, mas também um problema ético. Levar o leitor ao autor, levar o autor ao leitor, com o risco de servir e de trair dois mestres” (Ricœur, 2012, p. 48-49).

Dois parceiros são de fato colocados em relação pelo ato de traduzir, o estrangeiro – termo cobrindo a obra, o autor, sua língua – e o leitor, destinatário da obra traduzida. E, entre os dois, o tradutor, que transmite, faz passar a mensagem inteira de um idioma ao outro (Ricœur, 2012, p. 22).

São dois os métodos de tradução mais utilizados para verter provérbios: ou bem é feita uma tradução literal, que mantém as suas referências originais, ou bem se busca na língua de chegada um provérbio equivalente ou semelhante. Sendo os provérbios parte integrante do patrimônio de cada povo, sua tradução literal permite sua revitalização e a transmissão de certo elemento da cultura da língua de partida para a língua de chegada²⁶; por outro lado, essa opção talvez exija a inserção de uma nota ou explicação na tradução, já que o sentido do provérbio pode não ser claro para outras culturas. Mas há ainda uma terceira via de tradução, o “método de conciliação”, que, como o nome já sugere, une a tradução literal e o método da equivalência, que a princípio parecem opostos.

Para um provérbio da língua de partida que o tradutor deve transmitir, ele deverá buscar os moldes equivalentes na língua de chegada, os quais serão saturados (preenchidos) pela tradução literal do provérbio de partida na língua de chegada. O processo se desenvolve em três etapas: a tradução literal do provérbio da língua de partida na língua de chegada; a procura por moldes equivalente no universo parêmico da língua de chegada e a saturação dos moldes encontrados pela tradução literal já realizada (Yao Yao, 2020, p. 39).

Independentemente do critério adotado, o objetivo do tradutor consiste em fazer com que o receptor do texto perceba que se trata de um provérbio; tal objetivo é mais prontamente atingido se for seguido o método de equivalência, mas caso seja adotada a tradução literal ou o método de conciliação,

²⁶ Cf. Yao Yao, 2020.

o tradutor deve tentar copiar a estrutura que os provérbios costumam ter na língua de chegada. Na tradução aqui proposta, será adotado o método de conciliação: os paralelos com a língua portuguesa serão buscados, mas isso será feito de modo a não alterar as referências culturais de cada provérbio, pois “são as essas imagens que fazem a particularidade dos provérbios em cada povo” (Yao Yao, 2020, p. 44). Um exemplo: 1, 16: Ἀγναμπτότατος βάτος αἴος seria, literalmente, “o arbusto seco é muito inflexível”, mas com a intenção de dar ao texto uma sonoridade mais proverbial em português, ele poderia ser vertido por “arbusto seco verga menos”, uma tradução mais eficaz que não perde a imagem original e mantém também a relação com a explicação: ἐπὶ τοῦ σκληροῦ καὶ αὐθάδους τὸν τρόπον, “sobre quem tem temperamento duro e arrogante”. Note-se que, embora os provérbios coletados por Zenóbio não estejam inseridos num contexto literário, eles vêm acompanhados de seu significado – logo, de suas referências –, o que servirá para guiar a tradução.

Em sua acepção moderna, um provérbio é “uma frase popular e tradicional, fixa [...] que se refere a um conhecimento humano geral, geralmente prático” (Cancik; Schneider, 2000, *s.v.* Paroimia). Seu conteúdo é em geral uma advertência ou admoestação, e a imagem que os provérbios transmitem se baseia na vida cotidiana e no conhecimento comum, incluindo elementos históricos, pessoas e lugares, por exemplo. As compilações de provérbios foram feitas para que a sabedoria contida neles pudesse ser transmitida entre as gerações²⁷, pois, como teria dito Aristóteles, os provérbios “são resíduos de uma filosofia antiga que se perderam nas grandes ruínas dos homens, tendo sobrevivido devido à sua concisão e inteligência” (Sinésio de Cirene, *Elogio da calvície*, 22, 1-4).²⁸

[...] O seu uso não se limita ao oral, ao cotidiano, onde serve para o esvaziar de sentido, para reforçar ideias, para mostrar erudição, para contradizer ou para divertimento. Os textos literários também a eles recorrem para criticar costumes (através da sátira ou ironia), para exemplificar ações, para reforçar ideias, para dar autoridade às ideias do autor, para mostrar erudição e mesmo para ensinar a língua e os valores (Mimoso, 2008. p. 157).

Apesar de os provérbios coletados por Zenóbio dizerem respeito à sua cultura e sua época (mas fazem parte de sua compilação versos mais antigos,

²⁷ Cancik; Schneider, 2000, *s.v.* Paroimia.

²⁸ εἰ δὲ καὶ ἡ παροιμία σοφόν· πῶς δ' οὐχὶ σοφὸν περὶ ὧν <Ἀριστοτέλης> φησὶν ὅτι παλαιᾶς εἰσι φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα, περισσθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα.

presentes em autores como Homero e Hesíodo), o caráter universalizante dos provérbios faz com que seu estudo e tradução possam nos ajudar a entender ditados e noções que temos ainda hoje, permitindo, assim, paralelos entre a cultura helênica e a brasileira. Neste sentido, o trabalho proposto pretende não só verter o texto zenobiano para a língua portuguesa – cabe frisar, numa tradução pioneira, já que não há outras traduções de Zenóbio para o português –, mas também evidenciar a importância social e cultural do uso dos provérbios e das frases idiomáticas, uso esse que segue sendo transmitido a cada geração, buscando ainda traçar paralelos, quando possível, entre os provérbios gregos antigos e aqueles usados atualmente em língua portuguesa, sobretudo no Brasil.

*Epítome de Zenóbio sintetizada em ordem alfabética a partir dos provérbios de Tarreu e Dídimo*²⁹

1.1 <Ἀβυδηὸν ἐπιφόρημα>

ἐπὶ τῶν ἀηδῶν τάττεται ἡ παροιμία. Μέμνηται δὲ αὐτῆς Εὐδόξος ἐν Ὑποβολιμαίῳ. Φασὶ δὲ ὅτι τοῖς Ἀβυδηνοῖς ἔθος ἦν μετὰ τὸ δεῖπνον καὶ τὰς σπονδὰς προσάγειν τοὺς παῖδας μετὰ τῶν τιθῶν τοῖς εὐωχομένοις· κεκραγῶτων δὲ τῶν παίδων καὶ θορύβου γινομένου διὰ τὰς τίθας, ἀηδῖαν εἶναι πολλὴν τοῖς δαιτυμόσιν. Εἴρηται δὲ ἡ παροιμία καὶ ἀπὸ τοῦ ὕπ· αὐτῶν συκοφαντεῖσθαι τοὺς ξένους· ἔνθεν Ἀριστοφάνης τὸν συκοφάντην Ἀβυδοκόμην εἶπεν.³⁰

Uma sobremesa de Abidos

O provérbio se refere às coisas desagradáveis. Lembrou-se dele Eudoxo em *Ilegítimo*³¹. Dizem que era um costume entre os “abidenses” depois do banquete e das libações apresentar as crianças, junto de suas babás, aos que se refestelaram. Mas com a gritaria das crianças e o burburinho que corria entre as babás, havia um grande incômodo entre os convivas. E o provérbio também alude ao fato de eles [i.e., os “abidenses”] delatarem os estrangeiros: daí Aristófanes chamar um sicofanta de “Abidocomes”.³²

Sobre essa “fama” dos “abidenses”, diz Eustácio: “é também sabido que mais tarde Abidos foi associada proverbialmente a um sicofanta, por se

²⁹ Esta é uma tradução em andamento, feita com o apoio do CNPq (Bolsa PDJ, Chamada 32/2023). Embora aqui sejam apresentados só os cinco primeiros provérbios, a pesquisa em questão visa traduzir e comentar a primeira centúria completa.

³⁰ *Bodleiano* (doravante, B) 1.

³¹ Cf. *Comicorum Atticorum Fragmenta (CAF)* v. III, fr. 2 (p. 332).

³² Cf. *CAF*, v. III.2, Fr. 755 (733), p. 376.

considerar que os ‘abidenses’ eram sicofantas. Daí também as coisas que têm ares de delações [serem chamadas de] ‘abidocomas’³³.

É interessante notar que, entre as fontes paremiográficas, apenas Zenóbio menciona as duas possíveis referências do provérbio: na *Suda* (α, 100) é dito que o provérbio viria do costume de apresentar as crianças aos convidados após a refeição, pois a gritaria que elas faziam e o barulho de suas babás era desagradável para os convidados, e em Gregório Cíprio ([L] 1, 26, [M] 1, 88, [F] 1, 2) consta que o provérbio fala sobre as coisas desagradáveis, tendo relação com a gritaria feita pelas crianças quando elas eram trazidas para que fossem entretidas, o que incomodava os convidados, mas não há menção às babás. Já Hesíquio (α, 227) registra apenas que o ditado teria relação com a delação de estrangeiros, e Diogeniano (I, 1), por fim, diz que “o provérbio se refere às coisas desagradáveis”, mencionando apenas a delação de estrangeiros por parte dos “abidenses”³⁴. Contudo, essa relação por si só não parece suficiente para esclarecer o significado do ditado, além de possivelmente ter sido (como diz Zenóbio) uma relação posterior. Então é como se houvesse nesses casos uma espécie de “seleção natural” do sentido que se impôs através do uso literário ou mesmo cultural, em que Abidos poderia ser vista como uma cidade de informantes que “teriam o hábito de chantagear navios em trânsito”³⁵, e, segundo Ateneu (XII, 524f), o modo de vida dos abidenses seria “relaxado e fraco” e eles teriam o costume infringir as leis. Pode-se também imaginar alguma alusão a uma provável desfaçatez própria de delatores e sicofantas: se fazem de agradáveis (como num banquete bem servido) para depois fazerem algo desagradável, como a tal “sobremesa de Abidos”. Isto é, o provérbio fala de coisas desagradáveis que sucedem coisas supostamente agradáveis.

³³ Ἰστέον δὲ καί, ὅτι τὸ Ἄβιδος ὕστερον ἐπὶ συκοφάντου ἐτέθη παροιμιακῶς διὰ τὸ δοκεῖν συκοφάντας εἶναι τοὺς Ἀβυδηνοὺς. ὄθεν καὶ Ἀβυδοκόμαι οἱ ἐπὶ συκοφαντία κομῶντες. *Comentário à Ilíada*, β, 836, p. 559 (ed. M. van der Valk).

³⁴ Compare-se a explicação fornecida em Zenóbio com a de Diogeniano: <Ἀβυδηνὸν ἐπιφώρημα:> ἐπὶ τῶν ἀηδῶν τάττεται ἡ παροιμία. Τινὲς δὲ φασιν ἀπὸ τοῦ ἐξ αὐτῶν συκοφαντεῖσθαι τοὺς ξένους. ἐντεῦθεν Ἀριστοφάνης τὸν συκοφάντην Ἀβυδηνοκόμον ἐκάλεσεν. Os textos são muito semelhantes, e embora tenha sido excluída da explicação de Diogeniano a parte em que se diz sobre o incômodo causado pelo barulho das crianças (e suas babás) depois das refeições, ainda é dito que o provérbio se refere às coisas desagradáveis. Sendo assim, é possível que antes a explicação falasse também sobre os banquetes, mas essa parte – que esclareceria de fato o que seria “uma sobremesa de Abidos” e o motivo de ela ser desagradável – tenha se perdido devido aos resumos feitos dos códices.

³⁵ Nota de Luciano Canfora em sua tradução do *Deipnosofistas*, de Ateneu (n. 8, p. 1656).

Erasmus de Roterdã registra esse provérbio como *Abydena illatio*, “violência [ou irrupção] de Abidos”:

[...] diz-se normalmente quando alguém importuna os convivas de um banquete ou pessoas que estão fazendo qualquer outra coisa e são incomodadas pelo barulho que alguém faz. [...] Assim, quando um grupo de amigos está conversando agradavelmente e algum falastrão tagarela intervier, que com sua loquacidade torna a conversa desagradável, diremos com razão: Ἀβυδηνὸν ἐπιφόρημα (1423 [II, V, 23]).³⁶

Apesar de o provérbio atestado por Erasmo de Roterdã ser “violência de Abidos”, no restante do comentário ele informa que o termo ἐπιφόρημα significa “sobremesa”, usando como confirmação para isso a menção que Ateneu faz a esse provérbio no *Deipnosophistas*: “e Heródoto escreve no primeiro livro: ‘servem-se de poucos alimentos, mas muitas sobremesas’, entretanto a parêmia que diz ‘uma sobremesa de Abidos’ designa alguma taxa e imposto portuário”³⁷. Assim, é possível que a forma registrada por Erasmo de Roterdã tenha relação com a má fama dos abidenses.

1.2 <Ἀγαθόνιος αὔλησις>

ἡ μαλακῆ, καὶ μήτε πικρὰ μήτε χαλαρὰ, ἀλλ’ εὐκρατος καὶ ἡδίστη. Εἴρηται δὲ ἀπὸ Ἀγάθωνος αὐλητοῦ, ὃς ἐπὶ μαλακίᾳ ἐκωμωδεῖτο.³⁸

Flautear de Agatão

O delicado; nem agudo, nem lânguido, mas equilibrado e muito agradável. É dito a partir do flautista Agatão, que era ridicularizado por sua delicadeza.

A explicação presente em Diogeniano V. (I, 6) é bem semelhante à de Zenóbio (e de outras fontes paremiográficas), mas dá um sentido mais

³⁶ [...] *dici solitum, ubi quis obstrepit aut convivantibus, aut aliud quippiam agentibus et tumultu molestiam affert* [...]. *Ergo cum amicis aliquot suaviter colloquentibus interveniet rabula quispiam et immodice loquax, qui confabulationem sua loquacitate sit inamoenam redditurus, recte dicemus*: Ἀβυδηνὸν ἐπιφόρημα. Tradução feita a partir da versão francesa de Jean-Christophe Saladin, com pequenas modificações.

³⁷ XIV, 14 [641a]: καὶ Ἡρόδοτος δὲ ἐν τῇ πρώτῃ· ‘σιτίσις δὲ ὀλίγοισι χρέονται, ἐπιφορήμασι δὲ πολλοῖς.’ τὸ μέντοι κατὰ τὴν παροιμίαν λεγόμενον ‘Ἀβυδηνὸν ἐπιφόρημα’ τέλος τί ἐστίν [καὶ] ἐλλμμένιον. Na passagem de Heródoto mencionada (I, 133), ele está falando dos costumes dos persas.

³⁸ B 7; Diogeniano (Diogen.) I, 7; *Suda*, α, 125; Gregório Cíprio (G. C.) [L] I, 33, [M] I, 95, [F] I, 9; Hes. α, 281.

positivo ao provérbio e à figura de Agatão: “o bom, moderado e belo. Pois Agatão era alguém reputado na arte da flauta”³⁹.

Segundo Hesíquio (α, 281), esse provérbio se refere ao poeta trágico Agatão, a quem Aristófanes faz referência na peça perdida (da qual há apenas fragmentos) *Geritades*⁴⁰ e nas *Tesmofoariantes* (por exemplo em v. 134-145), e que seria também o Agatão presente no *Banquete* de Platão.⁴¹

[...] diz-se de um discurso que é mais agradável do que sólido. Agatão era um tocador de flauta que encantava seus ouvintes com a doçura das melodias que tocava. Há rumores de que seu caráter estava de acordo com sua música, pois ele teve de suportar uma reputação escandalosa de ser efeminado. [...] Não sei se esse é o Agatão que venceu o concurso dos poetas trágicos. Platão evoca o conhecido banquete celebrado durante as festividades que se seguiram à sua vitória. Aristófanes zomba da mesquinhez de sua poesia de mil maneiras nas *Tesmofoariantes* (Erasmus de Roterdã, *Adágios*, 1363 [II, IV, 63]).⁴²

1.3 <Ἀγαθὸν Κυλλικῶν>

λείπει τὸ ἔχει. Προδότης γὰρ γέγονεν οὗτος ὁ Κυλλικῶν, Μιλήσιος τὸ γένος, ὃς προδοῦς Μίλητον εὐπόρησεν.⁴³

Benefício de Cílicon

Falta o “tem”. Pois esse Cílicon, de raça milésia, foi um traidor, que, tendo entregado Mileto, prosperou.⁴⁴

Cílicon teria entregado Mileto aos habitantes de Priene, e quando seus conhecidos lhe perguntavam o que havia feito, respondia “tudo de bom” – daí

³⁹ <Ἀγαθόνειος αὐλησις> ἀγαθὴ καὶ μέση καὶ καλή· Ἀγάθων γὰρ τις δόκιμος εἰς αὐλητικὴν.

⁴⁰ Cf. *Poetae comici graeci (PCG)*, v. III.2, Fr. 169 (163) (p. 109).

⁴¹ Cf. *CAF*, v. I, fr. 169 (p. 431-433) e o artigo “El encomio de Agatón o acerca de la música de las palabras”, de Lucía López.

⁴² [...] *recter dicitur de oratione blanda magis quam frugifera. Agatbon tibicen quispiam erat, cantilenarum suavitate majorem in modum aures deliniens. Nec hujus mores dissimiles musicae fuisse perhibentur. Laboravit enim infamia mollitiei [...]. Haud scio, an hic sit idem ille Agatbon in tragicorum certamine victor, in cujus epiniciis Plato celebrat illud nobile convivium. Hujus multis modis Aristophanes in Thesmophoriis carminum mollitiem deridet.* Tradução feita a partir da versão francesa de Jean-Christophe Saladin.

⁴³ B 10, mas com a grafia Κυλλικῶν.

⁴⁴ É registrada também a grafia Καλλικῶν (*CPG*, t. I, p. 2 [aparato crítico]).

o provérbio “tudo é bom, como dizia Cílicon” (πάντα ἀγαθά, ὡς ἔφη Κιλικῶν)⁴⁵. A partir desse verbete da *Suda* sobre a figura de Cílicon, pode ser levantada a possibilidade de que Ἀγαθὰ Κιλικῶν seria a forma abreviada do provérbio πάντα ἀγαθά, ὡς ἔφη Κιλικῶν.

Coloca-se como um obstáculo à tradução dessa parêmia o nome Κιλικῶν estar no nominativo, e não no genitivo, como se esperaria aqui. Esse problema seria resolvido pela primeira frase da explicação: λείπει τὸ ἔχει, isto é, “falta o ‘tem’”, ou seja, o provérbio seria “Cílicon tem bens”, “Cílicon tem coisas boas”, ou ainda “Cílicon traz coisas boas”, mas como nem todas as explicações oferecidas nas fontes paremiográficas e lexicográficas contêm essa explicação, não me pareceu adequado traduzir já incluindo o ἔχω no provérbio. Outras possibilidades são verter Κιλικῶν como se o nome estivesse no genitivo – “bens de Cílicon”, “coisas boas de Cílicon”, “benesses de Cílicon” – ou traduzi-lo literalmente (logo “benefícios Cílicon”, “benesses Cílicon”, “coisas boas Cílicon”), considerando que há em português provérbios sem verbo, como “cada macaco no seu galho”, “casa de ferreiro, espeto de pau”. Essa opção, porém, apesar de manter a força expressiva do provérbio, que vem justamente de sua construção gramatical defectiva, talvez dependa da dimensão oral para ser plenamente compreendida, sendo necessária, ao menos em português, uma pausa na modulação (algo como “Coisas boas? Cílicon!”). Deste modo, optou-se aqui por traduzir “benesses de Cílicon”, solução que não adultera o sentido da parêmia e mantém a antífrase e a ironia dela decorrente, o que também é ressaltado ao se verter ἀγαθά por “benesses”, termo que sugere que “as coisas boas” em questão na realidade são um “benefício” concedido.

Vejamos como esse provérbio foi registrado em outras fontes paremiográficas e lexicográficas:

Diogeniano, I, 9: <Ἀγαθὰ Κιλίκων> ἐπὶ τῶν ἀπὸ τῶν οὐ προσηκόντων πλουτούντων. Προδότης γὰρ τις τῶν Κιλίκων Μίλητον προδοῦς, ἠϋπόρησεν. – “Bens de cilícios”: sobre aqueles que enriquecem com as coisas que não lhes pertencem. Pois algum traidor dos cilícios, tendo entregado Mileto, prosperou.

Gregório Cíprio, I, 5: <Ἀγαθὰ Κιλίκων> ἐπὶ τῶν οὐ καλῶς πλουτούντων· προδότης γὰρ Κίλιξ τις Μίλητον προδοῦς εϋπόρησεν. – “Bens de cilícios”: sobre

⁴⁵ *Suda*, κ, 1610: <Κιλικῶν> οὐδὲν πονηρόν, ἀλλ’ ὅπερ καὶ Κιλικῶν. οὗτος παρέδωκε τὴν Σάμον. ὡσεὶ εἶπεν· οὐδὲν κακὸν ποιῶ, ἀλλ’ ἱεροσυλῶ. ἐπὶ πονηρία γὰρ ἐτεθρύλλητο ὁ Κιλικῶν, ὃς προῦδωκε Μίλητον Πριηνεῦσι. πυνθανομένων δὲ πολλάκις αὐτοῦ τίνων, τί μέλλει ποιεῖν, ἔλεγε, πάντα ἀγαθά. καὶ ἐστὶ παροιμία· πάντα ἀγαθά, ὡς ἔφη Κιλικῶν.

os que enriquecem de maneira não virtuosa. Pois um traidor cílicio, tendo entregado Mileto, prosperou.⁴⁶

Macário, I, 6: <Ἀγαθὰ Κιλίκων> λείπει τὸ ἔχει. προδότης γὰρ ὁ Κιλίκων Μιλήσιος· καὶ προδοῦς Μίλητον εὐπόρησεν. – “Bens de Cílicon”: falta o “tem”. Pois o milésio Cílicon era um traidor; e, tendo entregado Mileto, prosperou.

Suda, α, 108: <Ἀγαθὰ Κιλίκων> λείπει τὸ ἔχει. Κιλίκων δὲ ὄνομα κύριον. εὐπορος δὲ ἦν. – “Bens de Cílicon”: falta o “tem”. E Cílicon é um nome próprio. E era alguém abastado.

Note-se que em Diogeniano e Gregório Cíprio, Κιλίκων seria considerado um gentílico – isto é, um genitivo plural de Κίλιξ –, o que faz com que o provérbio seja sobre um traidor cílicio que entregou seu povo e prosperou com isso, mas na *Suda* e em Macário consta a mesma forma, Κιλίκων (e não Κιλικῶν), e fica claro que em ambos os casos trata-se de um antropônimo⁴⁷. Erasmo de Roterdã, que adota a forma Κιλικῶν, entende também como um antropônimo: “Ἀγαθὰ Κιλικῶν, é preciso subentender ‘fazer’ ou ‘possuir’. Concerne aos casos em que os bens são obtidos por meios perversos e vergonhosos” (1409 [II, V, 9])⁴⁸.

Os provérbios presentes nas fontes paremiográficas sofreram sucessivos resumos, tanto em sua forma quanto nas explicações, provocando problemas textuais ou de interpretação (García Romero, 2000, p. 99). Assim, é possível que esse provérbio tenha sido resumido durante sua transmissão – seja através de seu uso oral, já que os próprios falantes podem tê-lo abreviado, seja devido aos cortes feitos nas fontes–, e assim πάντα ἀγαθὰ, ὡς ἔφη Κιλικῶν tornou-se ἀγαθὰ Κιλίκων. Do mesmo modo, a transmissão acidentada das parêmys pode explicar a variação entre o uso do antropônimo Κιλικῶν e do (possível) gentílico Κιλίκων; essa mudança pode até mesmo ter sido feita por causa da abreviação do provérbio, uma vez que esta acabou por comprometer sua compreensão, e o uso do gentílico de certo modo pode sanar esse problema.

Há em Aristófanes uma alusão à história de Cílicon – ou ao próprio provérbio – n’*A paz*: numa cena em que Hermes pergunta a Trigeu o que pretende fazer, este responde: “nada penoso, mas como Cílicon”⁴⁹. No *Codex*

⁴⁶ Este provérbio está também em G. C. [M] I, 5.

⁴⁷ Contudo, no verbete da *Suda* sobre esse personagem (κ, 1610), consta a forma Κιλικῶν.

⁴⁸ Ἀγαθὰ κιλικῶν, *id est Bona Cillicon, subaudiendum: facit aut habet. Convenit, ubi quis malefactis ac foedis artibus sibi paravit opes*. Tradução feita a partir da versão francesa de Jean-Christophe Saladin.

⁴⁹ v. 363: Οὐδὲν πονηρὸν, ἀλλ’ ὅπερ καὶ Κιλικῶν.

Venetus Marcianus 474 é levantada a questão acerca de Κυλλικῶν ser um nome ou um epônimo; certas fontes diriam que Cílicon se chamaria também Lácon, mas segundo outras, Aqueu [Ἀχαιός], filho de Mérops; alguns dizem que ele teria entregado Samos, outros, Mileto, “e também conta Leandro no segundo livro das Miliesíacas ter [Cílicon] ainda traído Mileto, abrindo os portões [para os inimigos], e tendo um dos inimigos perguntado o porquê de ele ter feito isso, respondeu: ‘Cílicon faz só coisas boas’” (*Sch. Pac.* 363d)⁵⁰.

Diogeniano compara esse provérbio a outro, Ἀπὸ νεκρῶν φορολογεῖν, “cobrar imposto dos mortos”⁵¹, que é semelhante, por sua vez, a Κἂν ἀπὸ νεκροῦ φέρῃ, “roubaria até um defunto”: sobre aqueles que tiram proveito dos pobres” (Diogen. V, 84).⁵² Em português, tem um sentido semelhante ao de Ἀγαθὰ Κυλλικῶν o dito “presente de grego”.

1.4 <Ἄβρωνος βίος>

ἐπὶ τῶν πολυτελῶν εἴρηται ἡ παροιμία. Ἄβρων γὰρ τις ἐγένετο πλούσιος καὶ ἀβροδίαιτος. Δύναται δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄβρου τὸ ὄνομα γεγονέναι.⁵³

Vida de Hábron

O provérbio diz respeito aos perdulários. Ocorre que Hábron foi alguém rico e refinado. É possível também que o nome tenha vindo de ἄβρος [luxuoso, delicado, efeminado].

Este provérbio e sua explicação são muito parecidos nas fontes paremiográficas, mas na *Suda* e em Gregório Cíprio [V], a forma registrada é Ἄβρων, e não Ἄβρων, e, segundo consta na *Suda*, ele seria um argivo⁵⁴. Em Zen. *Athos* (V_A 1), o provérbio é ligeiramente diferente:

Ἄβρωνος βιοῖ βίον. ἐπὶ τῶν πολυτελέσι τραπέζαις χρωμένων καὶ ἄβρως καὶ ἀνειμένως ζώντων. ἐπὶ τούτων καὶ ἡ Σαρδαναπάλου τράπεζα καὶ τὸ Συβαριτῶν δαῖτες καὶ τὸ Σμινδυρίδου ἀπαλώτερος. Οὗτοι γὰρ ἅπαντες τρυφηλοὶ καὶ ἄβροὶ καὶ ἀσελγεῖς.

“Vives a vida de Hábron”: sobre aqueles que desfrutavam de mesas suntuosas e vivem de modo luxuoso e indulgente. Sobre isso também temos “uma

⁵⁰ ἱστορεῖ δὲ καὶ Λεάνδρος ἐν δευτέρῳ Μιλησιακῶν προδοῦναι Μίλητον καί, ὅτε ἀνέφξε τὰς πύλας, τῶν πολεμίων πυνθανομένου τινός, ὃ τι τοῦτο ἐποίησεν, ἀποκρίνασθαι ἄγαθὰ Κυλλικῶν.

⁵¹ *Ars.* III, 54b.

⁵² <Κἂν ἀπὸ νεκροῦ φέρῃ> ἐπὶ τῶν ἀπὸ πενήτων κερδαινόντων.

⁵³ B 2; Diogen. I, 2; D. V. I, 2; G. C. [L] I, 27, [M] I, 89, [F] I, 3; *Suda*, α, 98; E. R. 1430 (II, V, 30).

⁵⁴ α, 98: Ἄβρωνος βίος> ἐπὶ τῶν πολυτελῶν Ἄβρων γὰρ παρ’ Ἀργείοις ἐγένετο πλούσιος. ἢ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄβρου.

mesa de Sardanápalo”, “banquetes sibaritas” e “mais delicado do que Esmindírides”. Pois todos esses são efeminados, luxuriantes e depravados.

“Uma mesa de Sardanápalo” (Σαρδαναπάλου τράπεζα) é registrado apenas aqui, e na *Suda* é mencionado o provérbio “mais devasso do que Sardanápalo” (Σαρδαναπάλου τρυφηλότερος). Sardanápalo foi um rei dos assírios, filho de Anacindaraxes, “que, tendo passado a vida em meio à libertinagem e devassidão, destruiu seu próprio governo” (*Suda*, σ, 122)⁵⁵ e em cuja tumba estaria escrito: “Isto é tudo o que tenho, o que comi e o que soberbamente cometi” (Plutarco. *A fortuna ou a virtude de Alexandre Magno*, 330F)⁵⁶.

“Banquetes sibaritas” (Συβαριτῶν δαῖτες) também só é registrado nessa explicação do Zen. *Athos*; no códice *Parisino* (V, 87) temos “mesa sibarita” ou “refeição sibarita” (Συβαριτική τράπεζα): “o mesmo que ‘com extravagância’. Pois os sibaritas são voluptuosos” (ἀντι τοῦ ἐν πολυτελείᾳ. Τρυφηταὶ γὰρ οἱ Συβαριῖται).⁵⁷ De modo semelhante, Diogeniano (I, 2) menciona em sua explicação para Ἄβρωνος βίος o provérbio “vida sibarita” (Συβαριτικός βίος), também atestado apenas aqui e em Apostólio (I, 4), que certamente teria um sentido semelhante ao de Συβαριτική τράπεζα, e ele registra ainda “sibaritas espalhafatosos’: sobre os que andam pomposamente” (<Συβαριῖται διὰ πλατείας> ἐπὶ τῶν σοβαρῶς πορευομένων. VIII, 10).⁵⁸ Interessa notar aqui que em português o termo “sibarita” é usado também como sinônimo de “depravado”,⁵⁹ sendo definido como “uma pessoa que leva vida exclusivamente ociosa e sensual, como o fariam os habitantes de Síbaris” (*Aulete*, s.v. Sibarita).

Outro provérbio mencionado por Diogeniano por ser semelhante a Ἄβρωνος βίος é “uma mesa siciliana” (ou “refeição siciliana”, Σικελική τράπεζα): “sobre os que são muito voluptuosos” (ἐπὶ τῶν ἄγαν τρυφηλῶν, Diogen. VIII, 7),⁶⁰ “sobre os que são realmente extravagantes e voluptuosos” (ἐπὶ τῶν πάνυ

⁵⁵ Σαρδανάπαλος δὲ, Ἀσσυρίων βασιλεὺς, ὃς ἐπὶ ἀκολασίᾳ καὶ τρυφῇ διαβίους κατέλυσε τὴν ἰδίαν ἀρχήν. ὁ δὲ Σαρδανάπαλος οὗτος υἱὸς ἦν Ἀνακυνδαράξου [...].

⁵⁶ Tradução de Renan Marques Liparotti, ligeiramente modificada.

⁵⁷ Registrado também em B 844; G. R. III, 68.

⁵⁸ Zen. V, 88; B 845; Hes. σ, 2132; *Suda*, σ, 1271. Em Macário (VII, 87) consta: “sibaritas espalhafatosos’: sobre aqueles que com arrogância se excedem; pois são assim os sibaritas” (<Συβαριῖτης διὰ πλατείας πλατύων> ἐπὶ τῶν ἀλαζονείᾳ ὑπερβαλλόντων· τοιοῦτοι γὰρ οἱ Συβαριῖται). Cf. ainda Tosi, 2010, s.v. 961. Συβαριῖται διὰ πλατείας seria literalmente “sibaritas pelas ruas”, “sibaritas por avenidas”, “Sibaritas que se espalham”. Πλατύς traz a ideia de amplidão, espaço aberto, largo, designando aqui pessoas “folgadas”, “espalhafatosas”, que se espalham, que justamente não têm um comportamento contido, o oposto de recatado.

⁵⁹ Cf. *Aulete*, s.v. Depravado.

⁶⁰ B 836; G. C. III, 68.

πολυτελῶν καὶ τρυφηλῶν, *Suda*, σ, 390), que por sua vez é semelhante a “mesa de Siracusa” (ou “uma refeição de Siracusa”, Συρακουσία τράπεζα): “ο caro. Pois se pensava que os sicilianos eram mais pomposos do que todos os outros” (ἢ πολυτελής. Ἐδόκουν γὰρ οἱ Σικελιωταὶ ἀβροδίατοι εἶναι μᾶλλον πάντων, Zenob. V, 94).⁶¹

Voltando a Ἄβρωνος βίος, certamente Ἄβρων é um nome falante – como já fica evidente na própria explicação de Zenóbio – que vem de ἄβρός e significa “refinado”, “luxuoso”, existindo ainda na língua grega os termos πάναβρος (“muito refinado”) e ἀβροδίατος (“que vive com refinamento”), usado na explicação do provérbio.

O primeiro sentido de ἄβρός (e de πάναβρος e ἀβροδίατος, consequentemente) é “delicado”, “graciosidade”, “efeminado” e assim poderíamos entender que Hábron seria uma pessoa “opulenta e fresca”, “opulenta e efeminada”. Contudo, as explicações oferecidas tanto para Ἄβρωνος βίος como para todos os provérbios semelhantes a ele sugerem que eles se referem a pessoas ricas e extravagantes, e não a pessoas efeminadas ou excessivamente delicadas. Assim, uma palavra constantemente usada aqui para traduzir os provérbios ligados a Ἄβρωνος βίος e suas respectivas explicações (como em Σαρδαναπάλου τρυφηλότερος, por exemplo) foi “voluptuoso”, “voluptuosidade”, que abarca tanto o sentido de alguém que vive com deleite, como o de alguém libidinoso (estando mesmo entre os sinônimos de “efeminado” no *Dicionário Aulete*).

1.5 <Ἀγορὰ Κερκόπων>

ἐπὶ τῶν πονηρῶν καὶ κακοήθων λέγεται. Κέρκωπες γὰρ ἀπατεῶνες ἐγένοντό τινες, ἐξαπατήσαι τὸν Δία βουλόμενοι.⁶²

Mercado dos Cércopes

É dito sobre os patifes e maliciosos. Pois os Cércopes eram tipos trapaceiros que planejavam enganar Zeus.

O primeiro ponto a ser comentado aqui é a tradução: é possível também verter Ἀγορὰ Κερκόπων por “reunião de Cércopes”, mas aqui optou-se por “mercado dos Cércopes” pela relação com o “mercado [ou ‘praça’] de Cércopes” – a Ἀγορὰ Κερκόπων –, que ficava em Atenas, perto da Heliéia⁶³, um lugar importante de comércio, com uma grande afluência de pessoas e onde

⁶¹ B 848; *Suda*, 1659; Mac. VII, 92.

⁶² B 3; Diogen. I, 3; Diogen. V. I, 3; G. C. I, 3, [M] I, 3; Macário I, 4; Apost. I, 18.

⁶³ Praça de Atenas onde se reunia o tribunal dos Heliastas, isto é, os membros do tribunal supremo ateniense (Bailly, *s.v.* Ἡλιαία e ἡλιαστής).

provavelmente se vendiam e compravam objetos roubados e se praticavam outros negócios ilícitos⁶⁴.

Passando, então, aos Cércopes – já que a compreensão de quem eles seriam é essencial para a compreensão tanto do provérbio, como do nome da praça em questão –, vejamos o seguinte verbete de Fócio (*Lexicon*, κ, 157.22-158,2):

<Κέρκωπες> ἐξαπατητῆρες· ἱστοροῦνται καὶ ψεῦσται οἱ Κέρκωπες· Ξεναγόρας δὲ εἰς πιθήκους αὐτοὺς μεταβαλεῖν φησί· καὶ τὰς Πιθηκούσας νήσους ἀπ’ αὐτῶν κληθῆναι· δύο δὲ ἦσαν οἱ Κέρκωπες· ὧν ὁ μὲν Ἄνδουλος, ὁ δὲ Ἄτλαντος ὀνομάζεται.

Cércopes: enganadores. Os Cércopes são descritos também como mentirosos; Xenágoras⁶⁵ diz que eles viraram macacos, e as ilhas Pithecusas [i.e., as “ilhas dos macacos”] são chamadas assim por causa deles. Eram dois os Cércopes: um se chama Ândulo, e o outro, Atlanto.

Por sua vez, a *Suda* (κ, 1405)⁶⁶ conta que havia dois irmãos malfeitores que foram chamados de Cércopes por causa de sua lábia ao praticar as más ações; “um deles era chamado de Pássalo, e o outro, de Ácmon”, mas segundo outras fontes, seus nomes seriam Cândulo e Atlas⁶⁷. No mesmo verbete da *Suda* há duas versões do mito: uma diz que segundo Xenágoras eles foram transformados em macacos por causa de seu mau-caratismo, e a outra conta que eles seriam filhos de Oceano e Teia, e que, ao tentar enganar Zeus, foram transformados em pedra⁶⁸.

⁶⁴ Fócio. *Léxico*, α, 236: <Ἀγορὰ Κερκόπων> Ἀθήνησι πλησίον τῆς Ἡλιαίας, ἐν ἣ ἡ μάλιστα τὰ κλοπιμαῖα πιπράσκονται καὶ ὀνοῦνται· τοιοῦτους γὰρ καὶ τοὺς Κέρκωπας παρειλήφαμεν, κλέπτας καὶ πανούργους. Hes. α, 705: <Ἀγορὰ Κερκόπων> τόπος πλησίον Ἡλιαίας. Veja-se também D.L. IX, 114: “Dizem que tendo ele [Timão] visto Arcesilau cruzar pela praça dos Cércopes, disse: ‘o que fazes tu aqui, onde estamos nós, os homens livres?’”.

⁶⁵ Historiador e geógrafo grego provavelmente do séc. III a.C. Fócio se refere aqui ao trabalho intitulado Περὶ νήσων (*Sobre as ilhas*).

⁶⁶ Há dois verbetes para Κέρκωπες na *Suda*: neste é explicado quem são os irmãos que receberam esse nome, e no κ, 1406 explica-se o sentido do nome comum Κέρκωπες, sentido esse que provavelmente se deve ao mito dos irmãos.

⁶⁷ Não se confunda com o titã Atlas.

⁶⁸ <Κέρκωπες> δύο ἀδελφοὶ ἦσαν ἐπὶ γῆς, πᾶσαν ἀδικίαν ἐπιδεικνόμενοι, καὶ ἐλέγοντο Κέρκωπες, ἐκ τῆς τῶν ἔργων δεινότητος οὕτως ἐπονομαζόμενοι. ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν Πάσσαλος ἐλέγετο, ὁ δὲ Ἄκμων. ἡ δὲ μήτηρ Μεμμονίς ταῦτα ὀρῶσα ἔλεγε, μὴ περιτυχεῖν Μελαμύγω, τουτέστι τῷ Ἡρακλεῖ. φησὶ δὲ αὐτοὺς ὁ Ξεναγόρας εἰς πιθήκους μεταμορφωθῆναι διὰ τὴν κακοῦθειαν, καὶ τὰς Πιθηκούσας ἀπ’ αὐτῶν ὀνομασθῆναι νήσους. τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν Κάνδουλος καὶ Ἄτλας. οὗτοι οἱ Κέρκωπες Θείας καὶ Ὠκεανοῦ· οὗς φασιν ἀπολιθωθῆναι διὰ τὸ ἐγχειρεῖν ἀπατησαι τὸν Δία. Veja-se ainda Suetônio, Περὶ βλασφημιῶν καὶ πόθεν ἐκάστη, IV, 22: Κέρκωπες· οἱ πανούργοι καὶ ἀπατηλοί, <οἵτινες ἄρα καὶ ἦσαν ἐκεῖνοι, εἴτε οἱ ἐξ Ὠκεανοῦ

Conforme consta em outras fontes⁶⁹, os Cércopes moravam na Beócia, eram da raça ecália, seus nomes eram Silo e Tríbalo, e ambos eram conhecidos por serem perjuros e preguiçosos. Já segundo Ésquines, os Cércopes se chamavam Ândulo e Atlas. É dito ainda que o nome *Cércopes* designava um grupo de ladrões e homens perversos que foram punidos por Hércules por roubar o gado de Gerião⁷⁰; há ainda quem diga que eles eram de Éfeso, e, por ordem de Ônfale, filha de Iárdano, Hércules prendeu-os, tendo matado alguns e entregado outros a Ônfale.⁷¹ Conta Ovídio, por fim, que os Cércopes foram transformados por Zeus em macacos:

De facto, o pai dos deuses, odiando as intrujices e mentiras dos Cercopes, e as malfetorias desta raça de burlões, um dia transformara os homens em disformes animais, de forma que figurassem diferentes do homem, mas ainda assim parecidos: reduz-lhes o tamanho dos membros, vira o nariz para cinta e achata-o, sulca-lhes o rosto com fundas rugas das velhas, e, cobrindo-lhes o corpo todo com uma pelagem amarelada, envia-os para este local. Mas, antes disso, subtraiu-lhes o uso da fala e o da língua, nascida para tremendas mentiras: deixou só poderem lamuriar-se com roufenhos guinchos. (*Metamorfoses*, XIV, 91-100).⁷²

Mesmo com as diferenças relativas aos nomes dos dois irmãos, onde eles viviam e se foram transformados em macacos ou em pedra, o ponto

καὶ Θεΐας εἶναι μυθεύμενοι εἴτε καὶ ἕτεροι οὗς καὶ ἀπολιωθῆναι φασὶ διὰ τὸ ἐπιχειρεῖν ἀπατησαὶ τὸν Δία. Ἔτεροι δὲ φασὶ νήσων οἰκιστὰς ὄντας Κέρκωπας ἀλλοιωθῆναι θεόθεν διὰ κακοήθειαν εἰς πιθήκων μορφὰς καὶ παρασεῖν ὄνομα τῷ τόπῳ τὰς Πιθηκούσας.

⁶⁹ Xenágoras, Fr. 14, *Fragmenta Historicorum Graecorum (FHG)*, IV, p. 528: Schol. ad Lucian. Alex. c.: [ὑπὲρ τοὺς Κέρκωπας] οὗτοι ἐν Βοιωτίᾳ διέτριβον Οἰγαλιεῖς ὄντες γένος, Σίλλος καὶ Τριβαλλὸς ὀνομαζόμενοι, ἐπίορκοι καὶ ἀργοί..... Ἀπελιθώθησαν δὲ οὗτοι, ὡς Φερεκῶδης φησί. Ξεναγόρας δὲ εἰς πιθήκους διὰ κακοήθειαν μεταβαλεῖν φησὶν ἐν τῷ Περὶ νήσων.

Harrocration: Κέρκωψ· Αἰσχίνης ἐν τῷ Περὶ τῆς πρεσβείας. Ἐν τοῖς εἰς Ὅμηρον ἀναφερομένοις Κέρκωψιν δηλοῦται ὡς ἐξαπατητήρες τὴ ἦσαν καὶ ψεῦσαι οἱ Κέρκωπες. Ξεναγόρας δὲ εἰς πιθήκους αὐτοὺς μεταβαλεῖν φησι, καὶ τὰς Πιθηκούσας νήσους ἀπ' αὐτῶν κληθῆναι. Αἰσχίνης δὲ ὁ Σαρδιανὸς ἐν τοῖς Ἰάμβοις καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν ἀναγράφει, Ἀνδοῦλον καὶ Ἄτλαντον.

⁷⁰ *Scholía In Aeschiném*, II, 40: οἱ κέρκωπες γένος τι ὑπῆρχον ληστῶν καὶ πανούργων περὶ τὴν Λιγύνην, οὗς ἐτιμωρήσατο Ἡρακλῆς διὰ τὴν κλοπὴν τῶν βοῶν τοῦ Γηρύονος.

⁷¹ *Suda*, α, 301: <Ἀγορὰ Κερκόπων> οὗτοι ἐν Ἐφέσῳ ἦσαν, οὗς ἔδησεν Ἡρακλῆς, Ὀμφάλης κελευούσης· οὗς ἀποκτείνειν ἠδέεσθη, τῆς μητρὸς δεηθείσης. ἡ δὲ παροιμία εἴρηται ἐπὶ τῶν κακοήθων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων. Esse episódio é contado também por Apolodoro (II, 6, 3), por Diodoro Sículo (IV, 31, 7)

⁷² Tradução de Paulo Farmhouse Alberto.

comum de todas as versões era o seu mau-caratismo. Seu comportamento estaria inclusive na origem de uma (outra) parêmia: *Κερκωπίζειν*⁷³, “fazer-se de Cércopes”, que significa “agir traiçoeiramente” (*δολιεύεσθαι*; Diogen. V, 51), ou, como é explicado em Zenóbio:

<Κερκωπίζειν> ἡ παροιμία ἀπὸ τῶν προσσαινόντων τῇ κέρκῳ ζῶων μετενήνεκται. Ἄμεινον δὲ ἀπὸ τῶν Κερκόπων, οὓς περὶ τὴν Λυδίαν ἱστοροῦσιν ἀπατηλοὺς σφόδρα καὶ ἀηδεῖς γενέσθαι· παρ’ ὃ καὶ ἀπολιθωθῆναι αὐτοῦς (Zen. IV, 50).⁷⁴

Fazer-se de Cércopes: A parêmia é uma metáfora sobre os animais que bajulam abanando o rabo [κέρκος]. Mas é mais propriamente a respeito dos Cércopes, sobre os quais se conta que nas cercanias da Lídia foram extremamente enganadores e desagradáveis, e por isso eles foram petrificados.

Desse modo, o provérbio *Κερκωπίζειν* é aplicável àqueles que fingem simpatia e amizade para, com as palavras, cativar a boa-fé de suas “vítimas”. Nota-se, então, que o nome *Cércopes* se tornou sinônimo de “mentiroso”, “enganador”, como fica claro no seguinte verbete da *Suda* (κ, 1406), em que é explicado o significado do nome comum *Κέρκωπες*:

<Κέρκωπες> πανοῦργοι, δόλιοι, ἀπατεῶνες, κόλακες· οἱ, καθάπερ ἡ ἀλόπηξ τοὺς θηρατικοὺς κύνας ἀπατᾷ, τοὺς ἀπλουστέρους φενακίζουσι τῇ κέρκῳ τῶν λόγων· φασὶ τοὺς Κέρκωπας γενέσθαι, ψεύστας, ἡπεροπῆας, ἀμήχανά τ’ ἔργ’ εἶσαντας, ἐξαπατητῆρας· πολλὴν δ’ ἐπὶ γαῖαν ἰόντες ἀνθρώπους ἀπάτασκον, ἀλώμενοι ἡματα πάντα.

Cércopes: espertalhões, traiçoeiros, enganadores, parasitas: os que, assim como a raposa engana os cães de caça, ludibriam os simples abanando o rabo [κέρκος] com as palavras. Dizem que os Cércopes foram mentirosos, trapaceiros, enganando e praticando ações inimagináveis. E eles enganaram muitos dos homens por toda a terra, vagando o dia inteiro.

Na literatura, temos um exemplo desse uso em Ésquines, que qualifica Demóstenes como *κέρκωψ*, *παιπάλημα* e *παλίμβολον* (algo como “ardiloso”, “volúvel”⁷⁵ e “inconstante”) por falar com cada pessoa próxima, de repente,

⁷³ Vemos aqui a amplitude do termo *παροιμία*, discutido anteriormente neste artigo: nós, falantes da língua portuguesa, talvez não vejamos um simples verbo como um *provérbio*, e sim como uma figura de linguagem, mas ele é atestado nas fontes paremiográficas gregas como uma *παροιμία*.

⁷⁴ B 537; D. V. II, 100; G. C. [L] II, 47, [M] IV, 4, [F] II, 19; Apost. IX, 64; *Suda*, κ, 1405, 1407.

⁷⁵ Segundo consta nos escólios a Ésquines, *παίπαλα* se refere àquelas pessoas que não bajulam nem nobres e nem os simples, mas têm opiniões dissimuladas e oscilantes (*παίπαλα* τοὺς

de maneira inesperada e amigável⁷⁶; isto é, Demóstenes era alguém malicioso e dissimulado. Ainda, como informa Erasmo de Roterdã, “alguns dizem que em Atenas e Éfeso, por causa das suas imposturas e artimanhas, alguns eram chamados κέρκωπας (aproximadamente ‘homens com cauda’) [...]” (E. R. 1635 [II, VII, 35]);⁷⁷ ou seja, são pessoas que “abanam o rabo” para conquistar a simpatia das pessoas (como um cão) e depois as enganam.

Por fim, merecem atenção os seguintes provérbios, que, por seu sentido, são semelhantes a Ἀγορὰ Κερκόπων:

- a) Λύκου δεκάς, “os dez de Lico”: “sobre os patifes e maliciosos” (ἐπὶ τῶν πονηρῶν καὶ κακοήθων, Macário, V, 74); “sobre os patifes e traidores” (ἐπὶ τῶν πονηρῶν καὶ προδοτῶν. Zen. *Coislin.*, 320).⁷⁸
- b) Κρωβύλου ζεῦγος, “parelha de Cróbulo”: parêmia aplicada àqueles que usam de uma perversidade excessiva (παροιμία ἐπὶ τοῖς ὑπερβαλλούσῃ πονηρία κεκρημένοις ταττομένη. Zen. IV, 69).⁷⁹

Λύκου δεκάς se refere ao fato de que diante do tribunal de Atenas havia uma estátua do herói Lico, e se reuniam ali, em grupos de dez, aqueles que recebiam suborno e os sicofantas⁸⁰. Cróbulo, por sua vez, teria sido um cafetão que adquiriu duas cortesãs (daí a relação com a parelha) e com elas corrompeu muitos jovens e enganou-os.⁸¹

[Recebido em março/2025; Aceito em junho/2025]

τραχεῖς τόπους καλοῦσιν. τὸν οὖν μὴ εὐγενῆ μηδ’ ἀπλοῦν οὕτω προσαγορεύουσιν. Ἄλλως. τοὺς μὴ εὐθεῖς ταῖς γνώμαις, ἀλλὰ πλαγίους καὶ ποικίλους οὕτως ἐκάλουν [escólio à passagem II, 40]).

⁷⁶ Περί τῆς Παραπρεσβείας, II, 40: Αφορμώντων δὲ ἡμῶν οἴκαδε ἐκ τῆς πρεσβείας, ἐξάιφνης κατὰ τὴν ὁδὸν παραδόξως καὶ φιλανθρώπως πρὸς ἕκαστον διελέγετο. Ὅτι μὲν οὖν ποτὶ ἦν ὁ κέρκωψ ἢ τὸ καλούμενον παιπάλημα ἢ τὸ παλιμβολον ἢ τὰ τοιαῦτα ῥήματα, οὐκ ἤδειν πρότερον· νυνὶ δὲ ἐξηγητὴν τοῦτον λαβὼν τῆς ἀπάσης κακοθείας μεμάθηκα.

⁷⁷ *Quidam aiunt quosdam ob imposturas et malas artes κέρκωπας quasi caudatos appellatos fuisse apud Ephesios atque Athenienses [...].* Tradução feita a partir da versão francesa de Jean-Christophe Saladin.

⁷⁸ Zen. V, 2; B 616; Hes. λ, 13, 99; *Suda*, η, 271, λ, 820.

⁷⁹ Zen. *Atb.* II, 26; B 560; Diogen. V, 65; Hes. κ, 4267.

⁸⁰ Zen. V, 2: Ἐπειδὴ Λύκος ὁ ἦρως πρὸς τοῖς ἐν Αθήναις δικαστηρίοις ἴδρυτο, τοῦ θηρίου τὴν μορφήν ἔχων, ἐνθα οἱ δωροδοκοῦντες καὶ συκοφάνται κατὰ δέκα γενόμενοι συνεστρέφοντο.

⁸¹ Zen. IV, 69: Μετενήκεται δὲ ἀπὸ πορνοβοσκοῦ τινὸς Κρωβύλου, ἑταίρας κτισμαμένου δύο, ὡς μὴ μόνον ἐπὶ ταύταις πολλοὺς τῶν νέων λυμαίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν ἐκλεπτεν [ἐλυμαίνετο].

a) Edições e traduções de textos antigos

- AESCHINES. *Eschine. Discours*. Ed. V. Martin; G. de Budé. V. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- ATENEO. *I deipnosofisti: i dotti a banchetto*. Trad. Luciano Canfora. V. III. Roma: Salerno Editrici, 2001.
- ATHENAEUS. *Deipnosophistae*. Ed. G. Kaibel. 3 vol. Leipzig: Teubner, 1887-1890.
- BASILIIUS. Homilia in principium proverborum. In: *MPG* 31, 1857.
- CHRYSIPPUS. Fragmenta ad singulos libros relata. In: ARNIM, J. (Ed.). *Stoicorum veterum fragmenta*. V. 3. Leipzig: Teubner, 1903.
- CRUSIUS, Otto. *Analecta critica ad paroemiographos graecos*. Leipzig: B. G. Teubner, 1883.
- DIOGENES LAERTIUS. *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. Ed. H. S. Long. 2 v. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- ÉRASME DE ROTTERDAM. *Les Adages d'Érasme*. Ed. Jean-Cristophe Saladin. Paris: Belles Lettres, 2010.
- ÉRASME DE ROTTERDAM. *Les Adages*. Trad. sous la direction de Jean-Christophe Saladin. 5 v. Paris: Belles Lettres, 2013. (Collection Le Miroir des Humanistes).
- ERASMUS. *Collected Works of Erasmus*. Trad. John N. Grant, Margaret Mann Phillips, R. A.B. Mynors, Denis L. Drysdall e Betty I. Knott. University of Toronto Press, 1982-2016.
- ETYMOLOGICUM Magnum. Edited by T. Gaisford. Oxford: Oxford University Press, 1848.
- EUSTATHIUS. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Ed. M van der Valk. 4 v. Leiden: Brill, 1971-1987.
- FRAGMENTA Historicorum Græcorum. Ed. C. Muller. v. IV. Paris: Fimin Didot, 1851. GAISFORD, T. (ed.). *Paroemiographi græci*. Oxford: University Press, 1836.
- HESYCHIUS. *Hesychie Alexandrini Lexicon*. Ed. Kurt Latte. V. 1. Copenhagen: Munksgaard, 1953.
- HESYCHIUS. *Hesychie Alexandrini Lexicon*. Ed. Kurt Latte. V. 2. Copenhagen: Munksgaard, 1966.
- HESYCHIUS. *Hesychie Alexandrini Lexicon*. Ed. M. Schmidt. V. 3. Iena: Sumptibus F. Maukii, 1861.
- HESYCHIUS. *Hesychie Alexandrini Lexicon*. Ed. M. Schmidt. V. 4. Iena: Sumptibus F. Maukii, 1862.
- HOLWERDA, D. (Ed.). *Scholia in Vespas, Pacem, Aves et Lysistratam*. Groningen: Bouma, 1982.
- KASSEL, R; AUSTIN, C. (Ed.). *Poetae Comici Graeci*. V. III.2. Berlin: De Gruyter, 1984. KOCK, T. (Ed.). *Comicorum Atticorum Fragmenta*. 3 v. Leipzig: Teubner, 1880-1888.
- LELLI, E. (a cura di). *I proverbi greci: le raccolte di Zenobio e Diogeniano*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007.
- MILLER, E. (ed). *Melanges de litterature grecque*. Cambridge: University Press, 1868.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2007.
- PHOTIUS. *Photii patriarchae lexicon*. Ed. C. Theodoridis. V. 1. Berlin: De Gruyter, 1982.
- PHOTIUS. Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή. Ed. R. Porson. T. 1-2. Cambridge: University Press, 1822.
- PLUTARCHUS. *Plutarchi vitae parallelae – Aratus*. Ed. Ziegler, K. V. 3. Leipzig: Teubner, 1971.
- PLUTARCO. *A fortuna ou a virtude de Alexandre Magno*. Trad. Renan Marques Liparotti. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

- PROVERBIOS Griegos: Menandro – sentencias. Introducción, traducción y notas de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero. Madrid: Gredos, 1999. (Biblioteca Clásica Gredos, 272).
- SCHOTT, A. (ed.). Παροιμιαί ἑλληνικαί: *adagia sive proverbialia graecorum*. Antwerpen: Officina Plantiniana, 1612.
- SCHULTZ, F. (Ed.). *Aeschinis orationes (Scholia in Aeschinem)*. Leipzig: Teubner, 1973.
- SUÉTONE. Περί βλασφημιῶν. Περί παιδιῶν. Ed. J. Taillardat. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- SUIDAE Lexicon. Ed. A. Adler. 4 v. Leipzig: Teubner, 1928-1971.
- SYNESIUS. *Synesii Cyrenensis opuscula*. Ed. N. Terzaghi. Roma: Polygraphica, 1944.
- THEOPHRASTUS. *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*. Herausgegeben von F. Wimmer. Paris: Firmin Didot, 1866.
- VON LEUTSCH, E. L.; SCHNEIDEWIN, F. G. (Ed.). *CPG*. V. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1839.
- VON LEUTSCH, E. L.; SCHNEIDEWIN, F. G. (Ed.). *CPG*. V. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1851.
- ZENOBIOS. *Der erste Teil der fünften Athos-Sammlung griechischer Sprichwörter*. Ed. Maria Spyridonidou-Skarsouli. Berlin: De Gruyter, 1995.
- ZENOBIOS. *Zenobii Athoi Proverbia*. Ed. W. Bühler. v. IV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

b) Referencial teórico geral

- ASSIS, M. de. *Papéis avulsos*. São Paulo: W. J. Jackson Inc., 1961. (Coleção Obras Completas de Machado de Assis, v. 12).
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1950.
- BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*. 2 v. Leiden: Brill, 2010.
- CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (Ed.). *Der Neue Pauly: Enzyklopadie der Antike*. Alterum Band 9 – Or-Poi. Stuttgart: J. B. Metzler, 2000.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- DICIONÁRIO Aulete Digital. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/>. Acesso em: 01 mar. 2025.
- GARCÍA ROMERO, F. Algunos problemas textuales en la transmisión del *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. *Synthesis*, La Plata, v. 7, p. 99-111, 2000.
- GARCÍA ROMERO, F. Sobre la etimología de “paroimía”. *Paremia*, Madrid, v. 8, p. 119-224, 1999.
- GARCÍA ROMERO, F.; SÁNCHEZ-ELVIRA, R. M. M. Introducción. In: PROVERBIOS Griegos: Menandro – sentencias. Introducción, traducción y notas de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero. Madrid: Gredos, 1999, p. 9-66. (Biblioteca Clásica Gredos, 272.)
- GUEVARA DE ÁLVAREZ, M. E. Sobre la tradición paremiográfica homérica. *Revista Estudios Clásicos*, Cuyo (Argentina), n. 34, p. 39-64, 2007.
- LELLI, E. Towards a Classification of Greek Proverbs. *Paremia*, Madrid, v. 16, p. 139-148, 2007.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Brothers, 1883.
- MIMOSO, A. B. de F. Provérbios: uma fonte para a História da Educação. *Revista Lusófona de Educação*, Lisboa, v. 12, p. 155-163, 2008.

- MOREIRA, T. T. O intertexto proverbial: a força determinante da experiência enunciada. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/literaficas/literatura-cabo-verdiana-2/1718-terezinha-taborda-moreira-o-intertexto-proverbial-a-forca-determinante-da-experiencia-enunciada>>. Publicado em 25 jul. 2022. Acesso em: 8 jan. 2024.
- RICOEUR, P. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- RUPRECHT, K. *παροιμία*. In: WISSOWA, G. (Ed.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1949.
- SMITH, W. (Ed.). *Greek and Roman Biography and Mythology*. V. II. London: Taylor, Walton, and Maberly, 1849.
- SOUSA, L. M. C. A potência literária e epistemológica do Provérbio: um novo local de enunciação. *Caderno Seminal Digital*, ano 23, n. 28, v. 1, jul.-dez. 2017.
- TOSI, R. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- URBANO, H. Da fala para a escrita: o caso de provérbios e expressões populares. *Revisa Investigações*, Pernambuco, v. 21, n. 2, p. 31-56, 2008.
- VALPY, F. E. J. *An Etymological Dictionary of the Latin Language*. London: A. J. Valpy, 1828.
- WISSOWA, G.; KROLL, W. (Ed.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band 14. Stuttgart: J. B. Metzler, 1912.
- YAO YAO, J.-M. Traduction des proverbes, la réversibilité autrement. *Didaskein – Revue Internationale des Sciences du Langage, de Didactique et de Littérature*, Djelfa, v. 1, n. 1, p. 35-53, 2020.
- ZUCKER, A. Clearchus and Paremiology. In: MAYHEW, R.; MIRHADY, D. C. (Eds.). *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion*. Text and Translation by Tiziano Dorandi and Stephen White. London; New York: Routledge, 2022. p. 479-515.

A RETÓRICA E SEUS CONFLITOS: DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA ÀS REDES SOCIAIS

RHETORIC AND ITS CONFLICTS: FROM CLASSICAL ANTIQUITY TO SOCIAL MEDIA

RENATO AMBRÓSIO*

Resumo: Neste texto se analisará uma visão da retórica enquanto potencialmente provocadora de conflitos entre os homens e desagregadora de cidades. Essa sombra duvidosa, e os riscos que ela trazia consigo, foi vista, em alguns momentos, como uma característica da própria linguagem humana, mas sempre foi a retórica a arte que exibía com mais evidência esses riscos. Em seguida se procurará, entre autores contemporâneos, conceitos que possam, se não eliminar, limitar ou controlar da algum modo, a ação da retórica considerando seus agentes, retores e oradores, como agentes racionais e inovadores de ideologia. Por fim veremos se esses conceitos poderiam ter os mesmos efeitos para a retórica no mundo virtual das redes sociais.

Palavras-chave: retórica; filosofia da linguagem; redes sociais.

Abstract: This paper examines a certain vision of rhetoric as a potentially conflict-provoking force among individuals and as a factor capable of destabilizing cities. While this ambiguous shadow, and its attendant risks were at times regarded as inherent to human language itself, rhetoric has consistently been the art that most clearly exposes these risks. The study then explores contemporary theoretical frameworks that may, if not eliminate, at least limit or regulate the effects of rhetoric considering its practioners , teachers and orators, as rational and innovative agents of ideology. Finally, it considers whether these frameworks might exert similar influence on rhetoric within the virtual realm of social media.

Keywords: rhetoric; philosophy of language; social media.

* Professor na Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil. E-mail: ambrosio.bianchi@gmail.com.

O título deste texto já começa associando a retórica a seus conflitos. E esses conflitos são tanto aqueles intrínsecos à prática dos retores e oradores, antigos e contemporâneos, quanto aqueles que seriam as consequências da prática da retórica. Apesar de se apresentar aqui se não uma tentativa de resolução para os conflitos causados pela retórica, ao menos alguns conceitos que poderiam de certa forma limitar esses conflitos, o autor gostaria que tanto o título como o texto em si fossem, no final das contas, mais leves e otimistas. No entanto, como diz o provérbio citado em epígrafe no conto “A hora e a vez de Augusto Matraga” de Guimarães Rosa: “o sapo não pula por boniteza, mas por precisão”. E no que diz respeito a este texto, aqui “precisão” é sinônimo de “ser preciso e urgente”.

Procuraremos neste texto abordar uma certa visão da retórica, em particular da retórica que se constitui no período helenístico romano, que a acompanha desde o seu surgimento, visão essa que a apresenta como algo negativo e prejudicial aos homens e às cidades. Esse aspecto negativo da retórica está presente tanto em autores da Antiguidade Clássica como em autores da chamada Idade Moderna, tanto entre retores e oradores como também entre filósofos, e sempre projetou sobre ela uma sombra duvidosa. Em alguns momentos, para alguns filósofos, essa sombra duvidosa, como veremos mais adiante, já pairava sobre a própria linguagem humana, ou mesmo já se encontrava na própria linguagem humana e na sua incapacidade de ser um veículo apropriado para se atingir a verdade, sobretudo no que se refere às “ideias muito complexas, que são no mais das vezes palavras da moral”, que “raramente têm o mesmo significado preciso em dois homens diferentes”. Essa limitação da linguagem humana seria levada ao seu extremo, e seria usada e abusada em todas as suas potencialidades pela retórica, sobretudo pela retórica apartada da sabedoria, por ser ela arte que se serve da própria linguagem humana para atingir seus fins, que tradicionalmente foram quase sempre associados à persuasão, e não à busca da verdade.

Por meio da análise de algumas reflexões de alguns retores, oradores, filósofos, antigos e modernos, procuraremos estabelecer de que foram sendo estabelecidos os elementos que consolidando essa imagem da retórica e da eloquência como um “potente instrumento de erro e de falácia”. Procuraremos em seguida encontrar em autores modernos, do século XX, argumentos que possam contribuir para uma visão diferente da retórica, que de alguma forma pudesse trazer elementos que considerasse a atividade dos retores e oradores como agentes racionais e inovadores de ideologia, cuja ação não deveria ser vista apenas como artífices de instrumentos de erro e falácia que

visariam apenas o engano e a ruína de homens e cidades. Uma visão que de certa forma possa estabelecer limites, certas medidas de cunho racional (talvez poderíamos dizer lógicos) à ação da retórica como um instrumento de criação e transformação de ideias e conceitos que podem levar a transformações no mundo real.

Na última parte deste artigo serão abordados, de maneira muito introdutória, o que denominamos aqui de “novíssima retórica”, que surgiu e se difundiu quase que paralelamente a um novo mundo: o mundo virtual¹.

Aqui os conceitos de agente racional e inovador de ideologia, que foram utilizados anteriormente em uma tentativa de resgatar a retórica clássica da sombra duvidosa que a acompanha desde a sua origem, aparecerão com sinal invertido. Nesse mundo virtual, ou nos mundos virtuais, veremos o surgimento de inovadores de ideologia que não precisariam mais se preocupar com pressupostos ou fundamentos racionais para suas ideologias. Essa novíssima retórica parece ser muito mais poderosa do que a clássica (aquela sem sabedoria), traz sobre si, e muito mais densa, aquela sombra duvidosa de “potente instrumento de erro e de falácia”, que pode provocar mudanças no mundo real. Mudanças cujas consequências são ainda imprevisíveis.

O retores e oradores antigos, ao menos da visão de Cícero, tinham consciência de algumas dificuldades que esse seu ofício lhes impunha, pois como ele afirma do *De oratore*:

Pois nós tanto falamos diante de gente que não sabe do que falamos, como do que falamos nós mesmos não sabemos. E assim os nossos ouvintes, em diferentes situações, sentem e julgam diferentemente as mesmas coisas, e nós mesmos frequentemente defendemos causas contrárias, de modo que não só Crasso pode discursar contra mim e eu contra ele, o que implica que um dos dois, necessariamente, faz um discurso falso, mas também que cada um de nós, em ocasiões diferentes, defende aspectos diferentes de uma mesma coisa, enquanto o verdadeiro não pode ser mais do que um (*De oratore*, II. 7. 30)².

¹ Aqui abordaremos aspectos negativos desse mundo virtual das redes sociais, mas não queremos com isso negar as inúmeras aplicações e potencialidades positivas desse mundo virtual, da Internet e das redes sociais para o desenvolvimento e o bem-estar da humanidade. Neste mesmo texto, para que se evite a pecha de hipócritas, usamos mais de uma vez a Internet.

² “*Nam et apud eos dicimus qui nesciunt, et ea dicimus quae nescimus ipsi. Itaque et illi alias aliud isdem de rebus et sentiunt et iudicant et nos contrarias saepe causas dicimus, non modo ut Crassus contra me dicat aut ego contra Crassum, cum alterutr necesse est falsum dicere,*

Além de se verem na contingência de terem de falar sobre coisas para eles desconhecidas, os retores se viam também, com frequência, na condição de defenderem causas contrárias entre si, o que muitas vezes fazia com que pairasse uma sombra dúbia sobre eles³. De fato, por mais que o seu público não soubesse nada sobre o que retor lhes falava, não era difícil que esse público, ou pelo menos uma parte dele, pudesse concluir que entre duas opiniões divergentes sobre uma mesma coisa, sobre uma mesma causa, uma tinha de ser necessariamente falsa, pois, como vimos acima, “o verdadeiro não pode ser mais de um”. Sendo assim poderia ser difícil para o público saber quando o discurso do retor exprimia o verdadeiro e quando não o exprimia.

E se não bastasse a frequente ignorância do público diante do qual os retores tinha que falar, os homens que compunham seu público muitas vezes tinham uma forma de julgar que nem sempre levavam em conta o verdadeiro, ou esse verdadeiro sofria uma séria concorrência, no julgamento do público, de outros critérios.

Os homens julgam, pois, muitas coisas mais pelo ódio ou amor, pelo desejo ou ira, pela dor ou alegria, pela esperança ou temor, pelo erro ou por qualquer outra comoção da alma, mais do que pela verdade ou por alguma disposição ou norma de direito, ou precedente legal, ou pelas leis (*De oratore*, II. 42. 178).⁴

Talvez seja diante dessa impossibilidade de se saber sobre todos os temas que o retor eventualmente pode vir a falar a seu público, e dessa maneira

sed etiam ut uterque nostrum eadem de re alias aliud defendat, cum plus uno uerum esse non possit” (Cícero, *De oratore*, II. 7. 30).

³ Basta lembrar do decreto que expulsou de Roma os retóricos, em 161 a.C., junto com os filósofos (Suetônio. *Gram.* 25), que foram fundamentais no ensino da retórica. A razão para a expulsão dos retóricos é difícil de determinar, mas talvez tenha sido devido à relativa sofisticação e eficácia das técnicas gregas, em comparação com a retórica romana tal como personificada na figura contemporânea de Catão, o Velho, que tanto insistiu na simplicidade rústica e no sentimento anti-helênico. Mas a expulsão dos retóricos também pode ter tido algo a ver com a preocupação sentida pela elite senatorial sobre o uso de retórica por estranhos que estavam começando a forjar carreiras, consideradas, então, como uma ameaça à ordem política estabelecida. William J. Dominik. “As origens e o desenvolvimento da retórica romana” in Mosaico clássico: variações acerca do mundo antigo / José Amarante, Luciene Lages (organizadores.). Salvador : UFBA, 2012.

⁴ “*Plura enim multo homines iudicant odio aut amore aut cupiditate aut iracundia aut dolore aut laetitia aut spe aut timore aut errore aut aliqua permotione mentis quam ueritate aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudicii formula aut legibus*” (Cícero, *De oratore*, II. 42. 178).

de julgar que os homens têm, que levou Cícero a dar mais importância, na formação de um orador, à prática do que os preceitos, pois não há preceito que possa oferecer a onisciência ao retor, e nem que lhe ensine a lidar com todas as variáveis que vimos na citação anterior pelas quais os homens julgam. Essa ideia parece expressa por vários retores. Na frase atribuída a Catão por Gaio Júlio Victor na sua *Ars rhetorica*, “*res tene, uerba sequentur*”, que poderemos traduzir por “domina o assunto, as apalavras seguirão [por si]”. Em Cícero, podemos ler que:

De fato, eu penso que há essa força em todos esses preceitos não porque seguindo-os os oradores atingiram a fama da eloquência, mas porque, por sua iniciativa, alguns observaram e organizaram aquilo que os homens eloquentes faziam. Assim, não foi a eloquência que nasceu do preceito retórico, mas o preceito retórico que nasceu da eloquência [...] (*De oratore*, I. 32.146)⁵.

Se é a eloquência que precede os preceitos (ou artifícios) retóricos e a eloquência pode ser alcançada mais pela prática do que pelos preceitos, há algo do que ela, segundo Cícero, não pode prescindir: a sabedoria. A eloquência sem a sabedoria (*sapientia*) é mais nociva do que útil. No *De Inventione*, Cícero afirma que depois de ter muito pensado se os homens e as cidades obtiveram mais proveito do que males da eloquência (*copia dicendi*), chegou à seguinte conclusão:

Mas a própria razão, na verdade, depois de ter eu por muito tempo pensado, me conduziu principalmente a esta opinião, que eu considerasse que a sabedoria sem eloquência é muito pouco útil às cidades, mas que a eloquência sem a sabedoria geralmente causa muito dano, e nunca é útil (*De Inventione*, I. I. 1)⁶.

E um pouco mais adiante, no mesmo livro, Cícero escreve:

[...] de fato, depois que uma certa condescendência, viciosa imitadora da sabedoria, sem consideração para com os deveres, obteve os recursos da

⁵ “*Verum ego hanc uim intellego esse in praeceptis omnibus, non ut ea secuti oratores eloquentiae laudem sit adepti, sed quae sua sponte homines eloquentes facerent, ea quosdam obseruasse atque digessisse. Sic non esse eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentiae natum [...]*” (Cícero, *De oratore*, I. 32.146).

⁶ “*Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse ciuitatibus, eloquentiam uero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse nunquam*” (Cícero, *De Inventione*, I. I. 1).

eloquência, então a malícia, apoiada pelo engenho, perverteu as cidades e se acostumou a arruinar a vida dos homens (*De Inuentione*, I. II. 3)⁷.

A mesma ideia dos perigos que a eloquência sem sabedoria representa nas mãos (ou na voz) indevidas, viciosas e de má índole aparece mais tarde também em Quintiliano, que recorre à imagem de Catão para explicar que tipo de contribuição pretende trazer “à arte de dizer” e que orador se propõe a formar.

O orador que me proponho formar é aquele definido por Catão como “um homem bom, perito na arte de dizer”⁸. E, de fato, o que também Catão colocou primeiro é seu aspecto melhor e maior por sua própria natureza, principalmente ser bom. E isso não só porque se aquela habilidade retórica instruisse somente à má índole, nada, tanto nas coisas públicas como privadas, seria mais pernicioso do que a eloquência; mas eu mesmo, que dentro de minhas possibilidades tenho tentado trazer alguma contribuição à arte de dizer, pessimamente teria servido às coisas humanas se preparasse essa arma para mercenários e ladrões, não para soldados (Quintiliano, XII. 1. 1)⁹.

A retórica sem sabedoria e nas mãos de alguém que não seja bom é um perigo, um mal a ser evitado. E ao mesmo tempo essas duas condições um pouco se embrincam, pois a sabedoria sempre tenderia, para esses autores citados, a levar os homens ao que é bom, e a se tornarem melhores. Essa ideia de que a eloquência sem a sabedoria é um perigo para os homens e as cidades teve (e talvez ainda tenha) uma vida longa, e não só na Antiguidade Clássica. Ela aparece também no que comumente se denomina de “Idade Moderna”. No *De Cives*, Capítulo XII, 12, de Hobbes, onde ele trata das

⁷ “[...] *postquam uero commoditas quaedam, prava uirtutis imitatrix, sine ratione officii, dicenda copia consecuta est, tum ingenio freta malitia peruertere urbes et uita hominum labefactare assueuit*” (Cícero, *De Inuentione*, I. II. 3).

⁸ A “arte do dizer” é um decalque que quisemos manter aqui da expressão latina *ars dicendi*, usada pelos autores latinos para se referir à eloquência e mesmo à retórica. Assim como o verbo “dizer” traduz em outras passagens o sentido técnico do verbo latino *dico*: dizer, discursar, ordenadamente conforme os preceitos da retórica.

⁹ “*Si ergo nobis orator constituimus is qui a M. Catone finitur uir bonus dicendi peritus, uerum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est, utique uir bonus: id non eo tantum quod, si uis illa dicendi malitiam instruxerit, nihil sit publicis priuatisque rebus perniciosius eloquentia, nosque ipse, qui pro uirili parte conferre aliquid ad facultatem dicendi conati sumus, pessime mereamus rebus humanis si latroni comparamus haec arma, non militi*” (Quintiliano, XII. 1. 1).

causas internas que tendem à dissolução do governo, também encontramos a eloquência desprovida de sabedoria.

Mas a eloquência tem dois aspectos. O primeiro é o de uma expressão elegante e clara que a mente concebe, e nasce em parte da contemplação das coisas mesmas, em parte da compreensão das palavras consideradas em seu significado próprio e definido. O outro é uma comoção das paixões da mente (tais como a esperança, o medo, a ira, a piedade) e deriva de um uso metafórico de palavras adequadas às paixões. O primeiro elabora um discurso a partir de princípios verdadeiros; o segundo a partir de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que sejam. A arte do primeiro é a lógica, do segundo a retórica; o fim daquele é a verdade, deste a vitória. Cada qual tem seu uso, um em deliberações, outro em exortações; pois aquele nunca se desliga da sabedoria, este quase sempre¹⁰ (Hobbes, 2002 [1642], p. 193, 194).

Nesse trecho o que aparece não é mais uma separação entre retórica com sabedoria e retórica sem sabedoria, mas o que temos aqui é o surgimento de um novo termo para o que seria, para Cícero e Quintiliano, a verdadeira retórica, aquela acompanhada de sabedoria. Essa para Hobbes seria a lógica, enquanto a retórica sem sabedoria continua ser chamada de retórica mesmo. Esse novo modo de ver as coisas é importante, vale a pena aqui colocar seus termos em um quadro para melhor visualizá-los:

As diferenças entre lógica e retórica em Hobbes

(fonte: autoria própria)

Lógica	Retórica
expressão elegante e clara que nasce em parte da contemplação das coisas mesmas	comoção das paixões da mente (tais como a esperança, o medo, a ira, a piedade)
compreensão das palavras consideradas em seu significado próprio e definido	uso metafórico de palavras adequadas às paixões
discurso a partir de princípios verdadeiros	[discurso] a partir de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que sejam.
fim é a verdade	[o fim] desta é a vitória
seu uso é em deliberações	[seu uso é] em exortações
nunca se desliga da sabedoria	este quase sempre [se desliga da sabedoria]

¹⁰ Hobbes, 2002, p.193-194.

A retórica para Hobbes se limita justamente àqueles critérios pelos homens quais, segundo Cícero, os homens julgariam, e que vimos citados acima (cf. nota 4): ódio, amor, desejo, ira, dor, alegria, esperança, temor, pelo erro ou qualquer outra comoção da alma desse tipo. Hobbes acrescenta à lista a piedade e o desejo de vitória, além de identificar o uso que a retórica faz das palavras, o “uso metafórico adequadas às paixões”, e o âmbito da retórica: as exortações. Como o âmbito da lógica é as deliberações, parece que à retórica deveria ser excluída desse âmbito. E dos três gêneros de discurso que havia para a retórica antiga, judiciário, deliberativo e demonstrativo, parece agora que os dois primeiros cujos âmbitos são respectivamente os tribunais e as assembleias políticas, cabem à lógica. E o gênero demonstrativo (ou epidítico), que abrange tudo o que não é discurso judiciário ou deliberativo, permaneceria à mercê da retórica. Mas parece que as coisas nunca foram tão simples.

Além de estabelecer essa diferença entre lógica e retórica, quando Hobbes aborda o perigo que a retórica pode representar para a paz e para a sociedade civil, que poderia levar à dissolução de governos, esse perigo é representado não pela “eloquência que explica as coisas como são”, mas àquela que comove a mente. A eloquência que se aparta do verdadeiro conhecimento das coisas, da sabedoria; e os que se servem desse tipo de eloquência não conseguiriam envenenar o povo com suas opiniões contrárias à paz se eles mesmo não as compartilhassem. Esse tipo de eloquência, ainda segundo Hobbes, torna os indivíduos tolos, mais maldispostos do que já são, faz com que as coisas pareçam piores do que realmente são. Tudo isso seria consequência daquela espécie de eloquência que comove as mentes dos ouvintes (ou leitores) e faz com que tudo pareça ser como suas mentes já tinham imaginado que eram (Hobbes, 2002 [1642], p. 194).

Vale a pena notar que quando Hobbes fala daqueles que “instigam o povo às inovações”, ele afirma que “eles não conseguiriam envenenar o povo com aquelas opiniões absurdas contrárias à paz e à sociedade civil, a não ser que eles mesmos as compartilhassem”. Essa crítica à retórica em Hobbes está de acordo com o que ele já havia proposto na Epístola Dedicatória ao Conde William de Devonshire, a qual serviu de prefácio ao *De Cive*. Nessa carta ele expressa um bom modo, segundo o qual as ações humanas deveriam, ou poderiam, ser conhecida para fazer com que a humanidade gozasse uma paz sem fim. Se as ações humanas pudessem ser conhecidas com a precisão da geometria, então as opiniões erradas sobre o que é certo e errado, que

sustentam a força da avareza e da ambição, desapareciam, e os homens viveriam eternamente em paz. (Hobbes, 2002 [1642], p. 5-6).

Mas quando se trata das ações humanas, que é o campo da filosofia moral, no qual lidamos com o que pode ser considerado certo ou errado, com termos que ao mesmo tempo que descrevem avaliam, uma exatidão geométrica é impossível, e o que temos nesse campo os filósofos tem algo em comum com os retores e oradores que vimos em Cícero no início do nosso percurso. Os filósofos, na visão de Hobbes, se dividem em opiniões contrárias e hostis sobre uma mesma ação. E o mesmo homem, em momentos distintos, abraça opiniões diversas e cada uma avalia suas próprias ações de modo muito diferente do que faria se essas mesmas ações fossem cometidas por outrem. Diante de tal situação, ele conclui que o que tudo o que os filósofos morais escreveram até o período dele em nada avançaram no caminho da verdade (Hobbes, 2002 [1642], p. 6).

Esse fracasso dos filósofos morais no caminho da verdade estaria ligado a falibilidade da linguagem humana, representada sobretudo pela retórica, ou pela retórica sem a sabedoria, aquela das exortações caracterizada por Hobbes e Cícero. Essa ansiedade em relação à inconfiabilidade da retórica, e até das palavras em geral, está presente também no *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, de John Locke, publicado em 1690. No Livro III, (cujo título é “Sobre as Palavras e a Linguagem em geral”) dessa obra, Locke examina as funções da linguagem, e assim descreve onde se contraria, ou a causa da “imperfeição das palavras”, vale a pena citar esse trecho inteiro aqui, pois ele, de certa forma, se aproxima da diferença que Ferdinand Saussure faria, séculos mais tarde, entre significante e significado.

Visto que o objetivo principal da linguagem na ação de comunicar consiste em conseguir a compreensão, as palavras não satisfazem oportunamente esse objetivo, nem no discurso civil, nem no discurso filosófico, quando algumas palavras não suscitam no ouvinte a mesma ideia pela qual elas estão na mente de quem fala. [...] a dúvida e a incerteza do significado das palavras, que é a imperfeição da qual estamos falando aqui, encontram sua causa mais nas ideias designadas pelas palavras do que em qualquer incapacidade, presente em um som mais do que em outro, de significar uma ideia: de fato, quanto a isso todos os sons são igualmente perfeitos. Portanto, o que determina a dúvida e a incerteza no significado de certas palavras mais do que em outras reside na diferença das ideias por ela designadas (Locke III, IX, 4, 2007 [1690]).

E a partir dessa constatação a respeito da imperfeição da linguagem na ação de comunicar, da inelutável diferença das ideias designadas pela linguagem natural, Locke chega praticamente às mesmas conclusões de Hobbes quanto ao uso dos termos avaliativos (aqueles que mesmo tempo que descrevem, avaliam) no campo da moral. Para ele, os nomes dados às ideias muito complexas, no mais das vezes ideias ligadas ao campo da mora, raramente tem o mesmo significado preciso para dois homens diferentes. E uma mesma pessoa pode divergir da ideia, da opinião que tinha no dia anterior, ou que terá no dia seguinte (Locke III, IX, 6, 2007 [1690])¹¹.

E são essas imperfeições das línguas naturais quando têm de lidar com os termos avaliativos e o campo da moral que, também em Locke, levam à condenação da retórica, pois é justamente ela que procura entender – e ensinar – os recursos das línguas naturais pelos quais se pode persuadir o ouvinte, inclusive no campo da moral. No Capítulo X do Livro III (III, X, 34) do *Ensaio Acerca do entendimento Humano*, Locke trata do abuso da linguagem no uso do discurso figurado. Primeiramente ele estabelece o âmbito em que é lícito os *idola fori* de Bacon¹², ou o “uso metafórico das palavras adequadas às paixões” que comove as paixões da mente de que fala Hobbes. Afirma Locke que a argúcia e a fantasia é mais bem acolhida no nosso mundo do que a verdade e o conhecimento verdadeiro; e a linguagem figurada e alusiva não são consideradas uma imperfeição ou abuso, os ornamentos, a argúcia e a fantasia dificilmente são considerados erros (Locke, III, IX, 6, 2007 [1690]).

Aqui em Locke, como já vimos acontecer em Hobbes (Hobbes, 2002 [1642], 193-94), a constatação da imperfeição da linguagem vem acompanhada da localização do âmbito no qual essa imperfeição, argúcia e fantasia. Ela se

¹¹ De novo aqui encontramos uma certa semelhança com prática dos oradores e retores que vimos e, Cícero (cf. nota 1) e em Hobbes (2002 [1642], p. 6).

¹² Para Bacon, *No Novum Organum*, [XXXIX] “São de quatro gêneros os ídolos que bloqueiam a mente humana. A eles (para melhor ensiná-los) lhes atribuímos os seguinte nomes: como primeiro gênero ídolos da tribo, o segundo ídolos da caverna, o terceiro do fórum e o quarto são chamados ídolos do teatro. E os *idola fori Bacon* assim os define: [XLIII] Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercurso e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, que chamamos *ídolos do fórum*, devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças à conversação, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, recolocam, de nenhum modo, as coisas em seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são assim arrastados a inúmeras e inanes controvérsias e fantasias.

encontra na linguagem figurada e na alusão na linguagem. A retórica, com sua linguagem imperfeita, figurada e alusiva, no entanto, tem um âmbito no qual, para Locke, ela é admissível: nas arengas e nas orações populares, quando se visa o prazer e o deleite; por outro lado, deve ser totalmente evitada, quando se pretende informar ou instruir, quando o objetivo principal dos discursos é a verdade e o conhecimento (Locke, III, X, 6, 2007 [1690]).

Locke também não deixa de observar que o gênero humano quão pouco se preocupa com a preservação e o aperfeiçoamento da verdade, e quanto prefere as “artes da falácia”. Os homens, na visão deste filósofo, amam enganar e ser enganado, prova disso, para ele, é que a retórica, “potente instrumento de erro e falácia”, tem seus professores, é publicamente ensinada e goza de grande consideração. E Locke termina suas considerações sobre a retórica e a eloquência, afirmando que “eloquência, como o belo sexo, tem sem si muitos e poderosos encantos para suportar que se fale mal dela”, e seria vão, segundo ele, “criticar essas artes do engano, nas quais os homens encontram prazer em ser enganados (Locke, III, IX, 6, 2007 [1690]).

Vale a pena notar aqui que tanto em Hobbes, quando faz a separação entre lógica e retórica, como nas palavras de Locke que citamos acima, há também uma separação entre as funções que os retores antigos atribuíam a retórica. Lemos no *De oratore* (II, 27, 116) de Cícero que “Toda a arte do dizer se apoia nesses três meios de persuasão: que provemos ser verdadeiras as coisas que defendemos, que conciliamos aqueles que nos ouvem, e para que atraíamos seus pensamentos para qualquer comoção que a causa exigirá”¹³. Nos trechos de Hobbes e Locke que citamos acima, há uma cisão entre esses meios de persuasão que para Cícero pertenciam todos eles à retórica.

Em Hobbes e Locke, no entanto, parece que a retórica pode ser admitida apenas nas exortações, “nos discursos nos quais procuramos mais o prazer e o deleite, mas não para a “informação e o melhoramento” dos homens. Os enganos que a retórica engendra podem “ser considerados louváveis ou admissíveis pela oratória, no caso das arengas e nas orações populares”, mas devem ser totalmente evitadas em “todos os discursos que pretendem informar ou instruir”. Assim, parece que a retórica (a retórica sem sabedoria) fica limitada ao deleite e à comoção dos ouvintes. Enquanto seria à lógica (a retórica com sabedoria) que caberia informar e instruir os homens, à ela

¹³ “*Ita omnis ratio dicendi tribus ad persuadendum rebus est nixa: ut probemus uera esse ea quae defendimus, ut conciliemus eos nobis qui audiunt, ut animos eorum ad quemcumque causa postulabit motum uocemus*” (Cícero, *De oratore*, II, 27, 116).

que se deveria recorrer quando se quer provar que são verdadeiras as coisas que defendemos.

Toda essa preocupação e agonia em relação à falta de confiabilidade em relação à linguagem humana, e à retórica em particular, todo esse desejo de uma língua tão precisa quanto a geometria, imune ao erro, que atingisse a verdade, sobretudo no campo das “ideias muito complexas, que são no mais das vezes palavras da moral”, levou, no período de Hobbes e Locke, até a ideia de uma língua artificial, livre das falácias da linguagem natural humana. Na Inglaterra do século XVII a rejeição à retórica fazia parte de uma “ansiedade”¹⁴ presente nos filósofos ingleses a respeito das limitações da linguagem natural e os problemas que essas limitações poderiam implicar¹⁵. Mas voltemos aos antigos. Os filósofos e retores antigos já tinham consciência da “falibilidade” (ou melhor seria dizer da complexidade da linguagem humana), mas esse fato não lhes trazia a mesma angústia que vimos em Hobbes e Locke e em outros filósofos do século XVII.

Para Aristóteles, por exemplo, não haveria uma distância tão grande entre, por um lado, informar, instruir sobre o que é verdadeiro, provar que as coisas que defendemos são verdadeiras; e, por outro lado, os discursos que procuram o prazer e o deleite, como só elogios e os vitupérios (sim, porque vituperar parece ser, cada vez mais, uma fonte de deleite para o gênero humano). Ele já afirmara (*Retórica*, I, 9, 1367b) que o louvor e os conselhos têm um

¹⁴ Skinner (2007, p. 265) expressa essa ansiedade por meio da seguinte pergunta. “Por que havia entre os filósofos ingleses do século XVII (por ele denominado ‘período da revolução científica’), como John Locke e Thomas Hobbes, tanta ansiedade em relação ao que era visto como uma crescente incapacidade de se conseguir, por meio da linguagem natural, um acordo a respeito da aplicação apropriada dos termos avaliativos?”

¹⁵ Lia Formigari apresenta as tentativas que eles empreenderam para superar essas limitações da seguinte maneira: [...] surgem, sobretudo, na Grã-Bretanha, onde o latim era menos praticado, e onde o problema da comunicação científica era objeto de discussões difusas. A característica da língua universal é posta por Francis Bacon, nume tutelar da filosofia científica inglesa do século XVII, e a inspiração baconiana de projetos como de George Dalgarno (*Ars signorum*, 1661) ou John Wilkins (*Essay towards a Real Character and Philosophical Language*, 1668) é explicitamente declarada. A língua universal é apresentada como remédio para a falta de confiabilidade da língua natural, que Bacon já havia ressaltado com a sua doutrina dos *idola fori*: as falsas imagens das coisas que se aninham na fala, e que cada um de nós interioriza ao aprender a língua materna. Para os projetos de língua artificial contribuem diversos motivos, além da correção dos meios de transmissão do saber: o ideal enciclopédico renascentista, com a sua aspiração a uma organização total do que pode vir a ser conhecido; a herança das antigas ‘artes da memória’, entendidas como memorização de dados; diferentes projetos de reforma pedagógica e religiosa (Formigari, 2005, p. 83-84).

aspecto comum, porque aquilo que se aconselha, modificando a forma de expressá-lo, torna-se encômio, elogio. Se considerarmos que o louvor e a censura fazem parte do gênero demonstrativo, e o conselho faz parte do gênero deliberativo – aquele com o qual, na assembleia ou no Senado, se decide sobre o que convém ou não em relação ao futuro da *pólis* ou da república – podemos concluir que há uma proximidade e interação entre esses dois gêneros de discurso, o deliberativo e o demonstrativo. Consequentemente uma proximidade, como já dissemos, entre informar, instruir sobre o que é verdadeiro e os discursos que procuram o prazer e o deleite

Também Cícero no *De Partitione oratoria* aproxima esses dois gêneros, do ponto de vista das virtudes, dos vícios, e também do ponto de vista da utilidade para a cidade, do ponto de vista cívico ou político: “Não pode haver gênero de discurso que seja mais fecundo ao dizer ordenadamente ou mais útil à cidade, ou no qual o orador se ocupe mais do conhecimento das virtudes e dos vícios”¹⁶. E em Quintiliano encontramos a mesma ideia da utilidade do gênero demonstrativo para a vida da cidade ou da república, tanto na política como no fórum. Gênero de discurso esse em que, na visão de Hobbes e Locke, se visa mais o prazer e o deleite, no qual os enganos que a retórica engendraria podem “ser considerados louváveis ou admissíveis pela oratória”, o gênero de discurso das exortações, das arengas e das orações populares.

E de preferência começarei por aquele gênero que consiste em louvor e vitupério. Parece que Aristóteles e depois dele Teofrasto afastaram este gênero do lado prático, disto que em grego é *pragmatiké* e o relegaram somente aos ouvintes; e isso é próprio do seu nome que é derivado de ostentação. Mas o costume romano, além disso, inseriu essa função nos negócios públicos. Pois até os elogios fúnebres dependem mais frequentemente de alguma função pública e por deliberação do senado muitas vezes são confiados aos magistrados; e louvar ou vituperar a testemunha é pertinente ao momento dos julgamentos e até mesmo louvar os réus é lícito, e os escritos publicados [por Cícero] contra os rivais, contra L. Pisão, contra Clódio e Curião, contêm vitupério, porém, no senado são tidos como pareceres. E não nego serem desse gênero certos temas compostos

¹⁶ “*Genus enim nullum est orationis quod aut uberius ad dicendum aut utilius ciuitatibus esse posset aut in quo magis orator in cognitione uirtutum uitiorumque uersetur*” (XX, 69).

apenas para a ostentação, como os louvores dos deuses e dos homens que os tempos passados relatam (Quintiliano, III, 7, 1-2)¹⁷.

A aproximação desses gêneros de discurso que já tinha aparecido no *De Partitione oratoria* de Cícero e agora aparece em Quintiliano vai de encontro com a separação estanque e intransponível entre lógica e retórica, ou entre uma função da linguagem limitada a instruir, informar sobre o verdadeiro, e outra, um potente instrumento de erro, que visa apenas a comoção das paixões por meio das artes da falácia. Quintiliano nos dá inclusive um exemplo no âmbito da retórica judiciária (na qual seria de se esperar que o objetivo fosse informar e provar o que é verdadeiro ou não em relação a um fato passado), em que seria possível avaliar as ações que alguém de maneira muito diferente pela qual ela já tinha sido avaliada. Em um jogo de palavras em que a linguagem poderia vier a ser considerada por alguém como um “potente instrumento de erro de falácia”. Eis o exemplo.

O acusador já apresentou sua *narratio* do caso em julgamento. E não se limitou a indicar os fatos ocorridos, mas acrescentou a ela palavras de ódio, exacerbou o fato com suas palavras, apresentou as provas, fez sua peroração, inflamou os juízes e os deixou cheios de ira contra o autor do crime. Os juízes, naturalmente, esperam do defensor a sua narração dos fatos. Se ele nada expuser, necessariamente eles acreditarão nos fatos assim como o acusador os narrou. E agora? Também o defensor deve narrar os mesmos fatos? Eis a resposta de Quintiliano:

Se se trata do tipo de crime em questão, visto que o fato é evidente, diremos as mesmas coisas, mas não do mesmo modo, proporei outros motivos, uma intenção diferente, uma outra razão. Será lícito mitigar algumas coisas: o luxo será abrandado com o termo generosidade, a avareza com o termo

¹⁷ “*Ac potissimum incipiam ab ea quae constat laude ac uituperatione. Quod genus uidetur Aristoteles atque eum secutus Theophrastus a parte negotiali, hoc est pragmatike, remouisse totamque ad solos auditores relegasse; et id eius nominis quod ab ostentatione ducitur proprium est. Sed mos Romanus etiam negotiis hoc munus inseruit. Nam et funebres laudationes pendent frequenter ex aliquo publico officio atque ex senatus consulto magistratibus saepe mandantur, et laudare testem uel contra pertinet ad momentum iudicorum, et ipsis etiam reis dare laudatores licet, et editi in competitores, in L. Pisonem, in Clodium et Curionem libri uituperationem continent et tamen in senatu loco sunt habiti sententiae. Neque in fitias eo quasdam esse ex hoc genere materias ad solam compositas ostentationem, ut laudes deorum uirorumque quos priora tempora tulerunt*” (Quintiliano, III, 7. 1-2).

parcimônia, a negligência com o termo simplicidade [...] Quintiliano (IV, 2, 77)¹⁸.

A essência dessa técnica que parece nesse exemplo é substituir uma descrição avaliativa dada usando termos contrários a ela, que sirvam para caracterizar a ação com a mesma plausibilidade, mas que sirvam ao mesmo tempo para apresentá-la sob uma luz moral de sinal contrário. O objetivo é persuadir a audiência, no caso os juízes, a aceitar a nova descrição de um determinado comportamento, e assim a adotar uma nova atitude em relação a ele (Skinner, 2006: p. 308). No entanto, isso não significa que, para Quintiliano, essa técnica seria uma mera questão de substituir uma palavra por outra.

Alguns querem que haja catacrese¹⁹ também quando se diz “coragem” no lugar de temeridade, ou “generosidade” no lugar de prodigalidade. Mas eu discordo deles, pois nesses casos, de fato, não se coloca uma palavra no lugar da outra, mas uma coisa no lugar da outra. Ninguém considera que “prodigalidade” e “generosidade” significam a mesma coisa, na verdade, o que acontece é que um diz que um comportamento é pródigo, outro diz que o mesmo comportamento é generoso, ainda que nenhum dos dois duvide que sejam de comportamentos diferentes (Quintiliano, VIII, 6, 36)²⁰.

Quintiliano se recusa a considerar esse recurso retórico que explora as potencialidades de intervenção da linguagem na realidade como um exemplo de catacrese – segundo ele, justamente chamada também de *abusio*, “visto que a objetos que não têm um nome próprio, lhes fornece o nome que lhe está mais próximo [quanto ao significado]” (Quintiliano, VIII, 34)²¹. Na realidade, é a *res* – neste caso um determinado comportamento, uma determinada ação que comporta um vício ou virtude – que possui, ou pode vir a possuir, um

¹⁸ “*Si de qualitate agetur, cuius tum demum quaestio est cum de re constat, eadem, sed non eodem modo: alias causas, aliam mentem, aliam rationem dabo. Verbis eleuare quaedam licebit: luxuria liberalitatis, auaritia parsimoniae, neglegentia simplicitatis nomine lenietur*” (Quintiliano, IV, 2, 77).

¹⁹ Catacrese, ou *abusio*, aqui deve ser entendida como o uso impróprio de uma palavra.

²⁰ “*Illa quoque quidam catachresis uolunt esse, cum pro temeritate ‘uirtus’ aut pro luxuria ‘liberalitas’ dicitur. A quibus equidem dissentio: namque in his non uerbum pro uerbo ponitur, sed res pro re. Neque enim quisquam putat [et] ‘luxuriam’ et ‘liberalitatem’ idem significare, uerum id quod fit alius luxuriam esse dicit, alius liberalitatem, quamuis neutri dubium sit haec esse diuersa*” (Quintiliano, VIII, 6, 36).

²¹ “*Eo magis necessaria catachresis, quam recte dicimus abusionem, quae non habentibus nomen suum accommodat quod in proximo est [...]*” (Quintiliano, VIII, 34).

caráter moral diferente do que nosso oponente lhe atribui. E essa diferença é possível não porque termos como “generosidade” e “prodigalidade” têm alguma proximidade semântica, ou alguma relação de sinonímia, ainda que remota, mas porque pertencem àquela classe de termos de uma língua, que, ao mesmo tempo que descrevem, avaliam.

O que torna possível a utilização desses termos diferentes para descrever um mesmo comportamento é um fato social, não exclusivamente linguístico, mas um fato social que se torna possível por meio da língua, e sobretudo por meio daqueles termos do campo moral que, como já foi dito, ao mesmo tempo que descrevem, avaliam. Já bem antes de Quintiliano, Aristóteles, em sua *Retórica*, mostra como é possível, tanto quando se elogia, como quando se vitupera, apresentar qualidades próximas, mas contrárias, como se fossem idênticas.

Além disso, devem ser consideradas, em função tanto do vitupério como do louvor, também as qualidades próximas àquelas existentes, como se fossem idênticas – por exemplo, apresentar como frio e insidioso um homem cauto, ou como bom um homem simples, o moderado como um homem insensível – e ao louvar se deve, à medida do possível, e no modo mais apropriado, escolher uma qualidade entre aquelas estreitamente ligadas, por exemplo, chamar de espontâneo um homem colérico e enlouquecido, ou de esplêndido e digno um homem arrogante, e considerar aqueles que se encontram em uma situação de excesso como se tivessem na posse das virtudes relativas a esses excessos, por exemplo, definir corajoso um temerário, generoso um perdulário. Isso parece ser verdade à maior parte das pessoas, e ao mesmo tempo permite chegar a uma conclusão paralogística²² em relação à causa. Se, de fato, um homem se expõe a riscos quando não há necessidade, com maior razão parecerá provável que também o faça quando houver necessidade, e se é dissipador com os primeiros desconhecidos que encontra, mais ainda o será com os amigos: beneficiar a todos, com efeito, é um excesso de virtude²³.

²² Esse adjetivo, derivado de *paralogistikós* (παρολογιστικός), é definido nos dicionários de grego como “próprio da arte de enganar com raciocínios capciosos; capcioso; falacioso”. Mas também podemos considerá-lo como derivado de *parálogos* (παράλογος), que significa “contrário às expectativas; inesperado; inopinado; insólito; inusitado”. (Cf. *Dicionário grego-português*, vol. 4 [Daisi Malhadas et alii]. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2009, p. 22).

²³ ληπτέον δὲ καὶ τὰ σύνεγγυς τοῖς ὑπάρχουσιν ὡς ταῦτ' ὄντα καὶ πρὸς ἔπαινον καὶ πρὸς ψόγον, οἷον τὸν εὐλαβῆ ψυχρὸν καὶ ἐπιβουλον καὶ τὸν ἡλίθιον χρηστὸν ἢ τὸν ἀνάλητον πρᾶον, καὶ ἕκαστον δ' ἐκ τῶν παρακολουθούτων αἰεὶ κατὰ τὸ βέλτιστον, οἷον τὸν ὀργίλον καὶ τὸν μανικὸν ἀπλοῦν καὶ τὸν αὐθάδη μεγαλοπρεπῆ καὶ σεμνόν, καὶ τοὺς ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς ὡς ἐν ταῖς ἀρεταῖς ὄντας, οἷον τὸν θρασὺν ἀνδρείον

A mesma ideia da proximidade e da possibilidade de confusão entre vícios e virtudes aparece, alguns séculos depois de Aristóteles, e mais ou menos um século antes de Quintiliano, em Cícero (*De partitione oratoria*, XXIII, 81), que adverte seu filho sobre a necessidade de distinguir bem entre virtudes e vícios:

E esses são, na verdade, os gêneros de virtude, e os gêneros dos vícios são os contrários. No entanto, eles devem ser discernidos diligentemente, para que esses vícios que parecem imitar a virtude não nos enganem. Pois a malícia imita a prudência, a desumanidade no desprezo dos prazeres imita a temperança e o orgulho pelo excessivo louvor imita a grandeza de espírito, a displicência o desprezo pelas honras, a prodigalidade a generosidade, e a audácia imita a coragem. A firmeza desumana imita a capacidade de suportar, a severidade a justiça, e a superstição a religião, a fraqueza de espírito a brandura, a timidez o pudor, a alteração sobre palavras e a logomaquia imitam a prudência do argumentar, e uma certa abundância vazia do dizer imita a força oratória. E parecem ser semelhantes às boas inclinações aquelas que são excessos no mesmo gênero (*De partitione oratoria*, XXIII, 81)²⁴.

O que temos até aqui então seria o seguinte. Os retores e oradores, muitas vezes devem discursar, ou escrever, sobre temas que desconhecem, e com frequência se veem na contingência de defenderem pontos de vista, opiniões contrárias àquelas que tinha defendido anteriormente. Isso não só lança sobre eles uma duvidosa sombra: nunca se sabe se ou quando eles estão a dizer a verdade. Não sabemos nem mesmo se é isso que eles desejam, pois muitas vezes os oradores e retores (e até filósofos!) ensinam como concitar e se aproveitar do fato de os homens julgarem muitas as coisas mais “pelo ódio

καὶ τὸν ἄσωτον ἐλευθέριον· δόξει τε γὰρ τοῖς πολλοῖς, καὶ ἅμα παραλογιστικὸν [ἐκ] τῆς αἰτίας. εἰ γὰρ οὐ μὴ ἀνάγκη κινδυνευτικός, πολλῶ μᾶλλον ἂν δόξειεν ὅπου καλόν, καὶ εἰ προετικός τοῖς τυχοῦσι, καὶ τοῖς φίλοις· ὑπερβολὴ γὰρ ἀρετῆς τὸ πάντας εὖ ποιεῖν. σκοπεῖν δὲ καὶ παρ' οἷς ὁ ἔπαινος· (Aristóteles, *Rhetorica*, 9, 1367 a 33 – b 8).

²⁴ “*Atque haec quidem virtutum; vitiorum autem sunt genera contraria. Cernenda autem sunt diligenter, ne fallant ea nos vitia, quae virtutem videntur imitari. Nam et prudentiam malitia et temperantiam immanitas in voluptatibus aspernandis et magnitudinem animi superbia in nimis extollendis et despicientia in contemnendis honoribus et liberalitatem effusio et fortitudinem audacia imitatur et patientiam duritia immanis et iustitiam acerbitas et religionem superstitio et lenitatem mollitia animi et verecundiam timiditas et illam disputandi prudentiam concertatio captatioque verborum, et hanc oratoriam vim inanem quaedam profluentia loquendi. Studiis autem bonis similia videntur ea quae sunt in eodem genere nimia*” (Cícero, *De partitione oratoria*, XXIII, 81).

ou amor, pelo desejo ou ira, pela dor ou alegria, pela esperança ou temor, pelo erro ou por qualquer outra comoção da alma”, e não pela verdade ou segundo o direito e segundo as leis.

Essa duvidosa sombra não se limita apenas a uma questão moral, nem se restringe ao campo da moral, mas tem um sério desdobramento político. Como vimos, desde a Antiguidade, passando pela Idade Moderna encontramos, na reflexão de filósofos e dos próprios retores e oradores, o perigo ínsito na retórica sem a sabedoria nas mãos (e nas palavras) de pessoas viciosas e de má índole, pois ela arruína a vida dos homens, envenena o povo, é contrária à paz, perverte as cidades e leva à dissolução da sociedade civil, da sociedade dos cidadãos. E a consciência e o medo desse poder da retórica sem sabedoria (ou simplesmente da retórica, oposta à lógica) e dos riscos que ele trazia foi tanto no século XVII inglês, que alguns filósofos políticos e da linguagem, poderíamos dizer assim hoje, chegaram a pensar e a propor a criação de línguas artificiais, pois para eles a língua natural sobretudo pervertida pela retórica, não poderia chegar à verdade e nem trazer paz e concórdia para os homens (e nem para os filósofos!).

A questão agora é saber se há algum modo, hoje em dia, de reler essas reflexões, antigas e modernas, sobre a retórica que nos tire dos impasses que os riscos e perigos apresentados nos dois últimos parágrafos nos levam. Como ver na retórica alguma racionalidade, fora da sombra duvidosa e perniciososa que a torna algo nocivo aos homens e para paz entre eles, capaz de arruinar cidades e dissolver as sociedades civis? E como chegar a essa nova visão da retórica quando vemos, ao menos nas reflexões dos autores que aqui citamos, que esses “riscos e perigos” estão já presentes naquilo que é uma das, digamos assim, matérias-primas da retórica: a linguagem humana? Haveria algum modo vermos e considerarmos a retórica como aquilo que Hobbes (2002 [1642], p. 193, 194) denominou “lógica”?

O historiador Quentin Skinner, num artigo intitulado “Interpretação, racionalidade e verdade”²⁵, apresenta uma interessante abordagem a respeito da questão da veracidade ou falsidade (e da aparente irracionalidade) de certas ideias e crenças dos agentes históricos que os historiadores podem encontrar no decorrer de suas investigações, e de que forma eles podem,

²⁵ O artigo citado é o terceiro capítulo do livro *Lenguaje, Política e Historia*, o qual, como seu autor explica, é uma adaptação desenvolvida de outro artigo seu, intitulado “Reply to my Critics”, publicado em James Tully (edited and introduced by). *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1988, p. 235-259.

ou deveriam, lidar com esse tipo de ideias e crenças. Ele afirma que vários teóricos acreditam que quando o historiador se depara com uma crença “manifestamente falsa”, ou “obviamente incorreta” (as aspas são de Skinner), a própria existência dessa crença falsa, ou incorreta, aparentemente irracional deve ser explicada. Pois “[...] falsas crenças se devem a erros de raciocínios, e os erros de raciocínio requerem explicações adicionais, de um tipo diferente, das que necessitam no caso das crenças verdadeiras” (Skinner, 2007, p. 69 e 70).

De uma certa forma, tanto nas citações dos autores antigos, como naqueles modernos mais próximos a nós, Hobbes e Locke, vimos que a retórica, ou a retórica sem sabedoria, aparece como uma prática baseada em crenças que eles julgam falsas, ou uma prática que, por meio das artes da falácia tem por objetivo de criar e difundir crenças falsas e danosas para as homens e para as cidades, uma prática que se constitui em um potente instrumento de erro sem nenhum compromisso com crenças racionais cujo fim seria a verdade. E a questão de crenças verdadeiras ou falsas, por sua vez, nos leva à questão dos agentes que sustentam tais crenças e da racionalidade de suas crenças. A esse respeito Skinner afirma:

Quando falo de agentes que possuem crenças verdadeiras, quero dizer somente que suas crenças (as que eles sustentam como verdadeiras) deveriam ser crenças adequadas para eles nas circunstâncias em que se encontravam. Assim, uma crença racional será aquela que um agente adquiriu através de um processo de raciocínio confiável [...] tal processo pode ter proporcionado ao agente bons fundamentos para supor (em oposição ao mero desejar ou esperar) que a crença em questão era verdadeira (Skinner, 2007, p. 70).

Desse modo, conclui Skinner, o agente racional, de alguma maneira, cria aquilo em que ele deve acreditar, ou aquilo que pode vir a ser crível para ele, e isso significa que:

[...] um agente racional será alguém que sustenta suas crenças à luz de uma certa atitude em relação ao próprio processo de formação de crenças. [...] Os agentes racionais querem que as razões que eles dão para sustentar suas crenças sejam portadoras de uma verdade. [...] Assim, um agente racional se preocupará, pelo menos nos casos seriamente problemáticos, em identificar e eliminar qualquer inconsistência óbvia. Sobretudo, se interessará pela justificação de suas crenças. [...] Por isso, para considerar se suas crenças realmente podem ser justificadas, ele as deve conceber

criticamente, levando em conta, se é possível dizer, se elas se ajustam entre si e com a experiência perceptiva (Skinner, 2007, p. 71).

Retomemos alguns pontos desses trechos citados de Skinner. Eles nos fala de crenças verdadeiras no sentido de “crenças adequadas para seus agentes portadores os divulgadores nas circunstâncias em que se encontram”, crenças que “um agente adquiriu através de um processo de raciocínio confiável”, e que por isso o agente portador dessas crenças, no nosso caso um orador, ou retor, pode supor, e não apenas desejar ou esperar, que a crença que eles defendem seja portadora de uma verdade. Muito bem, de que modo se podem alcançar esses bons fundamentos que possam permitir a um retor ou orador suporem que as crenças que eles defendem sejam verdadeiras? De que modo eles as deveriam conceber de maneira crítica, para que elas se ajustem entre si e com a experiência perceptiva de seu tempo e de seu público? Em um primeiro momento parece que temos dois obstáculos nesse caminho.

Um deles é o instrumento de que os homens dispõem para descrever e avaliar coisas e as suas próprias ações, que é a linguagem humana, e esse instrumento acaba levando a uma situação bem complexa. E, sobretudo, no que diz respeito àqueles termos avaliativos (aqueles que mesmo tempo que descrevem, avaliam) do campo da moral, “àquelas ideias muito complexas, que são no mais das vezes palavras da moral, raramente têm o mesmo significado preciso em dois homens diferentes”, como dizia Locke (2007 [1690] III, IX, p. 6), e que fazem com que até mesmo os filósofos, segundo Hobbes (2002 [1642], p. 6), em momentos diferentes defendam opiniões diferentes, e estimem suas ações de modo muito diferente do que fariam se essas ações fossem cometidas por outrem”. Ou como afirmava Cícero, permite não só que ele e Crasso, enquanto oradores, discurssem um contra o outro, mas que também que cada um deles defenda, em momentos diferentes, aspectos contrários a respeito de uma mesma coisa, “enquanto o verdadeiro não pode ser mais que um” (cf. nota 1).

Essa possibilidade, com vimos em Aristóteles, Cícero e Quintiliano, não é uma invenção, uma das artes da falácia, pelas quais os oradores e retores poderiam deturpar a linguagem humana para atingir os seus objetivos às custas da verdade. Como Quintiliano nos ensina, a imprecisão que os termos avaliativos trazem consigo não estão nas palavras que os expressam, mas nas coisas (*res*) que elas indicam; ou os termos usados por Locke, a “dúvida e a incerteza no significado dessas palavras”, não estão nos sons

que as compõem, pois “de fato, quanto a isso todos os sons são igualmente perfeitos”. As dúvidas que os termos valorativos suscitam, portanto, estão “na diferença das ideias designadas por elas” (Locke III, IX, 4, 2007 [1690]). Ideias sobre as ações e atitudes, virtudes e vícios que encontramos no nosso mundo. Daí, como já foi visto, o desejo de uma linguagem artificial que nos livrasse dessa imperfeição da linguagem natural.

Um outro obstáculo é a maneira como os homens costumam julgar. Como nos alerta Cícero (cf. nota 4), é “mais pelo ódio ou amor, pelo desejo ou ira, pela dor ou alegria, pela esperança ou temor, pelo erro ou por qualquer outra comoção da alma, mais do que pela verdade ou por alguma disposição ou norma de direito, ou precedente legal, ou pelas leis”. O que leva, nas palavras de Locke que a argúcia e a fantasia sejam melhor acolhidas no mundo no mundo e que os “homens amam enganar e ser enganados”, como provaria a consideração e difusão que a retórica “potente instrumento de erro e de falácia” (Locke, 2007 [1990], III, X, p. 34) ainda tinha em seu tempo .

Esses dois obstáculos nos fazem voltar às questões inquietantes já expostas anteriormente: de que modo se podem alcançar esses bons fundamentos que possam permitir a um retor ou orador suporem que as crenças que eles defendem sejam verdadeiras? De que modo eles as deveriam conceber de maneira crítica, para que elas se ajustem entre si e com a experiência perceptiva de seu tempo e de seu público? Se a própria linguagem humana, da qual se serve a retórica, e a forma de os homens julgarem muitas coisas apresentam características tão pouco propícias para se alcançar a verdade

Um meio talvez possa ser um conceito de inovadores de ideologia apresentado por Skinner. Segundo esse historiador, esses inovadores têm diante de si um tarefa uma óbvia e difícil tarefa retórica: legitimar formas questionáveis de comportamentos sociais. Para isso devem demonstrar que ações aparentemente questionáveis podem ser descritas em termos favoráveis. Se eles tiverem êxito nessa sua tarefa retórica, podem deixar de lado, ou mesmo escamotear as descrições que condenam esses comportamentos (Skinner, 2007, p. 255-256).

De certa forma esses inovadores de ideologia são também agentes racionais, como vimos há pouco, ou pelo menos podemos ver esses inovadores empenhados na mesma tarefa do agente racional. Mas agora a tarefa se torna mais complicada, pois não basta ter razões para sustentar que a sua crença (do agente racional) traga em si uma verdade, nem eliminar as inconsistências óbvias nos casos mais problemáticos. Agora a ação é mais complexa, pois se trata também de “legitimar formas questionáveis de comportamento

social”, e para isso ele deve conseguir fazer que às suas ações questionáveis sejam aplicáveis termos favoráveis. Por exemplo, um inovador de ideologia, que aqui no nosso caso pode muito bem ser um orador ou retor, poderia tentar fazer que a uma ação ou um comportamento pródigo fosse aplicável, por parte de seu público, um termo favorável, no sentido de socialmente aceito pelo seu público, como o termo generoso. E aqui vale lembrar com Quintiliano (cf. nota 20) que nesse exemplo não há só o emprego de uma palavra no lugar da outra, “pois nesses casos, de fato, não se coloca uma palavra no lugar da outra, mas uma coisa no lugar da outra”.

Até agora aquelas questões inquietantes às quais nos referimos acima, com a intervenção na discussão do conceito de inovadores de ideologia, ainda estão sem respostas. Mas talvez se possa vislumbrar alguma resposta quando Skinner fala dos termos com os quais esses inovadores de ideologia podem lidar:

[...] o conjunto de termos que os inovadores de ideologia podem esperar aplicar para legitimar seu comportamento não pode nunca ser estabelecido por eles mesmos. A disponibilidade desses termos é uma questão acerca da moralidade predominante de sua sociedade, sua aplicação é uma questão sobre o significado e o uso dos termos implicados, e sobre o alcance em que esses termos podem ser plausivelmente ajustados. Esses fatores servem mais como restrições e diretivas para os que consideram que linhas de conduta lhes podem proporcionar os melhores meios para alinhar seus comportamentos questionáveis com algum princípio aceitável, de modo que se legitime a sua conduta, ao mesmo tempo que eles obtêm o que desejam. Os inovadores de ideologia não poderão pretender ajustar a aplicação dos termos existentes de maneira indefinida, de modo que só poderão esperar legitimar, e assim realizar, um conjunto correspondentemente restrito de ações (Skinner, 2007, p. 265).

Aqui há uma restrição aos inovadores de ideologias, e também aos retores e oradores, que ao mesmo tempo que lhes tolhe a liberdade de ação, tornam a sua ação e a sua prática mais aceitável e sua conduta mais legítima. E se a disponibilidade dos termos dos quais eles dispõe, o seu significado e o seu uso, assim como o limite dentro do qual esses termos podem ser ajustados, estão ligados à moralidade predominante da sociedade na qual estão inseridos, essa restrição, ao mesmo tempo, aumenta as possibilidades de que os inovadores de ideologia obtenham confiabilidade e a aceitação por parte de sua sociedade, no casos dos oradores e retores lhes aumenta a *fides*.

Inovadores de ideologia, assim como retores e oradores, nunca podem esperar aplicar temas estabelecidos por eles mesmos para legitimar seu comportamento e seus discursos. E no caso dos retores e oradores, isso vale para quaisquer dos três gêneros de discurso nos quais a retórica antiga: deliberativo, demonstrativo e judiciário. Mesmo no caso do discurso demonstrativo, que é o mais propício para a mudança e criação de novos valores, o orador deve considerar a linha de conduta e os termos que lhes podem servir melhor para apresentar ideias ou comportamentos questionáveis como se fossem aceitáveis, a fim de essas ideias e comportamentos e os termos que a descrevem sejam de fato aceitos pelo seu público e eles assim obtenham o que desejam.

Esse pode ser um modo de os retores e oradores obterem bons fundamentos que lhes permitam não apenas supor que as ideias e comportamentos que elas defendem possam ser consideradas verdadeiras e aceitáveis, mas também um modo de concebê-los de maneira que essas ideias e os comportamentos que elas exprimem se ajustem entre si e também com a experiência perceptiva de seu tempo e de seu público. Se considerarmos o orador e o retor como agentes racionais e inovadores de ideologia, a própria linguagem humana da qual se servem não é mais – ou pelo menos não o é apenas – um meio pouco confiável e tão pouco propício para se atingir a “verdade”, ou melhor dizendo, a aceitação das crenças que eles julgam verdadeiras. A linguagem humana, e sobretudo aqueles termos avaliativos do campo da moral, se tornam o parâmetro dentro do qual eles podem agir e ter esperanças que poderão tornar aceitáveis ideias e comportamentos que defendem e que querem ver aceitos.

Resta saber agora se o outro obstáculo a maneira como os homens costumam julgar muitas coisas. Afecções como o ódio, o amor, o desejo, a ira, a alegria e a esperança, o temor, o erro, a piedade, o desejo de vitória ou qualquer comoção da alma desse gênero que podem ser suscitadas e aplacadas pela linguagem. Aqui também, a princípio, poderíamos esperar às mesmas limitações a que estão sujeitos os inovadores de ideologia, retores e oradores, quando quisessem suscitar essas comoções da alma. E, do mesmo modo, poderíamos esperar que os termos que eles podem “aplicar para legitimar seu comportamento não podem nunca ser estabelecido por eles mesmos”, e sofrem uma restrição imposta pela “moralidade predominante de sua sociedade”.

Mas aqui a situação se complica, pois não se trata apenas da linguagem e de seus termos avaliativos, aqueles do campo da moral, considerados em

si mesmo, em termos teóricos, diríamos, mas da inteiração da linguagem entre os ouvintes do discurso de um orador ou retor e esses termos em uma determinada situação. Nessa inteiração que, nas palavras de Cícero, devemos sempre tomar cuidado para que “os vícios que parecem imitar virtudes não nos enganem” (cf. nota 24), os oradores e retores não estão, segundo Quintiliano, apenas fazendo um jogo de palavras, colocando uma palavra no lugar da outra, mas lidando com coisas que essas palavras indicam na realidade. É justamente aqui, quando a linguagem, sobretudo por meio de seus termos avaliativos (que têm a capacidade de criar novos valores), podem interferir na realidade por meio da ação de oradores e retores e da subjetividade do público, quando as palavras (*uerba*) se tornam coisas (*res*) que uma questão inquietante permanece: até que ponto a língua pode fazer com que uma coisa seja colocada no lugar da outra, ou fazer com que os vícios e erros que pareçam virtudes e acertos que não só dos enganem, mas também levem à ruína homens, cidades e governos?

Essa pergunta permanecerá aqui sem resposta. No lugar dela, apresentaremos, para concluir, mais questões a partir de alguns exemplos recentes dessa situação complicada à qual nos referimos no último parágrafo. Na esperança que as reflexões que trouxemos até aqui e os exemplos a seguir possam ajudar ao leitor curioso a encontrá-la, ou pelo menos procurá-la.

Partiremos do seguinte pressuposto. Consideraremos como novos oradores e retores, representantes de uma “novíssima retórica” do século XXI, aqueles engenheiros do caos²⁶ cuja principal contribuição é essa enorme e onipresente máquina do ódio²⁷ e sua grande e diversificada produção de notícias falsas. Essa novíssima retórica apresenta algumas peculiaridades muito importantes.

A primeira peculiaridade dessa novíssima retórica é que ela se dirige, sobretudo, para um público virtual, por meio das redes sociais. Por mais que ela tenha repercussões importantes no mundo real, é sempre a partir e por meio do mundo virtual das redes sociais que ela atinge o mundo real. Outra peculiaridade é forma como eles procuram captar a simpatia e a atenção de seu público, ouvinte ou leitor, o que na retórica dos antigos romanos era

²⁶ Giuliano da Empoli. *Os engenheiros do caos*. São Paulo: Editora Vestígio, 2020.

²⁷ Patrícia Campos Mello. *A máquina do ódio: notas de uma repórter sobre fake news e violência digital*. São Paulo : Companhia das Letras, 2020.

chamado de *captatio benevolentia*²⁸. Ela se obtém atualmente pelo que se denomina de economia da atenção²⁹. A economia da atenção, em poucas palavras, é um modo de se administrar a atenção humana como se ela fosse uma *commodity*, uma mercadoria em estado bruto e muito escassa, como se cada um de nós possuísse uma quantidade limitada de atenção, que deve ser atraída logo no primeiro contato, e o mais rápido possível, com seus ouvintes ou leitores. E um vez captada a atenção do seu público, a tarefa desses novíssimos retores³⁰ e oradores está completa, porque como veremos mais adiante, ela não tem por objetivo a persuasão.

Uma terceira característica são os objetivos peculiares dessa novíssima retórica. Eles foram muito bem descritos, séculos antes de se verificarem, por Hobbes, tanto que vale a pena lembrar aqui as suas palavras:

[...] tornar os seus ouvintes de tolos em loucos; fazer com que as coisas pareçam ainda piores a quem já andava maldisposto, e a quem estava bem-disposto pareçam más; ampliar suas esperanças e reduzir os perigos que correm, mais do que permite a razão, isso tudo eles devem àquela espécie de eloquência, não a que explica as coisas como são, mas à outra, que comovendo suas mentes faz todas as coisas parecerem ser tal como suas mentes já antes predispostas tinham imaginado que fossem (Hobbes, 2002 [1642], p. 194).

No final da citação acima, quando Hobbes fala que essa novíssima retórica faz com que para seu público “as coisas parecerem ser tal como suas mentes já antes predispostas tinham imaginado”, temos uma quarta característica. Apesar que seu público da Internet ser, ao menos potencialmente, o mundo todo, os retores e oradores dessa novíssima retórica não falam para todo mundo.

²⁸ Na retórica latina antiga essa era a função da *captatio benevolentia*, que pode ser traduzido por “captação a benevolência”. Refere-se a uma estratégia usada em pelos oradores, logo quando eles se dirigem a seus ouvintes ou leitores no inícios de seus discursos ou de seus textos escritos, visando conquistar a sua benevolência e atenção.

²⁹ Sobre a economia da atenção ver Crawford, Matthew B. *The world beyond your head: on becoming an individual in an age of distraction*. 1ª ed. New York: [s.n.] OCLC 903811577, 2015. E também O artigo da pesquisadora do MediaLab. UFRJ Anna Bentes, “A gestão algorítmica da atenção: enganchar, conhecer e persuadir”. Esse artigo é parte do livro *Políticas, internet e sociedade*, organizado por Fabrício Polido, Lucas Costa dos Anjos e Luiza Brandão, publicado pelo IRIS – Instituto de Referência em Internet e Sociedade. Disponível para download em <https://medialabufrj.net/wp-content/uploads/2019/08/BENTES-GESTAO-ALGORITMICA-politicas-internet-e-sociedade.pdf>

³⁰ Entre esses novíssimos retores da novíssima retórica poderíamos colocar, por exemplo, os especialistas em marketing político, *coachs* e afins?

Nem o principal objetivo deles é a persuasão, como se poderia esperar de uma retórica, mas fazer com que as coisas pareçam para seu público como eles já estavam predispostos a acreditar. Se essa novíssima retórica não busca primordialmente a persuasão, ela também tende a evitar o embate de ideias e pontos de vistas divergentes, e se na Internet é possível encontrar ideias e pontos de vista muito divergentes, ela efetua um corte, uma delimitação no universo da Internet. O seu público passa a ser grupos mais restritos, que se encontram no que se denomina câmaras de eco, termo tomado em empréstimo da acústica.

O termo câmara de eco se refere a uma câmara acústica na qual os sons reverberam em um invólucro oco. Nos meios de comunicação, uma câmara de eco, também conhecido como câmara de eco ideológica, é uma descrição metafórica de uma situação em que informações, ideias ou crenças são amplificadas ou reforçadas pela comunicação e repetição dentro de um sistema definido. Dentro de uma câmara de eco, as fontes dominantes muitas vezes são inquestionáveis e opiniões diferentes ou concorrentes são censuradas ou desautorizadas. A maioria dos ambientes de câmara de eco dependem de doutrinação e propaganda, a fim de disseminar informação, sutil ou não, de modo a atrair os que estão presos na câmara e a evitar que tenham habilidades de pensamento cético necessárias para desacreditar a desinformação óbvia³¹.

Ao longo deste artigo nós já nos deparamos com a sombra duvidosa e perniciososa que paira sobre a retórica deste a Antiguidade Clássica, sombra que tornava a retórica algo perigoso, um risco para os homens e a paz entre eles que poderia levar até à ruína das cidades. E essa sombra seria tanto mais intrínseca à retórica quanto esse risco e perigo estariam presentes na própria linguagem humana. E para tentar resolver esse impasse recorreremos, primeiramente ao conceito de agente racional utilizado pelo historiador Quentin Skinner. Se esse conceito foi de alguma utilidade (assim esperamos...) para uma tentativa de livrar a retórica clássica da sombra duvidosa e pernicioso

³¹ Sobre as câmaras de eco ver Garrett, R. Kelly. "Echo chambers online?: Politically motivated selective exposure among Internet news users." In *Journal of Computer-Mediated Communication*: Blackwell Publishing, pp. 265–285, 2009. Essas câmaras de eco, com auxílio dos algoritmos, podem subdivididas até às suas unidades constitutivas. Nas redes sociais, as notícias em plataformas como Facebook e Instagram são organizadas e apresentadas por algoritmos que priorizam o conteúdo com base nas preferências de cada usuário em particular. De fato, é esse também o processo (que cria uma espécie de círculo) que, por meio do reforço do viés de confirmação, se formam as câmaras de eco.

que a acompanha desde praticamente seu nascimento, pelo que vimos das características daquela que denominamos novíssima retórica, esta é incompatível com esse conceito.

Um agente racional, retomando resumidamente a definição de Skinner, pretende que as crenças que eles sustentam sejam adequadas ao tempo e lugar em que se encontram, pretende que suas crenças tenham sido adquiridas por um raciocínio confiável que lhes deem bons fundamentos para supor que suas crenças sejam portadoras de uma verdade. Um agente racional, segundo se Skinner, se preocupará, nos casos mais problemáticos, em identificar e eliminar óbvias inconsistências, e em conceber criticamente suas crenças, e cuidando para que elas se ajustem entre si e coma experiência perceptiva do meio em que se encontram. Como já vimos por algumas características da novíssima retórica do século XXI, os retores e oradores que a ela pertencem não podem absolutamente ser considerados agentes racionais.

Na tentativa de livrar a retórica clássica daquela sombra duvidosa e perniciosa à qual já nos referimos, nos utilizamos também do que consideramos como desdobramento do conceito de agente racional: o conceito de inovadores de ideologia. E se esses dois conceitos pareciam, nessa tentativa, intrinsecamente ligados, parece que na novíssima retórica seria possível falarmos o inovador de ideologia como um agente não racional.

Com efeito, os retores e oradores dessa novíssima retórica parecem ser, ao mesmo tempo, agentes irracionais e, de certo modo, poderíamos também considerá-los inovadores de ideologia, que criaram uma certa ideologia, que teve fortes e variados influxos, tanto no campo da política nacional. Por exemplo, a acusação de comunista atribuída à centenária revista liberal inglesa *The Economist*, aceita como verdadeira e difundida por muitos. E também no campo da ciência em nível mundial, ao fazer circular as “hipóteses científicas” tais como o terraplanismo, ou a prescrição de medicamentos para combater protozoários no combate a uma doença causada por um vírus, e ao mesmo tempo atribuir “argumentos científicos” contra o uso de vacinas que podiam combater esse vírus.

Como já vimos, Skinner afirma que a difícil tarefa teórica dos inovadores de ideologia é legitimar formas questionáveis de comportamento social, que no nosso caso seria provar que a acusação ao semanário *The Economist* poderia ser o considerada uma “análise política aceitável”, assim como às “hipóteses científicas” citadas acima poderiam ser consideradas como fatos científicos. No entanto, seguindo a definição de Skinner, os termos ou expressões como “análise política aceitável” e “fato científico” também

envolvem o significado desses termos e expressões e o modo pelo eles são habitualmente usados na sociedade na qual os inovadores de ideologia se encontram e agem. Estes têm de “alinhar seus comportamentos questionáveis com algum princípio aceitável”, para que seus comportamentos sejam de alguma forma legitimados.

No caso dos agentes irracionais e inovadores de ideologia da novíssima retórica parece que eles podem se dar ao luxo de desconsiderar o significado dos termos e expressões e o modo pelo qual eles são habitualmente usados na sociedade em que esses inovadores se encontram e agem, e parece também que eles não precisam se preocupar em “alinhar seus comportamentos questionáveis com algum princípio aceitável” em seu contexto, para que seus comportamentos e discursos sejam legitimados. Uma vez estabelecida a câmara de eco na qual esse novo tipo de inovador de ideologia quer atuar, e sabendo administrar com eficácia a economia da atenção, fortalecendo o viés de confirmação³² que predominam nessas câmaras, ele já tem os pressupostos necessários para atingir seu objetivo sem ter a necessidade de ser um agente racional, digamos assim, tradicional, nos termos usados por Skinner,

A segurança, a desenvoltura e a empáfia desses novos inovadores de ideologia da novíssima retórica, mesmo quando falam daquilo que não entendem, estão não só nas características dessa retórica que vimos aqui, mas também na certeza que eles tem de que os homens não apenas julgam, mas também são mais atraídos, sobretudo, por aquelas comoções da alma dos quais nos fala Cícero: ódio ou amor, desejo ou ira, dor ou alegria, esperança ou temor (cf. nota 4). E também na certeza, como nos diz Locke, de que “é evidente quanto os homens amam enganar e ser enganados” e que “é vão criticar essas artes do engano” (é da eloquência e da antiga retórica que ele está falando), nas quais os homens encontram prazer em ser enganados.

Uma última observação, ou algumas últimas suposições. A característica não racional desses retores oradores dessa novíssima retórica talvez, em um certo sentido, se limite a eles apenas. Talvez a irracionalidade deles possa estar a serviço de outros agentes históricos que nada têm de irracional. Afinal

³² Viés de confirmação, também chamado de viés confirmatório ou de tendência de confirmação, é a tendência de se lembrar, interpretar ou pesquisar por informações de maneira a confirmar crenças ou hipóteses iniciais que já temos. As pessoas demonstram esse viés quando reúnem ou se lembram de informações de forma seletiva, ou quando as interpretam de forma tendenciosa. Tal efeito é mais forte em questões de forte carga emocional e em crenças profundamente arraigadas. As pessoas também tendem a interpretar evidências ambíguas de forma a sustentar suas posições já existentes.

de contas, se os homens amam enganar e serem enganados, se sentem prazer nisso, e se a novíssima retórica é tão eficaz em arregimentar e enganar pessoas que aparentemente amam ser enganadas, ela pode ser muito útil para aqueles agentes racionais que agem por de trás tanto dos enganadores como dos enganados, para de algum modo se beneficiarem da discórdia entre os homens e da ruína das cidades e das sociedades civis que essa novíssima retórica lhes pode proporcionar.

[Recebido em junho/2025; Aceito em julho/2025]

REFERÊNCIAS

- ARISTOTELE. *Retorica*. Milão: Mondadori Editori, 1995.
- BACON. Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural. [1620], 1979.
- CICERO. *De inuentione*. Tradução de H.M. Hubbell. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- CICERO. *De oratore*. Tradução de E.W. Sutton. London: W. Heinemann, 1988.
- DOMINIKI, William J. “As origens e o desenvolvimento da retórica romana” in *Mosaico clássico : variações acerca do mundo antigo*. José Amarante, Luciene Lages (organizadores.). Salvador : UFBA, 2012.
- FORMIGARI, Lia. *Linguaggio. Storia delle teorie*. Bari: Editori Laterza, 2005.
- GIULIANO DA EMPOLI. *Os engenheiros do caos*. São Paulo: Editora Vestígio, 2020
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, [1642] 2002.
- LOCKE, John (org. M.G.D’Amico & V. Cicero). *Saggio sull’intelletto umano*. (Testo inglese a fronte). Milão: Edizioni Bompiani, 2007 [1690]. (Il Pensiero Occidentale).
- MELLO, PATRÍCIA CAMPOS. *A máquina do ódio: notas de uma repórter sobre fake news e violência digital*. São Paulo : Companhia das Letras, 2020.
- QUINTILIANO. *Istituzione oratoria. Volume III, libri VII-IX*. Milão: Mondadori Editori, 1999.
- SKINNER, Quentin. *Lenguaje, Política e História*. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes, 2007.

LA FUNCIÓN PRÁCTICO-VITAL DE LA IDEA DE BIEN EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

THE PRACTICAL-VITAL FUNCTION OF THE IDEA OF THE GOOD IN PLATO'S *REPUBLIC*

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA*

Resumen: En este trabajo se propone interpretar el aspecto ético de la Idea de Bien, presentada por Platón en el libro VI de la *República*, otorgándole el sentido de felicidad individual. Tras unas consideraciones sobre la ética platónica que sirven de marco a la función práctico-vital de la Idea de Bien, se analiza la función normativa y teleológica del Bien en tanto que fin y sentido (τέλος) de la vida humana y se trazan diversos paralelismos entre los pasajes del libro VI de la *República* a propósito de la función ética de la Idea de Bien y otros pasajes de los *Diálogos*. Se concluye examinando la tesis socrático-platónica de la inseparabilidad entre felicidad y excelencia, así como la función de regla de vida atribuida a la Idea de Bien.

Palabras clave: Idea de Bien; felicidad; justicia; *República*; Platón

Abstract: This paper proposes an interpretation of the ethical aspect of the Idea of the Good, as presented by Plato in Book VI of the *Republic*, giving it the meaning of individual happiness. Following some considerations on Platonic ethics that serve as a framework for the practical-vital function of the Idea of the Good, we analyze the normative and teleological function of the Good as the end and purpose (τέλος) of human life. We also draw various parallels between passages from Book VI of the *Republic* concerning the ethical function of the Idea of the Good and other passages from the *Dialogues*. We conclude by examining the Socratic-Platonic thesis of the inseparability of happiness and excellence, as well as the function of a rule of life attributed to the Idea of the Good.

Keywords: Idea of the Good; happiness; justice; *Republic*; Plato.

* Professora na Universidad de Murcia, Murcia, Espanha. <https://orcid.org/0000-0003-4591-7704>. E-mail: begonia@um.es

En los libros VI y VII de la *República* Sócrates asigna a la Idea de Bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) una causalidad tanto práctica (ética y política) como teórica (epistemológica y ontológica). En el contexto del comentario que sigue a la narración de la alegoría de la caverna, afirma en este sentido:

Lo que en el mundo inteligible se ve al final, y con dificultad, es la Idea de Bien, pero, una vez percibida, ha de concluirse que ella es la causa de todas las cosas rectas y bellas; que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.¹

Platón no ofrece en la *República* (ni en ningún otro diálogo) una definición de la Idea de Bien, pero sí tres analogías – las célebres imágenes del sol, la línea dividida y la caverna² – con las que trata de mostrar la difícil y oscura esencia de la Idea más alta³. Del análisis de estos símiles se colige, en nuestra opinión, que el propósito de Platón al proponer la Idea de Bien como principio último de su filosofía es brindar una respuesta al problema del fin o sentido de la vida humana, tanto personal (función ética) como social (función política), así como al problema tanto de la naturaleza y fundamentación del saber y la verdad (función epistemológica) como del origen y constitución del orden natural (función ontológica). La cuestión hermenéutica

¹ ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (*Resp.* 517 b-c). Para un elenco de las principales afirmaciones sobre la Idea de Bien hechas en la *República*, véanse Santas, 1983, pp. 232-241, Seel, 2007, pp. 168-172 y Szlezák, 2003, pp. 111-112. Para un estudio monográfico de las dimensiones metafísica, epistemológica, política y ética que tiene la Idea de Bien en la filosofía de Platón, véase Nettleship, 1897, pp. 237-394. Compléméntese con Vegetti, 1993, pp. 207-229 y 1998, pp. 253-286, así como con Wieland, 1976, pp. 18-33. Para una presentación de distintos problemas ligados a la hermenéutica de la Idea de Bien, véanse los artículos recogidos en G. Reale and S. Scolnicov, 2002.

² Para un análisis de estas imágenes, véanse Annas, 1997, pp. 143-168, Gutiérrez, 2003, Hackforth, 1942, pp. 1-9, Krämer, 1997, pp. 179-203 y Stocks, 1911, pp. 73-88.

³ Tal era la oscuridad que rodeó a la Idea platónica de Bien en la Antigüedad que la expresión “el Bien de Platón” (τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν), referida a algo oscuro, difícil o desconocido, se hizo proverbial. Ha quedado rastro de ello en la comedia ática: “Menos conozco yo eso, ¡oh señor!, que el Bien de Platón” (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, vol. II, pars I: *Novae Comoediae Fragmenta*, p. 237, fr. 6).

relevante, según creemos, es entonces la de qué ha de ser la Idea de Bien para poder cumplir tan ambicioso programa filosófico. El objetivo de este trabajo es analizar lo que concierne a “la función ética” de la Idea de Bien y proponer los términos en que habría de entenderse para poder desempeñar dicho papel práctico-vital. Proponemos interpretar-la en este respecto como sinónima de la idea de “felicidad individual”⁴.

MARCO DE LA TEORÍA DE LA FUNCIÓN PRÁCTICO-VITAL DE LA IDEA DE BIEN

Comenzaremos contextualizando este punto de la *República* en el marco de la ética platónica.⁵ En el *Gorgias*, en el episodio dedicado al debate entre Sócrates y Polo (466 d ss.),⁶ comparece la idea de que toda acción humana se hace con miras a algún bien o fin.⁷ Se elabora allí una distinción, capital en la filosofía platónica, entre fines y medios, esto es, entre cosas deseadas por sí mismas y cosas deseadas por causa de otras. Para ilustrar esta distinción, Sócrates pone como ejemplo el tomar un medicamento: no es que uno desee tomarlo, sino que lo hace con el fin de recuperar la salud (467 c). Así es en todo lo que hace el ser humano: “¿No es verdad que, cuando se hace una cosa en razón de algo, no se quiere lo que se hace, sino aquello por lo que se hace?” (ἐάν τις τι πράττει ἔνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται ὁ πράττει, ἀλλ’ ἐκεῖνο ὃ ἔνεκα πράττει; 467 d-e).⁸ Conviene tener presente que la noción de deseo que opera en esta parte de la argumentación del *Gorgias* es, no la de un deseo irracional (ἐπιθυμεῖν), sino la de un deseo racional (βούλεσθαι) de lo que, tras deliberar sobre los distintos elementos pertinentes en la realización de una acción, se considera como la mejor opción.⁹ De modo que la idea de que toda acción humana se hace con miras a un bien es sinónima de la idea de que el ser humano es un animal de fines y medios, un animal racional. Y es

⁴ Platón usa generalmente para “felicidad” la palabra εὐδαιμονία, pero más aún μακαρία, término por el que sin duda siente predilección.

⁵ Sobre la ética platónica, cf. Irwin, 1995, especialmente pp. 262-280, y el capítulo dedicado a Platón en Vegetti, 2005.

⁶ Para un comentario de este diálogo, véase Plato, 1959. Para un análisis, en particular, del episodio Sócrates-Polo, véase, además, Stauffer, 2006, pp. 40-81.

⁷ Las primeras alusiones a esta idea en el *corpus* platónico se hacen en *Lys.* 220 a-b, *Hipp. Mai.* 297 b y *Men.* 77 b-78 b.

⁸ Para un análisis de esta parte del *Gorgias*, véase Kahn, 2004, pp. 628-631.

⁹ Debemos a Pródico la distinción entre ἐπιθυμεῖν y βούλεσθαι (cf. *Prot.* 340 a-b). Sobre la figura de Pródico, véase Mayhew, 2011. Más en general, sobre el movimiento sofístico, véanse Guthrie, 2003 y de Romilly, 1997.

que en la filosofía de Platón se parte del principio de la vinculación esencial entre la razón y el bien.¹⁰ De ahí igualmente que la preocupación de más peso en la ética platónica sea determinar “cuál es, de entre todos los bienes o fines, el verdadero bien o fin de la vida huma-na”.¹¹ Por eso en el *Gorgias* (y, como veremos, también en la *República*) Sócrates no se limita a afirmar que en todos los seres humanos existe un deseo hacia el bien, sino que va filosófica-mente más lejos al postular que existe un bien objetivo, perfecto y autosuficiente al cual “todo” ser humano debería aspirar. En este sentido, otro aspecto pertinente es el principio de la liber-tad y responsabilidad personales tal como se plantea en los diálogos platónicos.¹² Si usamos la formulación de las *Leyes*, cabe expresar este principio en los siguientes términos: “según la forma en que cada cual desee y según como sea uno en cuanto al alma, así poco más o menos es como en cada caso nos hacemos todos nosotros por regla general” (*Leg.* 904 c).¹³ Cabe por último señalar que otro principio ético platónico que opera en este punto es el relativo al ideal apolíneo de autoconocimiento.¹⁴ En la filosofía de Platón este principio se identifica con la práctica de que deseos y placeres se sometan a los dictados de la razón.

¹⁰ Sobre este punto véase Nettleship, 1897, especialmente pp. 219-220. Se trata de un principio que está ya en la filosofía de Sócrates y que mantendrá Aristóteles. Sobre la ética de Sócrates véanse Calvo, 1997, pp. 113-129 y Hadot, 2006, pp. 79-112. Sobre la ética aristotélica véase A. Kenny, 1978, J. L. Ackrill, 1981, C. Natali, 1989, especialmente, pp. 103-142, y M. Nobile, 2002, especialmente, pp. 81-126.

¹¹ Cf. Nettleship, 1897, p. 220.

¹² Para un análisis de la concepción platónica de la libertad, véase el capítulo 2 de A. J. Festugière, 1950.

¹³ Véase también *Leg.* 727 b-c. El principio había sido expresado de forma solemne en la *República* en el con-texto del mito de Er: “Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá el Hado, sino que vosotros esco-geréis vuestro hado. Que el que resulte por sorteo el primero elija primero un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie. La responsabilidad es del que elige. La divinidad está exenta de culpa” (*Resp.* 617 d-e). Sobre el mito de Er véase Da Rocha Pereira 2013, pp. 133-135, Gonzales, 2012, pp. 259-278 y Halliwell, 2007, pp. 445-473. En el contexto del mito de Er se apunta también la idea de que la adopción de una forma de vida está condicionada hasta cierto punto por factores ajenos a la voluntad humana, como la suerte o la inteligencia natural (cf. *Resp.* 619 b-e). El ver, afirma Sócrates, con qué terquedad se escogen los modelos de vida es un espectáculo que inspira “piedad, risa y asombro” (ἐλεϊνὴν ... καὶ γελοῖαν καὶ θαυμα-σίαν) (620 a). La persona con experiencia del sufrimiento, se dice también en este contexto, elige la forma de vida retirada que nadie quiere (cf. *Resp.* 620 c-d).

¹⁴ Véase Biral 1997 para un estudio consagrado a este punto.

La finalidad de este ejercicio de autocontrol racional es superar el conflicto estructural entre pasiones y razón que aqueja a la naturaleza humana. Dicho de otro modo, se busca con él la ordenación o unificación de las distintas partes o fuerzas de alma —racional, impulsiva y concupiscible—; una unidad o armonía de la “propia república interior” (*Resp.* 608 b) la cual abra la posibilidad a ser feliz, ideal éste, por último, que juega el papel de valor supremo en la ética platónica.

FUNCIÓN PRÁCTICO-VITAL DE LA IDEA DE BIEN EN LA *REPÚBLICA*

Analicemos ahora la función normativa y teleológica de la Idea de Bien como fin y sentido (τέλος) de la vida humana. Entendida con este matiz, cabe identificar a nuestro modo de ver la búsqueda de la Idea de Bien con la búsqueda de la felicidad individual.

Al igual que hemos visto que se hacía en el *Gorgias*, también en la *República* Sócrates postula un deseo universal hacia lo bueno: “Todos”, afirma, “desean las cosas buenas” (438 a).¹⁵ Ahora bien, como en aquel otro lugar, el propósito de introducir este parámetro no es afirmar meramente que el bien es, por definición, lo que todos deseamos, sino proponer algo filosóficamente más problemático: que existe un único bien objetivo que todo ser humano debería tratar de alcanzar.

En la *República* Sócrates descarta *ipso facto* que este bien pueda ser identificado con el placer (ἡδονή) o con la prudencia (φρόνησις).¹⁶ Y es que quienes sostienen que la meta de la vida es la prudencia caen en un círculo

¹⁵ Recordamos que en el *Banquete* se lee: “No es otra cosa que el Bien lo que aman los hombres” (*Symp.* 205 e-206 a). La deseabilidad universal es, junto con la suma perfección y la absoluta autosuficiencia, uno de los rasgos esenciales o definitorios del Bien propuestos asimismo en el *Filebo* y que se volverán clásicos con la ética de Aristóteles.

¹⁶ Este planteamiento del problema de la definición de la vida feliz coincide con el que se hace en el *Filebo*. En efecto, en este diálogo de la última época el objetivo es indagar si la búsqueda del bien, esto es, del fin que vuelve feliz la vida humana, es el placer o la prudencia, y su alcance se cifra, en nuestra opinión, en, dicho con las propias palabras platónicas, “poner de manifiesto una condición y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres” (ἐξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινά ... τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν, *Phil.* 11 d). Las tres propiedades del Bien señaladas en la nota anterior sirven de criterio para concluir que el Bien humano no puede consistir ni en el placer ni en la prudencia, sino más bien en una vida guiada por la prudencia que sepa, no obstante, disfrutar de ciertos placeres. Para la interpretación del *Filebo*, véanse Bury, 1897, Diès, 2002, pp. VII-CXII, Guthrie, 2000, pp. 211-255, Hackforth, 1942 y Von Wilamowitz Moellendorff, 1959, pp. 497-508.

vicioso: cuando tratan de definir de qué conocimiento se trataría, “se ven forzados a terminar por decir que el del bien” (505 b).¹⁷ Por lo que hace a la opinión más popular, la cual identifica el sentido de la vida con la búsqueda de experiencias placenteras, pecaría también de incoherencia, en tanto que no reconoce que existen placeres malos.¹⁸

Con todo, poner en solfa al comienzo de la exposición de la propuesta de la Idea de Bien los dos puntos de vista hegemónicos en el debate de la Atenas ilustrada de la época a propósito del sentido de la existencia humana, y mostrar que ambos incurren en un extravío (*πλάνης*) (505 c), no deja de ser oportuno, pues sirve para poner de manifiesto un rasgo característico del problema de la búsqueda del sentido de la vida humana y el logro de la felicidad, a saber, que es un tema sobre el que “hay muchas y grandes disputas” (505 d).¹⁹ En efecto, a pesar de que todos los seres humanos buscamos lo mismo, ser felices, patente es que no logramos ponernos de acuerdo sobre cuál sería la esencia de esa huidiza realidad tan anhelada por todos. Otro rasgo de este problema es, por así decirlo, su gravedad o seriedad, pues, dicho en palabras de Sócrates, mientras que con “respecto de las cosas justas y bellas muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran, respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que se buscan cosas reales y se rechazan las que sólo parecen buenas” (*ibid.*).

Tras este proemio, Sócrates apunta a la esencia de esa extraña realidad buscada y rara vez hallada que es el Bien usando los siguientes términos:

¹⁷ En relación con la actitud de “los más exquisitos” (*Resp.* 505 b), cabe recordar que en las *Leyes* (689 c-d) se afirma que el conocimiento desvinculado del bien tal vez merezca ser estimado como cálculo sutil (*λογιστική*), ingeniosidad (*κομψεία*) o prontitud de ingenio (*τάχος τῆς ψυχῆς*), pero no puede ser identificado con la sabiduría (*σοφία*).

¹⁸ Como es sabido, se trata de una de las flechas más importantes lanzadas por Sócrates contra Calicles en el *Gorgias* (véase a este propósito la reducción al absurdo de la tesis de Calicles en *Gorg.* 494 b ss.). Véase también el largo y pormenorizado análisis del placer en *Phil.* 31 b ss. Por lo demás, en *Resp.* 509 a Sócrates exige a su interlocutor que refrene sus palabras (*εὐφῆμει*) cuando éste le pregunta, en broma, si tiene intenciones de identificar la Idea de Bien con el placer. (Como aclaran los traductores de la *República* para la edición del CEPC, “εὐφῆμει es palabra religiosa: viene a ser algo así como “no turbes el silencio místico con palabras vulgares o procaces””, Platón, 1997, vol. II, p. 217, n. 1.)

¹⁹ Sócrates hace referencia a las diferencias y dudas que despierta la naturaleza de lo bueno también en *Phaedr.* 263 a. Por su parte, Aristóteles plantea el problema de la felicidad al principio del capítulo IV del libro I de la *Ética nicomáquea* en un marco semejante al pintado por Platón al principio de su exposición sobre la Idea de Bien en el libro VI de la *República*.

Lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas —que es lo que hace perder lo que puede haber en ellas de ventajoso—; algo de esta índole y magnitud, ¿diremos que debe permanecer en tinieblas para aquellos que son los mejores en el Estado y con los cuales hemos de llevar a cabo nuestros intentos? —Ni en lo más mínimo. —Pienso, en todo caso, que si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas; y presiento que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas (505 d-506 a).

Proponemos entender que eso “que toda alma persigue y por lo cual hace todo” es ese bien de tal “índole y magnitud” que los seres humanos llamamos “felicidad”. En apoyo de esta interpretación cabe lanzar una puntada entre las palabras de la *República* recién citadas y, por un lado, estas otras del *Eutidemo*, con las que se sugiere que la felicidad es objeto universal de deseo: “¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos? ... Es sin duda cosa de locos plantearse siquiera semejante cuestión. ¿Quién no quiere ser dichoso?” (ἄρα γε πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν; ... ἀνόητον ... δῆπου καὶ τὸ ἐρωτᾶν τὰ τοιαῦτα· τίς γὰρ οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν; *Euthyd.* 278 e). Y, por otro lado, con estas otras del *Banquete*, en las que Diotima en diálogo con Sócrates propone la idea según la cual la felicidad es fin perfecto y autosuficiente de la vida humana:

Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas, desea, ¿qué desea? —Que lleguen a ser suyas. ... —¿Y qué será de aquel que haga suya las cosas buenas? — ... Que será feliz. —Por la posesión ... de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene aquí su fin (204 e-205 a).

A nuestro modo de ver la lógica que subyace a estos pasajes es semejante a la que traslucen aquellos pasajes del *Fedón* en que Sócrates, al narrar su biografía intelectual, defiende la necesidad de que la física de su tiempo abandone el mecanicismo para virar hacia una perspectiva teleológica guiada por el postulado del Bien, el cual es entendido en esos pasajes, según creemos,

como la causa final última del universo.²⁰ El filósofo relata que se sentiría satisfecho sólo con una explicación que le demostrara que el orden general de la naturaleza está configurado del mejor modo que podía estarlo, que le demostrara que el orden del mundo no es un accidente ni un capricho inexplicable, sino que, siendo producto de la Inteligencia (νοῦς), debía ser tal como es. Sólo de este modo sentiría que no es menester seguir solicitando ulteriores razones sobre el por qué de su orden. Y es que el Bien es meta última de la razón tanto en el ámbito ético como en el gnoseológico, amén de en el político —al ser el Bien común el principio supremo de la acción política— y en el ontológico, pues, como se apuntaba en el pasaje con el que hemos comenzado este trabajo, la Idea de Bien es causa última del orden de la naturaleza, y como tal no tiene por qué ni para qué, ya que su esencia es la justificación misma de su existencia.²¹

La primera aparición de esta idea se encuentra ya en el *Lisis*, diálogo de juventud consagrado a indagar la naturaleza de la amistad (φιλία) y en el que se apuntala el requisito método-lógico de llevar la investigación a un primer principio que sea realmente *principium*, gracias al cual la cadena de explicaciones pueda alcanzar su término: “un principio”, afirma Sócrates, “que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado, y por causa de lo cual decimos que todas las otras cosas son amadas” (τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ’ ἐπανοίσει ἐπ’ ἄλλο φίλον, ἀλλ’ ἤξει ἐπ’ ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι, *Lys.* 219 c-d). Este mismo anhelo hace que Sócrates afirme que “todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras, nos engañan, como si fueran simulacros de ellas; pero donde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido” (219 d). Esta idea socrática según la cual los medios adquieren valor sólo si están referidos a un fin último, esto es, el Bien o la felicidad humana individual (y colectiva), es la misma que guía la exposición de la doctrina del Bien en los libros centrales de la *República*.

²⁰ Afirma Sócrates en referencia crítica a la investigación física al modo presocrático y atomista: “Pero el poder que hace que estas cosas [la Tierra, el cielo, etc.] se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que sostenga mejor todas las cosas, sin creer en absoluto que es el Bien y lo debido lo que verdaderamente cohesionan y sostiene todas las cosas” (τὴν δὲ τοῦ ὡς οἴον τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὐτε ζητοῦσιν οὐτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχνὴν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται, *Phaed.* 99 c).

²¹ Sobre esta lógica véase Shorey, 1895, p. 231.

Hemos visto, pues, que, a ojos de Platón, el ser humano realiza su verdadero fin (τέλος) viviendo feliz. Ahora bien, el filósofo busca en última instancia, según hemos visto también, persuadir de la existencia de un Bien el cual es tal objetivamente para todo ser humano, y que este Bien capaz de llenar de sentido la existencia humana y volverla plenamente satisfactoria, aunque no llega a definirse ni identificarse en la *República*, sería eso que los seres humanos solemos llamar “felicidad”.

Demos un paso ulterior. En la *República* se descarta, como también hemos visto, que el camino de la felicidad consista en la búsqueda de la prudencia o del placer. La felicidad se vincula, no obstante, a la práctica de las virtudes o excelencias (ἀρεταί) —justicia, prudencia, valentía y temperancia—, entendidas con el significado que se les atribuye en el diálogo. En este punto puede ser útil de nuevo la comparación con el *Gorgias*. En el contexto del debate entre Sócrates y Polo (cf. *Gorg.* 466 b ss.), al que hicimos referencia anteriormente, se defiende la tesis de que el Bien humano objetivo y universal es el modo de vida que consiste en “vivir y morir practicando la justicia y todas las demás excelencias” (τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι, 527 e).²² Al igual que en la *República*, también en el *Gorgias* la fuerza persuasiva de la propuesta filosófica de que la felicidad es inseparable de la virtud o excelencia se hace reposar, según creemos, en el ejemplo de la vida y personalidad de Sócrates y se la hace depender de varias analogías de raigambre socrática, entre ellas la analogía entre la excelencia del alma y la salud del cuerpo.²³ De forma parecida, en el libro IV de la *República* la estrategia argumentativa a favor de que sólo la práctica de la justicia puede conducir a la felicidad está inspirada en la teoría hipocrática de la salud y en la analogía socrática entre la salud del cuerpo y la excelencia del alma. La tesis del filósofo es que la justicia y la injusticia son, respectivamente, la salud y la enfermedad del alma. A esta teoría se llega a partir de la idea de que la salud del alma depende de que se supere el conflicto, estructural en la

²² Usando palabras de F. Wolff, podríamos decir que, para Platón, “no hay ... más que un solo Bien, sea el que sea el punto de vista que se adopte, y es absoluto, es decir, independiente de la relación con el que lo busca: es “hacer el bien” (o, más bien, ser justo), lo cual es “un bien propio” y no un bien ajeno, como creen comúnmente los hombres” (2000, p. 248).

²³ La analogía entre la excelencia del alma y la salud del cuerpo es un recurso frecuente en los diálogos de juventud. Recuérdese, por ejemplo, el pasaje en que Sócrates recuerda a Critón que, así como no merece la pena vivir con un cuerpo arruinado por la enfermedad, tampoco vale la pena vivir con el alma arruinada por la injusticia (*Crito* 47 d-48 a); o aquel otro en que Sócrates explica a Cármides que la salud y la sensatez son paralelas y complementarias (*Charm.* 156 a-157 c).

naturaleza humana, entre razón y pasiones, de que se unifiquen o armonicen los deseos y pasiones con la razón por la fuerza de los buenos hábitos y la educación. El actuar con justicia o el hacerlo injustamente son, afirma Sócrates,

como las cosas sanas y las malsanas, de las que en nada difieren, pues lo que éstas son en el cuerpo, aquéllas lo son en el alma. ... El producir salud equivale a instaurar el predominio de algunos elementos en el cuerpo sobre otros que son sometidos, conforme a naturaleza; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unos y el sometimiento de otros es contrario a la naturaleza. ... ¿Y el producir justicia ... no es disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza? ... En tal caso, parece que la excelencia es algo como la salud, la belleza y la buena disposición del alma, mientras que el malogro es como una enfermedad, fealdad y flaqueza (ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς εἰκεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια). ... Y las empresas bellas conducen a la adquisición de la excelencia, en tanto que las deshonestas llevan al malogro (*Resp.* 444 c-e).

De lo cual se infiere que vivir cometiendo injusticias es, por así decir, estar muriendo en vida. De ahí que Sócrates pueda afirmar que el actuar con justicia es un bien objetivo, esto es, algo de provecho para cualquier ser humano, y que si muchas personas no estarían dispuestas a reconocerlo, es por falta de una comprensión clara sobre cuál es el sentido del paso por la vida y la seriedad de la vida humana. Dicho de otra manera: si la virtud o excelencia es “la salud, la belleza y la buena disposición del alma” (444 d-e), parece razonable preferirla a la injusticia, la cual hace que vivir sea una suerte de padecimiento continuo o incluso una muerte lenta. Pero la excelencia, así entendida, es también el fin natural o mejor, el fin último al que responde el paso del ser humano por la tierra.

Esta interpretación “instrumentalista” de la relación entre la excelencia y la felicidad, esto es, la idea de que la excelencia es un medio (o, mejor, *el* medio) para alcanzar la felicidad, tiene además la ventaja hermenéutica, en nuestra opinión, de contribuir a clarificar el sentido global de la *República*. Y es que, pese a que la búsqueda de la definición de la Idea de Justicia sea el cometido expreso del diálogo y, como en otros lugares de los *Diálogos*, la Justicia aparezca frecuentemente en pie de igualdad, por así decirlo, con la Belleza y el Bien (por ejemplo, cuando, para dar expresión a su más alta estima, Platón une las tres ideas en expresiones del tipo “lo bueno, lo bello y lo justo”), en la *República* la Idea de Bien es, por así decirlo, una Idea

más alta incluso que la Idea de Justicia. La Idea de Bien es una Idea más “sublime” (μέγας) (504 d) que la Idea de Justicia y ello porque “la Idea de Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas” (505 a). Si, como proponemos, en esta proposición la Idea de Bien debe ser entendida como la felicidad (ya sea en su dimensión individual, ya en su dimensión política), entonces la Idea de Bien está por encima de la Justicia y del resto de virtudes o excelencias porque es lo que confiere sentido al cultivo de éstas: de hecho, ¿quién querría ser virtuoso si ello no le condujera a la felicidad? Así interpretado, el Bien o la felicidad es, efectivamente, el principio que hace que las virtudes o excelencias tengan valor y provecho para los seres humanos.²⁴

Concluiremos abordando la función estratégica atribuida por Platón a la Idea de Bien en tanto que “diana”, por decirlo con la imagen del arquero que usarán también aristotélicos y estoicos, a la que se apunte en “todo” lo que se haga en la vida.

En efecto, conforme al arte socrático de vivir, la vida buena o feliz, lejos de ser conce-bida como un vagar o un dejarse llevar al azar, es asunto que requiere método, instrucción e inteligencia. Se entiende que este arte tiene su fin en determinado “blanco” que opera como regla de vida fundamental a la que atenerse en todo lo que se haga, tanto en lo que tiene que ver con las cosas como con las personas. Este blanco o criterio fundamental de las acciones y decisiones es el ejercicio de unificación del alma, gracias al cual se supera el conflicto entre pasiones y razón, al que antes hacíamos referencia. Y es que sólo esta armonización hace posible que la inteligencia, que mira por el bien del conjunto del alma, lleve el timón de la propia vida, hasta donde lo permite la fortuna, y se alcance así el sentimiento de paz e impasibilidad del alma que acompaña a la felicidad.

Este carácter de principio unificador de las acciones y virtudes o excelencias éticas asumida por la Idea de Bien en la filosofía de Platón es otro de los motivos que hacen de ella una realidad superior a las virtudes. La tesis en la *República* es que siempre que el Bien se tenga presente, funcionará, de una parte, como una suerte de principio protector del orden o unidad del alma, la cual confiere la mayor felicidad y vitalidad posibles, y, de otra, como la causa última de cualquier otro bien, esto es, como la Idea que hace

²⁴ Como recuerda T. Calvo, “la consideración de la virtud como bien máximo, como valor y criterio supremo para nuestras decisiones, no es en Sócrates una forma de rigorismo ascético desentendido de la felicidad. La ética socrática no es una ética de deberes” (1997, p. 123).

que las cosas y relaciones con los demás nos sean buenas, esto es, útiles y provechosas. En apoyo de la interpretación que proponemos podemos aducir los siguientes pasajes. El primero es aquel en que Sócrates lleva a culmen la teoría de la justicia propuesta en la *República*. En este contexto afirma que el ser humano que ha logrado volverse de varios uno, actúa conforme a ello en todo lo que hace y tiene el cuidado de que sus acciones no pongan en peligro la conservación y corroboración de esa unidad:

Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella —y así la denominará— la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará “ignorante” a la opinión que la haya presidido (443 c-444 a).

Más adelante afirma que “los hombres “sin educación ni experiencia de la verdad” (519 b) no estarán en ningún caso capacitados para llevar las riendas del Estado, y ello, en lo que es una alusión directa a la Idea de Bien, “por no tener a la vista en la vida la única meta a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente” (519 c). Por último, de un pasaje del mito de Er, al que hacíamos referencia al principio de este trabajo, se infiere que el arte de vivir consiste en calibrar en qué medida nuestras acciones favorecen, o por el contrario obstaculizan, la preservación de la unidad del alma. Es algo extenso, pero creemos que mere-ce la pena citarlo completamente:

Allí [esto es, en el elegir una forma de vida], según parece, estaba, querido Glaucón, todo el peligro para el hombre; y por esto hay que atender sumamente a que cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas,

busque y aprenda ésta y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quién le dará el poder y la ciencia de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible. Y para ello ha de calcular la relación que todas las cosas dichas, ya combinadas entre sí, ya cada cual por sí misma, tienen con la excelencia en la vida; ha de saber el bien o el mal que ha de producir la hermosura unida a la pobreza y unida a la riqueza y a tal o cual disposición del alma, y asimismo el que traerán, combinándose entre sí, el buen o el mal nacimiento, la condición privada o los mandos, la robustez o la debilidad, la facilidad o la torpeza en aprender y todas las cosas semejantes, existentes por naturaleza en el alma o adquiridas por ésta. De modo que, cotejándolas en su mente todas ellas, se hallará capaz de hacer la elección si delimita la bondad o la maldad de la vida de conformidad con la naturaleza del alma y si, llamando mejor a la que la lleva a ser más justa y peor a la que la lleva a ser más injusta, deja a un lado todo lo demás: hemos visto, en efecto, que tal es la mejor elección para el hombre, así en vida como después de la muerte. Y al ir al Hades hay que llevar esta opinión firme como el acero, para no dejarse allí impresionar por las riquezas y males semejantes y para no caer en tiranías y demás prácticas de este estilo, con lo que se realizan muchos e insanables daños y se sufren mayores; antes bien, hay que saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno y otro sentido, tanto en esta vida como en la ulterior, porque así es como llega el hombre a mayor felicidad (618 b-619 b).

El ideal socrático-platónico de autocontrol racional es una regla de vida generadora de unidad interior.²⁵ Y es que, según Platón, es una obligación moral ante todo hacerse amigo de sí mismo.²⁶ A esta labor debe subordinarse *todo* cuanto se haga, ya sea porque contribuya a tocar “la sinfonía del alma” (591 d), ya sea porque se evite lo que la haga desentonar. Se busca de este modo forjar una autosuficiencia (αὐτάρκεια) capaz de proteger en lo posible,

²⁵ Sobre este aspecto de la ética platónica, véase McCormick, 2002, pp. 197-210.

²⁶ Uno es para sí mismo el *enemigo* más cercano y temible. En esta filosofía el hombre libre (ἐλεύθερος) es concebido como el que no es siervo de un dueño (libertad civil) ni de ningún tirano (libertad política). Sobre estos dos sentidos básicos de la noción de libertad, en los *Diálogos* se erige un ideal de libertad moral o interior que gravita en torno a la vida y filosofía de Sócrates y cuya categoría principal es la de autocontrol. Un hombre libre es, en este último sentido, aquel que se ha liberado, por medio de la disciplina del espíritu, del *cautiverio* de su propio cuerpo con sus deseos y pasiones. La liberación implicada consiste en dar satisfacción a los deseos corporales sólo en lo que sea de estricta necesidad y en mantenerse firme en el combate frente al “enemigo”, sometiéndolo a un estricto control racional. En relación con la idea del cuerpo como “enemigo” véase *Phaed.* 67 e y 68 a.

de una parte, la libertad y paz interiores²⁷ frente a lo que no está en poder de uno, conforme al distinción fundamental de las éticas socráticas entre lo que depende de uno y lo que no; y capaz de amparar, de otra parte, una vida consagrada al conocimiento, la vida feliz que contribuye a su vez a relativizar la necesidad de las cosas y de otras personas. A cambio, Platón promete “el Bien”, el cual significa en este contexto la felicidad, esto es, el gozo de la serenidad e impassibilidad del ánimo (ἡσυχία, εὐμένεια, θάρσησις) pese a los golpes que nos depare el destino. Y ello de una forma tan estable y continua como sea posible en el conjunto de *toda* una vida. Como ya sostenía Sócrates en el *Gorgias*, “lo generoso y lo bueno” (*Gorg.* 512 d) es entregarse al destino sin oponer resistencia, conservando en el ánimo la única verdad que es menester tener: “Que no existe mal alguno para el hombre bueno” (*Apol.* 41 c-d).

[Recebido em julho/2025; Aceito em Agosto/2025]

BIBLIOGRAFÍA

- ACKRILL, J. L. (1981). Aristotle on Eudaimonia. En: A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle Ethics* (pp. 15-34). California University Press.
- ANNAS, J. (1997). Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. En R. Kraut (Ed.), *Plato's Republic. Critical Essays* (pp. 143-168). Rowman & Littlefield.
- BIRAL, A. (1997). *Platone e la conoscenza di sé*. Laterza.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1997). Sócrates. En C. García Gual (Ed.), *Historia de la filosofía antigua* (pp. 113-129). Trotta.
- Comicorum Atticorum Fragmenta*. (MDCCCLXXXVIII). Edidit Theodorus Kock. Vol. III. Pars II: *Novae Comoediae Fragmenta*. In aedibus B. G. Teubneri.
- DIÈS, A. (2002). Notice. En Platón, *Œuvres Complètes*. T. IX, 2ème p. *Philèbe* (pp. VII-CXII). Les Belles Lettres.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1972). *Libertad y civilización entre los griegos* (Manuel E. Ferreyra, Trad.). Eudeba.
- GONZALES, F. J. (2012). Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration. En C. Collobert, P. Destrée and F. J. Gonzales (Eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (pp. 259-278). Brill.
- GUTIÉRREZ, R. (ed.). (2003). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GUTHRIE, W. K. C. (2000). *Historia de la filosofía griega*. Vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia* (A. Medina González, Trad.). Gredos.

²⁷ Sobre el concepto de libertad interior en la *República*, véase *Resp.* 381 a, 604 b-d, 588 e-589 b y 571 d-572 b.

- GUTHRIE, W. K. C. (2003). *Historia de la filosofía griega*. Vol. III: Siglo V. Ilustración. (J. Rodríguez Feo, Trad.). Gredos.
- HACKFORTH, R. (1942). Plato's Divided Line and Dialectic. *The Classical Quarterly*, 36, 1-9.
- HADOT, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. Cazenave Tapie Isoard, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- HADOT, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, Trad.). Siruela.
- HALLIWELL, S. (2007). The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er. En G. R. F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 445-473). Cambridge University Press.
- IRWIN, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.
- KAHN, C. H. (2004). Plato on What is Good. *Veritas*, 49, 627-640.
- KENNY, A. (1978). *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Clarendon Press.
- KRÄMER, H. J. (1997). Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504 a-511 e). En O. Höffe (hrsg. von). Platon. *Politeia* (pp. 179-203). Akademie Verlag.
- MCCORMICK, P. (2002). The Ethics of Virtue and Plato on Ethical Harmony. En G. Reale and S. Scolnicov (Eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good* (pp. 197-210). Akademie Verlag.
- MAYHEW, R. (2011). *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*. Oxford University Press.
- NATALI, C. (1989). *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis.
- NETTLESHIP, R. L. (1897). Plato's Conception of Goodness and the Good. En *Philosophical Lectures and Remains* (pp. 237-394). Vol. I. Macmillan.
- NOBILE, M. (2002). *La parola e l'enigma. Un'interpretazione dell'etica di Aristotele*. Roma: Carocci.
- PEREIRA, M. H. R. (2013). *Estudos sobre a Grécia Antiga. Dissertações*. Fundação Calouste Gulbenkian-Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PLATO (1959). *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds. Clarendon Press.
- PLATO. *The Philebus of Plato*. (1897). Edited with introduction, notes and appendices by R. G. Bury. Cambridge University Press.
- PLATO. *Plato's Examination of Pleasure*. (1945). A translation of the *Philebus*, with introduction and commentary by R. Hackforth. Cambridge University Press.
- PLATÓN (1997). *República* (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Trad.). 3 vols. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (1999). *Leyes* (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PLATÓN (2003). *Diálogos* (E. Acosta Méndez et al., Trad.) 9 vols. Gredos.
- Platonis Opera*. (1967-1968). Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. 5 vol. E Typographeo Clarendoniano.
- PLATONE. (1998). *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti. 7 vol. Bibliopolis.
- REALE, G. and SCOLNICOV, S. (2002) (Eds.). *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*. Akademie Verlag.
- ROMILLY, J. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar* (P. Giralt Gorina, Trad.). Seix Barral.

- SANTAS, G. (1983). The Form of the Good in Plato's *Republic*. En J. P. Anton and A. Preus (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (pp. 232-263). Vol. II. State University of New York Press.
- SEEL, G. (2007). Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory? En D. Cairns, F.-G. Herrmann and T. Penner (Eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic* (pp. 168-196). Edinburgh University Press.
- SZLEZÁK, T. A. (2003). *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. Academia Verlag.
- SHOREY, P. (1895). The Idea of Good in Plato's *Republic*: A Study in the Logic of Speculative Ethics. *Studies in Classical Philology*, I, 188-239.
- STAUFFER, D. (2006). *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life* (pp. 40-81). Cambridge University Press.
- STOCKS, J. L. (1911). The Divided Line of Plato *Rep.* VI. *Classical Quartely*, 9, 73-88.
- VEGETTI, M. (1993). L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone. *Discipline Filosofische*, 1, 207-229.
- VEGETTI, M. (1998). *Megiston mathema*. L'idea del "buono" e le sue funzioni. En: Platone, *La Repubblica*, vol. V (pp. 253-286). Bibliopolis.
- VEGETTI, M. (2005). *La ética de los antiguos* (M. J. Rico Martínez, Trad.). Síntesis.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1959). *Platon*. Bd. I: *Sein Leben und seine Werke*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- WIELAND, W. (1976). Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, 18-33.
- WOLFF, F. (2000). *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*. PUF.

A CAUSALIDADE DO BEM NO SÍMILE DO SOL DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

THE CAUSALITY OF THE GOOD IN THE SIMILE OF THE SUN OF PLATO'S *REPUBLIC*

ANDRÉ BRAGA DA SILVA*

Resumo: O artigo identifica um problema na história da interpretação do símile do Sol da *República* de Platão, no que tange aos sentidos que, na passagem *Rep.* 509b, foram atribuídos pelos estudiosos aos termos *eînai* e *ousía*. Mais que um mero problema de tradução, a questão é crucial, porque determina o próprio alcance da causalidade que o personagem Sócrates atribui à Ideia de Bem em relação às outras Ideias. O artigo apresenta as principais posições exegéticas acerca da matéria assumidas pelos especialistas dos séculos XX e XXI. Em seguida, faz a crítica a algumas das principais soluções do problema, demonstrando qual posição se encontra compatível com o texto de Platão.

Palavras-chave: *República*; Bem; Sol; Ideia; Forma.

Abstract: The paper identifies an issue in the history of the interpretation of the Simile of Sun in Plato's *Republic*, concerning the senses that scholars have attributed to the terms *eînai* and *ousía* in *Rep.* 509b. More than a mere matter of translation, the issue is crucial, as it determines the very scope of the causality that the platonic Socrates assigns to the Idea of the Good in relation to other Ideas. The paper presents the main exegetical positions on the subject taken by twentieth- and twenty-first-century specialists. It then offers a critique of some of the leading solutions to the problem presented by the scholars, demonstrating which position proves to be most compatible with Plato's text.

Keywords: *Republic*; Good; Sun; Idea; Form.

* Pesquisador da Universidade Estadual do Norte do Paraná, Jacarezinho, PR, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-4140-2570>. E-mail: andrebragart@yahoo.com.br

καὶ ὅλως ἐκ τῶν εὖ ἠνιγμένων ἔστι
 μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς:
 μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται
 (Aristoteles¹)

1. UM PROBLEMA NA *REPÚBLICA*

No livro VI da *República* de Platão, vemos o personagem Sócrates expor um de seus mais célebres engenhos, o símile ou imagem do Sol (508a4-509c4). O trecho ficou conhecido por muitas alcunhas nos estudos clássicos, a saber, “metáfora solar”², “símile do Sol e da Ideia de Bem”³, primeira parte do “símile da Luz”⁴, etc. A estrutura básica dessa imagem é resumida pelo personagem mestre de Platão nos termos entendidos como pertencentes a uma correspondência ou proporção matemática⁵: *o Bem é*, “na região *noética*, em relação ao *noûs* e às coisas *noéticas*, o mesmo que ele [sc. o sol, 508b9-13] [é], na região visível, em relação à visão e às coisas vistas” (*Rep.* 508c1-2)⁶. Diante de uma solicitação de Glauco (508c3), Sócrates explica o sentido dessa estrutura analógica, apontando, separadamente, duas relações que, dentro desse *framework*, a Ideia de Bem⁷ mantém com as outras Ideias: causalidade “epistêmica” (508c3-509a9) e causalidade “metafísica” (509a9-509b10)⁸.

¹ *Retórica*, III.2.12, 1405b5-6: “E, em geral, é a partir de bons enigmas que se toma de metáforas apropriadas; pois metáforas falam enigmaticamente”. Salvo indicação em contrário, todas as traduções dos textos apresentados neste artigo são de autoria do autor. Dedico este artigo aos professores Rachel Gazolla e Marcelo Perine.

² Vegetti, 2003a, p. 14, 22, 23, 31, 32, etc; 2003b, p. 266, 268, 269, etc.

³ Ross, 1953 (1951), p. 64; 70.

⁴ Ferguson, 1921, p. 131; Murphy, 1932, p. 93.

⁵ Cf. *aná lógon*, *Rep.* 508b13. Cf. também 509d7-8, 511e2, 534a6. Ver Ferguson, 1921 p. 132, *et passim*; Morrison, 1977, p. 220, n. 11; Adam, 2009 [1902], p. 59; Dixsaut, 2000, p. 126. Sobre “*análogia*”, ver Aristóteles. *Ética a Nicômaco* V, 3, 1131a31-32; Euclides. *Elementos* V, def. 8.

⁶ Não haverá oportunidade, neste artigo, para se discorrer sobre o elemento que aparece algumas linhas antes no diálogo, a relação filial entre o Bem e o Sol (506e3-507a5). Para tanto, remeto às outras ocasiões em que tratei do problema: Silva, 2014, 2017 (cap. 4) & 2022a.

⁷ Faço minhas as palavras de F. Ferrari (2003, p. 287, n. 1), segundo as quais o mais correto seria traduzir o adjetivo neutro *tò agathón* por “o bom” [*il buono, le bon*]. Entretanto, para manter uma unidade e um diálogo com a tradição interpretativa do texto, farei referência a este ente como “o Bem” [*il Bene, le Bien*].

⁸ Na tradição interpretativa do texto, há uma questão sobre o sentido desta causalidade, se seria “metafísica” ou não. Em que pese esta controvérsia, continuarei me referindo a ela nestes termos, esperando que, no fim de minha exposição, seu sentido “metafísico” reste

Esta última causalidade é apresentada nas derradeiras linhas do símile do Sol, através das seguintes palavras:

τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. [...] καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι [...]

[...] Dize que, quanto às coisas vistas, o Sol não apenas fornece o seu poder de ser visto, mas também a sua geração, seu crescimento e sua nutrição [...]. E, portanto, quanto às coisas conhecidas, [...] dize que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía* lhes pertencem devido a ele [...] (Platão, *República* VI 509b2-8 - grifos meus)

Esta curta porém forte afirmação no final do símile do Sol ganhou um destaque incomensurável na história da filosofia ocidental⁹. Os sentidos de *eînai* e *ousía* costumeiramente foram entendidos nos seguintes termos: Sócrates estaria a exortar Glauco a afirmar que a Ideia do Bem (*Rep.* 508e2-3) é a “causa” (508b9 c/c 508e1-3 c/c 509b2-8) da existência e realidade ontológica dos entes conhecíveis, ou seja, das outras Ideias em geral (507b5-10; 508c1). Nesse sentido, o Bem seria o fundamento último de toda a dita metafísica platônica, pois que seria o alicerce sobre o qual repousaria a própria realidade das Formas inteligíveis. Consequentemente, ao fundamentar a metafísica, tal Ideia fundamentaria também todas as outras facetas do pensamento do autor dos diálogos: ética, filosofia política, cosmologia, etc. Na história de sua recepção, o trecho foi costumeiramente assim entendido, desde os antigos herdeiros do platonismo, como os neoplatônicos, até os dias atuais.

A questão que alguns estudiosos ousaram colocar foi justamente se este sentido milenarmente atribuído a esta causalidade é realmente o “sentido que ela possuía no texto”. Que haja alguma abertura exegética no próprio símile do Sol, isso parece inegável: os termos *eînai* e *ousía* não são explicados nem

textualmente fundamentado. Além disso, é interessante notar que a *relação de causalidade metafísica* exposta no Símile do Sol (*Rep.* 509a9-509b10) pode ser pensada como uma relação absolutamente entre Formas, i.e. entre a Forma do Bem e as outras Formas. Por outro lado, a *causalidade epistemológica* (508c3-509a9) é descrita com respeito ao efeito da Forma Bem não só sobre as outras Formas, mas também sobre o que hodiernamente entendemos como o “sujeito do conhecimento” (ver *Rep.* 508e1-3).

⁹ A título de exemplo, ver Plotino, *Enéadas*, VI.9; Proclo, *Elementos de Teologia*, §§ 11–13. Para mais detalhes, ver Steel, 1991; Meijer 1992; Shorey, 1933; Gutierrez, 2003; Martijn & Gerson, 2017.

na própria passagem, nem no resto do diálogo, e, seja no próprio idioma grego, seja em Platão, trata-se de dois termos polissêmicos. Pesa, ainda, a favor da concessão de importância à discussão do sentido desses termos, o elemento dramático que Platão, na sequência, concede a seu leitor: a reação imediata do personagem Glauco. Assim que Sócrates acabar de narrar a supracitada superioridade da Ideia de Bem, Glauco explode em risos, dizendo: “[...] Ah, Apolo, mas que exagero extraordinário!” (*Rep.* 509c1-2). Portanto, a questão do sentido dos termos *eînai* e *ousía* na passagem, i.e. o sentido da causalidade do Bem, emergiu, na interpretação do texto, com uma das mais relevantes perguntas dos séculos XX e XXI.

De resto, o Bem de Platão tornou-se, mesmo na Antiguidade, uma matéria dotada de uma obscuridade proverbial, como bem sabemos. Fontes reportam de maneira inequívoca a dificuldade que os antigos possuíam em compreender esse ponto do pensamento do fundador da Academia, dificuldade a qual não encontra paralelo na história da filosofia grega¹⁰. Pouca dúvida há de que as afirmações no símile do Sol encontram-se entre as principais razões para esta dificuldade. Expresso num modo imagético, metafórico, o Símile recebera, não por coincidência, interpretações as mais diversas em seus dois milênios e meio de existência. Qual o sentido que ele possuía para o próprio Platão, entretanto, resta ainda um assunto sujeito a discussão. Ouvimos dizer de Aristóteles que “metáforas falam enigmáticamente” (*Retórica*, III.2.12, 1405b6). É possível dizer, então, que temos, no Símile, um verdadeiro “enigma platônico”¹¹, um enigma cujo eco reverbera mesmo hoje em dia. Muitas questões sobre essa curta passagem da *República* surgiram através dos séculos da filosofia ocidental, e muitas ainda continuam a surgir na literatura secundária.

Entre elas, a questão específica que guiará a presente investigação pode ser resumida da seguinte forma: a causalidade da Ideia de Bem sobre as outras Ideias, chamada de “metafísica” (509b2-8), é realmente “metafísica”? O que significariam “*eînai*” e “*ousía*” no trecho? O que o Bem estaria, de fato, a causar para os outros seres inteligíveis?

¹⁰ Por exemplo, Aristoxeno, *Elementa Harmonica* II.30-31; Ânfis, fr. 6k = Diógenes Laércio, III. 27; Alexis, fr. 152k. Ver também Ross, 1953, p. 43; Gaiser, 1980; Dixsaut, 2000, p. 121-122; Annas, 1997, p. 146, 149, 152; Shields, 2011, p. 281.

¹¹ Runia, 2003, p. 487.

Basicamente, nos séculos XX e XXI, as posições interpretativas acerca desse sentido podem ser agrupadas em três macrogrupos:

- a) Interpretação α : este é o grupo dos estudiosos que defendem que o sentido atribuído por Sócrates àquilo que, nas últimas linhas do símile do Sol, é causado pelo Bem, não seria “ontológico” ou “metafísico”; isto é, *eînai* e *ousía* não significariam “existência” ou “realidade” (doravante, chamarei este sentido de “sentido fraco” para a causalidade do Bem);
- b) Interpretação β : este grupo defende que o sentido daquilo que é causado pelo Bem é exatamente o sentido que a tradição antiga lhe atribuiu: *eînai* e *ousía* significariam, na passagem, “existência” ou “realidade” (doravante, chamarei este de “sentido forte”); e
- c) Interpretação γ : este grupo compreende os estudiosos que comentam a imagem do Sol, mas que não assumem posição definida sobre o sentido daquilo que é causado pelo Bem no trecho.

Dados os limites inerentes a um curto artigo, desses três macrogrupos, concentrar-me-ei no primeiro. A reflexão sobre a sua posição indicará qual interpretação é, aos meus olhos, mais concorde ao texto platônico. É importante salientar que os estudiosos partidários da Interpretação α apresentam entre si algumas diferenças e peculiaridades, de modo que a posição “ α ” pode ser ainda subdividida em três subgrupos, “Interpretação $\alpha 1$ ”, “Interpretação $\alpha 2$ ” e “Interpretação $\alpha 3$ ”, que serão explicados na sequência.

Considerando assim todos os estudiosos dos séculos XX e XXI de cuja obra eu tenho conhecimento, teremos um total de cinco posições principais identificáveis sobre nosso problema¹². Passemos agora a breves explicações acerca delas, no limite da oportunidade, e à nomeação de seus adeptos.

¹² É importante destacar que, por óbvio, opera-se aqui uma simplificação das posições dos estudiosos. A fim de permitir o agrupamento e o tratamento delas em conjunto, selecionou-se, nelas, o cerne interpretativo que têm em comum. Decerto, a pluralidade de tonalidades de interpretações do Símile do Sol encontradas na literatura secundária tornaria inviável o tratamento delas num artigo, se acaso fossem observadas, em minúcias, as idiosincrasias da leitura de cada especialista.

Segundo esta interpretação, os elementos causados pela Forma do Bem na passagem, o *eîmai* e a *ousía*, dizem respeito ao “ser verdadeiro” das Formas, isto é, o “ser Forma enquanto Forma”, o “modo de ser” próprio das Formas. Neste viés interpretativo, o personagem Sócrates não estaria se referindo, em última instância, ao sentido forte e metafísico de “existência” ou “realidade” para aquilo que o Bem causaria às outras Ideias. Ele estaria se referindo, antes, a um sentido específico e mais “fraco”, a saber, o sentido das “características que as Formas possuem e que as diferenciam dos entes sensíveis”, chamadas por alguns desses estudiosos de “propriedades ideais” das Formas. Portanto, a causalidade do Bem diria respeito a propriedades tais como inteligibilidade, eternidade, imutabilidade, etc¹³. No século XX, um dos maiores expoentes desse viés argumentativo foi William David Ross, que o defende no seu hoje célebre estudo *Plato's Theory of Ideas* (1951). Apesar da importância da monografia de Ross, mais algumas décadas haveriam de se passar para que sua posição α 1 fosse seguida por outros grandes estudiosos. Para contornar a tonalidade outrora seguida pela tradição, o caminho argumentativo de Ross e seu grupo é fino. Vejamo-lo, sucintamente.

Em alguns momentos do *corpus platonicum*, é possível ver aparecer uma concepção mais geral e não metafísica do “bem” como “excelência” ou o “melhor” de cada coisa¹⁴. A partir dessa concepção, o grupo de comentadores da Interpretação α 1 entendeu que as chamadas “propriedades ideais” das Formas seriam todas causadas pela Forma do Bem. Entendida como “Forma da excelência em si”, o Bem faria dos outros entes inteligíveis “realidades excelentes” ou “perfeitas”, quando comparados aos entes sensíveis. Nessa “perfeição”, estes estudiosos consideram implicadas as características das Ideias como inteligibilidade e cognoscibilidade, desejabilidade cognitiva e normatividade enquanto paradigmas. A Forma do Bem seria algo como “a excelência em si”, enquanto as outras Formas em geral seriam como que exemplares ou instâncias individuais dessa excelência¹⁵, no sentido de cada

¹³ Ver VLASTOS, 1966; KEYT, 1969 & 1971; SANTAS, 1999 [1983].

¹⁴ E.g.: PLATÃO, *Górgias* 479b4; 504c9; 506d5; *República* 335b8-11; 353b2-12; 403d2-3; 518d9-10; 601d4-6.

¹⁵ Segundo Matthias Baltes, para todos os autores pós-platônicos e pré-plotinianos da Antiguidade aludidos por ele, “a Ideia do Bem como a causa do ser é ser *par excellence*” (Baltes, 1999, p. 364). Os autores antigos em questão são: a) Plutarco; b) um platonista (não-identificado) aludido por Justino Mártir; c) Celsus; d) Numenius; e) Alcino/Albino; e f) Atticus. É cabível então reconhecer que, se se concede a veracidade a tal diagnóstico de Baltes, a posição do

Forma seria o ente excelente dentro de uma classe de entes que possuem em comum uma determinada característica ou predicado. A Forma Justiça seria a mais perfeita ou excelente das coisas justas, a Forma Calor seria a mais excelentes das coisas quentes, etc. São exemplos de importantes estudiosos que assumem a Interpretação $\alpha 1$: Ross, 1953 [1951], Santas, 1999 [1983], Vegetti (2003b) e Ferrari (2003).

2.2. Interpretação $\alpha 2$

Próxima da interpretação anterior, a posição $\alpha 2$ também considera que *eînai* e *ousía*, que são descritos como causados pela Ideia de Bem no texto, diriam respeito ao modo de ser próprio das Formas, o modo de ser delas enquanto essências. Entretanto, segundo esta interpretação, este modo de ser “*não*” se refere às propriedades acima descritas, i.e. as propriedades que diferenciam as Ideias dos entes sensíveis, nem a propriedade alguma. Tal modo de ser se referiria, antes, a um “poder de estar presente”, que é próprio das Ideias enquanto tais, ou seja, uma “condição” para as Ideias serem o que são. Apesar de, no meu conhecimento, a Interpretação $\alpha 2$ não possuir outros adeptos de peso, ela não poderia deixar de ser mencionada, dada a incontestante importância da estudiosa que lhe defende: Dixsaut, 2000 [1991].

2.3. Interpretação $\alpha 3$

Segundo esta posição, *eînai* e *ousía* no fim do símile do Sol significam o “valor” e a “essência moral” das Ideias. Isto é, a Ideia do Bem é a fonte e critério do “valor moral” de todas as coisas, inclusive das Ideias. O Bem estaria, então, numa posição não de “causa ontológica” ou “metafísica” em relação às outras Ideias, como havia entendido a tradição, mas sim numa posição de “princípio axiológico”. São exemplos de comentadores partidários dessa interpretação Fronterotta (2001), e, talvez, Ferguson (1921)¹⁶.

grupo $\alpha 1$ estaria longe de constituir uma “novidade” na tradição interpretativa do Símile do Sol. Com relação à principal citação que Baltes (1999, p. 364, n. 59) utiliza para justificar este seu diagnóstico, é preciso reconhecer, entretanto, que ela contribui pouco para tanto: “(O que é deus?) [É] o um de Platão, o uninatural, o unijusto, o ser real, o Bem; ele utiliza todos estes nomes para o *noûs*; então deus [é] o *noûs*, ideia separada.” (tradução minha da citação em grego que Baltes, 1999, p. 364, n. 59, faz de AETIUS, 1, 7, 31).

¹⁶ Ainda que de uma maneira um tanto quanto nebulosa, Ferguson (1921, p. 132-133) afirma que o símile do Sol trata de “valores”, não de “causação metafísica”.

A despeito de pequenas variações não fundamentais, esse grupo segue o entendimento geral que a tradição costumeiramente deu ao trecho. Nesse sentido, para tais estudiosos de β , *eînai* e *ousía* teriam precisamente o sentido “ontológico” ou “metafísico” de “existência” e “realidade”, sendo o Bem a sua causa para as Ideias em geral. Isto posto, algumas variantes exegéticas podem ser notadas dentro do grupo β . Para alguns de seus membros, a Ideia do Bem, doando existência aos entes inteligíveis, seria equivalente à Ideia de Ser (ver p. ex. Baltes, 1997). Para outros, uma vez que o ser de cada Forma, i.e. a sua essência principal enquanto Forma, implica o fato de ela ser sempre “una”, a Ideia do Bem seria equivalente ao princípio ou Ideia do Um (Krämer, 1969; Reale, 1991; Szlezák, 2001; Gutierrez, 2003, 2009 & 2010). Boussoulas (1962), por sua vez, assume simultaneamente estas duas equivalências. Os demais partidários da posição β , embora mais contidos no que tange a estas equipolências dentro da metafísica platônica, não deixam de ver também na afirmação de Sócrates no símile do Sol um sentido de causalidade metafísica do Bem com relação às outras Ideias: Shorey, 1980 [1895] & 1933; Adam, 2009 [1902]; Natorp, 1903; Heidegger, 1988 [1931/1932]; Notopoulos, 1944; LaFrance, 2006; etc.

2.5. Interpretação γ

A lista de comentadores que não apresentam uma posição muito bem definida sobre a difícil questão é igualmente bem representada. Murphy (1932) afirma que o Bem é causa da “existência” e “inteligibilidade” – presumivelmente, das outras Ideias. Contudo, o autor não fornece argumentos ou desenvolvimento para este entendimento. Raven (1953) inicialmente sequer considera a relação de causalidade entre o Bem e as outras Ideias, traçada no símile, como integrante do que é crucial na passagem; apenas ao fim de seu comentário ele dá alguma atenção ao caso, sem contudo apresentar uma posição definida. Hackforth (1942), Malcolm (1962) e Morrison (1977) seguem linhas similares.

3. À GUIZA DE UMA CRÍTICA: A INTERPRETAÇÃO “A” E SEUS PROBLEMAS EXEGÉTICOS

Como eu advertia, minha atenção neste artigo estará voltada sobretudo para o grupo α . Uma das razões para tanto é o fato de, diante da abertura interpretativa que a própria passagem *República* VI 509b-c comporta, os

comentadores deste grupo atribuíram, à causalidade do Bem sobre as outras Ideias, um sentido bem diferente daquele que a tradição sempre privilegiou. No fim do símile do Sol, tais comentadores assumiram sentidos específicos, “mais fracos”, não metafísicos, para *éinai* e *ousía*. O fato é digno de nota, posto que tais sentidos são “diferentes” daqueles que os termos “naturalmente” possuiriam dentro do texto platônico, conforme mostrarei mais à frente. Ademais, urge também reconhecer, tais autores se mostram muito competentes em seus trabalhos, elaborando complexos percursos argumentativos para a defesa de desses sentidos não privilegiados pela tradição desde a antiguidade.

Não obstante, aos meus olhos, seja pela vereda $\alpha 1$, seja pela $\alpha 2$, seja pela $\alpha 3$, com estas decisões interpretativas, esses estudiosos visaram sobretudo retirar todo um “peso” metafísico que a afirmativa do personagem Sócrates teria. Tais especialistas visavam, assim, retirar também, o caráter fortemente “absurdo” que ela teria se, mantendo esse “peso”, fosse confrontada com alguns pressupostos do texto. Para explicar tais pressupostos, e tal “absurdidade”, faz-se necessária uma breve digressão.

3.1. A versão “*standard*” do Argumento das Formas e a sua Regra de Causalidade

Embora não haja oportunidade neste curto trabalho para uma exposição detalhada nesse sentido, podemos dizer que o texto da *República* é claro quanto ao fato de que havia uma concórdia entre o personagem Sócrates e seus interlocutores quanto àquilo que ficou conhecido, na literatura secundária, por “Argumento das Formas” ou “Teoria das Ideias”, em sua “versão *standard*”¹⁷. A demarcação explícita de uma tal “concórdia” (*homología*) é, inclusive, tratada no texto como algo sumamente necessário para que se possa iniciar a própria exposição do símile do Sol: *Rep.* 507a7-b11.

Apresentada aos leitores de Platão sobretudo na *República* e nos diálogos *Fédon*, *Banquete* e *Fedro*, a versão *standard* da Teoria das Ideias possui várias características fundamentais. Para pensar a relação de causalidade traçada no símile, é imprescindível destacar pelo menos uma delas: “a relação das Formas com os particulares sensíveis” é entendida como uma “comunidade” (*koinonía*, *Fédon* 100d6; *República* V, 476a7) ou “participação” (*méthexis*,

¹⁷ Ver *República* 476a4-d4; 478c7-480a13; 484b3-4; 485b1-3; 486d9-10; 490b2-4; 493e2-494a5; 500c2-5; 505a2-4; 507a7-b11; 596a6-7; 596e3-597d2; etc. Ver também FRONTEROTTA, 2001; VEGETTI, 2003b.

Banquete 211b2; *Fédon* 100c5, *República* V 476d1-3), representando uma relação de “causalidade”¹⁸. Considerando a notação já estabelecida nos estudos clássicos sobre a matéria¹⁹, tal relação pode ser traduzida nos seguintes termos: “a Ideia F (ou “F em si”, “F-dade”, ou “Φ”), e apenas ela é a “causa” de todos os particulares ou “instâncias” (“entes F”), possuírem a qualidade da qual a Ideia F é o correspondente inteligível, nomeadamente, F-dade (cf. *Fédon* 100b1-d4)”. O esquema seria assim:

(*koinonía* ou *méthexis*)

Φ → entes F

(qualidade **F**-dade)

Esta “configuração” é, de fato, uma “regra” para a Teoria das Ideias²⁰, que eu chamarei aqui de “Regra de Causalidade Geral da Teoria das Ideias em sua versão *standard*”, abreviada doravante por “Regra de Causalidade”. Importante frisar que há uma “exclusividade causal” pressuposta na Regra de Causalidade: “apenas a Ideia Φ pode causar a instanciação da qualidade F nos entes particulares F²¹”.

Na *República*, o personagem Glauco compartilha desta versão da Teoria, partilhando, portanto, também desta Regra de Causalidade que era inerente à mesma, na figura da “participação”. E parece haver no texto ao menos uma pequena pista de que, em tomando este rumo, não nos arriscamos a errar: no livro V, o próprio Glauco tratou a noção de “participação” como um assunto comum e aparentemente já conhecido, não exigindo explicação a respeito (*Rep.* 476c8-d4). A Teoria das Ideias, com sua Regra de Causalidade, representa, assim, o “padrão”, a *homología* prévia, marcada no texto como pré-estabelecida entre Sócrates e seus principais interlocutores, os irmãos de Platão, na conversa apresentada na *República*.

¹⁸ Ver Brisson, 2001; Pradeau, 2001.

¹⁹ Ver Vlastos (1973 [1969]); Frede, 1989; Sedley, 1998; etc.

²⁰ Para tal regra chama atenção também Vegetti, que a entende como uma das facetas de um conjunto maior de regras pertencente à “Teoria das Ideias” (Vegetti, 2003b, p. 253). Platão ele próprio chama a Teoria das Ideias ou Hipótese das Formas de “o Argumento sobre as Formas” (*Rep.* 476a5).

²¹ “[...] ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα [...] εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι’ ἑν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ; καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῆ τοιαύδε αἰτία συγχωρεῖς; συγχωρῶ [...]” (Platão, *Fédon* 100b5-c8).

3.2. A interpretação do símile do Sol à luz da Regra de Causalidade

Voltemos ao Símile do Sol. Recapitulando, as últimas linhas do símile diziam que a Ideia de Bem (*Rep.* 508e2-3) é a “causa” (508b9 c/c 508e1-3 c/c 509b2-8) de certos predicados pertencerem aos entes conhecíveis (ou seja, as Formas em geral: 507b5-10; 508c1). Entretanto, tais predicados não correspondem àquele do qual a Ideia de Bem é o correspondente inteligível, isto é, o predicado “ser-bom”. Numa direção diferente, ouvimos dizer que o Bem é a causa do *ênai* e *ousía* das Ideias. Se estes dois termos possuírem aí o sentido “natural” que lhes é esperado, a saber, o sentido ontológico do “ser” das Ideias enquanto “existência” e “realidade” delas, uma “violação” da Regra de Causalidade Geral da Teoria das Ideias seria patente²². De fato, pela Regra de Causalidade supramencionada, “cada Ideia somente poderia causar a qualidade ou predicado do qual ela é o correspondente inteligível”. Assumir um sentido “forte”, metafísico, para os termos *ênai* e *ousía* no Símile do Sol significaria, portanto, afirmar que a Forma do Bem é a causa, para as outras Formas, de predicados diferentes daqueles dos quais ela é o correspondente inteligível. Ou seja, levaria à assunção de uma causalidade “absurda” dentro da metafísica platônica, enquanto completo desrespeito da regra que rege tal metafísica.

Para evitar uma tal absurdidade, os estudiosos das posições $\alpha 1$, $\alpha 2$, e $\alpha 3$ buscaram argumentar no sentido de que os dois termos gregos no final do Símile do Sol têm sentidos mais “específicos”, representando predicados ou qualidades das quais a Forma do Bem seria esperadamente a causa. Por esse veio, a Regra de Causalidade não seria quebrada: os intérpretes de $\alpha 1$ e $\alpha 2$ defenderam que o “ser” causado pelo Bem significa “ser perfeito”, “ser com excelência”, e, portanto, seria algo que em algum sentido é esperado que fosse causado pela própria Ideia de Bem dentro da Regra de Causalidade. Já os intérpretes de $\alpha 3$ disseram que “ser” no trecho significaria “ser-bom”, i.e. um valor moral, o que igualmente seria algo esperadamente causado pelo Bem segundo a mesma Regra.

Nesse sentido, o que as decisões interpretativas de todo o macrogrupo α lograram alcançar é a assunção de um sentido mais “aceitável” ou “confortável” para o poder causal que o personagem Sócrates atribuiu à Ideia do Bem, fazendo com que tal poder obedecesse à já explanada Regra de Causalidade. Todavia, esta, por assim dizer, “zona de conforto” não pode ocorrer sem um

²² Cf. Vegetti, 2003b, p. 273.

custo ao intérprete. Um custo que, sou obrigado a dizer, não é pequeno. E, ao menos para um destes especialistas, o custo dessa decisão interpretativa “não” parece ter passado despercebido.

Refiro-me a F. Fronterotta, que, após apresentar a sua posição que também consagra um sentido mais específico, não metafísico, para aquilo que é causado pelo Bem no Símile do Sol, admite que essa “precisão” ou “restrição” do sentido dessa causalidade “não” é uma decisão de “pouca monta”²³. Num corajoso gesto de lucidez, o comentador italiano reconhece que esta decisão é... um “ponto fraco” (sic.) de sua interpretação²⁴. E justifica, ainda, essa sua opção, este seu uso de um “ponto fraco”, porque não teria visto outro caminho interpretativo para dar sentido à fala de Sócrates sobre a causalidade do Bem. Em suas próprias palavras: “[...] pois que sentido haveria em dizer que a Ideia de Bem é causa da existência e da realidade das outras Ideias?”²⁵.

Ora, esta “confissão” do estudioso é mui digna de nota. Pois a honestidade de sua exegese levou-lhe a reconhecer dois pontos que são fundamentais para a interpretação que eu estou propondo neste artigo. Primeiro, “não há” elementos textuais suficientemente fortes para justificarem a decisão de “restringir” ou “afunilar”, para um sentido mais específico e não-ontológico, o sentido dos termos *ênai* e *ousía*, cujo sentido “natural” dentro do texto, como veremos, seria equivalente, ou no mínimo não excludente, do sentido de “existência” e “realidade ontológica”. Segundo, este “afunilamento” de sentido é exatamente o que permite o poder causal atribuído por Sócrates à Ideia do Bem fazer sentido dentro dos pressupostos do texto, sobretudo dentro da Regra de Causalidade, evitando assim uma “absurdidade” para a assertiva presente no final do Símile.

Em outras palavras, Fronterotta foi lúcido em perceber, e honesto em reconhecer, que ele fez a opção pelo “sentido menos provável” para uma afirmativa textual, posto que esse sentido apareceu-lhe como o único capaz de garantir que essa afirmativa no símile do Sol não soasse como absurda. E, embora assumido apenas por Fronterotta, a mim parece que este motivo de decisão interpretativa está por trás da decisão de todos os intérpretes que atribuíram às palavras de Sócrates um sentido “mais fraco” ou não-metafísico, i.e. todos os defensores da interpretação α . A maioria destes comentadores empreendeu largo, longo e louvável esforço de argumentação para

²³ Fronterotta, 2001, p. 142, n. 42.

²⁴ Fronterotta, 2001, p. 142, n. 42.

²⁵ Fronterotta, 2001, p. 142, n. 42.

demonstrar a possibilidade de um sentido mais fraco para *eînai* e *ousía* em *Rep.* 509b7-8, garantindo assim que a assertiva de causalidade do Bem no fim do símile do Sol fizesse sentido dentro da Regra de Causalidade da assim chamada Teoria das Ideias.

Penso, contudo, que o próprio texto platônico agradeça os esforços destes estudiosos, mas, educadamente e com gentileza, recuse-os todos – apontando-nos, elegantemente, uma outra solução para este seu “enigma”.

4. TRÊS CONTEXTOS PARA INTERPRETAÇÃO DE *EÎNAI* E *OUSÍA* NO SÍMILE DO SOL

A afirmação da causalidade do *eînai* e da *ousía* das Ideias pela Ideia do Bem não é uma assertiva solta e localizada desprendidamente no texto de um tratado. Tal não foi a opção de Platão de fazer filosofia. Sua opção é pelo “diálogo”, isto é, é pela tensão viva e sempre presente do encontro de posições diferentes em torno do mesmo tema. E, sendo esta a opção do autor, é preciso respeitá-la e levá-la a sério. Nesse sentido, na minha opinião, em que pese a importância dos estudiosos que integram o grupo *a*, há na *República* três contextos os quais, extremamente importantes para a definição dos sentidos daquilo que é causado pelo Bem (o *eînai* e a *ousía* das Ideias), apontam para “um sentido diferente” daquele apontado por esses especialistas:

- a) o contexto anterior: o contexto do uso que é feito dos termos *eînai* (substantivado) e *ousía* nas passagens da *República* que antecedem a passagem do símile;
- b) o contexto do próprio Símile: o momento específico da discussão na passagem sob análise, isto é, a estrutura da analogia ou correspondência na imagem do Sol; e
- c) o contexto posterior: apresentando o formato dialógico e sendo rico em nuances dramáticas, o próprio texto da *República* apresenta, na sequência imediata à afirmação de causalidade no fim do símile, a reação de outro personagem a tal afirmação.

4.1. Contexto anterior: o sentido na *República* de *eînai* e *ousía* antes do símile do Sol

Quando, mais acima, eu me referia aos sentidos “naturais” dos termos *eînai* e *ousía* dentro do diálogo, eu me referia ao sentido que eles já possuíam na *República* antes do Símile do Sol. Como o contexto em que eles

apareceram anteriormente é bem definido, os sentidos de tais termos não é alvo de largos questionamentos entre os estudiosos em tais passagens. Chamo atenção para o fato de que, no caso de *eînai*, não será levado em conta seu uso propriamente verbal (enquanto infinitivo do verbo *eimî*), mas apenas seu específico uso substantivado, tal como aparece nas últimas linhas do símile do Sol (*tò eînai*, “o ser”, *Rep.* 509b7).

O contexto de todas as ocorrências anteriores é o mesmo: trata-se do trecho no final do livro V (475b-480a), conhecido como a discussão com os “amantes de espetáculos” (*philothéámones*, 475d2), e seus desdobramentos no início do livro VI (484a-486e). É possível ver nessa parte do diálogo uma discussão onto-epistemológica, de inspiração eleática, na qual pretende-se diferenciar dois modos de ser na realidade (*Rep.* 476e-479e):

- i) o modo de ser “daquilo que existe sempre e do mesmo modo”, que, sendo chamado de “o ser” (*tò eînai*) e “a realidade” ou “a essência” (*hē ousía*), é o real objeto do conhecimento (*epistémē*); e
- ii) o modo de ser “daquilo que está sujeito a geração e corrupção”, que, sendo intermediário entre ser (ou realidade) e não ser (ou “nada”), é o objeto da opinião (*dóxa*).

A partir do estabelecimento desses dois modos de ser, dois tipos de atitudes epistemológicas são identificadas em relação a eles, a filosófica e a não filosófica. As passagens em questão são:

- *Rep.* 477a6-7: “[...] se há alguma coisa desse modo, ao modo do ser e do não ser (*hos eînai te kai mē eînai*), isso não ficaria entre o absoluto ser e o absoluto não ser (*toû eilikrinôs óntos kai toû aû medamēi óntos*)?”
- *Rep.* 478e1-2: “[...] Ao que parece, falta-nos descobrir aquilo, o que participa de ambos, do ser e do não ser (*toû eînai te kai mē eînai*) [...]”
- *Rep.* 479c6-7: “[...] que hás então de fazer-lhes? [...] Ou poderá dar-lhes melhor posição do que entre a essência e o não ser (*tês [...] ousías te kai toû mē eînai*) [...]?”
- *Rep.* 485a10-b3: “Concordemos, pois, quanto à natureza dos filósofos, que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre (*tês ousías tês aeì ouuses*) e que não se desvirtua devido à geração e destruição.”
- *Rep.* 486a8-10: “[...] mas [sc. o filósofo] com um pensamento superior e contemplando a totalidade do tempo e a totalidade da essência [...] (*páses dē ousías*)”

Aprofundarmo-nos nessas passagens nos levaria a perder o foco de nossa investigação. Não obstante, é possível reconhecer, no mínimo, que, antes do *Símile do Sol*, os termos *eîmai* (substantivado) e *ousía* aparecem no texto da *República* numa discussão epistemológico-metafísica²⁶, na qual possuem precisamente o sentido “forte”, ontológico, metafísico, de “ser”, “essência”, “coisa realmente existente”, “realidade”. Tal é o sentido dos dois termos que eu chamei de “natural” no contexto dessa obra, dado que ele vinha sendo utilizado, sem nenhuma modificação e ininterruptamente, durante o final do livro V e o início do livro VI, até o momento do *Símile*. Considerando que essa discussão ocorre “um pouco antes” da apresentação do *Símile do Sol*, é bastante razoável supor que, quando faz uso de *eîmai* e *ousía* no *símile* sem dar nenhuma explicação acerca desses dois termos, o Sócrates platônico “tivesse em mente exatamente este mesmo sentido metafísico para os dois termos”. Não possuímos nenhuma evidência textual para afirmar que Sócrates mudou o sentido que usava para estes termos.

4.2. Contexto do momento específico da passagem: a analogia presente no *Símile do Sol*

Para pensar a correspondência analógica dos elementos na imagem do *Sol*, convém primeiro repassar os dados textuais do *símile*. Em *Rep.* 508a4-b11, Sócrates descreve o papel do sol e sua luz, na natureza, em relação ao fenômeno da visão. Na sequência (508b12-c2), encarando esta descrição como uma imagem ou símbolo, o filósofo anuncia a “correspondência” dos elementos da imagem/símbolo (o sol, a vista, as coisas visíveis) com os elementos do original/simbolizado (o Bem, o *noûs*, as coisas inteligíveis). Face ao pedido de Glauco (508c3) pela explicação do sentido desta correspondência, Sócrates dá duas explicações do simbolizado a partir da imagem:

- i) há uma certa relação causal do Bem no âmbito inteligível, nos moldes da relação causal do Sol no âmbito da visão (508c3-509a9); e
- ii) há uma certa relação causal do Bem no âmbito inteligível, nos moldes da relação causal do Sol no âmbito da geração e vida dos entes visíveis (509a9-b10).

²⁶ Não há oportunidade neste artigo para adentrar as infundáveis questões na literatura secundária sobre a discussão dos “amantes de espetáculos” em *República* V. Para tais questões, remeto o leitor aos excelentes estudos de Fine (1990), Gonzalez (1996), e aqueles reunidos na coletânea Araújo (2014).

É esta segunda causalidade que nos interessa. É este o contexto específico em que aquilo que é causado pelo Bem é nomeado pelos termos *eînai* e *ousía*. Sócrates está, portanto, a explicar o significado de um aspecto da analogia, nomeadamente, uma causalidade específica na esfera do inteligível que “corresponde” a uma causalidade específica na esfera visível²⁷. A causalidade específica diz respeito ao fato de a Forma do Bem ser, “para as Formas em geral”, causa do *eînai* e da *ousía* delas, o que é “correspondente” ou “análogo” (508b12-c2) ao fato de o sol ser, “para as coisas visíveis”, causa da sua “geração”, do seu “crescimento” e da sua “nutrição”. Entendendo-se que estes três processos dizem respeito sobretudo à “vida”²⁸, indagemos: que seriam, “para as coisas vivas, geração, crescimento” e “nutrição”? Salvo melhor juízo, geração é aquilo devido ao que ocorre para elas o próprio fato de “ser” ou “existir”. “Nutrição” é o que mantém/garante a duração deste “ser” ou “existência” no tempo. E “crescimento” é o próprio modo de elas existirem, que é garantido por essa “manutenção” (a nutrição). Sócrates, então, parece querer dizer que, na imagem, a causalidade do sol diz respeito, quanto às coisas visíveis, a três características delas: o próprio fato de elas serem, i.e. a sua existência; o modo de elas serem; e a duração delas no tempo. Se é para aplicar, como correspondência, “o mesmo” (*toûto*, 508c1) do âmbito visível no âmbito inteligível, então, *mutatis mutandis*, a causalidade do Bem em relação às Formas diz respeito a três aspectos delas: o próprio fato de elas serem ou existirem; o modo de elas serem ou existirem; e a duração desses seres no tempo. Isto é, do contexto específico da correspondência dos elementos no Símile do Sol, podemos extrair que o Bem é, para as outras Ideias: a causa do “ser” no sentido forte, metafísico, i.e. a “existência”, delas; a causa da inteligibilidade e imutabilidade, i.e. o modo de ser próprio, a “essência” delas; e a causa da “eternidade” delas.

Nesse sentido, em uníssono com o primeiro contexto visto, o segundo contexto analisado também mantém, para “*eînai*” e “*ousía*” no símile do Sol, o sentido “ontológico” ou “metafísico”, i.e. “existência” e “realidade” das Ideias.

²⁷ Ao valer-me de expressões como “âmbito” ou “esfera inteligível”, “esfera visível”, estou apenas aludindo às expressões presentes no texto platônico, como “*noêton tópos*”, “*horatón tópos*” (*Rep.* 508c1-2), sem pretender com isso me comprometer com qualquer posição fergusoniana ou anti-fergusioniana sobre o caso. Cf. Ferguson, 1921.

²⁸ Embora o conceito de “vida” pareça ser mais amplo no século IV a.C. do que o é em nossa era, é importante frisar que a passagem seria aplicável também aos entes sensíveis que hoje entendemos como “inanimados”, dado que o conceito de “geração” (*gênesis*) é certamente aplicável a todos eles.

4.3. Contexto posterior: as nuances dramáticas subsequentes na própria discussão

Finalmente, há um último contexto de interpretação do significado daquilo que é causado pelo Bem nas últimas linhas da imagem solar, o qual pode mesmo servir de teste para os dois contextos anteriores. Para tanto, vou colocar em suspenso os dois contextos que acabo de expor. Suponhamos, então, que os sentidos que as expressões *tò eînai* e *hē ousía* possuíam nas passagens anteriores (o fim do Livro V e o início do VI) poderiam ter sido modificados no Símile do Sol, mesmo sem nenhuma indicação textual disso. E suponhamos também que a correspondência que eu estabeleci acima, no próprio Símile, entre os elementos de causalidade no visível e aqueles no inteligível não funcione, ou, no mínimo, seja questionável. Mantenhamos tudo isso em suspenso, para fins de argumentação, e partamos para a consideração do último contexto que parece imprescindível como guia da interpretação das palavras do personagem Sócrates.

Consideremos agora o fato de que tais palavras fazem parte de um diálogo vivo, no qual o que é dito ou feito por um personagem é de algum modo encarado e avaliado pelos outros *dramatis personae*. Após a afirmação da causalidade do *eînai* e da *ousía* das Ideias pela Ideia de Bem, Platão proveu-nos com “a reação de Glauco ao que Sócrates disse”. E, ato contínuo, proveu-nos também com “a reação do próprio Sócrates à reação de Glauco”:

τὸν ἥλιον τοῖς ὁραμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὄρασθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. [...] καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι [...]

καὶ ὁ Γλαῦκων μάλα γελοῖως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

σὺ γάρ [...] αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν.

[SÓC.] [...] Dize que, quanto às coisas vistas, o Sol não apenas fornece o seu poder de ser visto, mas também a sua geração, seu crescimento e sua nutrição [...]. E, portanto, quanto às coisas conhecidas, [...] diz que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía* lhes pertencem devido a ele [...].

E, em um tom muito cômico, Glauco diz: “Ah, Apolo, mas que exagero extraordinário!”

[SÓC.] Pois tu és o culpado [disso] [...], obrigando-me a dizer minhas opiniões sobre essas coisas!

(Platão, *República* VI 509b2-c2)

Mantendo o foco da investigação, abstrairemos de dois importantes elementos na reação de Glauco, a comicidade e a alusão ao deus Apolo. Concentremo-nos, assim, nas outras palavras do irmão de Platão. Conforme mencionado páginas atrás, Glauco compartilha com Sócrates a aceitação da Teoria das Ideias, e de sua inerente Regra de Causalidade. Mencionei também que os intérpretes da posição α assumiram um sentido não-metafísico para *eînai* e *ousía* porque parecem ter visto que esta era a única maneira de a afirmação causal de Sócrates sobre o Bem não parecer absurda ou desmedida face a esta Regra. Sobre o que eu ainda não havia me debruçado era esse fato dramático agora exposto: imediatamente após a afirmação socrática, o personagem Glauco irá justamente acusar o dito de ser um “exagero extraordinário”! Ou seja, o interlocutor de Sócrates acusa as palavras do filósofo ateniense de possuírem exatamente aquilo que as elaboradas argumentações dos membros do grupo “Interpretação α ” procuraram afastar de suas palavras no fim do símile: “um sentido de causalidade excessiva ou absurda”²⁹, “posto que metafísica”.

Conforme as passagens da *República* já aludidas acima, Glauco tem como parâmetro a versão *standard* da Teoria das Ideias, e é sagaz o suficiente para imediatamente perceber que Sócrates afirmava algo que ultrapassaria as regras de funcionamento dessa teoria. Sócrates afirmara, de fato, que a Ideia de Bem seria causa, mais que do fato de as Ideias serem “boas”, mas da própria existência e realidade delas.

É possível que algum leitor da *República* eventualmente interpretasse que, na verdade, Glauco não entendeu a afirmação da causalidade do Bem no sentido que ela realmente possuía para o próprio personagem Sócrates, e que foi devido a este seu erro que Glauco chegou à conclusão de que a afirmação de Sócrates era metafísica, e, portanto, excessiva, absurda. Entendo, contudo, que tal caminho exegético não se sustente, porque, se acaso o personagem irmão de Platão tivesse interpretado erroneamente o sentido do exposto, e a causalidade metafísica não fosse um dos sentidos pretendidos pelo próprio Sócrates ao estabelecer a analogia, “nada seria mais natural a Sócrates do que apontar esse erro de seu interlocutor”. Conforme a prática apresentada por tal personagem nas dezenas de discussões dramáticas em que Platão fez questão que ele estivesse presente, tivesse Glauco mal compreendido a afirmação causal de Sócrates, este poderia ter devolvido uma

²⁹ Para uma boa argumentação no sentido de entender *daimonías hyperbolés* (*República* VI 509c1-2) como “excesso”, “exagero”, com referência aos diálogos, cf. Vegetti, 2003b, p. 267.

resposta admoestadora, como seu costume: “Tu estás a entender-me errado, meu caro Glauco. Não há exagero extraordinário algum no que afirmo, porque o significado do que estou te dizendo não é de uma causalidade metafísica”. Ou, caso desejasse ser mais incisivo, o filósofo ateniense poderia até mesmo chegar a rebater: “O que estou te dizendo, Glauco, mas tu não foste capaz de entender, é que o Bem é a causa dos atributos que fazem as Ideias serem Ideias” (se o sentido das palavras de Sócrates fosse o sentido defendido pelos intérpretes do grupo $\alpha 1$); ou “(...) é que o Bem é a causa do modo de ser das Formas” (conforme a posição $\alpha 2$); ou, ainda: “(...) é que o Bem é a causa da essência moral das Formas” (segundo a interpretação $\alpha 3$). Ou seja, ao Sócrates platônico, que não deixa a discussão continuar caso discorde de algo (ver *Teeteto* 169a6-c3), nada teria sido mais fácil do que dar qualquer uma destas respostas, mostrando a Glauco que sua “pilhéria” (cf. *mála geloíos*, *Rep.* 509c1) é absolutamente infundada, posto que ela ataca um sentido da assertiva causal que não era aquele presente nas palavras ditas pelo amigo.

Todavia, seja uma versão admoestadora, seja uma versão mais agressiva, nada parecido com uma tal tréplica de Sócrates a Glauco encontra-se no texto da *República*. Repare-se que não está sendo feita, da minha parte, uma reivindicação de que o texto não exigisse de seu leitor um esforço de interpretação. Em absoluto. Mas aquilo para o quê estou chamando atenção é para o fato de que não há, da parte de Sócrates, qualquer acusação de impropriedade, ou mesmo um esboço de refutação, da qualificação de “exagero extraordinário”, imputada por Glauco à sua exposição causal sobre o Bem. Nada nem perto disso. A reação de Sócrates à acusação de Glauco de exagero é diametralmente oposta, beirando mesmo à irritação: “Pois tu és o culpado [disso] (...), obrigando-me a dizer minhas opiniões sobre isso” (509c3-4). Isto é, Sócrates não procura alegar que Glauco entendeu sua exposição erroneamente, com um sentido diferente do que ela realmente possuía. Mais que isso: diante da ridicularização e da acusação de exagero sofridas, Sócrates tampouco procura defender a legitimidade do sentido que ele atribuíra à causalidade do Bem. Ele apenas alega que ele mesmo não teria realizado esta exposição, e que o culpado por esta realização é o próprio Glauco, por ter insistido que ele a fizesse. E esse é um ponto também muito notável.

Porque, com essa sua curta, mas fundamental resposta, o personagem Sócrates fornece ao leitor de Platão ao menos dois pontos para guiar uma interpretação do trecho:

- i) Glauco entendeu a exposição da causalidade no fim do símile do Sol com o sentido que ela realmente tinha para o seu expositor, Sócrates, a saber, um sentido metafísico, segundo o qual o Bem causaria o *eînai* e a *ousía* no sentido da existência e realidade das Ideias;
- ii) Sócrates não estava tão certo da legitimidade da sua exposição a ponto de tentar esboçar uma “crítica à crítica” de Glauco, i.e. uma “tréplica”; ele aceita a acusação de “exagero extraordinário”, apenas dizendo não ser ele próprio o culpado pela exposição ter se dado.

Sócrates, de fato, não insistiu mais sobre seu ponto. A afirmação causal sobre o Bem que fora criticada por Glauco (509b7-8), em que pese toda a importância que adquiriu na história da filosofia Ocidental, não foi mais exposta nem defendida, nem na *República*, nem em qualquer outra parte do *corpus platonicum*. Se alguma importância deve ser reconhecida ao formato dialógico eleito pelo autor Platão, é preciso reconhecer que ele fez o personagem de seu irmão mais velho marcar um ponto importante em sua obra, um ponto que não experimentou derrota nas hábeis mãos de seu grande arguidor, Sócrates.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto, há na *República* três contextos textuais os quais delineiam, com um grau de certeza bastante palpável, os sentidos legitimamente atribuíveis no diálogo aos termos *eînai* e *ousía*. Tais contextos textuais apontam numa mesma e única direção: no fim do símile do Sol, o personagem Sócrates estava a afirmar uma causalidade metafísica para o Bem, segundo a qual ele seria causa do *eînai* e da *ousía* das Ideias, no sentido da existência e realidade ontológica desses entes inteligíveis³⁰.

Imediatamente após a exposição deste ponto, Glauco apresenta, em tom jocoso, uma colocação crítica quanto ao exposto. Ao não corrigir a colocação de Glauco, o personagem Sócrates aceita que o modo como Glauco entendeu sua fala correspondia, de fato, ao sentido presente em sua exposição causal. Os três contextos textuais permitem concluir que precisamente o sentido que os estudiosos partidários da interpretação α procuravam evitar – nomeadamente, um sentido forte e metafísico para os termos *eînai* e *ousía* no Símile do Sol – é justamente o pretendido sentido dessas palavras nesta passagem.

³⁰ Considerando a distinção dos matizes explanada por Vlastos (1973 [1965]).

Era exatamente isso o que Sócrates afirmava sobre Ideia do Bem, e foi exatamente isso assim que Glauco entendeu em suas palavras.

A assunção de sentidos diferentes daquele pretendido por Sócrates era um “ponto fraco” na decisão interpretativa do grupo α , para empregar as honestas palavras de Fronterotta. Uma vez que tal assunção coloca o caminho deste grupo em sonora dissonância com os três momentos do diálogo aqui examinados, ela pode ser considerada como sumamente fatal para todas as propostas exegéticas que esse grupo de estudiosos apresentou, ou seja, as posições $\alpha 1$, $\alpha 2$, e $\alpha 3$.

Inexoravelmente, a única posição interpretativa que está de acordo com a análise aqui empreendida do texto da *República* é, de fato, a interpretação da causalidade do Bem como sendo causalidade metafísica, que fora milenarmente defendida pela posição β .

Agora, se me for possível avançar a interpretação aqui traçada ainda mais longe, é honesto e necessário reconhecer que o “enigma” do Símile do Sol não foi, contudo, completamente resolvido. Isto porque a conclusão alcançada, qual seja, a assunção do sentido metafísico para o que é causado pelo Bem, *tò êmai* e *he ousía* das Ideias, está longe de trazer uma resposta final, definitiva, à problemática da obra. Ao contrário, permanece um grande “enigma”, um verdadeiro desafio para os intérpretes. A assunção deste sentido não pode deixar de representar um desafio interpretativo, posto que representa uma afirmação que vai diametralmente contra a supramencionada Regra de Causalidade que é basilar para a Teoria das Ideias como um todo. Resta, portanto, uma verdadeira interrogação, uma aporia real, entreaberta nas linhas do texto. Uma aporia muito bem notada por Fronterotta, que a enunciou para dizer que isto não poderia ser o caso: “que sentido haveria em dizer que a Ideia de Bem é causa da existência e da realidade das outras Ideias?”³¹

Não obstante, sim, isto é precisamente o caso. Isto é precisamente o que foi dito no final do Símile do Sol, e isto é o que Glauco, “numa maneira muito jocosa” (*mála geloíos*), acusou de ser um “absurdo”, “um exagero extraordinário”, da parte de Sócrates (cf. *daimonías hyperbolés*, *Rep.* 509c1). Isto é o que o texto de Platão está, à superfície, dizendo. Por outro lado, em sua dimensão mais profunda, é a pergunta aporética de Fronterotta que parece

³¹ Fronterotta, 2001, p. 142, n. 42.

permanecer a ressoar, clamando por uma resposta. O desafio deixado em aberto³². O enigma. Para nós³³.

E, em geral, é a partir de bons enigmas que se toma de metáforas apropriadas; pois metáforas falam enigmaticamente.
(Aristóteles)

[Recebido em fevereiro/2025; Aceito em maio/2025]

REFERÊNCIAS

- ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam*. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.
- ANNAS, J. Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. In KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1997 (1981).
- ARAÚJO, C. (org.). *Verdade e espetáculo. Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro: Faperj; 7 Letras, 2014.
- BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? In *Idem*; HÜFFMEIER, A. (ed.). *DIANOEMATA. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1999, p. 351-371. [Originalmente em: JOYAL, M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*. Aldershot: Ashgate, 1997.]
- BLONDELL, R. *The play of character in Plato's dialogues*. Cambridge: CUP, 2003. [2002]
- BOUSSOULAS, N. I. La causalité du Bien et la métaphysique du Mélange platonicien. In *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1962).
- BRISSON, L. Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon?. In PRADEAU, J.-F. *Platon: les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*. Paris: PUF, 2001.
- DIXSAUT, M. L'analogie intenable.: le Soleil et le Bien. In DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000 [1 ed. 1991].
- FERGUSON, A. S. Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line. In *The Classical Quartely* 15 No. 3/4 (1921).
- FERGUSON, A. S. Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave (continued). In *The Classical Quartely* 16 No. 1 (1922).
- FERRARI, F. L'idea del bene: collocazione ontologica e funzioni causale. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

³² Aos olhos de Blondell (2003, p. 39), um objetivo fundamental de Platão, ao escrever os diálogos, era “fazer do leitor um participante da discussão”, i.e. era fazer com que também ele se engajasse nas respostas às questões levantadas. Este ponto, contudo, não poderá ser aqui desenvolvido; é um assunto para outra ocasião. Ver também Press, 2000, p. 29; Nails, 1995, p. 218-219 & 2000, p. 20.

³³ Para tentativas de resolução do problema, com referências aos diálogos, ver Silva, 2017, 2022b, 2022c & 2024.

- FINE, G. Knowledge and Belief in Republic V-VII. In: FINE, G. *Plato on knowledge and forms: selected essays*. Oxford: Clarendon Press, 2004. [1990]
- FREDE, M.; BRUSCHWIG, J. Les Origines de la Notion de Cause. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94e Année, no. 4 (1989), p. 483-511.
- FRONTEROTTA, F. ΜΕΘΕΞΙΣ *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.
- GAISER, K. Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'. *Phronesis*, vol. 25, no. 1 (1980), p. 5-37.
- GONZALEZ, F. J. Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V. *Phronesis*, Vol. XLI/3 (1996).
- 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 Platônicos. 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 Filosofia* (2010).
- HACKFORTH, R. Plato's Divided Line and Dialectic. In *The Classical Quarterly* 36 No. 1/2 (1942).
- HEIDEGGER, M. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe* Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988 [1931/1932].
- KEYT, D. Plato's paradox that the Immutable is Unknowable. In *Philosophical Quarterly* 19 (1969), p. 1-14.
- KEYT, D. The mad craftsman of the Timaeus. In *Philosophical Review* 80 (1971), p. 230-235.
- 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]
- LAFRANCE, Y. Deux lectures de l'Idée du Bien chez Platon: République 502c-509c. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, no. 2 (2006), p. 245-266.
- MALCOLM, J. The Line and the Cave. In *Phronesis*, 7 (1962).
- MORRISON, J. S. Two unresolved difficulties in the Line and Cave. In *Phronesis*, 22 (1977).
- MURPHY, N. R. The 'Simile of Light' in Plato's Republic. In *The Classical Quarterly* 26 No. 2 (1932).
- NAILS, D. *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy*. Boston: Kluwer, 1995.
- NAILS, D. "Mouthpiece Schmouthpiece". In: PRESS, G. (ed). *Who speaks for Plato?*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- 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. II. In *Classical Philology* 39 – No. 4 (1944).
- PRADEAU, J.-F. Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος. In PRADEAU, J.-F. *Platon: les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*. Paris: PUF, 2001.
- PRESS, G. "The Logic of Attributing Characters' Views to Plato". In: PRESS, G. (ed). *Who speaks for Plato?*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- RAVEN, J. E. Sun, Divided Line, and Cave. In *The Classical Quarterly* 3 No. 1/2 (1953).
- 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).

- RUNIA, D. T. Beyond beingness in dignity and power - Plato's Doctrine of the Good. In: PICKAVÉ, M. (ed.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Miscellanea Mediaevalia. Band 30. Berlin: De Gruyter, 2003, p. 487-500.
- SANTAS, G. The Form of the Good in Plato's Republic. In FINE, G. *Plato's I – Metaphysics and Epistemology*. Oxford: OUP, 1999 (1983).
- SEDLEY, D. Platonic Causes. *Phronesis* 43 (1998), 114-132.
- 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. What Plato said. Chicago: University of Chicago Press, 1933.
- SHOREY, P. The Idea of Good in Plato's Republic. In *Idem. Selected Papers*. Vol. II. New York/London: Garland, 1980 (1895).
- SILVA, A. L. B. O Drama e a Ideia de Bem: receios, esquivas e inseguranças do personagem Sócrates. In *Revista de Estudos Históricos e Filosóficos da Antiguidade*, no. 27, ano XVIII/XIX (2013/2014), p. 11-51.
- 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_AndreLuizBragaDaSilva_VCorr.pdf (acesso em: 02/03/2022, às 13:05).
- SILVA, A. L. B. O “falar por imagem” na República de Platão. *Revista Diaphonía*, v. 8, p. 24-36, 2022. [2022a]
- SILVA, A. L. B. ‘The «Ideas as thoughts» hypothesis of *Parmenides* 132b-c: a historical approach’. In : In: BRISSON, L.; MACÉ, A.; RENAUT, O. (Org.). *Plato's Parmenides. Selected Papers of the Twelfth Symposium Platonicum*. Baden-Baden: Academia Verlag; Nomos, 2022, p. 59-68. [2022b]
- SILVA, A. L. B. Seria o Sofista uma correção da República? Platão e a questão do ser das Ideias. *Hypnos : Revista do Centro de Estudos de Antiguidade*, v. 49, p. 1-20, 2022. [2022c]
- SILVA, A. L. B. Does Plato revise his ontology in Sophist 256a? Notes on the ‘being’ of the Ideas. In: BRISSON, L.; HALPER, E.; PARRY, R. (Org.). *Plato's Sophist. Selected Papers of the Thirteenth Symposium Platonicum*, 1aed. Baden-Baden: Nomos / Verlag Karl Alber / International Plato Society, 2024, p. 341-.
- STEEL, C. The One and the Good: Some Reflections on a Neoplatonic Identification. In: Vanderjagt, A.; Pätzold, D. (eds.). *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*. Series: Dialectica Minora, 3. Köln: Dinter, 1991, p. 9-25.
- 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. [2001]
- VEGETTI, M. Introduzione ai libri VI e VII. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003. (2003a)
- VEGETTI, M. *Megiston mathema*. L'idea del “buono” e le sue funzioni. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003. (2003b)
- VLASTOS, G. A metaphysical paradox. In *American Philosophical Association Proceedings* 39 (1966), p. 5-19.
- VLASTOS, G. Degrees of reality. In VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973. [1965]
- VLASTOS, G. Reason and Causes in the Phaedo. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973. [1969]

JUSTIÇA E LEI EM PROTÁGORAS E ANTIFONTE

PROTAGORAS AND ANTIPHON ON JUSTICE AND LAW

BRUNO AMARO LACERDA*

Resumo: Este artigo expõe as concepções de lei e de justiça de dois sofistas, Protágoras e Antifonte. O objetivo é mostrar que as soluções que ambos apresentam para a controvérsia *nómos-phýsis*, embora com frequência descritas como antagônicas, podem ser entendidas simplesmente como respostas diversas para a mesma questão. Antifonte não despreza a lei, nem defende um justo natural diverso do justo legal. Como Protágoras, ele parte da convencionalidade da justiça e manifesta interesse pela utilidade das decisões da cidade. Mas, enquanto Protágoras foca na deliberação democrática como definidora do útil positivado na lei, Antifonte concentra sua crítica nos abusos frequentes das convenções que, em vez de favorecer os cidadãos, tolhem as possibilidades de ação e causam danos.

Palavras-chave: Protágoras; Antifonte; justiça; lei.

Abstract: This paper examines the conceptions of law and justice held by two sophists, Protagoras and Antiphon. The aim is to demonstrate that the solutions each offers to the *nómos-phýsis* controversy, often portrayed as antagonist, can be understood simply as alternative responses to the same fundamental question. Antiphon neither disregards the law, nor advocates a form of natural justice distinct from the legal justice. Like Protagoras, he acknowledges the conventional nature of justice and is attentive to the practical utility of the city's decisions. However, whereas Protagoras emphasizes democratic deliberation as the determinant of what is positively useful within the laws, Antiphon directs his critique toward the frequent abuses of conventions that, rather than benefiting citizens, constrain their actions and inflict harms.

Keywords: Protagoras; Antiphon; justice; law.

* Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil. <https://orcid.org/0009-0009-6854-0285>. E-mail: brunoamarolacerda@gmail.com.

A controvérsia *nómos-phýsis* é amplamente reconhecida como um dos temas fundamentais dos debates sofisticos da segunda metade do século V a.C. *Phýsis*, palavra grega comumente traduzida por “natureza”, refere-se à constituição específica dos entes, às “coisas como elas são”. *Nómos*, por sua vez, traduzida por “lei” ou por “convenção”, tem sentido prescritivo e não meramente descritivo, indicando que algo deve ser feito em obediência ao costume ou às decisões da cidade.

Parte considerável da importância histórico-filosófica dos sofistas deve-se à sua precursora colocação de problemas sobre as relações entre *nómos* e *phýsis*, como estes: as leis estão sempre em conformidade com a natureza? Na natureza do homem há um princípio que o conduz necessariamente à civilização, ou esta última é fruto exclusivo de um acordo baseado em leis? É possível que os homens sejam iguais por natureza, mas não por lei?

Essas questões, embora aproximem os representantes do movimento sofista, obtiveram encaminhamentos diferentes em suas obras. No caso de Antifonte, sua visão é geralmente resumida na preferência pela natureza em detrimento da lei e, nesse sentido, contraposta à de Protágoras, que valorizaria especialmente o papel civilizatório da lei. W. K. C. Guthrie, por exemplo, inclui o primeiro entre os “defensores da *phýsis*” (Guthrie, 1971, p. 107) e o segundo entre os “defensores do *nómos*” (Guthrie, 1971, p. 63). Rachel Barney, por seu turno, observa que a posição mais “subversiva” de Antifonte contrasta com a de outros autores do mesmo período, como Protágoras e o Anônimo de Jâmblico, que veem as convenções como legítimas e naturais (Barney, 2006, p. 86-87). Fernanda Decleva Caizzi, por sua vez, afirma mais enfaticamente que, quando se examina as posições de ambos, “é plausível considerá-las expoentes de duas concepções radicalmente diferentes da natureza humana e do papel da justiça, elaboradas provavelmente com uma década de intervalo entre uma e outra” (Decleva Caizzi, 2008, p. 397).

Este artigo tem por objetivo explorar e dimensionar essa contraposição: o pensamento de Antifonte sobre a justiça e a lei é realmente “radicalmente” diverso do de Protágoras? Ao destacar as amarras que o *nómos* impõe à certas conveniências provenientes da *phýsis*, o primeiro nega todo valor à lei e se coloca como uma espécie de antípoda do segundo? Ou haveria também

¹ Este texto é resultado de pesquisa de pós-doutorado realizada de outubro de 2023 a junho de 2024, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF, sob supervisão do Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro.

em Antifonte algum espaço de relevância reservado para a lei? Nesse caso, poderia existir entre os dois sofistas não um antagonismo, mas tão somente pontos de partida e soluções diferentes para a mesma questão?

2. PROTÁGORAS: A JUSTIÇA COMO ACORDO DA CIDADE

Protágoras foi o primeiro pensador a tratar da justiça e da lei no contexto das mudanças políticas, econômicas e culturais sofridas pela Grécia em meados do século V. a.C., quando, após as guerras contra os persas, a cidade de Atenas consolidou o seu regime democrático. De acordo com o testemunho de Platão, a teoria protagoriana está intimamente ligada à ampliação da participação dos atenienses no governo de sua cidade.

Com efeito, no diálogo *Protágoras*, após afirmar que o seu ensinamento versa sobre as maneiras de administrar a casa e a cidade, o sofista expõe o mito da distribuição de dons, segundo o qual os homens avançaram do estado de natureza à civilização. Essa progressão da condição humana, “Com toda probabilidade, ela é, até certo ponto, baseada em doutrinas do Protágoras histórico, publicadas em obras tais como o seu tratado *Sobre o estado original do homem*” (Kerferd, 2003, p. 213).

Houve um tempo, narra Protágoras, em que existiam apenas os deuses imortais, pois as estirpes mortais ainda não haviam sido geradas. Tendo chegado o momento assinalado pelo destino para a sua criação, foram enfim plasmadas pelos deuses por meio de uma mistura de terra, fogo e outros elementos. Mas, antes que viessem à luz, os imortais atribuíram uma tarefa a Prometeu e a Epimeteu: distribuir as capacidades adequadas a cada uma delas. Epimeteu, no entanto, realizou sozinho a repartição, dando às espécies dons como velocidade, força e habilidade de se esconder, mas sempre de modo equilibrado, para que uma não exterminasse as outras.

O gênero humano, porém, não foi contemplado com nenhuma capacidade: estava nu, descalço e desprotegido. Então, querendo resolver o problema deixado pelo irmão, Prometeu furtou de Hefesto e de Atena a sabedoria técnica e o fogo, e os entregou aos homens, sofrendo posteriormente a pena por sua transgressão. Com as novas habilidades, os mortais obtiveram recursos valiosos para a vida e puderam inventar habitações, vestimentas e meios de extrair os alimentos da terra. Mas, como ainda não possuíam o discernimento do justo e do injusto, viviam dispersos e matando uns aos outros.

Receoso de que os homens pudessem se extinguir, Zeus ordenou a Hermes que levasse a eles “respeito” (αἰδώς) e “justiça” (δίκη) (Platão, *Prt.* 322c). Antes de cumprir o encargo, contudo, Hermes quis saber como

deveria ser feita a repartição: esses dons seriam concedidos a todos ou somente a alguns? Zeus respondeu que teriam de ser dados a todos, pois se apenas alguns os possuísem, as cidades não seriam fundadas e o problema persistiria.

Após a exposição do mito, Protágoras relaciona a distribuição universal de respeito e justiça com a ideia basilar da democracia ateniense: a igual possibilidade de participação dos cidadãos nas decisões da cidade. Se todos os homens possuem aptidão política e são capazes de compreender o justo e o injusto, é razoável que cada um deles tenha o direito de se manifestar em questões atinentes ao interesse comum. Assim, quando se trata de técnicas específicas, como a de construir, os atenienses dão atenção apenas aos versados e experientes, mas “quando se voltam para um conselho relativo à virtude política, ocasião na qual se deve proceder absolutamente com justiça e sensatez, é razoável que eles admitam todo e qualquer homem, pois convém a todos compartilhar da virtude; caso contrário, não existiriam cidades” (Platão, *Prt.* 322e-323a).

Um primeiro ponto a ser destacado é que, ao refletir sobre a condição humana e a justiça, Protágoras apresenta, “pela primeira vez na história humana, uma base teórica para a democracia participativa” (Kerferd, 2003, p. 246). Com efeito, a democracia é um regime político que desconcentra o poder, passando-o de poucas para muitas mãos. Logo, a capacidade política geral proveniente dos dons de Zeus seria a melhor justificativa para a sua superioridade como forma de governo. Isso não significa, porém, que Protágoras pense que todos os homens são “de fato” igualmente capazes de influenciar o debate público, ou que todos os argumentos aduzidos na assembleia ou no tribunal têm o mesmo peso. Todos os homens, diz o mito, “participam” da virtude política, o que sugere que, ao menos em algum grau, não há quem não a possua, mas o exercício dessa posse não se dá na mesma medida, sobretudo quando se recorda que, para Protágoras, a virtude pode ser ensinada. Uma coisa, afinal, é possuir respeito e justiça e estar apto a tomar parte na vida pública; outra, bem diversa, é ser hábil na elaboração de argumentos que realmente impactem as escolhas da cidade. O mito não afirma “que todos os homens são igualmente qualificados a dar conselho; diz-se apenas que ninguém é sem alguma qualificação” (Kerferd, 2003, p. 244). Todos, portanto, têm uma competência política básica, mas não a arte política em sua excelência: “Respeito e justiça não são exatamente a arte política; ambos são mais propriamente a condição da arte política, que todos possuem” (Balaudé, 1996, p. 63). Desse modo, um homem bem treinado

nos estudos oratórios teria melhores condições de efetivamente influir no debate público do que outro que não tivesse a mesma instrução, ainda que ambos possuam predisposições semelhantes. Por isso, Protágoras sustenta que a virtude é ensinável e defende a importância de sua técnica, a *eubolia* ou arte de bem deliberar nos negócios públicos e privados (Platão, *Prt.* 318e).

Outro ponto relevante é que a lei aprovada pela cidade é o único critério para se distinguir o justo do injusto: uma vez positivada, o que ela obriga ou permite é justo, e o que proíbe, injusto. Nessa perspectiva, justiça e lei são a mesma coisa: “para Protágoras a decisão de uma comunidade – ou o que a comunidade julgar válido – coincide com o que é justo, consistindo, pois, a injustiça em violar os *nómoi* da comunidade” (Decleva Caizzi, 2008, p. 400).

A proximidade dessa visão convencionalista da justiça com a célebre doutrina do “homem-medida” não passou despercebida pelos estudiosos. Decleva Caizzi, por exemplo, observa que, assim como uma sensação é percebida de uma maneira por um homem e de outra por outro, também a noção do justo traz consigo a marca da relatividade, pois as decisões de uma cidade, que positivam o consenso alcançado em suas deliberações, são justas “para ela” e não necessariamente para outra cidade: “o conteúdo do que é justo e bom varia de comunidade para comunidade da mesma maneira que, no que diz respeito a indivíduos, as percepções variam de um a outro” (Decleva Caizzi, 2008, p. 400). Há, assim, uma relação análoga entre as percepções do indivíduo e as convenções da cidade: assim como um doente pode sentir o mel amargo, e não doce (como o percebe alguém saudável), uma lei pode ser vista como injusta por uma cidade e como justa por outra. A cidade, portanto, é a “medida” do justo e do injusto: “O grupo é a medida do que é justo ou injusto, seu conteúdo variando de comunidade para comunidade da mesma maneira que a experiência de um indivíduo pode contrastar com a de outro” (Decleva Caizzi, 2008, p. 400). O político sábio, instruído na técnica que Protágoras assume como própria, tem por tarefa fazer com que as coisas que ele percebe como justas sejam vistas do mesmo modo pelos seus concidadãos, criando condições favoráveis para que o consenso se cristalize na lei: “A capacidade de promover esse acordo é tarefa do sofista, do verdadeiro político e de todo bom cidadão: trata-se de determinar juntos as regras e os valores que, favorecendo a colaboração, garantirão os interesses de todos” (Bonazzi, 2010, p. 85).

De fato, no *Teeteto*, ao tratar das consequências da teoria de Protágoras, Sócrates explica que, da mesma maneira que as percepções dos sentidos são

o que parecem ser para cada um, também as cidades fixam para si o que lhes parece ser a verdade:

S. – Portanto, também no que respeita às coisas da cidade, belas e feias, justas e injustas, piedosas e ímpias, quantas forem as normas em que cada cidade acredite e estabeleça para si, também estas são, na verdade, para cada uma, e nelas ninguém é mais sábio, nem um indivíduo em relação a outro, nem uma cidade perante outra; por outro lado, no estabelecimento daquilo que convém ou não convém, de novo deveremos conceder, tanto aqui como em alguma outra parte, que um conselheiro difere de outro e que a opinião de uma cidade difere de outra, no que diz respeito à verdade. E Protágoras não se atreveria a dizer que o que uma cidade estabelece, considerando que lhe é útil, também lhe aproveitará mais que tudo. Mas, quando me refiro aos casos de justiça e de injustiça, de piedade ou de impiedade, estão dispostos a manter firmemente que nenhuma dessas coisas é por natureza possuidora de uma realidade própria, tornando-se então verdade o que parece à comunidade, sempre que lhe pareça e enquanto que lhe parecer (Platão, *Tht.* 172a-b).

As palavras traduzidas como “acredite” (οἰηθεῖσα) e “estabeleça” (θῆται) indicam o duplo movimento que conduz à lei: primeiro, a percepção coletiva de que algo é justo ou injusto para a cidade e, na sequência, o ato de sua posituação. A parte final do trecho acrescenta que essa percepção exprime um consenso precário, que pode ser futuramente alterado caso surja uma nova consideração de utilidade. Assim, o justo para a cidade é o que ela impõe por meio da lei, mas apenas “enquanto que lhe parecer” (ὅσον ἂν δοκῆ χρόνον).

O testemunho platônico confirma que, para Protágoras, a fonte da justiça não é a natureza, mas a lei que expressa o acordo dos cidadãos. Isso, porém, não significa conformação irrefletida às leis postas, pois como consta no trecho supracitado, o justo vale enquanto parecer tal à cidade, ou seja, “enquanto a comunidade assim decidir” (Decleva Caizzi, 2008, p. 399). É sempre possível, diante de novas percepções de utilidade, que os cidadãos sejam mobilizados e decidam revogar uma convenção para instituir outra mais adequada em seu lugar. De modo análogo ao médico, que se esforça para curar o doente e assim melhorar suas percepções, permitindo-lhe, por exemplo, voltar a sentir o mel como doce e não mais como amargo, o sofista e o político sábio atuam para que uma opinião política pior seja substituída por outra melhor. A cidade, reunião de homens livres, deve estar continuamente engajada na busca pela melhor justiça, substituindo acordos defasados ou que se mostraram ruins por outros mais adequados. Por essa

razão, pode-se dizer que o relativismo de Protágoras “é corrigido pela ideia de utilidade” (Romilly, 1971, p. 84). O justo varia de cidade para cidade e vale como verdade quando posto, mas isso não se dá de modo arbitrário, pois o que é estabelecido reflete não uma decisão qualquer, mas uma escolha vista como vantajosa pelos cidadãos. A lei não é imposição, mas “acordo”, instrumento de realização do entendimento compartilhado; daí sua ligação com o regime democrático.

3. ANTIFONTE: A LEI EM GUERRA CONTRA A NATUREZA

Com a descoberta, em 1915 e 1922, dos papiros de Oxirrinco, trechos significativos de textos do sofista Antifonte vieram à luz, suscitando inúmeros debates, que vão desde a sua identidade (o sofista Antifonte e o orador Antifonte de Ramnunte, autor das *Tetralogias*, são a mesma pessoa?) até o sentido geral do seu pensamento, considerado “não-claro” (ἄσαφής) já entre os antigos (Antifonte, A2 DK).²

O fragmento 44(a) de *Acerca da verdade* começa com a seguinte frase: “Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão” (Antifonte, B.44A DK). Embora exista alguma divergência sobre os motivos dessa alusão inicial, Antifonte parece se referir à concepção corrente, familiar ao homem comum (Saunders, 1978, p. 219-220), que identificava o justo com o cumprimento da lei. A menção a essa definição de justiça pode ser o arremate de uma parte prévia do texto, hoje perdida, ou, mais provavelmente, a colocação de uma posição amplamente aceita a partir da qual o sofista pretende explorar a controvérsia *nómos-phýsis*.

Na sequência, a lei é contraposta à natureza. As determinações da natureza são “necessárias” (ἀναγκαῖα), ao passo que as prescrições da lei são “impostas de fora” (ἐπιθετα); além disso, as prescrições da lei são “pactuadas e não geradas naturalmente” (ὁμολογηθέντα οὐ φύντα), diversamente das determinações da natureza, que são “geradas naturalmente e não pactuadas” (φύντα οὐχ ὁμολογηθέντα) (Antifonte, B.44A DK). Há, assim, grande diferença entre uma e outra: enquanto a natureza tem padrões necessários, que se impõem independentemente do querer humano, as prescrições da lei são oriundas de convenções, isto é, de acordos de vontade. Se os campos de ambas não se cruzassem, não haveria problema: bastaria seguir os processos da natureza e as obrigações da lei em suas respectivas esferas de atuação. Não é, porém,

² Todas as citações de Antifonte provêm da tradução de Ribeiro (2008).

o que acontece, “porque muitas das coisas justas segundo a lei estão em pé de guerra com a natureza” (Antifonte, B.44A DK). Esse fato, aliás, faz com que o sofista considere o exame da questão “totalmente justificado”.

Da constatação dessa tensão entre lei e natureza não decorre, porém, a defesa de uma ideia de justiça “natural” diversa da “legal”. Para Antifonte, assim como para os outros sofistas (Moscarelli, 2020, p. 59), existe apenas a lei da cidade; ele “só conhece o direito legal e positivo” (Neschke-Hentschke, 1995, p. 148). Não há em seu pensamento distinção entre dois tipos de justo, como pensam certos estudiosos do direito natural.³ Como diz Helmut Koester, Antifonte jamais concebe a existência de “leis naturais” que integrem uma ordem de justiça à qual as leis humanas devam se vincular (Koester, 1970, p. 525). Ou, nas palavras de outro autor: “É preciso, além disso, abandonar a ideia de atribuir a Antifonte uma tese de direito natural: a natureza é um substrato neutro e nunca aparece como normativa” (Levystone, 2014, p. 283). Logo, expressões presentes no fragmento, como “coisas justas segundo a lei” (τῶν κατὰ νόμον δικάϊων) e “o justo que vem da lei” (τὸ ἐκ νόμου δίκαιον), devem ser entendidas como redundantes (Furley, 1981, p. 86).

Embora não tenha força normativa, a natureza consiste em um conjunto de processos necessários que podem ser vantajosos ou desvantajosos para os homens:

Com efeito, não são para a natureza em nada mais afins nem mais próprias as coisas das quais as leis dissuadem os homens do que aquelas das quais persuadem. Por outro lado, o viver e o morrer são por natureza e, para eles, o viver é uma das coisas convenientes e o morrer uma das não-convenientes (Antifonte, B.44A DK).

O sentido dessa passagem parece ser o de que a natureza, diversamente da lei, existe e causa impactos independentemente de qualquer intervenção humana, gerando conveniências (por exemplo, um alimento que nutre e mantém a vida) e inconveniências (uma doença que leva à morte) para os homens. A lei, fruto não da necessidade, mas do acordo, opõe-se à natureza quando tolhe alguma dessas conveniências, gerando prejuízo e não o proveito esperado. Por exemplo: uma lei que proibisse o casamento e a criação familiar dos filhos seria vista como violadora de certas vantagens naturais pelos seus destinatários, que só a cumpririam por receio da sanção. E, caso

³ Guido Fassò, por exemplo, ao comentar o pensamento de Antifonte, afirma: “A contraposição de um direito natural ao direito positivo é explícita e precisa” (Fassò, 1964, p. 21).

pudessem descumpri-la sem testemunhas do seu ato, não hesitariam em fazê-lo. É o sentido deste outro trecho do mesmo fragmento: “De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza” (Antifonte, B.44A DK).

Apesar disso, Antifonte não parece retirar todo o valor da lei. Primeiro porque o cumprimento das leis pode ser útil, ainda quando elas sejam contrárias à natureza, ao menos para que se escape da punição; nesse caso, observá-las seria um “mal menor” (Mossé, 2010, p. 116), já que mais vantajoso se comparado à inconveniência do castigo. Segundo porque não são todas as leis que estão em guerra contra a natureza, mas somente “muitas das coisas justas segundo a lei” (τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων), expressão que indica que há situações em que ambas se compatibilizam. Como observa Gagarin, “em nenhum lugar no (fragmento) 44 Antifonte condena *nómos* em geral; ele critica apenas exemplos específicos de *nómos* que são prejudiciais” (Gagarin, 2002, p. 70).

Em outro trecho do mesmo fragmento, o sofista destaca a atuação abrangente e gravosa da lei:

[...] são dispostas por lei aos olhos as coisas que devem ver e as que não devem; e aos ouvidos, as que eles devem ouvir e as que não devem; e à língua, as que ela deve dizer e as que não deve; e às mãos, as que elas devem fazer e as que não devem, e aos pés para onde devem ir e para onde não devem, e ao espírito, as coisas que deve desejar e as que não deve (Antifonte, B.44A DK).

A lei, realmente, é bastante incisiva, pois prescreve não só o que se deve e não se deve fazer, mas até o que se deve e não se deve ver, ouvir e desejar. Essa constrição agressiva e sem limites sobre a vida humana, “que pretende coagir até mesmo os nossos sentidos” (Cassin, 2005, p. 71), expõe a raiz do problema apontado pelo sofista: ao disciplinar inúmeros aspectos da coexistência, ela entra em rota de colisão com a natureza, obstruindo certas vantagens e causando danos.

Uma vez que os homens possuem as mesmas necessidades naturais e os mesmos meios de satisfazê-las (Antifonte, B.44B DK), a lei, restringindo o uso que cada qual pode fazer de suas capacidades, incorre em violência. Ora, por natureza, os homens podem ver, ouvir, tocar e desejar o que bem entenderem; a lei, contudo, ao entrar em cena, cria obstáculos para a fruição de diversas possibilidades de ação. Um homem, por exemplo, pode querer

se casar com uma mulher, mas ser proibido de fazê-lo por não preencher uma exigência legal (ser da mesma classe social, ter patrimônio suficiente, não ter sido anteriormente casado etc.). Impedido de se unir à mulher que deseja, verá a lei como um entrave antinatural e não hesitará, caso possa fazê-lo sem receio das consequências, em descumpri-la. Situações assim, tão frequentes segundo o juízo de Antifonte, fazem com que a lei se converta em uma espécie de amarra da natureza: “As coisas convenientes fixadas pelas leis, por seu turno, são grilhões da natureza, as fixadas pela natureza, livres” (Antifonte, B.44A DK). Mal que existiria ainda que ninguém o percebesse: “Se alguma das coisas que nascem com a natureza é violentada para além do possível, mesmo que isso ficasse encoberto a todos os homens, em nada o mal seria menor, e, se todos vissem, em nada maior, pois não é prejudicado pela opinião, mas pela verdade” (Antifonte, B.44A DK).

Ele apresenta ainda alguns exemplos de desvantagens causadas pelas leis:

E aqueles que, tendo padecido um dano, se defendem, mas não começam eles mesmos a agir; e aqueles que fazem o bem a seus pais, ainda que esses lhes sejam maus; e os que concedem prestar juramento a outros sem que esses tenham jurado; e do que ficou dito poderia alguém encontrar muitos outros casos de guerra contra a natureza, entre eles sofrer mais, sendo possível sofrer menos; comprazer-se menos, sendo possível comprazer-se mais; e padecer o mal, sendo possível não padecer (Antifonte, B.44A DK).

Entretanto, como dito, Antifonte não parece condenar a lei em si. Além das razões supracitadas (pode ser útil cumpri-la para escapar da punição; “muitas das coisas justas segundo a lei” estão em guerra contra a natureza, o que sugere que nem todas as leis são conflituosas), há na sequência do fragmento uma admissão de que, se as leis fossem menos prejudiciais, cumpri-las seria vantajoso:

Se, por um lado, algum socorro da parte das leis viesse àqueles que se submetem a tais coisas, ou algum enfraquecimento àqueles que não se submetem e se lhes opõem, não seria inútil obedecer às leis. Por outro lado, parece, agora, não ser suficiente para socorrer os que se submetem a tais coisas o justo que vem da lei, o qual, permite ao paciente padecer e ao agente, agir (Antifonte, B.44A DK).

Esse trecho, embora parcialmente corrompido e com variações nas edições críticas, traz uma ressalva à crítica antifônica referente à dualidade *nómos-phýsis*: por um lado, as leis parecem ser insuficientes para prestar

socorro aos que sofrem constrictões, mas, por outro, caso fossem mais adequadas, “não seria inútil obedecê-las”. É preciso, então, pensar a razão pela qual a lei está em guerra contra a natureza. Decerto não por ação ou culpa da própria natureza, que consiste em um conjunto de determinações necessárias completamente indiferentes às convenções humanas. A natureza, com efeito, nunca está em guerra contra a lei, somente a lei contra a natureza; trata-se de um conflito unilateral. Logo, o motivo da lei tornar-se grilhão da natureza é a própria lei, ou melhor, a ação humana que a estabelece, prejudicando quando poderia beneficiar:

De fato, as coisas que produzem sofrimento, por uma correta razão, não são proveitosas à natureza mais do que as agradáveis; não seriam portanto em nada mais convenientes as coisas dolorosas do que as prazerosas. Pois as coisas convenientes segundo a verdade não devem prejudicar, mas beneficiar (Antifonte, B.44A DK).

O problema, assim, parece residir na atuação abusiva da lei, que, ao impedir certas possibilidades, gera uma violência que poderia ser evitada. Se ela favorecesse as conveniências naturais e não causasse danos, seria aceita como útil e obedecida mesmo em situações nas quais poderia ser descumprida devido à ausência de testemunhas. Portanto, não há no fragmento 44 uma rejeição completa da lei, mas uma crítica exclusiva às leis que trazem prejuízos, ainda que esse problema aconteça com muita frequência. Como aponta Saunders, “a condenação das leis por Antifonte não é total: ele as ataca não propriamente porque elas são antinaturais, mas porque a maioria delas não é natural o bastante” (Saunders, 1978, p. 223).

O valor da lei também pode ser pensado a partir do exame do fragmento 15(b), extraído da *Física* de Aristóteles:

A natureza, para alguns, e a essência dos entes por natureza, parece ser o primeiro subsistente em cada um, por si mesmo destituído de proporção, como, por exemplo, a natureza da cama seria a madeira e a da estátua, o bronze. Como prova, diz Antifonte que se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse poder de fazer levantar um rebento, este não viria a ser cama, mas madeira, existindo a primeira por acidente, por disposição segundo a lei e por arte, enquanto a segunda seria a essência, a qual permanece e padece continuamente essas coisas (Antifonte, B.15 DK).

A madeira é a matéria a partir da qual o homem faz a cama. Essa intervenção técnica cria uma utilidade que se situa não no plano da verdade (já

que apenas a madeira bruta é gerada naturalmente), mas no plano da opinião (a madeira virou cama, mas poderia ter sido transformada em cadeira, em porta etc.). O termo traduzido por “disposição”, *διάθεσις*, significa também “arranjo” ou “ação de pôr em ordem”, revelando a atuação “organizadora” sobre a natureza, que se procede “segundo a lei e por arte” (*τὴν κατὰ νόμον καὶ τέχνην*). Por meio dessa atuação convencional, acrescenta-se algo à essencial natureza, tomando por base uma de suas diversas manifestações (no caso, a madeira) para pôr à disposição dos homens algo vantajoso (a cama). A ação de fabricação é organizadora, na medida em que converte um dado natural bruto em conveniência humana; em contraste, os legisladores autores das leis que Antifonte critica praticam uma ação desorganizadora, tolhendo possibilidades naturais e gerando desvantagens. Mas isso poderia ser diferente? Seria difícil pensar que não, pois se a convenção e a técnica podem fazer uma cama útil, modificando a madeira, por que não poderiam instituir boas leis, ordenando adequadamente a vida humana?

Na cidade, onde os homens vivem, camas e outros artefatos de madeira são úteis, mas não é menos proveitoso viver bem, fruindo sem empecilhos as possibilidades de ação dadas pela natureza. Assim como seria um grave problema se todos os marceneiros fizessem camas frágeis e quebradiças, também o é que as leis permitam “ao paciente padecer e ao agente, agir” (Antifonte, B.44A DK). Afinal, assim como dormir, conviver bem com os outros é algo imprescindível para o homem. Antifonte, com efeito, não despreza os vínculos sociais, mas os trata como uma verdadeira necessidade, como neste fragmento de *Acerca do consenso*: “as amizades novas são necessárias, as antigas, porém, mais necessárias” (Antifonte, B.64 DK). Nessa obra, dedicada ao tema da concórdia, a precariedade da vida humana, caracterizada como “uma vigília efêmera” (Antifonte, B.50 DK) onde “todas as coisas são pequenas, frágeis, breves e misturadas com grandes dores” (Antifonte, B.51 DK), é contrabalançada pela relevância dos laços comunitários. Além da amizade, fala-se do casamento, dos negócios, da convivência diuturna e até da educação, como neste outro fragmento: “Considero que a primeira das realizações que se dão entre os homens é a educação” (Antifonte, B.59 DK).

Por conseguinte, parece razoável pensar que a lei, reguladora das relações sociais, seja um dos elementos para o alcance da concórdia tratada nessa obra. Apesar dos fragmentos de *Acerca do consenso* serem poucos, e alguns deles de autenticidade duvidosa, essa conexão é sustentada por Levystone:

E se a natureza é indiferente, é apenas a lei que, apesar de todas as suas imperfeições, é útil para os homens (...). Somente ela pode instaurar essa concórdia. Mais do que o conteúdo da lei, é a ordem que ela engendra, agindo na indeterminação da natureza e impondo – como uma amarra, é verdade, mas uma amarra indispensável, “um único pensamento e um único sentimento”, que ela é essencial (Levystone, 2014, p. 285).

De fato, não faria sentido criticar a lei pelos embaraços que ela causa se isso não pudesse ser corrigido, sobretudo quando se recorda que as prescrições legais são “impostas de fora”, “pactuadas e não geradas naturalmente”. Ora, uma convenção, por definição, é o que poderia ser de outra maneira; considerando que a natureza, em sua indiferença, nada faz para remediar a dificuldade apontada, não parece haver outra saída a não ser o estabelecimento de melhores leis, que favoreçam um sentido comunitário, proveniente, talvez, da igualdade natural dos homens descrita em *Acerca da verdade*: “É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas (...)” (Antifonte, B.44B DK).

São as convenções que estabelecem distinções entre os homens, mas, como ressalta o fragmento, “é o caso de se observar as coisas que são por natureza necessárias a todos os homens”, cuidado que as leis criticadas por Antifonte não têm, já que estão a todo tempo declarando guerra à natureza. Agir de modo diverso no processo de estabelecer leis e outras convenções seria importante não porque a natureza é o modelo do justo (pois, como dito, ela é indiferente às ações humanas e nada prescreve), mas porque isso preservaria de modo mais apropriado as utilidades humanas. A lei, portanto, poderia “organizar” adequadamente a vida do homem, levando em consideração o que é necessário para proteger os interesses de todos os indivíduos. Nesse sentido, vale registrar que o termo *διάθεσις* também aparece em *Acerca do consenso*, ainda que em um curto e obscuro fragmento (Antifonte, B.63 DK). Além disso, também nessa obra o sofista explicita que os homens precisam encontrar um princípio de ordem para viver bem uns com os outros:

Não há nada pior para os homens do que a falta de princípio dirigente, isto os homens de outrora conheciam desde o princípio: habituavam as crianças a um tal princípio e a fazerem o que lhes fora exortado pela palavra, a fim

de que, tornando-se adultos, não ficassem desorientados quando tomassem o rumo de uma grande transformação (Antifonte, B.61 DK).

Qualificada como o pior dos males, a “falta de princípio dirigente” (*ἀναρχία*) é descrita como um problema que não existia em outro tempo, o dos “homens de outrora”, os quais não apenas conheciam um princípio de ordem, como também o transmitiam por meio de uma ação educadora que infundia bons hábitos. Diante disso, uma possibilidade adicional de compreensão da posição de Antifonte em *Acerca da verdade* é que ele tenha em vista não a lei em si, mas as leis de sua época, que coincide com o apogeu da democracia ateniense.⁴ Nesse sentido, os abusos praticados pela massa então detentora do poder podem ser o verdadeiro alvo do sofista. Essa interpretação estaria em consonância com um dado biográfico relevantíssimo de Antifonte, caso se considere que ele e o orador de Ramnunte são a mesma pessoa: sua participação no golpe oligárquico dos Quatrocentos, em 411 a.C., que lhe valeu, após o retorno da democracia, uma acusação de cumplicidade com os espartanos e a condenação à morte.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exposição das ideias de Protágoras e Antifonte sobre a justiça e a lei atesta que não há propriamente oposição entre ambos. Protágoras concentra-se no papel civilizatório da lei e na participação dos cidadãos nas decisões da cidade. As convenções oriundas das deliberações políticas são justas porque expressam acordos sobre a utilidade comum, razão pela qual o que se fixa legalmente é justo, ao menos enquanto as percepções da cidade permanecerem as mesmas. O problema que mobiliza Antifonte é outro: o fato de que as leis, muitas vezes, se opõem aos processos necessários da natureza, obstaculizando certas vantagens e causando danos aos seus destinatários.

Mas isso não os torna defensores de posições radicalmente diferentes. De fato, se Protágoras afirma que as leis visam à utilidade comum, Antifonte não nega que elas possam ser úteis, embora denuncie que com frequência não são. Nenhum dos dois, ademais, vê a natureza como fonte normativa, pois pressupõem que a justiça nasça exclusivamente do acordo dos cidadãos, ainda que para Protágoras esse acordo seja, por si só, suficiente para determinar o bem comum, e, para Antifonte, cause frequentes inconveniências.

⁴ Sobre esse ponto, cf. Ostwald, 1990, p. 298-299.

Portanto, Antifonte não está escolhendo a natureza em detrimento da lei, nem Protágoras a lei em detrimento da natureza. Os dois sofistas, na verdade, têm interesses distintos diante de uma posição que compartilham, a convencionalidade da lei e da justiça: Protágoras quer mostrar que a convenção, por se apoiar em uma deliberação democrática, conduz à utilidade social, ainda que precária e sempre passível de reformulação; Antifonte, que a convenção, em sua voracidade reguladora e desorganizada, traz com muita frequência prejuízos à fruição das possibilidades naturais, sendo um obstáculo ao alcance da concórdia que deveria, antes, favorecer.

[Recebido em junho/2025; Aceito em agosto/2025]

REFERÊNCIAS

- ANTIFONTE. *Testemunhos. Fragmentos. Discursos*. Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.
- BALAUDÉ, Jean-François. *Les théories de la justice dans l'Antiquité*. Paris: Nathan, 1996.
- BARNEY, Rachel. The sophistic movement. In: GILL, Mary Louise; PELLEGRIN, Pierre (org.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2006, p. 77-97.
- BONAZZI, Mauro. *I sofisti*. Roma: Carocci, 2010.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- DECLIVA CAIZZI, Fernanda. Protágoras e Antifonte: debates sofisticos acerca da justiça. In: LONG, A. A. (org.). *Primórdios da filosofia grega*. Tradução de Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008, p. 389-411.
- FASSÒ, Guido. *Il diritto naturale*. Torino: ERI, 1964.
- FURLEY, David J. Antiphon's case against justice. In: KERFERD, G. B. (org.). *The sophists and their legacy*. Wiesbaden: Verlag, 1981, p. 81-91.
- GAGARIN, Michael. *Antiphon the Athenian*. Oratory, law and justice in the age of the sophists. Austin: University of Texas Press, 2002.
- GUTHRIE, W. K. C. *The sophists*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1971.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.
- KOESTER, Helmut. ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ. The concept of natural law in Greek thought. In: NEUSNER, Jacob (org.). *Religions in Antiquity*. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough. Leiden: Brill, 1970, p. 521-541.
- LEVYSTONE, David. Antiphon: indifférence de la nature, misère des lois humaines. *Phoenix*, v. 68, n. 3-4, 2014, p. 258-290.
- MOSCARELLI, Laura. *Antiphon d'Athènes et l'antidogmatisme philosophique et juridique*. Fragments et témoignages. Paris: L'Harmattan, 2020.
- MOSSÉ, Claude. *Au nom de la loi*. Justice et politique à Athènes à l'âge classique. Paris: Payot, 2010.

- NESCHKE-HENTSCHKE, Ada. *Platonisme politique et théorie du droit naturel*. v. I: Le platonisme politique dans l'antiquité. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 1995.
- OSTWALD, Martin. Nomos and physis in Antiphon's Περὶ Ἀληθείας. In: GRIFFITH, Mark; MASTRONARDE, Donald J. (org.). *Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta: Scholars Press, 1990, p. 293-306.
- PLATÃO. *Protagoras*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- SAUNDERS, Trevor J. Antiphon the sophist on natural laws (B44DK). *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 78, 1978, p. 215-236.

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>moira</i>)
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i>)
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i>)
ο'	→ o	(ὁμιλία > <i>homília</i>)
π	→ p	(πίνω > <i>pínō</i>)
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erémia</i>)
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhōdon</i>)
σ / ς	→ s	(ποίησις > <i>poiesis</i>)
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i>)
υ'	→ y	(ῥῆβρις > <i>hýbris</i>)
φ	→ ph	(φίλος > <i>phílos</i>)
χ	→ kh	(χάρις > <i>kháris</i>)
ψ	→ ps	(ψυχή > <i>psykhé</i>)
ω'	→ ō	(ὠμός > <i>ōmós</i>)

Observações:

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

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

– O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex.: ῥῆβρις → *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.: εῤρημα → *beúrema*, 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 → *baírēsis*; ῥόδον → *rhōdon*.

3. Grafia e posição dos acentos

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

4. Transliteração de palavras com ι (*iota*) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγοράι → *agorá*i**, κεφαλῆ → *kephalē*i**, λύκω → *lykō*i**.

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*) ≠ τιμῆς (*timāis*).

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